

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

historické vědy - etnologie

Marek Halbich

Tarahumarové/Rarámuri v severozápadním

Mexiku: od *jeskyní* k *ejidu*

The Tarahumara/Rarámuri in Northwestern

Mexico: from *cave dwellings* to *ejido*


Disertační práce

vedoucí práce – Doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze, 28. 3. 2007.


Marek Halbich

OBSAH

ÚVOD	1
I. část: KULTURNĚ HISTORICKÉ ANTECEDENTY	7
I.1. Prameny a výzkumy v severozápadním Mexiku a Tarahumaře	7
I.1.1. Archeologické evidence a výzkumy z biologické antropologie a kulturní geografie	8
I.1.1.1. Carl Lumholtz a jeho výzkumy v archeologii a biologické antropologii	8
I.1.1.2. Aleš Hrdlička a jeho výzkumy v severozápadním Mexiku	15
I.1.1.3. Kulturní korelace v areálu Velkého Jihozápadu ve světle archeologických výzkumů	18
I.1.1.4. Archeologické (archoetnografické) výzkumy v tarahumarském habitatu	51
I.2. Historické a etnohistorické prameny	57
I.2.1. Naufragios (Á. Núñez Cabeza de Vaca). Informace prvních conquistadorů a misionářů	57
I.2.2. Současní historikové Tarahumary (González Rodríguez, Márquez Terrazas, Hillerkuss)	92
I.2.3. Shrnutí	102
II. část: NĚKTERÉ TEORETICKÉ KONCEPTY	107
II.3. Etnicita jako obecně teoretický problém	107
II.3.1. Mexiko: etnicita jako nástroj politiky <i>indigenismu</i> a modernity	117
II.3.1.1. Teoretici mexického <i>indigenismu</i> (Manuel Gamio, Alfonso Caso aj.)	121
II.3.1.2. Etnicita a sociální třídy. <i>Vnitřní kolonialismus</i> (R. Stavenhagen). <i>Hybridní kultury</i> : postmoderní recept na překonání modernity	136
II.4. Akulturace/transkulturace, kulturní/sociální změna: teoretický a metodologický koncept	146
III. část: ETNOGRAFICKÝ VÝZKUM V SEVEROZÁPADNÍM MEXIKU	165
III.5.1. Základní údaje tarahumarského habitatu: geografická extenze	168
III.5.2. Demografický vývoj Tarahumarů od 16. století do roku 2005	171
III.6. Tarahumarové z okresu Batopilas a <i>ejida</i> Munerachi: nástín mikroetnogeneze	188
III.7.1. Ejido: obecný koncept	215

III.7.1.1. Ejido Munerachi: instituce <i>rituálního compadrazga</i> jako nástroj inter- etnické a sociální adaptace	222
III.8. Ejido Munerachi jako typ <i>closed corporate community (CCC)</i>	258
III.9. Ejido Munerachi jako adaptivní areál: <i>región de refugio (RR)</i>	291
ZÁVĚR	310
RESUMÉ	315
SUMMARY	316
BIBLIOGRAFIE	317

Klíčová slova:

Tarahumarové/Rarámuri, severozápadní Mexiko, ejido, Munerachi, Batopilas, rituální compadrazgo, closed corporate community, (micro)región de refugio/adaptivní areál, etnická, sociální a kulturní identita, akulturace/transkulturace.

ÚVOD

Tato práce se areálně vztahuje k severnímu či přesněji severozápadnímu Mexiku, jež je v „klasických“ areálových studiích zahrnováno do tzv. *Velkého Jihozápadu (Greater Southwest)*¹ (cf. Wissler 1917, Kroeber 1939, 1945, 1947², Beals 1943b), zahrnujícího jak jihozápadní část dnešních Spojených států amerických, tak severozápadní část dnešních Spojených států mexických, především pak spolkové státy Chihuahua a Sonora. Z větší části vychází z mého několikerého terénního výzkumu, jež jsem prováděl takřka výhradně mezi dnes nejznámějším a nejpočetnějším severomexickým indiánským etnikem Tarahumary², a to v letech 1992, 1996 a 2001. Poslední pobyt spojený s několikaměsíčním terénním výzkumem a výsledky z něj představují jádro práce zaměřené na postupný vývoj od prehispanských dob do současnosti, od nejstarší „jeskynní“ fáze jako způsobu usídlení k sociální adaptaci na současný způsob života v ejidu. Ačkoli se opírám především o své poznatky a znalosti zejména současného tarahumarského habitatu³, práce se zabývá studovanou problematikou v širěji pojaté komparativní perspektivě, tj. zahrnuji do ní též ostatní současné i některé již vymřelé nativní skupiny Chihuahuy a Sonory, jazykově a kulturně patřící především do yutonahuaské jazykové rodiny⁴, přičemž okrajově, a pro úplnost, si všímám též sonorských Seriů a dnes téměř vyhynulých etnik žijících na Kalifornském poloostrově. Leckde odkazují též na analogie, podobnosti či difference i ve vztahu k jiným etnickým skupinám Mexika.

Tato práce není a ani nemůže být etnografickou monografií, není ani určitým typem (mikro)komunitární studie, ačkoli to bylo jedním z mých původních záměrů. Neusiluji o vyčerpávající etnografickou deskripci části jednoho z mnoha tarahumarských mikroregionů, ale snažím se o jistou historickou a etnologickou/antropologickou kontextualizaci, tj. zachycení vývoje určitých zjevně prehispanských kulturních rysů, jejich transformaci a modifikaci v moderní době, kdy dochází k silnému nárůstu pronikání cizích prvků do ještě poměrně nedávno izolovaných oblastí, a to zejména v souvislosti s ekonomickou expanzí mexických i nadnárodních firem a rozvojem turismu. Nestudoval jsem sledovaný mikroregion

¹ Areální studia byla jednou ze součástí výzkumu boasovské školy *historického partikularismu*, kam kromě F. Boase patřili např. A. L. Kroeber, C. Wissler, R. H. Lowie, M. J. Herskovits aj. Většina Boasových žáků však postupně tuto severoamerickou variantu difuzionismu opustila.

² V této práci budu většinou používat etnonym Tarahumara, Tarahumarové, tarahumarský apod., ačkoli toto není zcela přesné.

³ Přesněji řečeno části Tarahumary obývaného území, které je značně rozlehlé a nepřehledné.

⁴ Dříve se používalo více spojení yutoaztécká jazyková rodina.

jako na vnějším světě nezávislou, neměnnou, izolovanou entitu, nýbrž jako výslednici složitých etnických, historických, politických, sociálních a ekologických procesů, které z ní vytvořily pestrou sociokulturní konfiguraci, mající i přes zdánlivý poklid svoji vnitřní dynamiku.

Původní cíl, jak se později ukázalo, byl značně megalomanský. Zamýšlel jsem provést důkladný dlouhodobý (až roční) terénní výzkum ve vybraném tarahumarském mikroregionu, v jehož rámci jsem chtěl postupně navštívit všechny nebo většinu komunit, zde si vytvořit menší jazykové slovníčky a studovat některé rysy sociokulturního systému. Poté jsem chtěl provádět důkladný výzkum v regionálních archivech i v centrálním archivu v hlavním městě a na základě zkoumání dalších historických pramenů vysledovat, mj., mikroetnogenezi vybraného subareálu/mikroregionu. Z tohoto původního záměru však poměrně záhy sešlo. Svůj odjezd do Mexika jsem byl nucen odkládat, až z plánovaného ročního pobytu zůstalo přibližně pět měsíců, z nichž jsem asi měsíc strávil v knihovnách a archivech, přes tři měsíce výzkumem mezi Tarahumary a částečně mezi dalšími současnými severomexickými etniky a několik týdnů krátkými sondážními cestami k některým dalším mexickým indiánským skupinám (Triqueům v Oaxace, Tseltalům a Tzotzilům v Chiapasu aj.). Tento, třebaže poněkud zkrácený, pobyt jsem mohl uskutečnit díky příspěvku, který jsem dostal od japonské nadace SASAKAWA, podporující převážně výzkumy v zahraničí. Výše příspěvku i jiné okolnosti poněkud upravily celkovou délku pobytu a do jisté míry determinovaly jeho reálnou podobu.

Můj počáteční zájem o mexický Severozápad je sice spjat s určitou nahodilou okolností z léta 1989, nicméně posléze jsem zjistil, že právě sem od 80. let 17. stol. směřovalo mnoho jezuitských misionářů z české řádové provincie, z nichž nejvýznamnější byli J. Neumann, J. Hostinský, J. Steinhöffer, A. Gilg, J. Nentvig, D. Januske, V. Eymer a M. Steffel, avšak celkově šlo o několik desítek osob. Ve dvacátých letech 20. stol. se zde pohyboval známý cestovatel A. V. Frič (1924), hledající přírůstky do své již tak bohaté sbírky kaktusů. Ve svém botanicky orientovaném spise zanechal též celou řadu cenných etnografických údajů, spojených především s peyotovými kulty. Přibližně v téže době jako Frič navštívil Velký Jihozápad brněnský přírodovědec F. Pospíšil (1932). Od šedesátých let 20. stol. můžeme sledovat určitou systematičnost či kontinuitu zájmu o mexický Severozápad, iniciovaného nepochybně tehdy založeným Střediskem iberoamerických studií. Působení jezuitů v severním Mexiku a jejich přínos lingvistický, geografický či etnografický postupně shrnuli ve svých studiích a člancích historici O. Odložilík 1945, Z. Kalista 1941, 1947, 1968, V. Ryneš 1971, J. Polišínský a J. Opatrný 1972, B. Roedl 1972, M. Křížová 2001, 2004, ale zejména O. Kašpar 1987, 1991, 1999 a S. Binková 1984, 1987, 1990, 1991a, 1991b, 1991c,

1992, kteří se této tematice věnují již desítky let. Etnografií mexického Severozápadu se ve svých diplomových pracích zabývali též mí dva kolegové – Z. Korecká 1997 (Tarahumarové) a L. Krejčí 2001 (Seriové), okrajově se věnovali Tarahumarům ve svých knihách také známí amerikanisté V. Šolc 1983 a M. Stingl 1969, 1986. Já jsem věnoval Tarahumarům několik drobnějších studií a článků (1993, 1999, 2001) a také svou diplomovou práci (1998). Vidíme, že dílčí vědecké studium areálu má i v našich podmínkách dlouhou a v posledních desetiletích prakticky nepřerušenu „tradici“.

Poprvé jsem strávil v prostředí Tarahumarů několik týdnů na podzim 1992, podruhé opět několik týdnů v létě 1996. Zatímco první cesta byla spíše seznamovací, byla více o hledání kontaktů nutných k pobytu v nativních komunitách, druhá již byla cílevědomější a zaměřená na studium každodennosti v několika tarahumarských rodinách. Dosud poslední pobyt z roku 2001 byl časově nejdelší (v oblasti jsem strávil více než tři měsíce od počátku dubna do první poloviny července, kdy jsou v této části subtropů největší horka). Věděl jsem poměrně přesně, kde budu výzkum provádět a jaké problémové otázky si klást, čím se zabývat. Od počáteční více méně dobrodružné fáze jsem se dostal k poměrně profesionálnímu studiu sociokulturních konfigurací Tarahumarů a dalších etnických skupin mexického Severozápadu, nazíraných v širším kontextu, tj. s vědomím, že i tato původně marginální oblast Nového Španělska byla od počátku conquisty⁵ osidlována různými skupinami ne-indiánských přistěhovalců, kteří část původní populace vyhubili, jinou část odvěkli do dolů a na plantáže, zatímco zbytek se uchýlil do odlehklých míst, která se pro něj stala „posledním“ útočištěm⁶. Poslednímu pobytu proto předcházelo důsledné studium sociálně a kulturně historických reálií subareálu⁷ v několika mexických knihovnách a archivech⁸.

Celou práci člením do tří větších částí. V prvním oddíle nazvaném *Kulturně historické antecedenty* podrobně rozebírám pramennou a bibliografickou základnu vztahující se k severozápadnímu Mexiku a snažím se o určité roztřídění dosavadních znalostí mezi Tarahumary a dalšími etnickými skupinami, především z oblasti archeologie, kulturní

⁵ K exploraci severních oblastí dnešního Mexika, vždy považovaných za marginální oblast místokrálovství Nové Španělsko, docházelo přibližně padesát let po dobytí střední (mexické či aztécké) a jižní (převážně mayské) oblasti, tj. až v druhé polovině 16. stol. a později.

⁶ V teoretické rovině tato útočiště odpovídají v mexické kulturní antropologii Aguirre Beltránovu konceptu *región de refugio*, jenž je pro studium tarahumarské kultury zásadní. Podrobněji jej budu rozebírat v 9. kapitole.

⁷ Cf. má diplomová práce *Charakteristika vybraných fenoménů tarahumarské kultury se stručnou komparací s ostatními nativními etniky severozápadního Mexika*. Praha: FF UK 1998. Zde razím termín subareál pro severozápadní Mexiko, v němž spatřuji jižní část Velkého Jihozápadu.

⁸ Nejvíce času jsem strávil v knihovně Instituto Nacional de Antropología e Historia, v knihovně Instituto de Investigaciones Antropológicas de UNAM a v knihovně Escuela Nacional de Antropología e Historia v Ciudad de México a v knihovně Guillerma Bonfila Batally na Escuela Nacional de Antropología e Historia v Chihuahui. Z archivů jsem využíval zejména Archivo General de la Nación (AGN), oddělení Misiones-Batopilas, Satevo v Ciudad de México a Archivo Municipal de Hidalgo del Parral, v němž je uloženo největší množství archivních dokumentů vztahujících se k místokrálovství Nueva Vizcaya (Nové Biskajsko).

geografie, biologické antropologie a historie. V druhé části se věnuji podrobněji *některým teoretickým východiskům* – etnické identitě/etnicitě, mexickému indigenismu a některým konceptům s ním spojeným a dále akulturaci/transkulturaci. Třetí oddíl je zejména reflexí mého terénního výzkumu realizovaného uvnitř nukleárního tarahumarského habitatu, zabývám se v obecnější i konkrétní rovině problematikou *ejida*, na jehož území se odehrává prakticky veškerý život Tarahumarů, ale též mnoha miliónů rurálních obyvatel Mexika. V pěti kapitolách se zabývám nejprve *demografickým* profilem tarahumarského habitatu, zejména v batopilaském okrese, poté *mikroetnogenezi* jednotlivých subgrup, jež tvoří dnešní socioekonomickou formaci známou jako Ejido Munerachi a dále rozebírám toto ejido z perspektivy *rituálního příbuzenství (compadrazga)*, jako organizační strukturu typu *closed corporate community* a konečně jako *adaptivní areál* (soubor několika ekologických nik či mikroprostředí) typu *región de refugio*.

Právě instalace ejida do mexického mimoměstského světa nastartovala etapu nové sociokulturní adaptace většiny indiánského obyvatelstva Mexika a znamenala většinou zřejmě ireverzibilní nástup modernity do jejich životů. Hlavní výzkumnou metodou, pro etnologický výzkum naprosto nezbytnou, kterou jsem používal, bylo aktivní i pasivní zúčastněné pozorování (též etnografická metoda, kvalitativní metoda, případová studie)⁹, a to jak v tarahumarských, tak mestických komunitách (vesnicích, městech). Mezi Tarahumary jsem nejdéle působil v ejidu a stejnojmenné komunitě Munerachi, dále v menších komunitách na území téhož ejida, jako jsou Huisuchi, Ritosachi, Santa Rita, Coyachique, Mesa Yerba Buena, Ocorare, Chinivo aj. Z mestických míst jsem nejdéle času strávil v Creelu a Batopilas, dále též v Samachique, Guachochi, Sisoguichi, Cerro Colorado aj. Některé tyto komunity nebyly vybrány náhodně – na příkladu Samachique, Sisoguichi a některých jiných lze poměrně dobře rekonstruovat jejich vývoj od koloniální doby do současnosti na základě studia archivních pramenů i recentních etnografických výzkumů. Jejich analýzou je možné definovat případnou kulturní změnu.

Pokud to bylo možné, snažil jsem se o aktivní participaci, tj. přímou účast na některých nativních aktivitách, především na častých lokálních a interlokálních (interkomunitárních) fiestách¹⁰ - tzv. *tesgüinádách (omáwari suwí)*¹¹ – osvětlujících na této úrovni např. koherenci sociální sítě, která by jinak zůstávala skrytá. Jinou možností aktivní účasti na důležitých

⁹ Cf. Hammersley, M., 1992: *What's Wrong with Ethnography? Methodological explorations*. London and New York: Routledge, s. 29.

¹⁰ Pro obecné pojmenování slavností či svátků budu v textu používat tohoto poměrně vžitého španělského výrazu.

¹¹ V textu se snažím o určitou „emizaci“, tj. v určitých případech používám nativní výrazy, zejména tam, kde i pouhý pokus o překlad by byl velice obtížný, ne-li nemožný. *Omáwari* – obecné tarahumarské pojmenování slavnostní příležitosti, která ovšem může mít i profánní charakter; *suwí* – rituální nápoj vyráběný z kvašené kukuřice.

místních aktivitách byl např. přesun rodin se stády dobytka z centrální (zimní, údolní) komunity na horský (letní) ranč s pastvinami, odpovídající, nikoli však na celém teritoriu obývaném Tarahumary, transhumančnímu způsobu života. Účast na takovýchto mnohahodinových pochodech mně, mj., umožnilo vytvořit si představu o mobilitě a akčním radiu sledovaných komunit a jejich obyvatel.

Ve své práci používám částečně též komparativní metodu. Na konci června a v první polovině července 2001 jsem uskutečnil několik krátkých pobytů ve vybraných komunitách jiných současných nativních skupin severozápadního Mexika, kde jsem si všiml zejména akulturačních prvků a porovnával je se situací studovanou předtím převážně v centrální a jižní Tarahumaře. K Tarahumarům mají, alespoň po jazykové stránce, nejbližší málo početní *Varojíové*, s nimiž jsem se setkal v municipiu Uruachi, kde žijí na okraji stejnojmenného správního střediska a v několika izolovaných vesnicích na bázi *ranchería systému*, jenž je charakteristický nejen pro řadu lokálních indiánských agrupací, ale taktéž pro většinové mestické obyvatelstvo. Jižně od Tarahumarů se setkáme s již poměrně mestizovanými *severními Tepehuany (Odami)*, koncentrujícími se v municipiu Guadalupe y Calvo – v Baborigame, Nabogame, resp. dnes spíše v jejich sousedství, poblíž San Juan Nepomuceno aj. Jedinou výjimku spočívající v persistenci některých předšpanělských prvků lze nalézt v podstatě jen v malé údolní vesnici Cinco Llagas, kde na přelomu 80. a 90. let 20. stol. působil tragicky zesnulý mexický antropolog Salvador Marín. K severním Tepehuanům mají kulturně i jazykově nejbližší *dolní Pimové (O'oba)* žijící ve středozápadní Chihuahui s přesahy do Sonory. Pro svůj krátkodobý pobyt jsem si zvolil dnes již rovněž převážně mestickou obec Yepachi, v níž ale stále dominuje pimská politická, ekonomická i sociální struktura. V Sonoře jsem nejdříve zamířil do prostředí jediného současného ne-yutonahuaského etnika – hokaských *Seriů (Konka'ak)*. Minivýzkum se odehrál pouze na úrovni rozhovorů s předáky komunity Puente Chueca v seriském „domě kultury“, během nichž jsem zjišťoval jejich současné interetnické korelace. Další krátkou zastávkou byla jedna z osmi posvátných vesnic *Yaquiů Vícam*, což je zároveň jejich *cabecera*¹² spojená asfaltovou komunikací s novým (mestickým) Vícamem, kde však mají Yaquiové své kulturní centrum. Stejně tak silně asimilovaní *Mayové (Mayos, vl. jm. Yoreme)* umístili centrum své kultury do velkého mestického města Navojoa. Při komunikaci s představiteli panmayského hnutí vyšlo najevo, že již na rozdíl od sousedních a příbuzných Yaquiů prakticky nehovoří nativním jazykem. Posledním živým „autochtonním“ indiánským etnikem mexického severu jsou *Papagové (O'otam)*, spříznění zejména s dolními Pimy a severními Tepehuany. Z šesti

¹² Španělsky správní středisko, hlavní město (obec) určité, zpravidla menší, oblasti.

největších současných papažských vesnic v Sonoře jsem si vybral polopouštní Quitovac. Podobně jako u Yaquiů část Papagů žije v USA. Ze spontánního rozhovoru vedeného ve španělštině s příslušníky tří generací vyplynulo, že nejaktivnější předáci sonorských Papagů v koordinaci se svými arizonskými příbuznými usilují o získání dvojího občanství a v této souvislosti právě probíhala jednání se zástupci vlády USA. Komparativní antropologický výzkum se vzhledem k časovým možnostem během pobytu opírá především o početnou bibliografii zejména severoamerické a mexické provenience a v práci jej používám spíše okrajově či doplňkově.

Svá pozorování jsem doplňoval občasnými nestandardizovanými (spontánními) rozhovory uvnitř komunit, v nichž jsem prováděl stacionární výzkum, ale i s mnoha mestici, kteří přicházejí do styku s Tarahumary, severními Tepehuany, Varojí aj.

Jen výjimečně (při prvním pobytu) jsem zkoušel použít dotazníkovou metodu, která se mi ovšem neosvědčila – např. v mestickém Creelu jsem rozdál ručně napsané dotazníky několika šestnáctiletým tarahumarským dívkám na jezuity řízené klinice Santa Teresita, určené především Tarahumarům, patřícím k vikariátu Bocoyna. Po několika dnech jsem dostal nevyplněné dotazníky zpět prostřednictvím jejich mestických kamarádek s odůvodněním, že většině mých otázek nerozuměly.

Rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu této práce Doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc. za jeho stručné, leč výstižné komentáře k různým dílčím tématům a jeho podporu při získávání prostředků na několikaměsíční cesty do Mexika, bez nichž by tato práce nemohla vzniknout. Rovněž děkuji svému dlouholetému učiteli Doc. PhDr. Oldřichu Kašparovi, CSc., jehož vždy zajímavé přednášky mne kdysi přivedli k hlubšímu a profesionálnějšímu zájmu o nativní kultury, historii i současnost Latinské Ameriky a především pak právě Mexika. Můj dík patří též dlouholetému řediteli Ústavu iberoamerikanistiky FF UK Prof. PhDr. Josefu Opatrnému, CSc. za vstřícnou pomoc při formálním zajišťování několika mých studijních cest do Mexika. Své poděkování chci vyjádřit svému americkému příteli Romaynu Wheelerovi, člověku, který žije s tarahumarskými Indiány na území Ejida Munerachi již dvacet let a který mne jako první seznamoval se současným životem Tarahumarů, s jejich zvyky, jazykem i myšlením a jenž mě vždy s nesmírnou pohostinností přijal ve své útulné „rezidenci“ v Ritosachi. Konečně bych rád poděkoval všem svým tarahumarským přátelům, především těm z Munerachi, Sorichique, Coyachique a Mesa Yerba Buena, kteří mi poskytovali své skromné přibytky k tomu, aby se zase jeden *chabochi* mohl plést do jejich každodenního života, pozorovat jej a pokládat jim nesrozumitelné otázky a na základě nich pak napsat tuto práci.

I. část: KULTURNĚ HISTORICKÉ ANTECEDENTY

I.1. Prameny a výzkumy v severozápadním Mexiku a v Tarahumaře

V této kapitole se pokusíme o relativně vyčerpávající shrnutí dosavadního bádání na poli archeologie, biologické antropologie, kulturní geografie, historie či etnohistorie¹³ v oblasti severozápadního Mexika s hlavním zřetelem na Tarahumary. Nejde nám o úplný přehled všech prací a výzkumů vztahujících se k tématu¹⁴, jenž by nutně zabral stovky stran, nýbrž spíše o jejich kritičtější zhodnocení a vysledování určitých kulturně historických i pre- a protohistorických¹⁵ souvislostí, které vedly k postupnému formování námi studovaného (sub)areálu a zároveň se na mnoha místech pokoušíme o nové vysvětlení některých neustále přebíraných skutečností, které se při důkladnějším rozboru zdají být sporné, nespolehlivé nebo dokonce naprosto nesprávné. Rovněž se snažíme alespoň o minimální interpretaci některých dávnějších reálií, jež byly novějšími výzkumy podle našeho soudu neoprávněně opomíjeny či zapomenuty a jež by měly nebo mohly být podrobeny novému modernímu antropologickému šetření a využity pro hledání některých kulturně historických souvislostí současnými badateli. Úmyslně se v této kapitole vyhýbáme širšímu zpracování, hodnocení a analýze těch prací, které lze považovat především za etnologické, sociálně/kulturně

¹³ *Etnohistorie* je obvykle chápána jako studium dějin konkrétní etnické skupiny se snahou pochopit pojetí dějin tak, jak je chápe takováto konkrétní skupina (Augé 1999: 14). Vychází se přitom zejména z pramenů, jež sepsali ti, kteří k takové skupině patřili (v nativní Americe např. aztéctí nebo inčtí kronikáři) nebo ti, kteří mohli zaznamenat vyprávění informátorů z předšpanělské doby (např. Sahagún, kterého kupříkladu M. León-Portilla 1999 oprávněně považuje za jednoho z předchůdců moderní antropologie a etnohistorie). Etnohistorie jakožto moderní vědecká disciplína, metodologicky vycházející z etnologie a historie, se vyvíjí od padesátých let 20. stol. a jejím cílem je studium dějin preliterárních etnik na základě etnografického výzkumu a archivního bádání. Mezi Tarahumary a jinými severozápadními etniky etnohistorický výzkum tak, jak jej dnes chápeme, v podstatě dosud prováděn systematictěji nebyl.

¹⁴ „Obecně antropologické“ prameny a bibliografii, jež se vztahují k severozápadnímu Mexiku a především nativní Chihuahui shrnuli ve svých studiích A. Guevara Sánchez 1988: 181-198 a L. González Rodríguez 1988: 199-242, které byly součástí 12. svazku o mapování mexické antropologie v jednotlivých spolkových státech (viz bibliografie na konci práce). Ačkoli jsou faktograficky tyto články užitečné, jelikož shrnují dosavadní stav bádání a většinu literatury k tématu, není v nich téměř jakákoli reflexe těch kterých prací, o nichž autoři referují, proto je jejich význam spíše informativní až encyklopedický.

¹⁵ V této kapitole budeme často používat pojmy prehistorický, protohistorický a historický pro přibližné odlišení vývojových fází etnických skupin Velkého Jihozápadu, přičemž se nedržíme zavedené definice především pro označení protohistorie, jíž se obvykle rozumí vývojová fáze, pro jejíž rekonstrukci hrají větší roli archeologické evidence než historické (psané) prameny. Prehistorií rozumíme takovou fázi, k jejíž rekonstrukci máme většinou jen archeologické artefakty a kdy jednotlivé společnosti žily na nižší socioekonomické úrovni (pro Velký Jihozápad je to období cca 7 000 p. K.-800). Protohistorická fáze je pak období, pro něž sice nemáme psané dokumenty, ale kdy různé společnosti dospěly k vyššímu stupni svého vývoje, tj. zpravidla usedlému způsobu života, založenému na různých typech zemědělství jako dominující subsistenční aktivitě a kdy můžeme alespoň hypoteticky studovat, jaké etnické skupiny se staly dědici těchto vyspělých kultur, jako byly Paquime, Hohokam ad. Časově lze toto období rozdělit do dvou fází: a) cca 800-1350/1400 – formování a vrcholný rozvoj těchto kultur, b) 1350-1530/1600 – období migračních procesů po rozpadu vyspělých kultur, formování jejich nástupců, kteří se pak setkali s prvními španělskými kolonisty. Někdy též budeme pracovat s termíny předkontaktní pro prehistorickou a protohistorickou etapu a kontaktní pro prvotní setkání Indiánů a Španělů.

antropologické, popřípadě antropologicko lingvistické. Je tomu zejména proto, že by se v takovém případě obsah celé kapitoly neúměrně rozšířil, ale také proto, že z těchto prací budeme vycházet v druhé (teoretické) a zejména třetí (empiričtější) kapitole. Méně se budeme také věnovat těm pracím současných historiků, kteří se zabývají mexickým Severozápadem a kteří namnoze vycházejí z těch pramenů a zdrojů, s nimiž zde sami částečně pracujeme, o jejichž minimální zhodnocení usilujeme a které jsou zároveň cenným diachronním etnografickým materiálem, využitelným jako komparativní pramen pro synchronní výzkum.

I.1.1. Archeologické evidence a výzkumy z biologické¹⁶ antropologie a kulturní geografie

V této subkapitole se pokusíme podat určitý synoptičtější přehled o některých významných či pro tuto práci zajímavých výzkumů, které odrážejí dosavadní stav bádání o Velkém Jihozápadě a mexickém Severozápadě především v oblasti archeologie, etnoarcheologie, biologické antropologie a kulturní geografie s nezbytnými doplňujícími postřehy, komentáři, hypotézami a rozbory, které mají přesah do etnografie, lingvistiky, historie, mytologie apod. a jež mají alespoň částečně revidovat některé zastaralé nebo mechanicky přejímané názory. Soustředíme se zejména na tyto okruhy problémů a témat: 1. Archeologické zprávy C. Lumholtze. 2. Antropologické, archeologické a lingvistické výzkumy A. Hrdličky. 3. Nástin kulturních vztahů mezi severozápadním Mexikem a Jihozápadem Spojených států amerických a archeologie významných kultur Velkého Jihozápadu (Casas Grandes, Trincheras, Hohokam, Anasazi, Mogollon, Chaco), rozbor některých příspěvků z III. antropologické konference z roku 1943 věnované severozápadnímu Mexiku. 4. Archeologické (archoetnografické) výzkumy v tarahumarském habitatu.

I.1.1.1. Carl Lumholtz a jeho výzkumy v archeologii a biologické antropologii

Zdá se, že mexický Severozápad je archeology dosud poměrně málo studován, ačkoli serióznější výzkumy v tomto směru začínají již v druhé polovině 19. století, byť zpravidla nejsou zaměřeny výlučně archeologicky (cf. např. H. H. Bancroft 1882, W. J. McGee 1980, C. Lumholtz 1894, 1904 aj.). Bancroft byl především historikem, který velmi cílevědomě sepisoval dějiny amerického kontinentu od počátků koloniální doby do konce 19. století. Pokud jde o prehistorii, jsou nicméně zajímavé jeho informace o existenci jeskyní s mumiiemi, které situoval do Coahuily poblíž Torreónu. Později bylo objeveno větší množství podobných

¹⁶ V textu budeme používat výrazu biologická antropologie na místo fyzická v souladu s nověji přijímanou terminologií pro přírodovědeckou větev antropologie.

jeskyň i na jiných místech Severozápadu, zejména v Chihuahui poblíž dnešního dřevařského města Tomochi¹⁷ a blízko jednoho z někdejších center Varojů Uruachi. Dosud však není jasné, komu z prehistorických obyvatel Severozápadu jsou připisovány. W. McGee, známý především svou rozsáhlou etnografickou monografií o Seriích, prováděl taktéž pro Bureau of American Ethnology v roce 1894 krátký výzkum na ostrovech v Kalifornském zálivu, kde objevil zříceniny staveb, jež mu připomínaly ruiny z jižního Mexika (!), avšak rovněž bez bližších podrobností a souvislostí¹⁸.

Soustředěnější archeologický výzkum severovýchodní Sonory a severozápadní Chihuahuy prováděl zejména A. F. Bandelier (1890, 1892), z jehož prací vychází i generace dnešních archeologů zabývajících se Jihozápadem.

Kdo se chce jakkoli zabývat archeologií, historií, etnografií, lingvistikou či třeba kulturní geografii severozápadního Mexika, Jihozápadu Spojených států amerických či jižněji situovanými yutonahuaskými kulturami Huicholů a Corů, vždy sáhne po pracích norského etnografa, cestovatele a badatele Carla Sofuse Lumholtze (1851-1922)¹⁹, který nám zanechal mnoho cenných informací, uvádějících na pravou míru některé jiné „zaručené“ zprávy o archaickém životním stylu zejména Tarahumarů a některých jiných severomexických yutonahuaských etnických skupin.

Na první expedici do severního Mexika se Lumholtz vydal koncem září 1890 pod záštitou Americké geografické společnosti a Amerického muzea přírodní historie a jejím hlavním cílem bylo provést etnologický a archeologický výzkum v oblasti Sierra Madre, která ve své nejsevernější části nebyla dosud nikdy vědecky studována. Třebaže byl pověřen tehdejším chihuahuaským guvernérem, aby hledal ztracené doly²⁰, z nichž některé měly obrovskou cenu²¹, jeho hlavní snahou bylo setkat se s lidmi, kteří dosud žili jako ti, s nimiž se setkávali první Španělé (cf. Lumholtz 1891: 386-388)²². Informace čerpal především ze zpráv F. A.

¹⁷ Tomochi je dnes mestické dřevařské městečko, správní středisko stejnojmenného municipia, kde donedávna žili výlučně Tarahumarové, jimž je kult „předkontaktních“ jeskynních mumií rovněž často připisován.

¹⁸ Dnes již zřejmě není možné tuto nadhozenou hypotézu ověřit, jelikož ruiny na ostrovech v Kalifornském zálivu jsou již, pokud je nám známo, zničeny.

¹⁹ Lumholtz procestoval severozápadní Mexiko a jihozápadní část USA s přestávkami v letech 1890-1910.

²⁰ Většina mědných a stříbrných dolů, v nichž v koloniálních časech pracovalo i mnoho tarahumarských mužů, byla postupně opouštěna a na konci 19. století, kdy opět ožívá zájem o těžbu mědi a stříbra, byly znovu intenzivně hledány a exploatovány.

²¹ Lumholtz měl za znovuobjevení dolu Tayopa dostat údajně neuvěřitelných 50 miliónů dolarů (!!!), avšak ani tato lukrativní odměna ho neodlákala od jeho hlavních etnologických cílů (cf. Lumholtz 1891: 388). Tayopa je legendární místo ve střední Sonoře, srovnatelné s bájnou Cibolou. Na rozdíl od tohoto nikdy nenalezeného místa hledaného na Jihozápadě Spojených států amerických se zde již od první poloviny 16. století v dolech objevených kolem dnes ztraceného městečka Guadalupe de Tayopa těžilo zlato, stříbro a měď. Tyto doly, o nichž se předpokládalo, že ve svém nitru ukrývají i některé cenné předměty z koloniální doby a snad i staré indiánské poklady z předšpanělské éry, byly částečně opětovně objeveny na počátku 20. století. Čtyři z těchto dolů dnes vlastní rodinná firma Grupo Azteca de Tayopa, S.A.

²² Lumholtz zde patrně poprvé mluví o Tarahumarech, ale na mysl může mít i severní větev Tepehuanů a dolní Pimy, které také na svých expedicích navštívil.

Bandeliera, od něhož pochází zpráva, podle níž jedna z jezuitských kronik vypráví o tom, že Tarahumarové žijící poblíž své komunity Bacadehuachi žili v jeskyních a pod skalními převisy a Lumholtz vzápětí dodává, že se o tom na vlastní oči přesvědčil (cf. Lumholtz 1891: 388). Domníváme se, že se Lumholtz či již před ním Bandelier zmýlili, jelikož někdejší koloniální a dnes mestické městečko Bacadéhuachi²³ leží poměrně hluboko ve vnitrozemí Sonory, kam tarahumarský habitat, alespoň v zmiňované době²⁴, nesahal. Oba badatelé patrně na tomto místě zaměňují Tarahumary za Ópaty, s nimiž byli příbuzní jak kulturně, tak jazykově²⁵. Nedaleko od východosonorského městečka Granados Lumholtzova skupina²⁶ objevila několik zvláštních petroglyfů, tzv. *patolachi*, nalezených téměř ve všech archeologických ruinách v Arizoně a Sonoře. Tyto *patolachi* byly stylizované vážky nebo šídla, které byly uctívány sonorskými a arizonskými etniky jako božstvo větru a Lumholtz si všiml, že je mají v úctě i dnešní Indiáni žijící v trvalých vesnicích²⁷ (cf. Lumholtz 1891: 392). K jiným vzácným nálezům, které expedice učinila na poli archeologie či fyzické antropologie, byl objev obřích kosterních fosilií v několika nalezištích poblíž malých indiánských osad u městečka Nacori Chico v severovýchodní Sonoře. Další nálezy na jiných místech ukázaly, že šlo o ostatky mamuta, o němž se do té doby soudilo, že žil mnohem dále na sever. Vzhledem k tomu, že o těchto fosiliích velmi dobře věděli místní Indiáni, kteří na ně Lumholtze upozornili, je docela možné, že z těchto pro ně neznámých kostí stvořili mýtus o obrech, který tak dobře známe z tarahumarské či ópatské mytologie.

V jedné ze svých dalších studií (1894) věnovaných mexickému Severozápadu nejprve poukazuje na nesmyslnost většiny tvrzení amerického vojáka a výzkumníka Fredericka Schwatky (1849-1892) ohledně jeho fantaskních informací o existenci současných jeskynních lidí (cliff-dwellers), které prý spatřil kdesi u cesty spojující Urique a Batopilas²⁸. Lumholtz

²³ Původní koloniální osadu založil v roce 1645 jezuitský misionář Cristóbal García pod názvem San Luis de Bacadéhuachi.

²⁴ Jak ještě uvidíme, např. v souvislosti s rekonstrukcí „kontaktní“ etnické skupiny, označované jako Jova, lze předpokládat, že hranice předpokládaného tarahumarského habitatu na přelomu předkontaktní a kontaktní doby se mohou poněkud posouvat. V tomto případě však jde nepochybně o Ópaty a nikoli o Tarahumary.

²⁵ Oba jazyky jsou často zařazovány do společné jazykové skupiny ópata-pima-tarahumar v rámci yutonahuaské jazykové rodiny, avšak rarámuri, podobně jako jiné dva živé cahitské jazyky yaqui a mayo neznají konsonant *d*.

²⁶ Na této první expedici Lumholtze doprovázeli archeolog, botanik, zoolog, mineralog a geolog.

²⁷ Lumholtz tady má zjevně na mysli zejména sonorské Ópaty, kteří v jeho době byli již nesporně odlišitelní od Mexičanů, nicméně alespoň část svého náboženství si udrželi i poté, co začali podléhat silnému asimilačnímu tlaku. Kult větru je znám mezi mnoha yutonahuaskými etniky, jeho nejznámějším ztělesněním je aztécký bůh větru Ehécatl. Vítr je dodnes velmi důležitý pro Tarahumary, Varojíe, dolní Pimy, méně těž pro Tepehuany, neboť s sebou na konci června přináší dešťové mraky, bez nichž se neobejde zejména pravidelně pulsující kukuříčný cyklus.

²⁸ F. Schwatka se těmito zprávami natolik proslavil, že byly přeloženy např. do němčiny v časopise *Globus*, 63, 1893, s. 254-257 (cf. Lumholtz 1894: 300) a ujaly se též v New Yorku, kde byla publikována obsáhlá práce *In the Land of Cave and Cliff Dwellers*. New York, 1893, která pak ještě vyšla v roce 1977 v The Rio Grande Press, Glorieta New Mexico. Známá je ještě drobnější studie *Land of the Living Cliff Dwellers*, in *The Century Magazine*, 44, 2, 1892, New York: The Century Company, s. 271-276 (cf. Velasco Rivero, S. J. 1987: 410). Lumholtz poukazuje na neoprávněnost uznání, kterého se mu dostalo např. v Německu.

ovšem zcela neexistenci *cave dwellers* Tarahumarů nepopírá²⁹, avšak tvrdí, že v dnešním³⁰ severním Mexiku stopy po jeskynních domech (*cave houses*) prakticky zmizely. Tarahumarové navíc Lumholtzovi vyprávěli, že v nich žili lidé malé postavy, kteří pojídali své tarahumarské sousedy a prý se také pojídali navzájem, neobdělávali půdu a živili se hlavně sběrem bylinek³¹. Tuto informaci poněkud nepřesně přebírá i jeden z největších současných znalců kulturní geografie a etnografie nativních skupin mexického Severozápadu Campbell W. Pennington, který píše, že tito *Cocoyomové* na základě zpráv Lumholtzových indiánských informátorů tyto jeskynní domy také postavili (cf. Pennington 1974²: 222). Lumholtz ale poté, co uvnitř některých jeskynních domů poblíž horního toku Río Fuerte našel pohřbená těla, uvádí, že mu jiní tarahumarští informátoři sdělili, že tyto domy byly postaveny již tehdy téměř vymřelými Tubary, kteří vedli proti Tarahumarům permanentní válku (cf. Pennington 1974²: 222, Lumholtz 1894: 301). Pennington tuto Lumholtzovu informaci ještě krátce doplňuje o podobnou zprávu, kterou publikoval jeden františkánský kněz v *Relación de Guaguachic* (1777)³², jemuž tarahumarští informátoři vyprávěli historku o obrech Coco či Cocoyome (? – otazník je Penningtonův – cf. Pennington 1974²: 222), kteří kdysi žili v jeskyních a sami se udržovali tím, že pojídali Tarahumary³³ (cf. Pennington 1974²: 222). Z těchto zpráv je patrné, že si Tarahumarové o svých sousedech, s nimiž zjevně neměli nikdy dobré vztahy, vymýšleli zkazky, na základě nichž jsou jednou považováni za „trpaslíky“, jinde za obry, avšak vždy mají endo- i exokanibalské sklony. „Cocoyomové“ je tak se vši pravděpodobností pouze obecné pejorativní, nikoli etnonymické, pojmenování, které západní Tarahumarové dávali nepřátelským Tubarům. Výraz *coco* (*koko*) či *cocoyome* (*kokoyome*) je zřejmě tarahumarského původu a je patrně odvozen od slova *ko* = „jíst“ či „krmit se“, „pojídat“ apod., popřípadě může jít o složeninu dvou slov: *ko* = „jíst“, a *yóame* = „zuřivý, běsnící“ apod. (cf. Brambila 1980: 259, 613)³⁴. Na základě těchto skutečností se

²⁹ „...who may justly be termed the living cave-dwellers of the American Continent“ (cf. Lumholtz 1894: 301).

³⁰ Na počátku devadesátých let 19. století.

³¹ Údajně mohlo jít o mysteriózní „národ“, kterým někteří Tarahumarové říkali *Cocoyome* či *Coco* (cf. Lumholtz 1894: 301, Pennington 1974²: 222).

³² Autorem této relace byl františkánský misionář José Agustín Falcón Mariano, působící na misií Guaguachique, tarahumarské komunitě, která dodnes existuje a nachází se přibližně ve středu rozlehlého přírodního parku Barrancas del Cobre. Rukopis relace se nachází v madridské Národní knihovně pod sg. Ms. 2449.

³³ Mýty o obrech kanibalech si vypravují na některých místech Tarahumary Indiáni dodnes. Sami jsme na zmínky o nich při našem výzkumu v Munerachi a jinde narazili. V beletristické formě, avšak na základě vyprávění současných nativních informátorů, některé mýty či legendy o obrech zvaných *Ganóko* publikoval např. R. Wheeler 1992: 77-79.

³⁴ Volněji bychom tak mohli přeložit výrazy *coco* (*cocoyome*) jako „jedlíci“, „pojídači“ nebo „zuřiví žrotiti“ apod. v narážce na domnělé zvyky Tubarů. Kanibalismus navíc, alespoň podle dosavadního stavu bádání, nebyl na mexickém Severozápadě až na výjimky rozšířen. Asi nejvíce indicií ke kanibalismu máme od Acaxeů a Xiximů, kteří žili mezi pobřežními Tahuey a Totoramy a horskými Tepehuany. První Španělé, kteří navštívili jejich region, byli udiveni tím, jak každá vesnice byla označena hromadou lebek a kostí a kamenné i dřevěné idoly a fetiše byly tak rozšířeny, že o nich bylo v prvních zprávách hojně informováno. Naproti tomu Beals se

domníváme, že „Cocoyomy“ nelze řadit k mnoha pre- a raně koloniálním etnickým skupinám Chihuahuy, jak to většina autorů, včetně samotného Penningtona³⁵, činí. Ten ve své snad nejvíce propracované studii o materiální kultuře Tepehuanů dokonce uvádí, že Cocoyomové byli kmen, který pustošil pouštní oblast Bolsón de Mapimí během 17. stol. (cf. Pennington 1969: 4, 37, 51 aj.), což nekriticky přejímá jinak renomovaný chihuahuaský historik Z. Márquez Terrazas 1993: 189³⁶. Pouze Sauer 1934 zmiňuje jenom Tubary, avšak bez vysvětlení, proč do svého seznamu více než dvou set kmenů Cocoyomy nezařadil³⁷. Ve své etnografii Tubarů z konce 19. stol. uvádí švédský botanik C. V. Hartman, který byl účastníkem Lumholtzovy expedice do Sierra Madre Occidental, že Tubarové měli povědomí o jiných etnických skupinách, např. Mayích, Tarahumarech, Tepehuanech, Apačích, „běloších“ a také Cocoyomech, o nichž píše:

„Según tradición de los tarahumares, los cocoyomes, gente misteriosa de poca estatura y que no trabajaban la tierra, habitaban las antiguas cuevas que se encuentran por todas partes en la Sierra. Se sustentaban de ellos mismos, de los tarahumares y de hierbas verdes, y tenían otras características del animal [coyote]” – cf. González Rodríguez 1987: 395-396.

A. Lionnet se na základě této stručné charakteristiky spíše přiklání k názoru, že ať už jsou legendární Cocoyomové jakéhokoli původu, jejich jméno se zdá být odvozeno z tubarského výrazu *konya*, což znamená „zabít“. Cocoyomové tedy mohli být označováni některými svými sousedy jako „zabijáci“ (cf. González Rodríguez 1987: 396). Skutečnost, že Tubarové měli koncem 19. stol. povědomí i o Cocoyomech, nicméně nedokazuje, že šlo kdysi o jinou etnickou skupinu. V té době byli již Tubarové natolik asimilováni a pacifikováni, že sotva mohla být jejich historická paměť kontinuálně udržována od raně kontaktní doby, k níž se informace o „kanibalismu“ či „zabijáctví“ Cocoyomů vztahují.

domníval, že žili na poměrně vysoké kulturní úrovni (byli zemědělci, nosili oděv a obývali stálé vesnice) a pouze extrémně členitý terén poněkud zpomaloval vývojovou dynamiku (cf. Sauer 1934: 16). Nicméně přímé evidence o kanibalismu, pokud víme, nemáme, takže je možné předpokládat, že větší nápadná koncentrace lebek může spíš být výsledkem vlastních funerálních zvyklostí než skutečnosti, že by mohlo jít o válečné trofeje. Reduplikace je velmi typickým jazykovým rysem v jazyce rarámuri a mluvčí jí chce často vyjádřit důraz svého tvrzení, jindy může jít o eufonické vyjádření apod.

³⁵ Pennington v *Indexu* své práce o materiální kultuře Tarahumarů rozlišuje Cocoyomy (s. 255) a Tubary (s. 266), aniž by cokoli vysvětloval. Pouze konstatuje možnost, že kamenné struktury nalezené v jeskyních jihozápadní Chihuahuy byly postaveny lidmi, kteří sdíleli kulturní rysy společně s Tarahumary a kteří pak jimi byli vytlačeni nebo pohlceni při pohybu Tarahumarů západním směrem během 17. století (cf. Pennington 1974²: 222-223), avšak z tohoto vysvětlení také nevyplývá, zda-li oním absorbovaným kmenem byli Tubarové či „Cocoyomové“ nebo oba dva. Na základě toho se domníváme, že ani Pennington Cocoyomy s Tubary neztotožňoval.

³⁶ Zde jak Pennington, tak patrně Márquez Terrazas měli na mysli Tobosy, o nichž máme zprávy, podle nichž patřili k etnickým skupinám, které v předkontaktní a raně koloniální době nejvíce pustošili rozsáhlé oblasti východní a jihovýchodní Chihuahuy.

³⁷ C. Sauer možná o Lumholtzově informaci z roku 1894 nevěděl, jelikož jej neuvádí jako bibliografický zdroj, ačkoli nepochybně měl jeho práce k dispozici.

Bez ohledu na tyto skutečnosti, které Lumholtz mohl sotva brát do úvahy, jsou jeho informace cenným svědectvím o tom, že ještě na konci 19. století (západní) grupa Tarahumarů a již vymřelí Tubarové obývali, ačkoli do jisté míry spíše z jakési „ekologické nouze“, některé jeskynní či útesové domy³⁸, podobně jako jejich jiní prehispanští předkové. Nerozsáhlé povodí Río Fuerte bylo, jak se zdá, poměrně úrodnou oblastí, kde ovšem před sto lety žilo více obyvatel než dnes nebo alespoň tolik, že nějaké větší přesuny obyvatelstva byly velmi obtížné. Západní Tarahumarové tak nejspíše již během koloniální doby či snad ještě předtím začali za jinými příbuznými skupinami z nějakého důvodu zaostávat, což pak mohli svádět na fakticky slabší tubarské sousedy.

Spolupráce mezi C. Lumholtzem a A. Hrdličkou

Zcela opomíjená či prakticky zapomenutá je spolupráce mezi C. Lumholtzem a A. Hrdličkou, kteří snad jako první publikovali stručnou vědeckou studii o Tarahumarech v dodnes nejprestižnějším severoamerickém antropologickém časopise *American Anthropologist* (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 389-396). Lumholtz se v letech 1894-1897 vydal na další výpravu, během níž navštívil řadu tarahumarských komunit. Jednou z nich byla tehdy i dnes *gentiles*³⁹ komunita Pino Gordo⁴⁰, ležící na jihovýchodě nynějšího tarahumarského habitatu. Největším objevem na této cestě a možná jeden z největších objevů na tarahumarském území v oblasti biologické antropologie vůbec byl nález tří koster, jež nebyly zahrabány, jak je tomu na většině teritoria, ale ležely naznak, přičemž lebky byly obráceny na východní stranu. Při bližším ohledání se zjistilo, že jedna z těchto lebek, která patřila ženě starší šedesáti let, byla trepanována. Lumholtz nepochyboval, že jsou tyto ostatky, nalezené v malém jeskynním otvoru, tarahumarské, ačkoli si nutně položil otázku: „Mohlo být možné, že tento barbarický kmen, jehož umění nebylo nikterak vyvinuté, byl schopen trepanování?“⁴¹ (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 390). Vedle kosterních ostatků ležely velmi hrubě opracované hliněné nádoby a také další předměty, které patřily během života nebožce, zejména vřeten a přeslen. Porovnáním těchto artefaktů s recentními etnografickými předměty dospěl Lumholtz k poměrně jednoznačnému závěru, že se jedná o nálezy z předkolumbovské doby. Toto

³⁸ Myslíme, že je namístě rozlišovat mezi jeskynními (cave) a útesovými (cliff) domy či příbytky, což někteří autoři nedělají.

³⁹ *Gentil, gentiles* – španělské označení pro nepokřtěné (pohanské) Tarahumary.

⁴⁰ Pino Gordo, které leží v municipiu Guadalupe y Calvo, nedaleko tarahumarsko-mestického centra Guachochi na jihovýchodě Tarahumary, je stále jednou z nejméně dotčených nativních komunit mexického Severozápadu. Výzkumy zde prováděl mexický kulturní antropolog peruánského původu Augusto Urteaga, který však své rozsáhlé zápisky, jež by mohly být výborným komparativním zdrojem pro studium pohanských Tarahumarů, dosud nezpracoval (Augusto Urteaga, osobní komunikace, Chihuahua, 11. 4. 2001).

⁴¹ „Could it be possible that this barbaric tribe, not particularly advanced in the arts, was capable of trephining?“ (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 390).

tvrzení, ačkoli zřejmě nebylo později verifikováno modernějšími metodami⁴², se zdá být opodstatněné, jelikož zvyk pohřbívání člověka s předměty, které užíval při každodenním životě, je velmi rozšířené dodnes, a to zejména mezi pohanskými Tarahumary a u těch „subgrup“, které nebyly tolik kontaminovány křesťanstvím a zvyky mestické společnosti⁴³. Z Lumholtzových vývodů dále vyplývá jeho předpoklad, podle něhož Tarahumarové osídlili, alespoň jím zkoumanou oblast, ještě před příchodem prvních Evropanů⁴⁴, neboť poměrně izolovaný nálezkem lebek⁴⁵ zcela zavrhuje možnost, že by trepanaci mohl provést nějaký civilizovaný chirurg⁴⁶ (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 390). Přesto se zdá, že technika trepanace byla poměrně vyspělá a rozhodně nebyla prováděna nejjednodušším známým způsobem – škrábáním. Stopy po chirurgickém zákroku ukazují na velmi solidní zručnost a přesnost, neboť otvor je téměř pravidelně kulatý s kolmými nezkosenými stěnami. Jelikož během výzkumu nenašel žádné kamenné nástroje s výjimkou radlice, domníval se, že Tarahumarové umění trepanování postupně či náhle ztratili. Trepanaci mohli provádět pomocí třízubého pazourkového svídku, k čemuž ho ovšem přivedl dobový článek Malbota a Vernaua, kteří objevili podobně tvarovaný železný předmět, jímž trepanovaly lebky některé berberské kmeny (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 392). Tato evidence trepanování lebek mezi Tarahumary nebyla ojedinělým nálezem, neboť Lumholtz později objevil v jedné pohřební jeskyni poblíž Nararachi⁴⁷ ještě jednu trepanovanou lebku, kterou pak daroval jinému muzeu⁴⁸, kde ji odborně prozkoumal Aleš Hrdlička⁴⁹, jenž měřeními lebečních indexů potvrdil, že tato i další lebky nalezené v okolí této kdysi tarahumarské lokality jsou zcela určitě tarahumarské. Rozdíly byly zjištěny pouze v technice, jelikož tato druhá lebka byla

⁴² Alespoň nám není známo, že by tyto lebky, jež jsou uloženy v American Museum of Natural History v New Yorku, kde jsou součástí Lumholtzovy sbírky (Lumholtz Collection), byly opětovně přezkoumávány.

⁴³ Při výzkumech v Ejidu Munerachi jsme zjistili, že někteří Tarahumarové své mrtvé již raději z bezpečnostních důvodů zahrabávají do země, ale nikdy příliš hluboko, neboť příbuzní tyto hroby občas „otevírají“, a to například proto, aby duše zemřelých mohly volněji putovat vzhůru do *Riwigá*. Jeskyně nebo visuté skalní otvory již dnes pro pohřbívání zřejmě tolik nevyužívají.

⁴⁴ To posiluje naši teorii, podle níž přinejmenším část Tarahumarů obývala „koloniální“ habitat již předtím, než tam byli zahánáni během 17. století všichni, resp. ti, kteří se tam dosud nestáhli.

⁴⁵ Pino Gordo je i dnes velmi obtížně dostupné. V podstatě existují dvě přístupové cesty – jedna stará indiánská stezka vedoucí přes jeden z nehlubších kaňonů Sinforosa, kterou využívají zejména Tarahumarové, druhou je prašná silnice vedoucí až do vesnice, avšak je prý přísně střežená a nežádoucí příchozí nejsou vpouštěni. Komunita dosud nepodléhá mexické administrativní struktuře, ačkoli i tam pomalu přichází modernita, jelikož zde existuje škola, v níž ovšem vyučují výhradně školení nativní učitelé z centra v Guachochi i z řad místních (Augusto Urteaga, osobní komunikace, Chihuahua, 11. 4. 2001).

⁴⁶ Výrazem „civilizovaný“ Lumholtz nemá nejspíš na mysli koloniálního (španělského) či později mexického lékaře, ale někoho, kdo sem mohl přijít z vyspělejších oblastí nativního Mexika, tedy Mezoameriky nebo Casas Grandes/Paquime apod. Ačkoli z historických pramenů, ani z moderních etnografických výzkumů nemáme zprávy o znalosti trepanace mezi Tarahumary, léčebné schopnosti některých nativních specialistů jsou u této skupiny dostatečně známy.

⁴⁷ Dnes mestická vesnice ležící v oblasti Tarahumara Alta přibližně mezi Creelem a Guachochi.

⁴⁸ Tato lebka je součástí Lumholtzovy sbírky v Museum of Science and Art ve Philadelphii.

⁴⁹ Hrdlička se Lumholtzových expedic k Tarahumarům neúčastnil, avšak některé jeho nálezy z oblasti fyzické antropologie pomohl rekonstruovat a popsat. Hrdličkův odborný život, včetně jeho výzkumů v Mexiku, shrnul např. V. Fetter 1954 nebo M. Prokopec 2003 aj.

trepanována primitivnější metodou škrábání. V závěru si Lumholtz klade otázku, odkud se znalost této techniky mohla k Tarahumarům dostat a odkazuje na možnou difuzi ze severu bez přesnější lokalizace a z Jižní Ameriky, kde toto umění bylo velmi dobře známé mezi peruánskými a bolivijskými Indiány z oblasti altiplana (cf. Lumholtz, Hrdlička 1897: 395-396). Skutečnost, že k nálezům došlo na relativně od sebe vzdálených místech Tarahumary a že technika operací byla v obou případech odlišná, nás přivádí k závěru, že nešlo o nahodilé jevy, nýbrž o integrální součást tarahumarského vědění v jisté, zatím blíže neurčené předkolumbovské době⁵⁰, byť tento projev vědění byl zřejmě velmi vzácný a ani všichni nativní *owirúame*⁵¹ si jej neosvojili. Je velkou Lumholtzovou zásluhou, byť zatím spíše nedoceněnou nebo z nějakého důvodu neoprávněně přehlíženou, že některými svými výzkumy a rozbory artefaktů a antropologických nálezů, budou-li podrobeny novému modernějšímu šetření a reinterpretovány, poněkud oslabuje mnohokrát vyřčené teze sugerující všeobecnou kulturní „primitivnost“ Tarahumarů, popřípadě jiných příbuzných skupin Chihuahuy a Sonory.

Krátce nato, v roce 1899, byla zkoumána ještě jedna trepanovaná lebka, objevená v roce 1892 A. Gerstem poblíž Casas Grandes (cf. González Rodríguez 1988: 215), avšak bez specifikace jejího původu. Vzhledem k naprosté absenci jiných podobných nálezů, zatím nelze s jistotou tvrdit, zda-li existují mezi těmito třemi ostatky určité souvislosti, ani to, bylo-li Casas Grandes/Paquime místem, odkud se tato chirurgická praktika rozšířila.

I.1.1.2. Aleš Hrdlička a jeho výzkumy v severozápadním Mexiku

Je poměrně málo známým faktem, že antropologický výzkum některých sonorských a arizonských etnik prováděl také významný čecho-americký antropolog, humpolecký rodák, A. Hrdlička (1903, 1904, 1905, 1906), který se zabýval především měřením lebečních indexů a studiem některých dalších fyzických i kulturních rysů u Pimů, Papagů, Yaquiů, Mayů, Seriů a dnes již vymřelých Ópatů. Hrdlička zdůrazňoval, že jeho hlavním cílem nebylo provádět

⁵⁰ Umění trepanace mohlo být rozšířeno mezi specialisty v Casas Grandes/Paquime. Jak ještě naznačíme, na vrcholné fázi této prehistorické lokality se mohli podílet i Tarahumarové, kteří by si v takovém případě tuto znalost osvojili nejspíše během 13. či spíše ve 14. století. Pokud pak odešli dále na jih, mohou tyto ojedinělé nálezy poukazovat na dobu úpadku, která patrně probíhala poměrně rychle, neboť původní skupina se v členitém terénu, který nebyl schopen uživit větší množství lidí, musela velmi rychle štěpit a předcházející relativně vysoké znalosti se pod vlivem nových sociálních a ekologických podmínek rychle ztrácely. Pokud jde tato úvaha správným směrem, pak by nálezy mohly pocházet z 15. nebo 16. století.

⁵¹ Rarámuri rozlišuje dvojí pojmenování pro lékaře či šamana: *owirúame* je šaman s magickými sklony, který provádí pozitivní zákroky a napravuje škody způsobené „zlým“ šamanem, jenž se nazývá *sukurúame* = „čaroděj“, „kouzelník“ (cf. též Brambila 1982: 417, 537). Tyto dvě opoziční skupiny léčitelů byly známy již v předšpanělské době a zároveň tím naznačujeme existenci dualismu (binarismu) u Tarahumarů, známého i u jiných yutonahuaských etnik, jenž se pak v mnohem sofistikovanější podobě rozvinul v mezoamerickém postklasiku především u Aztéků.

archeologický výzkum, nýbrž hledání fyzických ostatků prehistorického člověka. Studie z roku 1903 je zdaleka nejobsáhlejší a je výsledkem tří cest (1898-1902) do chichimécké oblasti, při nichž navštívil nejprve Huicholy, v jejichž blízkosti objevil několik archeologických struktur, které důkladně prozkoumal, poté studoval zbytky Tepecanů v údolí Rio de Bolaños v severním Jaliscu a nakonec se přesunul do Zacatecas. Podle našeho názoru je jedním z nejcennějších odkazů Hrdličkových pobytů v Mexiku zevrubnější antropologický a etnografický výzkum u Tepecanů, které považuje za jeden z nejméně známých kmenů v celém Mexiku, ale zároveň za jeden z nejzajímavějších či nejzáhadnějších. Tepecanové jsou mezi všemi yutonahuaskými etniky nejmenšího vzrůstu a nejvíce brachycefální ze všech mexických etnik⁵² severně od 21. st. s. z. š. a fyzicky jsou velmi podobní Tepehuanům, Huicholům, Corům, Ópatům a Nahuům z jihojaliscského Tuxpanu, avšak s tím, že touto fyzickou podobností nelze vysvětlit etnickou identitu. Z této fyzické blízkosti vyvozuje domněnku, že tyto skupiny a dále skupiny obývající jižní Zacatecas, části Duranga, Sinaloy a Sonory pocházejí z jednoho fyzického typu. Tak např. u Tepecanů, stejně jako u Tepehuanů a Ópatů se vyskytuje větší podíl mezocefalie, což je zřejmě způsobeno tím, že se členové těchto skupin více mísili s převážně mezo- a dolichocefálními Tarahumary⁵³ (cf. Hrdlička 1903: 416). Na základě těchto spíše předběžných či dílčích zjištění, jak ostatně sám přiznává, pak přichází s poněkud spekulativní, avšak jak se zdá vážně míněnou teorií, podle níž „je docela možné, že Tepecani byli původně pouze částí kdysi velkého tepehuanského kmene, a že jejich jméno je pouhou mírnou zkomoleninou výrazu „Tepehuano““⁵⁴. Hrdlička se v této obšírné studii dostává i na pole lingvistiky, když jemně srovnává tepecano s jižním tepehuanem ze Santa Maria de Ocotán v Durangu, vědom si toho, že není profesionálním lingvistou a skutečnosti, že jeho transkripce tepecanských hlásek je ovlivněna jeho rodným jazykem, tj. češtinou⁵⁵ (cf. Hrdlička 1903: 418-419). V krátkém Hrdličkově seznamu se sice vyskytují

⁵² Hrdlička 1903: 415 aj. používá výrazu *tribe* (kmen), což není úplně v souladu s etnologickou teorií, proto spíše používáme výrazů etnikum, etnická skupina apod., které se nám zdají výstižnější a přesnější. Lumholtz sice před ním také používá tento výraz, ale má tím na mysli spíše starší, předkolumbovské fáze sociopolitického vývoje Tarahumarů, ačkoli ani tehdy nemuseli nutně žít všichni kmenovým způsobem života, jak vyplývá z možné interpretace některých archeologických a historických výzkumů.

⁵³ Na jiném místě ukážeme, že část Tepehuanů (severní větve) a část Tarahumarů (jižní grupy) jsou sousedy relativně krátkou dobu.

⁵⁴ „It is quite possible that the Tepecanos were originally but a part of the once great Tepehuane tribe and that their name is but a slight perversion of the term „Tepehuano““ ! (cf. Hrdlička 1903: 416-417). Tato hypotéza může být sotva potvrzena, jelikož pojmenování Tepehuan pochází až od španělských kolonizátorů, oni sami si říkají *Odame* či *Odami* = „lidé“. Hrdlička argumentuje tím, že oba názvy jsou odvozeny z náhuatlu od slova *tépetl* = „hora“.

⁵⁵ Za zmínku stojí Hrdličkovo zjištění, že se v tepecanu, ale i v jiných mexických nativních jazycích objevují prakticky všechny hlásky jako v češtině a jeho jazykový cit zachytil např. existenci fonémů „d“, „ž“ a dokonce „ř“, které charakterizuje jako „obtížnou měkkou vibrující souhlásku, která je společná řadě indiánských jazyků“ – cf. Hrdlička 1906: 419 (tento foném je nejvýraznější ze všech nativních jazyků Mexika v rarámuri a obvykle se transkribuje jako „r“).

chyby či nepřesnosti⁵⁶, avšak tento polozapomenutý tepecansko-(jiho)tepehuanský vokabulář dnes může být vnímán jako poměrně cenný lingvistický pramen, neboť jazyk tepecano je dnes považován za vymřelý⁵⁷.

Cílem Hrdličkova krátkodobého pobytu v Sonoře v roce 1902 bylo obrátit pozornost studentů k této oblasti, které se archeologové a fyzici antropologové dosud příliš nevěnovali. Hrdlička se zmiňuje i o dalších dnes již vyhynulých skupinách, jako byli Cocopové, Tepocové či Yumové. Pro nás je nejzajímavější jeho upozornění, že snad několik Tarahumarů žilo poblíž jihozápadní hranice Sonory, avšak zároveň doznává, že k tomuto tvrzení nemá žádné spolehlivější informace a není jasné ani to, odkud tuto informaci čerpal. Přestože byl Hrdličkův sonorský pobyt relativně krátký, je z něj patrný jeden podstatný výsledek, a to skutečnost, že měření tvaru hlavy (lebečního indexu) prokázala konečnou separaci kmenů, u nichž byl vždy předpokládán stejný původ, tedy Yaquiů a Mayů a Pimů a Papagů. Dalšími výraznějšími distinktivními fyzickými rysy, zjištěnými Hrdličkou jsou: nápadně vyšší vzrůst u Yaquiů než u jiných sonorských etnik, výraznější dolichocefalie (dlouholebost)⁵⁸ u Pimů, podobná jako u prehistorických obyvatel skalních útesů (cliff-dwellers) v jižním Utahu a brachycefalie (krátkolebost) u Mayů, již nacházíme též u Ópatů, Tepehuanů a Nahuů. Yaquiové patří do pimského fyzického stocku, modifikovaného mísením s Mayi. Seriové zřejmě patří do téhož stocku, v některých aspektech patrně modifikovaného Apači. Ópatové patří na základě četných indicií do tepehuanského stocku, avšak se zřetelnými pimskými a tarahumarskými prvky. Hrdlička tak vyčleňuje tři diferencované fyzické stocky: 1. *pimský*, kam patří horní a dolní Pimové, Yaquiové a Tarahumarové, 2. *tepehuanský*, kam řadí Tepehuany, Maye, Nahuy, Serie a prakticky vymřelé Ópaty. Jako 3. stock vyčleňuje patrně *papažský stock*, o němž ovšem explicitně nemluví, a tak je otázkou, zda-li skutečně Papagové představují samostatný fyzický stock či jsou spíše součástí stocku pimského.

V jiné své krátké studii (cf. Hrdlička 1906) vyzdvihuje význam Pimů pro antropologická studia, znovu mluví o shodě fyzických rysů s prehistorickými jihoutažskými *cliff-dwellers* obyvateli, ale též s řadou východoalgonkinských kmenů. Fyzicky jsou příbuzní s Papagy,

⁵⁶ Např. není žádný důvod se domnívat, že jeden z tepecanských výrazů pro vodu (há-va) by měl být odvozen ze šp. agua atd. Pokud tomu tak je, pak jde o pozdější zkomoleninu, kterou mohli někteří mluvčí používat vedle jiných nativních termínů pro vodu.

⁵⁷ Cf. údaje prestižní organizace Summer Institute of Linguistics (SIL). Rovněž mexické cenzy, vztahující se k počtu nativních mluvčích starších pěti let, tepecano již neregistrují.

⁵⁸ Na možnou příčinu zřetelnější dolichocefalie u některých nativních etnik upozornil později také G. Aguirre Beltrán (1946), což mohlo být způsobeno tím, že větší část černochů pocházela ze západní části centrální Afriky, kde převládá dolichocefální tvar lebky a na základě intenzivnějšího mísení s některými mexickými skupinami, zejména od 16. stol. kolem Mexického zálivu (např. Otomíové) a v Guerreru na pacifické straně (Tlapanecové), ale později (od konce 16. a počátku 17. stol.) také na severní hranici Mezoameriky mohlo dojít k biologické modifikaci amerindiánského typu (cf. Wolf 1967: 37). U beztak již dolichocefálních Tarahumarů, Pimů či Yaquiů došlo smíšením s černošskou populací v rané koloniální době ještě k posílení tohoto fyzického rysu, ale zřejmě i k znatelnějšímu zpevnění a nárůstu postavy.

Yaquii, ale zejména s Tarahumary a odlišují se od všech ostatních arizonských a severomexických kmenů. Oproti předcházejícímu článku tak klade větší důraz na fyzickou filiaci mezi Pimy a Tarahumary. Z některých etnografických zpráv, které Hrdlička shromáždil, je patrné, že Pimové a Maricopové a částečně i Papagové dosud praktikovali míčovou hru, jíž Pimové nazývali *wi-če-ta* a Maricopové *hu-ná-wak*, čímž patrně nevědomky posiluje pimsko-tarahumarskou kulturní filiaci⁵⁹. Z těchto dvou drobnějších a spíše opomíjených studií je patrné, že pro Hrdličku mají největší význam horní a dolní Pimové (resp. pimský fyzický stock), k nimž mají fyzicky i kulturně nejbližší Tarahumarové. Otázkou je, zda tím Hrdlička poukazuje na možný pimsko-tarahumarský substrát, který se rodil někde na pomezí dnešní Chihuahuy a Sonory, odkud se pak rozšířil na sever na území dnešní Arizony a na východ a jihozápad Chihuahuy.

I.1.1.3. Kulturní korelace v areálu Velkého Jihozápadu ve světle archeologických výzkumů.

Za pionýra specializovaných archeologických výzkumů v severním Mexiku je považován Edgard L. Hewett (1908), autor studie o distribuci a sociální organizaci některých prehistorických skupin (cf. González Rodríguez 1988: 217), avšak první obsáhlejší archeologická syntéza Chihuahuy pochází teprve od H. A. Careye (1931). Největší koncentrace nálezů pochází z Casas Grandes Valley, bavíorského regionu a kolem města Madera při hranicích se Sonorou. Carey provedl velmi podrobnou typologii keramických výrobků a určil potenciální rádius dekorativních technik nejznámější severomexické prehistorické kultury *Casas Grandes (Paquime)*⁶⁰ nejen na sever na americký Jihozápad, ale též na jih do Zacatecas (kultura Chalchihuites), Duranga, Jalisca (La Quemada)⁶¹ a dokonce

⁵⁹ Mezi Tarahumary je dosud znám rituální běh s míčem (rarajpeame). Rituální míčové hry byly mezi severozápadními skupinami silněji rozšířeny, avšak není známo, zda-li pod mezoamerickým vlivem či zda-li jsou autochtonní.

⁶⁰ V Casas Grandes prováděli dávno před Careyem výzkumy např. A. Bandelier nebo C. Lumholtz. Pokud jde o pojmenování, v případě Casas Grandes jde více o název konkrétní prehistorické lokality, která se nachází poblíž Španěly založeného městečka (Viejo) Casas Grandes. Asi deset kilometrů od tohoto staršího místa se nachází Nuevo Casas Grandes, které je důležitým mestickým obchodním centrem této části severozápadní Chihuahuy. Název *Paquime* pochází pravděpodobně z jazyka zuñi a znamená jednoduše „velké domy“ („casas grandes“), ačkoli část odborníků předpokládá, že tvůrci posledních fází této kultury mohli být předky historických Pimů, a vztahuje se spíše k celému jejímu habitatu, který zabíral značnou část dnešní Chihuahuy, východní pás Sonory, na území Spojených států se s jejími výraznými rysy setkáváme v Arizoně, Novém Mexiku, Utahu a Coloradu a na základě nových výzkumů její vliv sahal až na území dnešního mexického spolkového státu Durango. Paquime je tak považováno za nejvýznamnější prehistorickou kulturu na sever od Mezoameriky. Prvním, kdo označil lokalitu tímto jménem, byl Baltasar de Obregón ve své kronice *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*. Chihuahua: Edic. Facsimilar, 1984 (cf. Márquez Terrazas 1993: 3).

⁶¹ Jiná významnější kultura se stejným názvem La Quemada (Chicomoztoc) se nachází v polopouštní oblasti mexického spolkového státu Zacatecas a kdysi byla nesprávně považována za místo, kde se začali formovat předchůdci Aztéků (Chicomoztoc = „Sedm jeskyní“).

až na území federálního distriktu. Závěrečné subkapitolky Careyho obsáhlé studie jsou pro nás patrně nejzajímavější, neboť jsou věnovány architektuře, především domům stavěným na návrších (*mound houses*) a skalním obydlím (*cliff dwellings*). Již téměř před osmdesáti lety byla odborné veřejnosti známa značná koncentrace skalních domů v oblasti na západ od Casas Grandes a v bavičorském okrese⁶².

Jednou z nezodpovězených otázek je, jakého etnického původu byli strůjci kultury Paquime a jaké etnické skupiny se v severomexické části jejího mnohem širšího habitatu nacházely. Víme pouze to, že již kolem roku 3 000 p. K. se v místech pozdějšího zrodu této kultury v severozápadní Chihuahui pohybovaly různé (proto)yutonahuaské kmeny, avšak nevíme, který z nich a zda-li vůbec nějaký mnohem později⁶³ založil osadu, odkud se postupně během šesti fází⁶⁴, zahrnujících prakticky bez přerušení téměř dvě tisíciletí, tato kultura šířila severním, západním i jižním směrem. Difuzi inovativních kulturních rysů východním směrem ztěžoval severojižní koridor, jímž proudily bojovné kmeny, jež zůstávaly na úrovni lovců a sběračů. K největšímu teritoriálnímu rozmachu paquimské kultury došlo v první polovině 13. století, kdy většina ostatních vyspělejších kultur již byla za svým zenitem nebo již zanikla, jako např. kultura Trincheras, kultura Anasazi, Hohokam aj. Paquimové expandují na sever a na západ směrem do Sonory, kde zakládají svou dosud nejznámější „obchodní stanici“ známou jako Cuarenta Casas, kde vyměňovali své zboží s nativními obchodníky přímořských sonorských skupin, k nimž již zřejmě patřili Seriové. Cuarenta Casas a další skalní domy a osady v okolí sloužily ovšem též jako obydlí a po jejich nuceném opuštění kolem roku 1340 využívali jeskyní i jako obřadní centrum⁶⁵. S původními obyvateli Cuarenta Casas se ještě

⁶² Nejznámější *cave dwellings* lokalitou je Cuarenta Casas, která patří do kultury Paquime, jejíž tvůrci zde při hranici se Sonorou vybudovali v první polovině 13. stol. jakési obchodní centrum, jehož prostřednictvím komunikovali se skupinami žijícími na březích Tichého oceánu a Kalifornského zálivu. Zatímco etnický původ lidí kultury Paquime je dosud neznámý, v případě Cuarenta Casas víme, že první Španělé se zde setkali s lidmi, kteří sami sebe nazývali Jovas (Jovové) a jejichž nejbližšími jižními sousedy byli dolní Pimové a na východě Tarahumarové. V Cuarenta Casas a v jiných jeskyních severozápadní Chihuahuy (např. Cueva de la Golondrina v údolí Piedras Verdes, jež patří k nejstarším archeologickým lokalitám Chihuahuy) byly objeveny stopy po pěstování kukuřice staré přibližně 4 000 let, z čehož Lister 1958 usuzuje, že zdejší skupiny již dospěly v této době k počáteční fázi zemědělství, třebaže i nadále byly více sběrači a lovci. Novější výzkumy vedené mexickým archeologem A. Guevarou Sánchezem (1985) ve Valle de las Cuevas určily počáteční období pěstování kukuřice do roku 5 500 p. K. Mezi roky 400-200 p. K. vznikají na Jihozápadě (nejprve v Arizoně a Novém Mexiku) první sedentární osady, v nichž se jejich obyvatelé již více věnují zemědělství a výrobě keramiky.

⁶³ Moderní archeologický výzkum kultury Paquime prováděl Ch. C. DiPeso (1974), který rozeznává šest zřetelně diferencovaných fází, avšak pokud jde o počátky první fáze, není konkrétní a uvádí pouze její zakončení mezi 1.-2.stol. Teritoriálně DiPeso zařazuje kulturu Paquime do tzv. Velké Chichiméky (Gran Chichimeca).

⁶⁴ DiPesovo (1974) fázování kultury Paquime začíná před více než dvěma tisíci lety a končí osvobozením Mexika na Španělsku v roce 1821. Pomíneme-li kratší periody, kdy byla lokalita opuštěna (patrně nikoli vždy úplně), je délka jejího osídlení (cca 2 000 či více let) srovnatelná snad jen s délkou osídlení yucatánského Dzibilchaltúnu, kde také nevíme s určitostí, zda-li byli jejími zakladateli příslušníci nějaké mayské skupiny.

⁶⁵ Skutečnost, že se lidé vracejí do své někdejší domoviny poté, co ji ti, kteří je předtím vytlačili, a které ji pak využívají jako místo pro své náboženské obřady, známe i z jiných oblastí – např. z nukleární Mezoameriky, kde

v 17. stol. setkali první španělští kolonisté, kteří zaznamenali, že tito lidé sami sebe nazývali Jova (viz též výše pozn. 24). Tito Jovové, kteří žili na velmi malém území, se po opuštění Cuarenta Casas vrátili k jednoduššímu životnímu způsobu, ačkoli ti, kteří je předtím násilím vyhnali, nezůstali na jejich původním území dlouho, jelikož i oni z neznámých důvodů odcházejí. O etnickém původu invazorů lze stále jen spekulovat, nicméně určité evidence nás mohou na jejich stopu zavést. Nepočtení Jovové byli v předvečer příchodu prvních Španělů na počátku 17. století obklopeni na severovýchodě Conchy, ze severozápadu a západu Ópaty, na jihu k nim přiléhali dolní Pimové a taktéž na jihu a jihovýchodě Tarahumarové. Ópatové byli zřejmě jedni z nástupců zaniklé kultury Trincheras a nelze u nich příliš předpokládat invazivní sklony, geneze dolních Pimů je stále nejasná, ale v podstatě se předpokládá, že jihovýchodní oblast svého habitatu kolem dnešních měst Maycoba, Yécora a dalších osídlili až po roce 1300, ale spíše později. Jako nejpravděpodobnější dobyvatelé Cuarenta Casas se zdají být Conchové, kteří ještě v raně koloniální době i dlouho poté žili kočovným životem a po vpádu na území severozápadní Chihuahuy se poměrně rychle začali stahovat zpět na východ a na jihovýchod, kde představovali jakýsi nárazníkový pás, který zabraňoval účinnější difuzi kultury Paquime tímto směrem. Kromě Conchů sem mohla vpadnout jedna z apačských skupin, třebaže ty žily mnohem dále na sever a severovýchod a byli odděleny od Jovů Ópaty a Sumy. Nicméně víme, že k nájezdům apačských hord do severního Mexika docházelo již v prehispanické době, avšak mnohem silněji až poté, co si osvojily znalost jízdy na koni, takže tato možná hypotéza se nám jeví rovněž jako velmi málo pravděpodobná.

Pro nás je mnohem zajímavější skutečnost, že jovské teritorium, jak o něm víme ze známých a současnými badateli do svých studií a knih stále přebíraných map, se nám při bližším průzkumu jeví být jako přinejmenším sporné či diskutabilní. Uvnitř předpokládaného jovského teritoria nacházíme několik zjevně tarahumarských toponym a vzhledem k tomu, že se nacházejí tam, kam tarahumarský habitat v době příchodu prvních evropských kolonistů zřejmě nesahal, domníváme se, že jde o toponomastická rezidua ze starší doby. V prvním případě jde o dvě dnes mestické vesnice: Sahuaripa (v rarámuri odvozeno od slova *sawarí*, což je nativní pojmenování divoké rostliny, která se v oblasti hojně vyskytuje). V tomto případě však jde spíše o složeninu z jazyka ópata, jež se překládá jako „žlutý mravenec“. Název osady podle typické místní rostliny nebo živočišného druhu je celkem běžnou záležitostí i v jiných jazycích, zatímco druhá dnes rovněž pravděpodobně čistě mestická komunita se jmenuje Teopari, jejíž etymologie nás přivádí k další zajímavé a dosud nestudované hypotéze. *Teopa* (s variantami *teoba*, *teyopa* či *teyoba*) překládají lingvisté či

kupříkladu v Palenque pořádají své obřady Cholové, v Yaxchilánu rovněž Cholové a Lacandoni, v guatemalském Zaculeu Mamové, v Iximché Kaqchikelové atd.

autoři tarahumarských slovníků nejčastěji jako „kostel“. Tarahumarové tak ale původně nazývali a na mnoha místech dosud nazývají místo či prostranství, zpravidla pod otevřeným nebem, na němž pořádají své prehispanké i synkretizované obřady a poté, co větší část přijala křesťanství, tímto slovem označovali kostel, tak jak ho známe z katolického ritu.⁶⁶ Již jsme uvedli, že přibližně v polovině 14. století oblast, kde dnes leží Teopari, byla původními obyvateli (Jovy?) násilím opuštěna, avšak ještě před příchodem Španělů (přibližně mezi roky 1400-1600) se sem znovu vraceli, aby zde vykonávali své předkřesťanské rituály. Dnešní městečko Teopari ležící na krajním severovýchodě Sonory bylo v koloniální době jezuitskou misí založenou v sedmdesátých letech 17. stol., odkud byli evangelizováni Jovové, kteří jsou obvykle považováni za ópatskou větev, mluvící vymřelým yutonahuaským jazykem cahita⁶⁷. Dostupné cahitské slovníky (cf. např. Lionnet 1977: 75) sice uvádějí velmi podobnou etymologii: *tío-téo-* = „bůh“, *tío-po* = „kostel“, *tío'ochí-a* = „požehnat vodou“, domníváme se však, že *teopari* je skutečně spíše tarahumarismem. Ojedinelost výskytu takového toponyma na celém tarahumarském či tarahumarsko-ópatzkém teritoriu nás opravňuje k domněnce, že Teopari zřejmě bylo rozsáhlejším ceremoniálním centrem většího významu. Dále víme, že předchůdci historických Tarahumarů hojně využívali jeskynních obydlí rovněž k náboženským obřadům a můžeme předpokládat, že širší oblast kolem archeologické lokality Cuarenta Casas, na níž se nacházelo původní (hypotetické) i koloniální Teopari, obývala od 14. století nejsevernější větev Tarahumarů. Ta mohla koexistovat s ópatskými Jovy⁶⁸ poté, co oblast opustili neznámí kočovní invazoři (nejpravděpodobněji Conchové), anebo Jovové, jejichž lingvistická evidence je nepatrná, mohli být spíše onou severní větví Tarahumarů, jež byla částečně a nikoli daleko od původních sídel vytlačena a která je v první polovině 13. století zakládala. Z tohoto předpokladu můžeme dále vyvodit, že členové této protohistorické větve Tarahumarů mohli být (spolu)tvůrci vrcholných fází kultury Paquime⁶⁹, neboť stále máme na paměti, že přinejmenším část Tarahumarů dávno před španělským příchodem žila na relativně vysokém stupni socioekonomického vývoje. V jednom z následujících odstavců uvedeme, že z několika pramenů je známo, že na západních svazích Sierry Madre (tj. severozápadních výběžcích Sierra Tarahumara na chihuahuasko-sonorské hranici) operovala snad již před rokem 1 000 obchodnická skupina či spíše skupiny, známé pod obecným

⁶⁶ Dnes je mezi Tarahumary stále více členů různých protestantských denominací, a tak výraz *teopa* mohou používat rovněž pro místa protestantských shromáždění.

⁶⁷ Hlavními cahitskými jazyky jsou dosud živé sonorské jazyky yaqui a mayo, lingvisticky velmi blízké jazyku rarámuri.

⁶⁸ Spojení „ópatští Jovové“ na tomto místě považujeme čistě za pracovní, neboť Jova (též Joba, Oba aj.) nemusí být nutně autetnonymum, jak se domnívali první španělští příchozí a pozdější generace tento výraz již pouze automaticky přejímaly.

⁶⁹ Tuto domněnku do určité míry podtrhuje fakt, že explikační turistické tabule v Casas Grandes/Paquime jsou psány ve španělštině, angličtině a v nativním jazyce-rarámuri!

pojmenováním *pochteca*, což je pozdější nahuatlismus a překládá se zjednodušeně jako „obchodník“. V relevantních yutonahuaských jazycích (‘obnók, tj. dolní pimštině, a v cahita) se tento, ani podobný výraz, nevyskytuje. V rarámuri máme ovšem výraz *poa* = „přinést, donést (importovat) odjinud“ a *pochima* = „skákat“ (cf. Brambila 1980: 429-430), což velmi nápadně odkazuje na *pochteky* a jejich vlastnosti: „donášet zboží rychle a na velkou vzdálenost“. Naznačujeme tím, že jedna a snad i několik těchto „pochteca skupin“ byly nebo mohly být tarahumarského (a popřípadě jovského) původu⁷⁰. Zároveň po roce 1340 se původní „Tarahumarové-Jovové“ začali postupně oddělovat a po více než třech stech letech, kdy do někdejší Joverie⁷¹ přišli první španělsí osadníci, existovaly již dvě zřetelně diferencované skupiny. Zatímco Jovové zůstali na hranicích se Sonorou, popřípadě se přemístili do středovýchodní Sonory, kde se smísili s Ópaty a v Sahuaripě a dalších nově vzniklých osadách se poprvé setkali se Španěly, Tarahumarové se začali přesouvat více na jih a jihozápad. Na tarahumarské osídlení alespoň části domnělé Joverie pak ještě ukazuje název poměrně významné řeky Papigochi, na jejímž dolním toku byla v roce 1649 založena důležitá jezuitská misie či *presidio* Purísima Papigochi⁷², jedno z hlavních evangelizačních center Tarahumara Alta⁷³.

Jednou z nejnovějších archeologických prací, jež je zároveň novým pohledem na regionální organizaci kultury Casas Grandes a v širším slova smyslu mexického Severozápadu, je kniha dvou arizonských archeologů M. E. Whalena a P. E. Minnise *Casas Grandes and Its Hinterland: Prehistoric Regional Organization in Northwest Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 2001 (cf. též recenze Herrové 2002: 576-577). Autoři v ní především reagují na do té doby obecněji přijímané teorie Ch. DiPesa o tom, že Casas Grandes, alespoň ve svých vrcholnějších fázích, vzniklo na základě mezoamerické obchodní sítě a docházejí k názoru, že jsou příliš radikální. Znovu tak nastolují kardinální otázku: je organizace Casas Grandes částí pueblanského světa či mezoamerického? A dále se vracejí k její stále diskutované „etnokulturní“ kontinuitě: existuje lokální spojitost v archeologických sekvencích mezi střední a vrcholnou periodou (1200-1450) a starou periodou nebo se dá vysvětlit vznik vrcholných fází Casas Grandes exogenními faktory? A konečně: jaký je vztah mezi Casas

⁷⁰ Tuto schopnost překonávat v relativně krátkém čase enormní vzdálenosti v obtížných klimatických a velice často za účelem obchodní výměny (*trueque*) si namnoze Tarahumarové udržují do dnešní doby.

⁷¹ Zavádíme tento pojem pro předpokládané jovské teritorium v pozdně protohistorické a raně historické době adekvátně k výrazům Papaguerie, Pimerie, Tarahumara apod. pro podobná teritoria Papagů, Pimů, Tarahumarů aj. skupin.

⁷² Někde se uvádí, že šlo o misii (cf. např. González Rodríguez 1993: 228), jinde o *presidio* (cf. Spicer 1997¹¹: 27), tj. menší opevněnou vojenskou stanici, jaké byly zakládány zejména v hraničních oblastech Tarahumary i na jiných místech.

⁷³ Rozdělení na Tarahumara Alta (Horní Tarahumara) a Tarahumara Baja (Dolní Tarahumara) je zjednodušené geografické vyčlenění dvou větších diferencovaných tarahumarských skupin.

Grandes a jinou významnou jihozápadní (novomexickou) archeologickou lokalitou Chaco? Ačkoli ani oni, byť používali nejmodernější metody, neurčili či ani nenaznačili možný etnický původ (etnické původy) zakladatelů vyspělejších fází Casas Grandes, stanovili poměrně zřetelné hranice vnitřního a vnějšího jádra a středu periferie osídlení Casas Grandes, zatímco hranici vzdálené periferie považují zatím za pokusnou. Speciální metodou tzv. *rank-size diagramů* ověřili, že Casas Grandes bylo hlavním centrem, kde konvergovaly lokální ekonomie s dálkovým obchodem z vnějšího jádra, v němž bylo osídlení také již organizováno hierarchicky. Osídlení střední periferní zóny bylo organizováno volněji a bylo ekonomicky soběstačné. Podobně jako v oblasti kolem kañonu Chaco v Novém Mexiku, kde chybí společná architektura jako velké kivy, také vnitřní jádro areálu Casas Grandes (jde přibližně o rádius 15 km od centra) postrádá komunální vybavení a je zcela závislé na centru. Whalen s Minnisem na základě komparativní analýzy shromážděných dat z obou areálů dospěli k závěru, který revokuje dosavadní většinovou mezoamerickou hypotézu a soudí, že severní Chihuahua je či přesněji řečeno v určitých fázích protohistorického období (cca mezi 1200-1450) byla součástí pueblanského kulturního okruhu. Regionální (obchodně-ekonomický) systém Casas Grandes vznikl nezávisle na exogenních (mezoamerických) vlivech tak, že vůdci se stávali ti z lokálních obyvatel, kteří dokázali účinně ovládat své okolní prostředí. Tito noví lídři pak prostřednictvím spíše ojedinělých kontaktů s mezoamerickým areálem jen upevňovali svou prestiž tím, že přebírali některé zde na Severozápadě spíše vzácné mezoamerické kulturní prvky (ikonografii, chov guacamayů⁷⁴ jako výraz sociální a ekonomické prestiže apod.). Vrcholné fáze Casas Grandes tak na základě této nové hypotézy stvořili členové zatím neznámého pueblanského etnika nebo ti, kteří po určitou dobu s Pueblany koexistovali a v určitém okamžiku se začali přesouvat na území dnešní severní Chihuahu. Pokud bychom připustili druhou možnost, šlo by spíše o pozvolnější zakládání nového centra, jež se začalo formovat již během staré periody, tedy před rokem 1200 a v takovém případě by „stopy“ po etnickém původu Paquimských opět mohly vést k Tarahumarům či Pimům, neboť nemáme žádný větší důvod se domnívat, že první členové těchto dvou recentních nativních chihuahuaských skupin osídlili tuto část Severozápadu ještě ve starší době, jak někdy zjednodušeně předpokládají i jinak velmi renomovaní odborníci⁷⁵.

Na zjevnou spřízněnost mezi prehistorickými a archeologickými kulturami severozápadního Mexika a Jihozápadu poukazoval jeden z nejvýznamnějších severoamerických kulturních geografů Donald D. Brand (cf. Brand 1935: 287), nicméně i on si stěžuje na absenci zejména

⁷⁴ Zoologicky šlo především o druh guacamaya zeleného (*Ara militaris*) a méně snad též o guacamaya červeného (*Ara macao*).

⁷⁵ Cf. např. Miller 1983: 118, 123, který interpretuje diverzitu yutonahuaských jazyků v severozápadním Mexiku jako důkaz toho, že mluvčí těchto jazyků jsou zde již usazeni po několik tisíc let, což přebírá i Merrill 1992: 62.

stratigrafických výzkumů. Přesto se pokouší o typologii keramických kultur mexického Severozápadu, vycházejí pouze z předcházejících archeologických vykopávek H. A. Careyho (1931) a vlastních pozorování. Na základě těchto kusých informací vyčlenil čtyři keramické kultury, které nazval podle dominujících barev a místa výskytu a pokusil se zároveň o jejich přibližnou dataci (cf. Brand 1935: 290-291): 1. Gila „červená na žlutohnědé“ („red-on-buff“) a některé další vyskytující se převážně v Arizoně a Novém Mexiku, které koexistovaly s kulturou střední Pueblo III. U této první keramické kultury neurčuje ani přibližnou periodu, nicméně na základě toho, co o archeologii Jihozápadu dosud víme, ji lze datovat přibližně do let po roce 1000-1300; 2. sem řadí celou řadu kultur, které se teritoriálně nacházejí na území Chihuahuy či v jižním Texasu nebo Novém Mexiku – např. Chupadero „černá na bílé“, polychromovaná Babicora nebo Chihuahua „černá na červené“ aj., které navázaly na fázi Pueblo IV (přibližně 1300-1540); do 3. typu zařadil velké množství kultur nacházejících se jak v Chihuahu (polychromované keramiky Casas Grandes či Villa Ahumada), Sonory (Trincheras) i Arizony (polychromovaná keramika fáze střední Gila) ad. (přibližně 1300-1450) a do posledního, 4. typu, zařazuje již „výrobky“ historicky známých kultur (od druhé poloviny 16. století), které většinou přežily do dnešní doby: Pueblo (Nové Mexiko), Pima, Papago, Ópata, Seri, Tarahumara a Concho (Chihuahua a Sonora), z nichž pouze Ópatové⁷⁶ a Conchové v průběhu první poloviny 20. století vymřeli⁷⁷. Je pravděpodobné, ačkoli ne zcela prokázané, že hrnčířské techniky přejali historičtí Pimové, Tarahumarové, Papagové ad. od zemědělské kultury usdlých pueblanských Indiánů Hopiů, snad i Zuňiů či jiných skupin, žijících na vyšším stupni socioekonomického vývoje. Přestože se jedná o import technik a motivů ze severních oblastí Jihozápadu, hovoří Brand o *keramickém chihuahuaském komplexu* („*ceramic complex of Chihuahua*“), čímž nutně vyvstává otázka, zda-li se na sklonku protohistorické a na počátku historické doby⁷⁸ tyto „chichimécké“⁷⁹ nomadické či seminomadické kmeny nezačaly pomalu usazovat, tak jako kdysi jejich předchůdci. Podíváme-li se na mapu s distribucí keramických typů v severozápadním Mexiku (cf. tamtéž: 292), vidíme, že rozšíření babicorské polychromované keramiky teritoriálně odpovídá

⁷⁶ O mluvčích jazyka ópata se soudí, že v podstatě vymřeli, třebaže poslední cenzus mexického INEGI (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática) z roku 2000 registruje dva ópatsky mluvící muže ve věku 40-44 let a jednoho muže staršího 50 let a jednu ženu mezi 40-44 lety, celkem čtyři tímto jazykem mluvící lidé.

⁷⁷ Přesněji řečeno zmizel jazyk i kulturní rys těchto dvou etnických skupin. Pokud jde o Ópaty, na území střední a severovýchodní Sonory dosud podle některých zpráv žijí mesticové, u nichž lze pozorovat somatické a snad i některé kulturní ópatské rysy.

⁷⁸ V případě Sonory jde přibližně o období kolem 1500-1560, v Chihuahu přibližně o padesát let později (cca 1550-1600).

⁷⁹ Všechny severomexické kmeny či menší tlupy, které po zániku vyspělejších kultur Trincheras a Paquime (Casas Grandes) přešly zpět na kočovný způsob života, byli mezoamerickými Toltéky, Aztéky a v rané koloniální době též Španěly nazýváni „chichimékové“, tj. „barbaři“, „psí hlavy“ apod. kvůli odlišení od kulturních Mezoameričanů.

nejsevernějšímu území, kde se pohybovali v předvečer conquisty Tarahumarové a částečně zřejmě i jejich nejbližší sousedé na východě Conchové, jejichž akční rádius byl v té době enormní. Vzhledem k četnosti keramických artefaktů, vystavených v řadě mexických, severoamerických i evropských muzeí a již dříve popsanych např. Lumholtzem, Kidderem a jinými znalci mexického Severozápadu, se domníváme, že se mohli Španělé počátkem 17. století setkat alespoň zčásti s již usedlými Tarahumary, což by vysvětlovalo jejich rychlé vytlačení do kaňonů, údolí a roklí Sierra Tarahumara⁸⁰ převážně jižním a jihozápadním směrem. Tuto domněnku posilují i některé toponomastické údaje. V nedalekém okolí městečka Bavícora⁸¹ se nacházejí nejméně tři původně tarahumarské komunity, jejichž založení může být z prehispanických časů a které dnes leží již vně tarahumarského habitatu. Nejbliže od Bavícory, přibližně dvacet kilometrů na západ, leží městečko Nahuérachi, což v jazyce rarámuri⁸² znamená „Místo, kde se vyskytuje rostlina nawé“⁸³. Druhou původně tarahumarskou komunitou ležící asi dvacet kilometrů jižně od Bavícory je Temósachi⁸⁴ a dalších asi deset kilometrů jižně leží ještě vesnice Matachi, což je odvozenina z rarámuri slova *matá*, znamenající výraz pro kamenný drtič kukuřičných klasů *metate*, který, jak víme, převzali předchůdci severomexických etnik z hohokamské kultury nebo z Mezoameriky a tarahumarské ženy ho na mnoha místech používají k přípravě pokrmů dodnes. Brandovy výzkumy jsou stále inspirativní a sugerují několik zajímavých hypotéz, které lze shrnout a interpretovat takto: 1. na mexickém Severozápadě (Sonora, Chihuahua) nemáme žádné známé stopy raných fází *košíkářské kultury*⁸⁵ (rané Pueblo I, II), odpovídající přibližně období mezi roky 500-1000. Polychromovaná keramika převážně lovecko-sběračských košíkářských pueblanských kultur (zejména Hopiů a snad i Zuňiů) se v tomto raném období objevuje pouze

⁸⁰ Sierra Tarahumara je extrémním severozápadním výběžkem pohoří Sierra Madre Occidental, jež se táhne ze středního Mexika přes Zacatecas a Durango do jižní Chihuahu a jihovýchodní Sonory. Nejvyšší horou Sierra Tarahumara je Mohinora (3250 m n. m.), ležící nedaleko městečka Guadalupe y Calvo v jižní Chihuahu.

⁸¹ Brand sice mluví o babicorské keramice, avšak dnešní město se přepisuje uprostřed s písmenem „v“ a dlouhým „í“, tedy Bavícora, podobně jako Laguna de Bavícora, na jejíž březích leží toto stejnojmenné mestické městečko.

⁸² Ačkoli používáme pro název etnické skupiny výrazu Tarahumara, budeme-li mluvit o jazyku, budeme používat výhradně název *rarámuri* v souladu s tím, jak označují svůj jazyk samotní Tarahumarové a jak je zavedeno v lingvistických pracích.

⁸³ *Nawé* (bot. *tephrosia leiocarpa*) je užitková rostlina, jejíž rozdrčené a extrahované listy uvolňují substanci, která zabíjí vši, jež žijí v kůži hovězího dobytka a její kořen používají i dnešní Tarahumarové jako omamnou látku při říčním rybolovu. *Chi* je lokativní částice, jež je součástí většiny tarahumarských toponym. Hovězí dobytek byl sice do severního Mexika přivezen až Španěly během 16. a 17. století, avšak původní komunita byla založena pravděpodobně před jejich příchodem a pojmenována či spíše přejmenována až poté, co si Tarahumarové začali osvojovat pastevecký způsob života.

⁸⁴ Název je odvozen od slova *temosi*, což znamená „veš“ nebo „zavšivený“, doslova tedy: „Tam, kde jsou vši“, což opět ukazuje na větší koncentraci hovězího dobytka v rané koloniální době.

⁸⁵ Za tvůrce *košíkářské kultury* (*Basketmaker Culture*) jsou považováni nositelé anasazijské kultury, vyskytující se v oblasti tzv. Four Corners (Čtyř Rohů), tj. na jihovýchodě Utahu, jihozápadě Colorada, severovýchodě Arizony a severozápadě Nového Mexika. Od Anasaziů pravděpodobně přebírali některé kulturní rysy (např. výrobu košíků či polychromované keramiky) Pueblané a ti je pak šířili dále na jih na mexický Severozápad.

v Novém Mexiku a Arizoně (určitou výjimkou jsou rané fáze severosonorské *kultury Trincheras*, jak ještě uvidíme); 2. středomexické (mezoamerické) a pueblanské artefakty se objevují na Severozápadě patrně až ve fázi pozdní Pueblo II (cca 1000-1130) nebo rané Pueblo III (cca 1040-1220), kdy je sem importují ze severu lidé pueblanských kultur; 3. nejvíce keramických evidencí na Severozápadě pochází z fází pozdní Pueblo III (cca 1100-1300) a rané Pueblo IV (cca 1300-1400). Kolem roku 1400 dochází k invazi nomadických kmenů z východu a severovýchodu (zejména z dnešní Coahuily, Nuevo Leónu a Texasu) a ty vytlačují většinou již částečně usedlé chihuahuaské kmeny (nejspíš Tarahumary, Conche, Pimy, Papagy, Jovy a některé jiné), s výjimkou dobře opevněných míst jako je Casas Grandes nebo Hacienda Tapiecitas⁸⁶, z náhorních rovin směrem na jihozápad více do nitra Sierra Madre a na její západní předhůří v Sonoře⁸⁷. Je-li tato hypotéza správná, pak předchůdci historických Tarahumarů začali osidlovat část Sierra Tarahumara nějakých dvě stě let před příchodem prvních španělských conquistadorů a misionářů⁸⁸. Můžeme dále opatrně vyvozovat, že při této jihozápadní migraci mohlo dojít k oddělení Tarahumarů od Varojtů, kteří se usadili na hranicích Chihuahuy a Sonory, avšak stále zůstávali v těsném kontaktu s Tarahumary, čemuž by nasvědčovaly dosud velmi malé rozdíly mezi oběma yutonahuaskými jazyky. V této době (po roce 1400) taktéž dochází ke kulturní regresi většiny zemědělských *trincheras* a *cave dwellings*⁸⁹ lokalit v západní Chihuahui a východní Sonoře, resp. téměř ustává obchodní výměna mezi nimi a Jihozápadem, což jen potvrzuje tezi o odříznutí obou subareálů vpadnuvšími nomadickými skupinami. Část těchto nově příchodících postupně přešla na zemědělství, převzala hrnčířskou techniku a tím tak sedentární způsob života. To znamená, že na některých místech Chihuahuy a Sonory docházelo více k míšení nových migrantů s částí původního etnika či spíše předcházejících vrstev obyvatelstva, čímž zřejmě vznikají skupiny, které pak vedle sebe koexistovaly až do 20. století (Ópatové, Jovové), kdy byly asimilovány a staly se součástí moderního mexického národa.

Jedním z nejbližších spolupracovníků D. Branda byl jiný, snad ještě známější severoamerický kulturní geograf a užitý ekolog Carl Ortwin Sauer, mj. autor jihoamerické hypotézy, pokud jde o počátky zemědělství na západní polokouli (cf. Sauer 1966)⁹⁰. Sauerovy práce (zejména

⁸⁶ Tapiecitas – dnes malá *ranchería* komunita ležící několik kilometrů západně od archeologické zóny Paquime.

⁸⁷ O etnickém původu těchto kočovných invazorů ze severu a severovýchodu dnes mnoho nevíme, snad mohlo jít o některé apačské kmeny nebo jiné yutonahuaské skupiny.

⁸⁸ Hypotézu možného příchodu Tarahumarů ve 14.-16. stol. do části svého habitatu, jak ji známe dnes, jsme rozvíjeli již v souvislosti s Lumholtzovými nálezy trepanovaných lebek.

⁸⁹ *Cliff dwellers* – tj. obyvatelé jeskynních domů, které známe z mnoha míst Velkého Jihozápadu. V posledních letech byly na území Chihuahuy, Sonory a také Duranga zásluhou speleologa a amatérského archeologa Carllose Lazcana Sahagúna objeveny desítky těchto skalních obydlí, v nichž žili rovněž protohistoričtí Tarahumarové a další tehdejší obyvatelé tohoto areálu (osobní komunikace, Chihuahua, duben 2001).

⁹⁰ Sauer předpokládal, že zemědělství vzniklo kdesi v kolumbijské Amazonii a prvními kulturními plodinami, které se odtud rozšířily, byly zejména maniok a jiné hlízoviny. Odtud bylo zemědělství importováno do

1934, 1935, 1944 a 1932 spolu s Brandem) byly zaměřeny především na teritoriální distribuci stovek severomexických kmenů, z nichž naprostá většina během koloniální doby vymřela. Zároveň si okrajově všímá některých vývojových „anomálií“, k nimž došlo mezi jazykem a kulturou. Často totiž není přímá úměrnost mezi vyspělostí jazyka a kultury – tak např. uvnitř vysoké chibchaské kultury se setkáváme s kulturně zaostalými Misquity a Ramy, patřícími do chibchaského jazykového stocku a žijícími na nižší úrovni na východním pobřeží Nicaragua. Taktéž mezi vyspělými mayskými etniky nacházíme zaostalejší Lacandony, podobně uvnitř yutonahuaské jazykové rodiny najdeme vedle sebe vyspělé postklasické Aztéky a zaostalé Zacatéky. Uvnitř yutonahuaské jazykové rodiny, která nás v této práci nejvíce zajímá, však existuje takováto anomálie, jež je podle Sauera 1944: 571 charakteristická především pro severoamerické a středomerické indiánské jazyky, i uvnitř jediné etnické skupiny, a to mezi Pimy, konvenčně rozdělenými na horní a dolní, mezi nimiž jsou minimální jazykové rozdíly, avšak kulturně se každá z těchto větví odlišuje. Zatímco početně zanedbatelní horní Pimové přijali zemědělství a usedlý způsob života (patrně pod vlivem, ačkoli jistě nikoli jediným, sonorské kultury Trincheras), dolní Pimové byli ovlivněni více pozdně pueblanskou kulturou⁹¹.

Na počátku roku 1930 prováděli Sauer a Brand výzkum v Sinaloi v oblasti známé jako Aztatlán⁹² a vedle distribuce kulturních rysů si okrajově všímali také její jazykové distribuce. Na základě rozboru dostupných historických pramenů dospěli k závěru, že v jižní části žila „pimská“ („sonorská“) jazyková grupa spřízněná s divizí cora, zatímco severní jazyk zřejmě patřil buď k divizi cahita nebo divizi pima-tepehuan téže jazykové grupy (cf. Sauer, Brand 1932: 58), avšak s tím, že není patrné spojení se skupinami z Duranga nebo jinými oblastmi na východ mimo vysočinu⁹³.

Carl Sauer a *Distribution*

Pro etnogenezi a demografii severozápadního Mexika mají stále svůj význam dvě „klasické“ a dosud svého druhu nejúplnější Sauerovy práce: *The Distribution of Aboriginal Tribes and*

Mezoameriky a odtud dále do oblasti Velkého Jihozápadu. Tato hypotéza byla brzy vyvrácena McNeishovými výzkumy v mexickém Tehuacánu a na jiných místech. Přibližně od poloviny 60. let 20. stol. je obecně přijímanou teorií, že první plodinou, která se rozšířila na velkém území od Jihozápadu přes Mezoameriku, Intermediál až na andské altiplano, byla kukuřice (*Zea mays*), v Mezoamerice též dále dýně (*Cucurbita pepo*) a amarant (*Amaranthus cruentus*) a později také základní odrůda frijolu (*Phaseolus vulgaris*).

⁹¹ Ačkoli to Sauer nezmiňuje, lze předpokládat, že k tomuto kulturnímu rozdělení mezi Pimy došlo až v koloniálním období, kdy horní Pimové pokračovali v zemědělských praktikách, zatímco dolní Pimové, skutečně ovlivnění Pueblany, ale i španělskými inovacemi, žili dlouho spíše pasteveckým či smíšeným pastevecko-zemědělským způsobem života, který u nich dominuje do současnosti.

⁹² Název nemá nic společného s mýtickým Aztlánem, domnělou kolébkou Aztéků ze středního Mexika. Zde se jedná o oblast mezi Mocoritem a Piaxtlou, oblast Pinome na jih od Piaxtly až po tepickou rovinu v Sinaloi.

⁹³ V jižním Durangu se usadila jižní větev Tepehuanů, která mohla vzniknout odtržením od sinaloaské pimsko-tepehuanské skupiny, avšak pro toto konstatování není nejspíš mnoho evidencí.

Languages in Northwestern Mexico, in *Ibero-Americana*, 5, 1934: v-94 a *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, in *Ibero-Americana*, 10, 1935, s. 1-33. V *Distribution* shromáždil zejména historický a kulturně geografický materiál k 253 kmenům (!), které jsou dnes v naprosté většině vyhynulé⁹⁴. Sauerův přínos pro poznání nativního mexického Severozápadu nedávno nejúplněji shrnul jiný kulturní geograf, emeritní profesor z University of Wisconsin v Madisonu W. M. Denevan⁹⁵, jehož snahou bylo do určité míry rehabilitovat Sauera a jeho výzkumy v severozápadním Mexiku vůči spíše konzervativním přístupům Kroebera, Stewarda a některých jiných kulturních antropologů, např. pokud jde o odhady počtu a hustoty nativní populace v roce 1920. Sauer 1935: 1 výslovně uvádí, že jeho odhady jsou v naprostém nesouladu s antropologickými studii⁹⁶, čímž myslí zejména Kroeberův článek *Native American Population* z roku 1934, v němž odhaduje počet nativní populace Severozápadu v prehispanické době na 100 000, zatímco Sauer s Brandem uvádějí ve své studii o Aztatlánu z roku 1932, v níž se opírají o důkladný průzkum prehistorických míst a rekonstrukci přírodních podmínek a jejich vlivu na potravinovou základnu Indiánů, že v roce 1920 žilo jen v tomto severozápadní subareálu kolem 225 000 indiánských obyvatel⁹⁷. Na celém Severozápadě pak činil počet prehispanické nativní populace podle Sauera přibližně 540 000 obyvatel (cf. Sauer 1935: 5), čímž myslel zřejmě stav v předvečer conquisty v 16. stol., a nějakých 716 000 obyvatel v roce 1920. Z předkládané tabulky, z níž vycházíme a do níž je zahrnuto více než třicet etnických skupin, se dají vyčíst zajímavé informace. Především z nám neznámého důvodu v této tabulce chybí skupina, jíž se v této práci nejvíce zabýváme - Tarahumarové⁹⁸, zatímco jim nejbližší Varojiové, Jovové, Cahitové a Ópatové zde nechybějí. Sauer zřejmě do mexického Severozápadu nezahrnuje větší část Chihuahuy, neboť kromě Tarahumarů opomíjí i Tepehuany, Conche, Chinarry, Tobosy a jiné menší skupiny, které se zde ovšem vyskytovaly ještě dlouho do koloniálního období. Některá chihuahuaská etnika sem však zařazuje (např. dolní Pimy, Tubary, Chínipy aj., kteří však většinou přesahovali do Sinaloy či Sonory). Sauer tak, jak se zdá, chápe subareál severozápadního Mexika poněkud odlišně než my či jiní autoři a zahrnuje do něj především Sonoru a Sinalou a snad západní

⁹⁴ V indexu kmenů v *Distribution* se objevují odkazy na 253 kmenů, avšak v řadě případů jde o stejné kmeny, které se v různých pramenech objevují pod různými jmény či jde jen o nepatrné odchylky v transkripci - cf. Tarahumar a Taraumar, které jsou v indexu uvedeny samostatně atd. Skutečný počet Sauerem zmiňovaných kmenů bude tudíž o dost nižší.

⁹⁵ Cf. W. M. Denevan, *Carl Sauer and Native American Population Size*, in *Geographical Review*, 86, 3, Latin American Geography, 1996, s. 385-397.

⁹⁶ „The population estimate herein arrived at is in apparent disagreement with the opinion of American anthropologists“ (cf. též Denevan 1996: 4).

⁹⁷ Přibližná delimitace Aztatlánu cf. pozn. 92, str. 27.

⁹⁸ Nikde jsme nenašli Sauerovo vysvětlení, z jakého důvodu Tarahumary v této statistice opomíjí, avšak nepředpokládáme, že by na ně při svých výpočtech zapomněl, proto jako jediný možný důvod vidíme v tom, že Tarahumary neřadí do jím chápaného areálu severozápadního Mexika.

Chihuahua, tj. etnické skupiny, jež se teritoriálně vyskytují v Sierra de Chínipas. S Tarahumary, jejichž odhad o počtu lidí na konci 16. stol. je velmi složitý, Tepehuany a dalšími etnickými skupinami, by počet prehispanšské nativní populace v námi chápaném Severozápadu činil více než 600 000 lidí. Zajímavé je porovnání údajů, které se vztahují k předkoloniální době s těmi, jež se váží k roku 1920. Celkově došlo podle Sauera k nárůstu počtu nativního obyvatelstva o téměř 200 000. Například počet obyvatel řazených do cahitské skupiny (Mayové, Yaquiové, Tehuecové, Zuaqueové ad.) zůstal naprosto stejný (115 000), k nárůstu došlo u skupin, které řadí pod „kmeny z roklí řek Fuerte a Mayo“ (Chínipové, Guazapareové, Témoriové, Tubarové, Huitové, Varojíové ad.), a to z 30 000 na 55 000, podobně jako např. u dolních Pimů z 25 000 na 40 000, Ópatů z 60 000 na 70 000, Jovů z 5 000 na 8 000 a dokonce Seriů z 5 000 na 20 000 (!). Také počet vyspělých zemědělských Totoramů se zvýšil ze 100 000 na 120 000, počet podobně vyspělých Tahueů zůstal na 70 000 osobách. Z těchto zajímavých čísel můžeme vyvodit některé závěry. Zdá se, že počet nativní populace i přes místy tvrdé zásahy španělské koloniální moci a velké úsilí jezuitských a františkánských misionářů spíše mírně narůstal či v některých případech stagnoval, ale u žádné skupiny Sauer nezaznamenal demografický úbytek. Proto může vyznít překvapivě, že najednou během několika let či desítek let po roce 1920 najednou postupně mizí z kdysi velmi pestré etnické mapy severozápadního Mexika naprostá většina těchto skupin, a to i těch početně nejsilnějších. Je tomu tak nepochybně proto, že již před rokem 1920, již po vyhlášení mexické nezávislosti a mnohem intenzivněji pak za porfiriátu⁹⁹ početně silná zemědělská etnika (Totoramové, Tahueové, Ópatové a částečně někteří Cahitové¹⁰⁰, ale i Acaxeové, Xiximové, Chínipové aj.) nastoupila cestu mestizace, která po mexické revoluci z let 1910-1917 celý proces u řady etnik nejen tohoto subareálu uspíšila. Porfiriát a mexická revoluce z počátku 20. století tak představovaly první dvě silné modernizační vlny, které v krátké době přeměnily etnicitu statisíců nativních obyvatel a jak ještě uvidíme, způsobily problémy, s nimiž se dosud další mexické vlády uspokojujivě nevypořádaly. Některé tyto aspekty, spočívající ve vlivu modernity na způsob života Indiánů, si však Sauer, ačkoli nebyl profesionální historik ani antropolog, dobře uvědomoval (cf. např. Sauer 1935: 9). K podobně rapidnímu poklesu počtu obyvatel došlo u obou pimských skupin (se sonorskými Papagy Sauer také nepočítá) a rovněž u Seriů, ačkoli počet 20 000 k roku 1920 se nám zdá přehnaně

⁹⁹ Dlouhé, více než třicetileté, období ve vývoji nezávislého mexického státu (1876-1911), nazvané podle tehdejšího mexického diktátora Porfiria Díaze, jehož politikou ve vztahu k Indiánům byla často násilná asimilace formou přesídlování celých etnických skupin mnohdy na takové vzdálenosti, aby byly definitivně přetřhány vazby mezi příbuznými a napojení na jejich původní sakrální místa. Jeho „indigenistická“ politika ve svých důsledcích vedla k rychlé asimilaci a integraci indiánského obyvatelstva do většinové (mestické) společnosti.

¹⁰⁰ Z cahitské skupiny si dodnes udrželi svou etnickou a kulturní identitu Yaquiové a mnohem méně také Mayové, které díky průniku moderních technologií do jejich zemědělských praktik v posledních desítkách let nejspíš čeká podobný osud jako před sto lety Totoramy a Tahuey.

vysoký, jelikož jejich pouštní habitat podél Kalifornského zálivu s ostrovem Tiburón, který tehdy ještě obývali, by takto vysoký počet lidí sotva mohl uživit¹⁰¹. Navíc máme poměrně věrohodné zprávy z konce 17. stol. o tom, že Seriové nikdy nebyli příliš početnou etnickou skupinou: „V této misii jsem začal působit 11. března 1688. Bylo mi sice pouze uloženo znovu povzbudit obyvatelstvo *‘Mariae del Populo’*, ovšem s nadějí, že bych mohl časem s Boží pomocí obrátit celý Serský (*Sererský*) kmen, který se jak řečí, tak i zvyky naprosto liší od okolních Indiánů. Tento nijak početný, ale široko daleko roztroušený kmen, měl už dávno pro svou nestálost a lenošení špatnou pověst...“ (cf. Koláček, S. J. 1993: 60)¹⁰².

Z obou jinak velmi důležitých studií, jež se vztahují k distribuci nativních etnik severozápadního Mexika, je patrné, že Tarahumarům věnuje nejmenší pozornost. Již jsme zmínili, že v cenzech severozápadních etnik s nimi nepočítá a v práci z roku 1934 jim věnuje necelou jednu stranu, třebaže již mohl mít k dispozici poměrně velké množství studií, včetně prvních etnografických monografií¹⁰³. Sauer dost vágně naznačuje, že skupiny, žijící na pacifických svazích Sierra Madre¹⁰⁴ byly v průběhu pozdně koloniální doby postupně pohlceny Tarahumary a na základě této zformované tarahumarské dominance pak západní okraj Sierra Madre dostal označení *Tarahumara Baja* v protikladu k původní domovině (*aboriginal country*) této skupiny, kterou nazývá *Tarahumara Alta*. Tam také situuje tarahumarský habitat z počátku 17. stol., jehož delimitaci považoval v souladu s dostupnými historickými prameny za spolehlivě určenou¹⁰⁵ (cf. Sauer 1934: 58). Tyto zjednodušené závěry je třeba revidovat, neboť je v nich několik nepřesností. Jak ještě později ukážeme, dosud existují mezi odborníky spory o vymezení dvou hlavních oblastí Tarahumary – Alta (Horní) a Baja (Dolní). Nelze však ztotožnit Dolní Tarahumaru výhradně se západním okrajem Sierra Madre (Sierra de Chínipas), jak to evidentně navrhuje Sauer. V následném rozboru některých historických pramenů ukážeme, že již jezuitský misionář J. Neumann mluvil o tomto subregionu Tarahumary jako o Horské Tarahumaře, zatímco Dolní (či také starou) Tarahumarou měl na mysli přibližně jižní část oblasti, kterou Sauer označil jako *Tarahumara Alta*, kam zahrnuje i staré misie Satevó či Santa Isabel a vlastně tak spojuje oba základní subregiony v jedno teritorium (*Tarahumara Alta*), jež bylo habitatem Tarahumarů

¹⁰¹ Dnes žijí Seriové ve dvou přímořských komunitách od sebe vzdálených (Punta Chueca a El Desemboque) v počtu 1-2 000 jedinců (Lukáš Krejčí, osobní komunikace, 2003), avšak podle oficiálního cenzu z roku 2000 žilo dohromady cca 460 Serioů starších pěti let. Lingvista S. A. Marlett 2004: 1 uvádí více než 600 osob.

¹⁰² Jde o citaci z dopisu jezuitského misionáře Adama Gilga z února 1692, napsaného v misii Santa Maria del Populo v Sonoře na území kmene Serioů.

¹⁰³ Např. všechny práce Lumholtzovy, C. Basauriho (1929) či přinejmenším mohl vědět o výzkumech Bennetta a Zingga z počátku 30. let.

¹⁰⁴ Sauer neuvádí, které skupiny má na mysli, pouze je označuje pod souhrnným názvem „lidé z roklí“ („barranca people“). Zřejmě jde především o Chínipy, Guazaparey, Témorie a snad i Tubary a některé menší sousední skupiny.

¹⁰⁵ „Thus the circuit of the Tarahumar country is completed and its boundary defined“ (cf. Sauer 1934: 58).

v předvečer conquisty. Podíváme-li se na jeho mapu distribuce severozápadních kmenů s vytýčením etnických hranic k počátku 17. stol., zjistíme jen na základě povrchnější znalosti místopisu tohoto subareálu, že obsahuje několik chyb, jimiž se nebudeme zabývat v plné šíři¹⁰⁶ a upozorníme jen na jednu, která souvisí s Tarahumary. Zatímco jižní hranice je stanovena poměrně přesně (snad by se dalo polemizovat s tím, zda-li území kolem dnešní Ballezy bylo většinově tepehuanské, jak je z mapy patrné, nebo tarahumarské, popřípadě smíšené), severní je značně okleštěna, a to o prostor, sahající až po Bachinivu a Namiquipu, které jednoznačně umísťuje na teritorium Conchů. Rovněž jeho informace o absorpci západních kmenů Tarahumary během pozdního koloniálního období považujeme za zavádějící. Ve skutečnosti prakticky všechny skupiny, které se soustředily do těsných roklí a kaňonů v Sierra de Chínipas, přežily do 20. století a některé (Varojíové) přežívají na chihuahuasko-sonorské hranici dodnes. Tarahumarové také nebyli jedinou skupinou, v níž se postupně Chínipové, Huitové ad. rozpustili. Silnější vliv na jejich poměrně rychlou asimilaci v 20. stol. měl spíše průnik mesticů na jejich teritorium. Ti se sice většinou usazovali v do té doby téměř výlučně nativních vesnicích jako Guazaparés, Témoris, Chínipas aj., avšak okamžitě se začali s těmi Indiány, kteří zde po mexické revoluci zůstali mísit a zavedením nových způsobů obživy (dřevařství, částečné obnovení těžby mědi, výstavba vodních elektráren či později stavba pacifické železnice, spojující Chihuahu s Los Mochis apod.) během krátké doby zcela změnilo socioekonomickou strukturu a kulturní identitu původního většinového etnického substrátu. S nejstarší generací zároveň ještě před koncem první poloviny minulého století zmizely téměř všechny nativní jazyky středozápadní Tarahumary a spolu s tím se také poněkud zmenšil tarahumarský habitat, jelikož jeho hranice se posunula o několik desítek kilometrů na východ. Určitou výjimkou v chínipaském subregionu byli Tubarové, kteří se smísili s Tarahumary a ti, kteří jakémukoli biologickému kontaktu s nimi, sousedními skupinami nebo mestici odolávali, zůstávali v nepatrném počtu v téměř naprosté izolaci a v ní pak rychle vymírali. Přes množství nepřesností či faktických chyb jsou však stále Sauerovy práce, pokud je umíme správně číst, velkou pomůckou v prvotní orientaci po nativním mexickém Severozápadu.

Řadu výzkumů, převážně etnologických a lingvistických, na mexickém Severozápadě prováděl severoamerický archeologický antropolog a lingvista J. Alden Mason (1920, 1921, 1938 aj.), který upozorňuje na skutečnost, že v určité fázi se pueblanská kultura rozšířila na jih, ale jak daleko na jih dosud nebylo spolehlivě určeno. Mason se domnívá, že skalní domy

¹⁰⁶ Sauer např. umísťuje jednu z papažských vesnic v Sonoře – Quitovac – na samou hranici s Arizonou, zatímco ta se ve skutečnosti nachází hluboko na území Sonory asi 80 km severozápadně od většího mestického města Caborca atd.

a skalní obydlí v severochihuahuaských horách jsou podobné těm v Arizoně a Novém Mexiku spíše povrchově. Mason si všiml, že C. Lumholtz (1904) zkoumal či zaznamenal tyto stavby nějakých 150 mil¹⁰⁷ na jih od severoamericko-mexické hranice, avšak dále na jih se již o nich nezmiňuje, ačkoli moderní (koloniální i postkoloniální) Tarahumarové obývali prakticky všechny obytné jeskyně¹⁰⁸ a stavěli v nich jednoduché struktury, z čehož opatrně usuzuje, že „nemusí být nemožné, že Tarahumarové jsou pokračovateli „cliff-dwellers“ obyvatel v této oblasti“ (cf. Mason 1938: 210), avšak poukazuje na skutečnost, že do té doby žádné pečlivé vykopávky a rozbory keramických střepů a dendrochronologický průzkum zachovalých dřevěných trámů ve skalních domech tarahumarských jeskyní dosud prováděny nebyly¹⁰⁹. Přesto alespoň naznačuje možnou kulturní korelaci mezi Tarahumary, jejich předchůdci, kteří mohli být ovšem stejného etnického původu, a pueblanskou kulturou. Mason byl patrně také jedním z prvních badatelů, kteří narazili na informaci o existenci jeskynních struktur ve spolkovém státě Durango, o jejichž výskytu se do té doby pouze tušilo.

Antropologická konference o severním Mexiku

V roce 1943 uspořádala *Sociedad Mexicana de Antropología* v Mexiku konferenci (tercera mesa redonda) s názvem *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, na níž tehdejší přední specialisté¹¹⁰ na archeologii, etnologii, historii a lingvistiku hledali vztahy mezi oběma subareály, a to především na bázi materiální kultury. A. Saravia opět otvírá otázku možného rozšíření hudebního luku v severním Mexiku ve své studii o Tepehuanech, vycházejí přitom ze starších zpráv Lumholtzových, jež pak přejímal R. Beals. Saravia objevil v severním Durangu mezi pastevcí¹¹¹, poblíž etnických hranic mezi Tepehuany a Tarahumary, hudební nástroj, o němž si ovšem nebyl jist, zda-li šlo o typ hudebního luku, o kterém hovořili zmiňovaní etnografové nebo o jiný typ nástroje¹¹². Jelikož se jedná o etnografickou evidenci

¹⁰⁷ Tj. přibližně 240 km.

¹⁰⁸ Přesněji řečeno, nejde vždy o jeskyni v pravém slova smyslu, v některých případech, jak jsme sami zaznamenali a jak o tom budeme ještě hovořit, se jedná více o skalní převisy, které namnoze využívají i dnešní Tarahumarové.

¹⁰⁹ J. A. Mason odkazuje na výzkumy jeskyní, které prováděli na počátku 30. let W. C. Bennet a R. M. Zingg. O jejich dnes již klasickou práci, která je sice již z roku 1935, se budeme v následujících kapitolách ještě častěji opírat a kritičtěji ji zhodnotíme v té části této kapitoly, kde se více věnujeme archeologickým nálezům, jež jsou spojovány téměř výlučně s Tarahumary.

¹¹⁰ Zejména D. Brand, E. Haury, I. Kellyová, A. V. Kidder, R. Beals, W. Jiménez Moreno ad. (cf. González Rodríguez 1988: 217).

¹¹¹ Z textu explicitně nevyplývá, zda-li jsou těmito pastevcí Tepehuani. Vzhledem k tomu, že severní Durango kromě části tepehuanské populace žádná jiná nativní skupina ve 20. stol. neobývala, může mít Saravia na mysli mestické pastevice dobytka, kteří zejména v severních spolkových státech Mexika přebírali některé sociokulturní rysy nativních skupin.

¹¹² Saravia 1943: 65 jej popisuje jako jednoduchý jednostrunný nástroj sestávající z dlouhého luku vyrobeného ze suchého kmene divokého agáve, na různých místech vydlabaného s jedním ladicím kolíkem umístěným v jeho nejtlustější části, na níž se navíjela struna zhotovená ze zvířecích vnitřností. Autor zaznamenal pouze

tohoto nástroje a navíc, jak se zdá spíše ojedinělou, je těžké určit, zda-li je prehispanického původu či jde o koloniální nebo pozdější import, popřípadě jde-li o zcela unikátní lokální artefakt. Jednoduchost přírodního materiálu a skutečnost, že Durango je oblastí s větším výskytem dolů, v nichž v koloniální době pracovali černí otroci podobně jako v okolí Parralu v Chihuahui, dává zatím jen tušit, že se znalost hudebního luku rozšířila částečně i mezi Tepehuany, kteří stejně jako Tarahumarové byli do dolů najímáni a posléze z nich spolu s černochoy prchali a tudíž se s nimi také v menší míře mísili¹¹³. Víme také, že zejména severní větve Tepehuanů mnohem rychleji a snáze, na rozdíl od sousedních Tarahumarů, podléhala akulturačním tlakům a byla již od 17. stol. v intenzivnějším kontaktu se španělskými přistěhovalci a později mestici, kterým mohla znalost výroby tohoto typu hudebního luku předat.

Na skutečnost, že nikoli všechny kmeny žily na severu Mexika v předvečer conquisty nomádkým způsobem života, upozorňoval již W. Jiménez Moreno 1943: 121, jenž se na této konferenci zabýval distribucí a enumerativním shrnutím kmenů a jazyků celého severního subareálu. Uvnitř areálu, konvenčně nazývaného jako *Area de los Nómadas*, žilo několik sedentárních skupin, k nimž řadil jednu skupinu Zacatéků, která žila v sousedství Tepehuanů a praktikovala zemědělství, zatímco ostatní zacatécké skupiny byly nomadické. Tepehuany, stejně jako Tarahumary považoval většinou za zemědělské, avšak s tím, že mezi oběma etniky existovaly malé lovecké skupiny (cf. Jiménez Moreno 1943: 130)¹¹⁴.

Článek P. Kirchhoffa¹¹⁵ se sice vztahuje k severozápadní Mezoamerice a severovýchodnímu Mexiku (Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila), avšak jeho součástí je mapa¹¹⁶ s přibližnými subsistenčními subareály celého Velkého Jihozápadu, části Jihovýchodu, jižních prérií a části Mezoameriky. Kirchhoff vyčlenil celkem pět těchto subareálů: 1. největší část zaujímá pásma

španělské lokální pojmenování („*arpa de pastor*“ = „*pastýřská harfa*“), což by ukazovalo spíše na to, že byl rozšířen mezi mestici.

¹¹³ Blíže o možné difuzi hudebního luku v severozápadním Mexiku viz naše hypotéza o africké invenci při komentáři k výzkumům W. C. Bennetta a R. M. Zingga mezi Tarahumary a E. Nordenskiolda mezi jihoamerickými Indiány.

¹¹⁴ „...*, parece que tanto entre los tepehuanes como entre los tarahumares-que en su mayor parte eran agricultores-, existían pequeños grupos de cazadores...*“ W. Jiménez Moreno tak jako jeden z mála antropologů, kteří se zabývali mexickým Severozápadem, posiluje naši hypotézu, kterou v této kapitole rozvíjíme a podle níž přinejmenším část Tarahumarů byla zemědělci ještě před španělským příchodem či na začátku conquisty. Lišíme se pouze v tom, že Jiménez Moreno výslovně hovoří o tom, že takto žila většina Tarahumarů, zatímco my se přikláníme více k názoru, že zemědělský *modus vivendi* udržovali ti Tarahumarové, kteří snad byli původně obyvateli Casas Grandes/Paquime či komplexu jeskynních staveb Cuarenta Casas a Valle de las Cuevas v severozápadní Chihuahui a po opuštění těchto sedentárních sídel se z Tarahumarů opětovně stávali lovci, avšak někteří se i nadále věnovali zemědělství, třebaže nepochybně na nižší úrovni a více s doplňkovými subsistenčními aktivitami, lovem, sběrem divoce rostoucích plodin, rybolovem apod.

¹¹⁵ *Los Recolectores-Cazadores del Norte de México*, in Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América, 1943: 133-144.

¹¹⁶ Op. cit., s. 134. Kirchhoff zde používá pro Jihozápad termínu *Norteamérica arida* (pouštní Severní Amerika), kam zde zařazuje i tu oblast, kterou později nazval Oasisamérica, tedy část Chihuahuy a Nového Mexika.

zemědělství (*cultivo*), typické pro celou Mezoameriku s přesahy do Sinaloy a Sonory a celý Jihovýchod; 2. zemědělství menšího významu (*cultivo de escasa importancia*), kam řadí především celou severovýchodní Sonoru a severozápadní Chihuahuu a snad také jihovýchodní Arizonu a jihozápadní Nové Mexiko; 3. jednodušší sběr a lov (*recolección y caza simples*) – tato oblast se částečně překrývá s předcházející a navíc zahrnuje celý Kalifornský poloostrov, úzký pás při Kalifornském zálivu, část Arizony a Nového Mexika a severovýchodní Mexiko; 4. oblast s pokročilým stupněm sběru (*recolección avanzada*), kam řadí pouze hornokalifornské skupiny a 5. oblast pokročilého lovu (*caza avanzada*) – sem řadí jižní prerie. Ačkoli se v textu mexickým Severozápadem nezabývá, z mapy lze vyčíst některá cenná sdělení: zemědělství ve vyvinutější i méně vyvinuté formě se vyskytovalo na rozhraní předkontaktní a kontaktní doby¹¹⁷ prakticky na celém území severozápadního Mexika, přičemž Kirchhoff předpokládal, že vyspělejší techniky používaly sonorské skupiny, maje patrně na mysli Maye, méně Yaquie a nejvíce zřejmě Ópaty, tedy možné dědice zaniklé protohistorické kultury Trincheras, k méně vyspělým zemědělcům řadil nejspíš obě pimské větve, papažské skupiny a nepochybně i Tarahumary, popřípadě Jovy a jiné, dnes již vyhynulé etnické skupiny této části Chihuahuy. Je-li tomu tak, pak můžeme předpokládat, že Kirchhoff si byl vědom vlivu, jaký měli na sedentarizaci těchto kdysi kočovných skupin nositelé kultury Casas Grandes/Paquime a velmi správně se domníval, že se tyto skupiny po zániku této kultury již nevrátily ke svému původnímu způsobu života, resp., že i nadále kombinovaly zemědělské praktiky s loveckými a sběračskými. Lišíme se od Kirchhoffa snad jen v tom, že on přikládal lovectví a sběračství na formování přeživších etnických skupin větší význam, zatímco my tvrdíme, že alespoň část těchto skupin či jedné skupiny, za něž považujeme část Tarahumarů, zůstávala i nadále především zemědělci, byť za ztížených podmínek, jež spočívaly v častějších přesunech na menším území¹¹⁸. Kirchhoff však poměrně jednoznačně a přesně určil hranice nárazníkového pásu mezi Jihozápadem a Jihovýchodem, kdy lovecké a válečné etnické skupiny jižních prerií vrazily mezi oba „zemědělské areály“ široký klín, který zabraňoval difuzi sedentárních osad dále na východ a severovýchod od Casas Grandes. Tyto permanentní přesuny kmenů ze severu na jih hluboko na mexické území, probíhající dávno před španělskou conquistou, relativní zalidnění na západ a jihozápad a nehostinné pouštní oblasti na sever od Chihuahuy, byly velmi pravděpodobně rozhodujícími faktory, které způsobily, že se Tarahumarové poté, co je dočasně vytlačily bojovné nomadické kmeny, potom už nikdy nestěhovali na velké vzdálenosti, jako někteří jiní jejich yutonahuaští

¹¹⁷ Předpokládáme, že Kirchhoffova mapa se časově vztahuje k tomuto období (cca 1550-1650), ačkoli to takto nevynezuje.

¹¹⁸ Vycházíme z novějších zejména archeologických výzkumů v Cuarenta Casas, k nimž Kirchhoff ještě nemohl přihlížet.

příbuzní či kdysi Seriové na pobřeží Kalifornského zálivu, které implicitně řadí k jednoduchým sběračům a lovcům¹¹⁹. Kirchhoffova mapa má i dnes pro nás svůj užitek, avšak je nutné ji číst ve světle nynějšího stavu bádání, které sice pokročilo, třebaže ne natolik, abychom mohli stanovit přesnější hranice mezi odlišnými subsistenčními „oblastmi“.

R. J. Weitlaner v jednom z dalších kratších článků, věnovaném možným prehistorickým lingvistickým vztahům mezi některými jazyky jihu Spojených států amerických a mexického severu (cf. Weitlaner 1943: 181-185)¹²⁰, naznačuje, že ohnisko Yutonahuů (Yuto-Azteca) se mohlo nacházet v části severozápadního Mexika již velmi dávno a odtud se mohly v relativně nedávné době některé již diferencované jazyky rozšířit na sever i jižním směrem¹²¹. Weitlaner ovšem blíže nespécifikuje, kde na Severozápadě by mohla být předpokládaná kolébka yutonahuaských jazyků. Pouze z hypotetického schématu (cf. tamtéž 1943: 185) můžeme dovozovat, že ji umísťuje kamsi do Chihuahuy, Coahuily, Nuevo Leónu, tedy někam na rozhraní Severozápadu a Severovýchodu, přičemž přibližně ve středním Mexiku se podle něj sbíhají společně s yutonahuaskou grupou hokaské jazyky, otomangue a macro-mayská grupa a v místě nejužšího kontaktu pak vznikají čtyři obtížně zařaditelné jazyky: tarasco, guaicura, cuitlateco a tlappaneco¹²². Weitlaner se nepokouší ani o bližší časový odhad konvergence těchto jazyků, hovoří pouze o protohistorickém a prearcheologickém období¹²³, což je s ohledem na dnešní znalosti nepochybně přehnané, neboť přinejmenším yutonahuaští mluvčí se dostávali do centrálního Mexika až někdy v průběhu 1. tisíciletí.

Archeologickými a etnologickými kulturními relacemi mezi severním Mexikem a Jihozápadem se na této konferenci zabýval Ralph Beals, jeden z největších expertů na námi studovaný subareál. Beals poukazuje na nejednotnost, s jakou jednotlivé skupiny odborníků definují „Jihozápad“. Základní spor spatřoval v odlišných hlediscích některých archeologů a části etnologické obce v extenzi areálu. Archeologové do Jihozápadu zahrnovali Utah, Nevadu a přilehlé regiony a části severního Mexika, zatímco pro etnology bylo nemožné zahrnovat do stejného areálu „zaostalé“ sběrače semen a ořechů a vysoce rozvinutou

¹¹⁹ Hokaští Seriové se postupně na polopouštní podmínky velmi dobře adaptovali a dnes bychom je řadili spíše k vyspělejším sběračsko-ryboloveckým kulturám. Rybolov jakožto jednu z důležitých subsistenčních aktivit některých mexických etnik Kirchhoff patrně řadí do kategorie jednoduchého lovu.

¹²⁰ Weitlaner se zde nezabýval jazyky těch yutonahuaských etnických skupin, jejichž rekonstrukcí se v této práci zabýváme my.

¹²¹ „...No es improbable que el centro de gravedad del Yuto-Azteca se encontrase en la parte Noroeste de México en tiempos remotos, extendiéndose hacia el Norte y el Sur en tiempos más recientes“ (cf. Weitlaner 1943: 184).

¹²² Na tuto Weitlanerovu konvergenční teorii upozornujeme pouze okrajově, její další analýza je nad rámecem této práce, jelikož se od té doby objevila řada dalších klasifikačních pokusů, které se s tímto do jisté míry rozcházejí či jej modifikují.

¹²³ Pokud bychom připustili toto Weitlanerovo konstatování o „prearcheologickém“ období, znamenalo by to, že k této konvergenci muselo docházet již před nějakými 9 000 lety, kdy mluvčí některých těchto jazyků začali, byť zřejmě dočasně, pěstovat nejprve dýni, poté kukuřici a amarant, avšak o nějakém sblížení v té době s dalšími třemi diferencovanými skupinami s odlišnou etnogenezi jak časovou, tak prostorovou, sotva může být řeč.

zemědělskou kulturu Pueblanů, proto areál Velké pánve vyčleňovali jako separátní. Jako reakci na tyto odlišné delimitace navrhoval následující řešení: 1. je třeba opustit termín „Jihozápad“, definovatelný jako jeden celek, 2. zároveň by měl být zavržen i termín „severní Mexiko“ jakožto kulturní entita, 3. namísto termínu „Jihozápad“ proponuje nejprve Kirchhoffem (1942)¹²⁴ zavedený pojem *Severní aridní Amerika*¹²⁵, který se mu ale posléze zdá rovněž velmi chybný¹²⁶, a tak se nakonec přiklání jednoduše k znovuzavedení termínu „Velký Jihozápad“ („greater Southwest“)¹²⁷, který, jak se zdá, vymezuje především jako areál „kulturně ekologický“¹²⁸: Velký Jihozápad je determinován zejména přírodními podmínkami, které mohly být využívány pouze takovými „primitivními skupinami“, jež dospěly k vyššímu stupni technologické specializace. Beals nenazírá areál etnograficky, vědom si toho, že jím vytýčený areál nepředstavuje současnou realitu a popisuje ho jako oblast, v níž existují podobné přírodní podmínky, které kdysi vedly k relativní homogenitě kultury či řady kultur vyskytujících se na předzemědělském stupni svého socioekonomického vývoje (cf. Beals 1943b: 193-194). Na Velký Jihozápad pronikaly zemědělské a jiné kulturní vlivy z jihu¹²⁹

¹²⁴ Cf. Kirchhoff, P., 1942: Las Tribus de la Baja California y el Libro del P. Baegert. Úvod k *Noticias de la Península Americana de California por el P. Juan Jacobo Baegert*. México (cf. Beals 1943b: 193).

¹²⁵ Angl. *Arid North America*, šp. *Norte América Árida*.

¹²⁶ Ačkoli to Beals přímo nezmiňuje, lze předpokládat, že má na mysli značnou zjednodušenost tohoto termínu, který je především „ekologický“ a jako takový by pak zahrnoval jen části areálu, tzn. pouštní oblasti v Arizoně, Sonore nebo Chihuahui bez přihlídnutí k ekologickým odlišnostem, které se v celém prostoru vyskytují. Jak jsme již uvedli, Kirchhoff později „severní Aridoameriku“ rozdělil na dva subareály: Aridoameriku a Oasisameriku, přičemž je zapotřebí si uvědomit, že i v tomto případě nejde o zcela přesné vystižení „ekologické“ reality tohoto obrovského teritoria.

¹²⁷ Beals nejprve v přednášce na konferenci termín „Jihozápad“, který by zahrnoval i části severního Mexika, nepoužíval kvůli konotacím spojeným s určitým „kulturním imperialismem“.

¹²⁸ Kulturní ekologie jakožto vlivný směr v severoamerické kulturní antropologii se v té době teprve etabloval. Beals 1943b: 194 při geografickém vymezení areálu zdůrazňuje hlavně klimatické a botanické hledisko a na základě toho pak do Velkého Jihozápadu řadí Arizonu, Nové Mexiko, západní Texas, Utah, Nevadu a části sousedních států v USA a také s určitými výhradami značnou část jižní a východní Kalifornie, v Mexiku sem pak podle něj s jistotou patří Dolní Kalifornie, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León a Zacatecas, dále mírně humidní nížiny severní Sinaloy a Tamaulipas a ještě sem přičleňuje Durango, Guanajuato, Aguascalientes, Hidalgo a část spolkového státu México. Vidíme, že v Bealsově pojetí jde spíše o jakýsi „superareál“, prorůstající na jihu na území, kam většina jiných amerikanistů již zařazuje severní Mezoameriku. Také např. větší část Dolní Kalifornie např. A. Kroeber pod Velký Jihozápad nezahrnoval atd.

¹²⁹ Beals nespécifikuje, z jakého konkrétního ohniska či ohnisek v Mezoamerice se tyto kulturní inovace na Velký Jihozápad šířily. Jelikož ale mluví o časovém horizontu přibližně dvou tisíc let, domníváme se, že hlavním iradiačním centrem kulturní difuze mohl být pozdně formativní a raně klasický Teotihuacán ve svých fázích *Patlachique* (cca 200 p. K.-cca 150) a *Miccaotli* (cca 150-200) podle R. Millóna (1973) či *pozdní Tzacualli* (cca 300-200 p. K.) podle P. Armillase, který se v článku Teotihuacán, Tula y los Toltecas. Las culturas post-arcaicas y pre-Aztecas del centro de México. Excavaciones y estudios 1922-1950, in *Runa*, 3: 37-70, Buenos Aires, 1950 zabýval kulturními korelacemi pre-Azteků, především Toltéků, a jejich vlivem na formování Teotihuacánu a Tuly. Vycházíme též z výzkumů a periodizace W. T. Sandersa (1972), který hovoří o „kompletní koncentraci rurálního obyvatelstva“ v Teotihuacánu v středně klasické fázi, kterou označil jako *Xolalpan-Metepec* a jež odpovídá přibližně fázi, kterou Armillas nazýval *Tlamilolpa-Xolalpan* (cca 250-600) – cf. McClung de Tapiová 1984²: 38-44. Jestliže Sanders mluví o zformování zemědělské vrstvy teotihuacánského obyvatelstva již někdy v 3. stol., je zřejmé, že k tomuto procesu začalo docházet dávno předtím a lze se tak domnívat, že příslušníci obchodnické vrstvy odcházeli nejen daleko na jih do zapotéckého Monte Albánu a dokonce do mayských center v Guatemale – Tikalu a Kaminaljuyú, jak je bezpečně prokázáno, ale rovněž do oblastí za severní hranicí Mezoameriky, odkud jejich předchůdci kdysi s velkou pravděpodobností přicházeli. Podíl raných Teotihuacánců

přibližně před dvěma tisíci lety, které daly vzniknout značnému množství lokálních zemědělských kultur, které se pak pod vlivem odlišných přírodních podmínek vyvíjely diferencovaně. Pokud vycházíme z předpokladu, že některé zemědělské techniky, s nimiž se setkáváme v severozápadním Mexiku, mohou být alespoň zčásti teotihuacánským importem, je pravděpodobné, že hlavní adaptovanou zemědělskou technikou na severu byl extenzivní způsob pěstování plodin, jež Sanders 1965: 55 nazývá *tlacolo*¹³⁰, což je modifikace techniky klučení (šp. *roza*), jež se rozšířila na altiplano z oblastí *tierras bajas*¹³¹. K této úvaze nás vede skutečnost, že prostí (venkovští) Teotihuacánci, sídlící mimo vlastní ceremoniální centrum s vysokou hustotou populace, žili v podobných klimatických a ekologických podmínkách jako severní skupiny, tj. na úpatích hor svažujících se do hlubokých údolí a roklí v nadmořské výšce cca 1 500-2 200 m n. m. a v obou areálech se vyskytovaly pouze menší osady s mírnější hustotou obyvatelstva.

Beals při této své analýze zemědělských kultur areálu dochází k několika zajímavým závěrům: 1. nejvíce kulturních podobností nachází mezi jihosonorskými cahitskými skupinami¹³² a obyvateli severní Sinaloy¹³³, přičemž Cahitové měli vzájemné vztahy se skupinami arizonských nížin, zejména s Yumany v povodí řeky Colorado a s Pueblany. S prvními je spojovaly nejen nápadné shody v materiální kultuře¹³⁴, ale též podobné metody vedení války a společné rysy objevuje dokonce v sociální organizaci. Podobnost příbuzenských systémů spatřuje od severomexických yutonahuaských skupin (Papagů, horních Pimů, Ópatů?) až po nejjihněji usazené Cory a Huicholy, které zmiňuje explicitně a kteří žijí na úpatí hor a na altiplanu v sousedství později vymřelých kulturně vyspělých Totoramů. Naproti tomu s Pueblany je spojují podobné rysy v náboženském systému

např. na formování „preklasických“ a „klasických“ fází kultury Casas Grandes/Paquime či jiných kultur Velkého Jihozápadu však není podle našich vědomostí dosud dostatečně prokázán.

¹³⁰ Jde o jednoduchý způsob přípravy půdy. Nejprve se vytrhá nebo odseká plevel, což se několikrát opakuje, poté se suší a nakonec spálí a teprve poté sklízí. Půda se pak zpravidla obdělává pomocí jednoduchých motyk (v Mezoamerice zvaných *coa*) a sází se pomocí sázecích kolíků. Takovéto pozemky se pak k osevu využívají asi dva nebo tři roky a pak po stejné či delší období odpočívají (cf. McClung de Tapiova 1984²: 38). S touto metodou, která není příliš produktivní, protože velmi často vede k poměrně rychlé erozi půdy a tím rozšiřování polopouštního, případně pouštního biotopu, jsme se mnohokrát setkávali při svých etnografických výzkumech mezi Tarahumary, ale viděli jsme ji např. též mezi dolními Pimy v moderní komunitě Yepachi v západní Chihuahui. Někteří současní zemědělci i nadále používají *coa* při tomto způsobu přípravy svých malých *milp*.

¹³¹ *Tierras bajas* je španělské označení pro nížinaté pralesní oblasti nukleární Mezoameriky, jež jsou obvykle spojovány s klasickými Mayi.

¹³² Beals má patrně na mysli dvě důležité cahitské skupiny – Yaquie a Maye, které však výslovně neuvádí.

¹³³ Pokud jde o severní Sinalou, zde mohlo jít především o jinou část Mayů a menší již vyhynulý cahitský kmen Sinaloa, dále o rovněž vymřelé Mocerity, ale především o nejvyspělejší zemědělce areálu – taktéž již neexistující etnické skupiny Tahue a Totorame – žijící přibližně na území Sauerem a Brandem (1932) studovaného Aztatlánu a nepochybně technicky ovlivňované mezoamerickými skupinami (nejspíš Tarasky). Tahueové byli pokročilými zemědělci, pěstovali hlavně kukuřici, frijol, dýni, chile a bavlnu. Jejich hlavním centrem byl Culiacán, který byl hlavním dědičným náčelnictvím (*cacicazgo hereditario*) s centralizačními tendencemi. Podobně jako jejich sousedé Totoramové měli též válečného náčelníka, ale obě skupiny praktikovaly pouze defenzivní válku. Doplňkově se živili říčním i mořským rybolovem.

¹³⁴ Zejména podobné tvary cahitských a pimských domů.

(teokratická organizace řízená hodnostáři, existence náboženských společností, četnost rituálů) a slabě rozvinutá politická struktura. 2. Podobnosti mezi Pimy a Papagy na jedné a Tepehuany na druhé straně. Pimové a Papagové sdílejí sice řadu kulturních rysů se skupinami arizonských nížin, avšak zároveň mají zcela zřetelně řadu rysů společných s Tepehuany, které se nevyskytují mezi jinými jejich sousedy¹³⁵. 3. Za nejzajímavější a snad nejprekvapivější korelace považuje paralely mezi Pueblany a Cory a Huicholy¹³⁶, čehož si první etnografové jako Lumholtz či Preuss vůbec nevšimli, dávající je do souvislosti pouze s Mezoamerikou. Řada podobností byla odhalena zejména v oblasti náboženství (používání modlitebních hůlek, podobné rituály – např. vyluzování kouře do světových stran, stejné užití fetišů, jednoduché pískové malby u Corů atd.) – cf. Beals 1943b: 196-198. R. Beals si byl sice vědom jistého zjednodušení či tentativnosti svých hypotéz, nicméně touto svou studií přinejmenším naznačil, že k vzájemnému ovlivňování mezi Mezoamerikou a Velkým Jihozápadem docházelo dávno před zformováním vyspělých kultur obou areálů (klasický Teotihuacán, Tula, Casas Grandes/Paquime, Trincheras, Hohokam aj.), přičemž za pravděpodobného mediátora mezi nimi považoval zjevně Cory a Huicholy¹³⁷.

R. Beals na této konferenci vystoupil ještě s jedním důležitým příspěvkem – *Relations between Meso America and the Southwest*, in Tercera Reunión..., 1943: 245-252, kde se snažil z pozice etnologa doplnit archeologické zprávy zejména D. Branda¹³⁸. Zatímco v předcházející studii sledoval kontakty uvnitř části jím vymezeného „superareálu“ Velkého Jihozápadu, zde se zamýšlí nad ještě vzdálenějšími korelacemi mezoamericko-pueblanskými a shrnuje nejtypičtější evidence: 1. nápadná podobnost mezi kukuřicí pěstovanou lidmi košíkářské kultury a druhem kukuřice, jíž pěstují současní Pimové a Papagové. Stejná odrůda kukuřice se dosud vyskytuje daleko na jihu podél pacifického pobřeží¹³⁹, zatímco v Jalisco a Valle de México chybí. Beals odhaduje, že tento blíže nespecifikovaný druh kukuřice a snad i některé další kulturní inovace se dostaly do košíkářsko-pueblanského teritoria již před rokem 500 ze Střední Ameriky, pravděpodobně via Michoacán (Taraskové)-Sinaloa (Tahueové, Totoramové)-Sonora, Arizona (Pimové, Papagové, Hohokamové)-Nové Mexiko (Pueblané-

¹³⁵ Velké podobnosti jsou především mezi Pimy a Tepehuany, a to i v jazyce, přičemž Beals hovoří o tom, že jazykové rozdíly mezi nimi jsou tak malé, že snad jde o „dialektální varianty“ téhož jazyka.

¹³⁶ Beals podobně jako u Pimů a Papagů považuje i Cory a Huicholy za jednu širší skupinu (Pima-Papago, Cora-Huichol). My se domníváme, že to je poněkud zavádějící, neboť zejména mezi Papagy a Pimy jsou určité rozdíly a především některé diaspory obou skupin žijí poměrně daleko od sebe, což s sebou přináší větší kulturní a sociální diference.

¹³⁷ K nim se pak jako další možný zprostředkovatel přidali Taraskové, jak jsme se snažili rovněž na jiném místě naznačit.

¹³⁸ Cf. Brand, D., 1943: *Archaeological relations between Northern Mexico and the Southwest*, in Tercera Reunión..., s. 199-203.

¹³⁹ Beals má zřejmě na mysli pacifické pobřeží Sinaloy, kde mohli stejnou odrůdu kukuřice zavést kdysi Tahueové a Totoramové a ti ji mohli získat od Tarasků.

zejména Zuñiové?)¹⁴⁰. O něco později se zřejmě toutéž cestou dostaly k Pueblanům ještě fazole a bavlna. 2. Po skončení fáze Pueblo II¹⁴¹ došlo k tomu, že byla nahrazena odrůda kukuřice pěstovaná Pimy a Papagy druhy, které souvisely s mexickými pyramidálními druhy (zejména známá odrůda *Zea mays* s největším výskytem v Mexickém údolí). Spolu s tím se někdy mezi roky 1 200-1 300 objevuje mezi Pueblany a zvláště pak mezi Hopii tzv. *kachina kult*, který je geneticky spojován s kulty středomexického boha deště Tlaloca a se strukturálními změnami v keramice a nástěnných malbách, avšak nesporně nevytlačil starší religiózní koncepty, ani jimi nebyl nikterak poznamenán. Beals tak k této druhé evidenci poznamenává, že středoamerické vlivy na Velký Jihozápad proudily ve dvou větších periodách (blíže neurčených), ale nikdy nedosáhly tak velkých rozměrů, že by podstatně narušily kulturní konfigurace zdejších obyvatel s výjimkou zemědělských grup. V těchto dvou periodách mohlo dojít pouze k rychlé difuzi, doprovázené současnými pohyby obyvatelstva. Mezoamerické vlivy mohly být tímto obyvatelstvem částečně odmítány, jako se to stalo v případě Yumanů, takže celý velký jihozápadní areál se formoval jako v podstatě homogenní kulturní horizont, zejména během druhé periody. Zároveň však bezprostředně začíná docházet k procesu lokálních diferenciací, kdy některé kulturní elementy zůstávají více méně nedotčené, jiné se modifikují nebo opouštějí. Beals na rozdíl od nás (viz výše pozn. 129) nepředpokládá rozšíření teotihuacánských nebo dokonce až laventských kulturních elementů do větší části Velkého Jihozápadu, avšak připouští, že svou expanzí do Mexického údolí mohly vyvolat přesun na sever spíše marginálních kultur do některých oblastí Velkého Jihozápadu, na nichž pak mohlo dojít k dočasné kulturní uniformitě mezi nově příchozími a již usazenými skupinami. 3. skupina evidencí je stručnou rekonstrukcí archeologických a etnobotanických znalostí a určitou výzvou k tomu, že vedle analýzy kulturních sekvencí hokaských, tanoských a yutonahuaských etnických skupin ve Spojených státech a Mexiku potřebujeme rovněž znát vzájemné vztahy mezi subdivizemi uvnitř těchto tří skupin a upozorňuje na nutnost provést doplňující komparativní etnologický a archeologický

¹⁴⁰ Jen upozorňujeme, že na možné genetické spojení jazyků tarasco a zuñi poukazoval již M. Swadesh např. v pracích *Problems of long-range comparison in Penutian*, in *Language*, 32, 1956, s. 17-41, *Términos de parentesco comunes entre Tarasco y Zuñi*, in *Cuadernos del Instituto de Historia, Seria Antropológica*, 3, México, D. F.: UNAM-Instituto de Historia, 1957, s. 5-39 či *Elementos del Tarasco antiguo*. México, D. F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1969 (cf. též Kašpar, Vrhel 1986: 21). Swadesh vycházel z toho, že oba jazyky patřily do velkého „penutoidního“ komplexu, který začal divergovat podle odhadů lexiko-statistické metody přibližně před 9 000 lety, přičemž tvrdí, že uvnitř tohoto „penutoidního fila“ tarasco a zuñi vykazují určité zvláštní podobnosti, které by mohly naznačovat, že jde o dávné příbuzné dialekty (cf. Swadesh 1957: 7). Později Swadesh ovšem přešel na tezi, na základě níž řadil tarasco do „makromayského superstocku“, jenž ovšem nebyl specialisty nikdy obecně přijat, stejně jako Lee Whorfem (1935) proponovaný „makropenutiaský superstock“ (cf. Kašpar, Vrhel 1986: 21).

¹⁴¹ Podle novější archeologické datace jde o období cca 900-1 130. Beals žádnou dataci neuvádí.

výzkum¹⁴², který by zjistil čas a směr pohybu a pomohl by odhalit velmi těsné vzájemné vztahy mezi Pimy a Tepehuany, agrupací Cahita-Ópata-Tarahumara, popřípadě mezi Cory a Huicholy (cf. Beals 1943c: 248-251). Z těchto několika Bealsových starších hypotéz můžeme učinit některé preliminární závěry, které budeme později v souvislosti s rozbořením novějších prací revidovat. Je patrné, že Beals není zastáncem silnější mezoamerické hypotézy, spočívající v názoru, že klasické a postklasické mezoamerické kultury byly hlavními stvořiteli vyspělejších jihozápadních kultur, především Pueblanů, jelikož Casas Grandes/Paquime, Trincheras a jiné archeologické lokality byly ve čtyřicátých letech sotva známé i specialistům. Mezoameričané zanesli do části Velkého Jihozápadu pouze některé kulturní inovace (uctívání Tlaloca/kult kachin, pěstování kukuřičné odrůdy *Zea mays* a některé další), které však nevedly k celkové kulturní změně širší oblasti a navíc se tyto inovace dotkly pouze zemědělských skupin, k nimž s jistotou řadil Pueblany, Pimy, Papagy a některé cahitské grupy a v jeho širokém pojetí areálu též sinaloaská etnika Tahuey, Totoramy a jiná, ačkoli je explicitně nezmiňuje. Jím navrhovaná prostorová a časová distribuce zemědělských technik a pěstování některých kultivarů (vedle kukuřice též další plodiny doplňující známou mezoamerickou čtveřici – frijol, dýně a chile) předpokládá, že pokročilejší stupeň zemědělství se zarazil snad někdy kolem roku 500 kdesi u Pueblanů v Novém Mexiku a dále se nešířil, což ovšem neodpovídá námi podporované hypotéze, podle níž se do některých oblastí severozápadní Chihuahuy, kterou Beals v podstatě opomíjí, dostala znalost pěstování této či jiné odrůdy kukuřice a další plodiny přinejmenším dvěma cestami: jednak difuzí od Pueblanů, což je dnes více méně prokázané a dále přímou či zprostředkovanou difuzí z jihu prostřednictvím části venkovské teotihuacánské populace, nositeli kultur La Quemada, Chalchihuites apod. Opatrně se přiklání k názoru, že pravděpodobným hlavním ohniskem mezoamerické kulturní difuze na Velký Jihozápad byl taraskánský areál a hlavními distributory této difuze mezi středním Mexikem a severními teritorii byli nejspíš yutonahuaští Corové a Huicholové.

Mexický architekt a archeolog Ignacio Marquina se ve svém drobném příspěvku¹⁴³ věnoval především korelacím mezi košíkářskými kulturami a Pueblany a naznačil možnou extenzi *basketmakers* vlivu od severní Arizony a Nového Mexika prostřednictvím kaňonů, jimiž protékají přítoky Río Colorado a Río Bravo až po jižní Chihuahu a část Duranga. Jejich

¹⁴² Pokud je nám známo, dosud v tomto směru existuje pouze jediná obšírnější etnologická práce, jejímž autorem je právě R. Beals, 1973: *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*. New York: Cooper Square Publishers, Inc., in *Ibero-Americana*, s. v-x, 93-225. Jak patrně, Beals nevychází z vlastních recentních etnografických výzkumů (snad s výjimkou cahitských Mayů), ale z historických či etnohistorických pramenů pocházejících většinou z koloniálního období nebo ze starších etnografických výzkumů.

¹⁴³ *Los monumentos de México y los del Suroeste y Sureste de Estados Unidos*, in *Tercera Reunión...*, 1943, s. 252-255.

počátky spadají do období vzniku kultur v Mexickém údolí¹⁴⁴ a jejich rozvoj trvá přibližně do let 400-500, kdy se pomalu začínají formovat Pueblané (cf. Marquina 1943: 253-254). Ze současných severomexických skupin jsou za potomky lidu košíkářských kultur považováni pouze Tarahumarové a jejich nejbližší příbuzní Varojíové a zřejmě i dolní Pimové. Všechny tyto skupiny byly při své migraci na území dnešní Chihuahuy ovlivněny pueblanskými kulturami. Otázkou zůstává, zda-li tyto „proto-tarahumarské“¹⁴⁵ a „proto-pimské“ skupinky koexistovaly s Pueblany nebo žily v jejich těsném sousedství a po jistou dobu přijímaly některé prvky jejich kultury, které si později s sebou odnesly na jih nebo nejprve doputovaly do oblastí severozápadní Chihuahuy a až tady se začaly postupně seznamovat s pueblanskými kulturními prvky.

P. Kirchhoff, J. A. Mason, R. Beals a E. Haury na závěr konference provedli obsáhlé shrnutí jejich výsledků a nastínili perspektivy a problémy budoucího bádání¹⁴⁶: 1. na základě detailního studia umístění jezuitských misí mohlo být poměrně přesně lokalizováno mnoho nomadických kmenů s jejich pohyby v postkolumbovské době, nejlépe sledovatelné u Tepehuanů po jejich povstání¹⁴⁷; 2. byly předpokládány dvě hlavní migrační vlny na mexický Severozápad, které s sebou přinášely některé kulturní a jiné inovace. Nejprve kolem roku 500 či spíše o něco dříve¹⁴⁸ bylo zaváděno pěstování neidentifikovaného druhu kukuřice a během druhé vlny kolem roku 700 se zde objevuje chov krocana, brachycefalie aj. importy; 3. ukazuje se, že podobnosti či paralely mezi Velkým Jihozápadem a Mezoamerikou a mezi jednotlivými subdivizemi¹⁴⁹ Jihozápadu byly spíše náhodné. Určitou výjimkou mohlo být pěstování kukuřice, zaváděné postupně ve dvou nebo několika vlnách prostřednictvím lidí, jejichž kultura byla relativně homogenní a kteří přicházeli na Jihozápad z Mezoameriky. Některé jihozápadní skupiny si pak mohly vybírat a adoptovat i jiné kulturní elementy, avšak nikdy nešlo o masové přebírání mezoamerických kulturních prvků, ani o hromadnou migraci celé skupiny, která by pak převrstvila nebo inkorporovala jinou lokální skupinu; 4. Kirchhoff

¹⁴⁴ Tzn. do předklasických fází vývoje mezoamerických kultur, tj. někdy do 1. tisíciletí p. K. Marquina výslovně zmiňuje z těchto předklasických kultur, jež se zformovaly ve Valle de México, pouze Cuicuilco, o němž víme, že se vyvíjelo přibližně mezi 700 p. K.-150. Z toho můžeme usuzovat, že podle něj se někdy v tomto období formují košíkáři na americkém Jihozápadě.

¹⁴⁵ Předpokládáme, že v této „protohistorické“ fázi byli ještě Tarahumarové a Varojíové jedním etnickým celkem a že k jejich oddělení došlo až na sklonku této fáze (mezi 14.-16. stol.) nebo na počátku historického období na přelomu 16. a 17. stol.

¹⁴⁶ V této sumarizaci si všímáme více jen těch bodů, které se vztahují k severozápadnímu Mexiku a k těm nativním etnickým skupinám, jimiž se v této práci převážně zabýváme.

¹⁴⁷ Kirchhoff 1943c: 346 má na mysli tepehuanské povstání z roku 1616 proti španělskému koloniálnímu vojsku, které přerostlo v širší vzpuru, do níž se zapojili též Acaxeové, Chínipové a Tarahumarové.

¹⁴⁸ Beals a Haury 1943: 351 v tomto případě přebírají závěry z archeologických výzkumů D. Branda a co se týče datování první vlny kolem roku 500, jde o odhad opírající se o některá předcházející tvrzení zejména R. Bealse (1943c: 249).

¹⁴⁹ Z textu není zcela zřejmé, co myslí Beals „subdivizemi“. Patrně má na mysli širší etnické (kmenové) skupiny, neboť jinde mluví o Pimech-Papazích, Ópatech-Tarahumarech či Cora-Huicholech apod.

objevil řadu společných rysů mezi lovci a sběrači severního Mexika a kmeny z oblasti Velké pánve a obecně byl přijat jeho závěr, že spíše vnitřní úpadek těchto nomadických skupin Velkého Jihozápadu než vnější agrese zapříčinily, že se hranice Mezoameriky¹⁵⁰ neposunuly v minulosti více na sever. Nicméně určité kulturní rysy těchto nomádů se částečně rozšířily i na jih mezi Pueblany a Hohokamy, kteří nebyli výlučnými zemědělci, jak se občas tvrdí. Snad s výjimkou fermentovaných opojných nápojů někdejší společné rysy mezi severomexickými lovci a sběrači nezapustily své kořeny a byly v podstatě přenášeny zemědělskými skupinami západního a severozápadního Mexika; 5. byla zdůrazněna nutnost studia vzájemných vztahů uvnitř tzv. sonorské grupy yutonahuaských jazyků, pimsko-tepehuanských korelací a nezbytnost restudia Corů a Huicholů z „jihozápadní“ perspektivy; 6. odhalení raně zemědělských horizontů v severním Mexiku se zvláštním zřetelem na pobřeží Kalifornského zálivu a západní předhůří hor svažujících se k Pacifiku a dále na oblasti referovaných vyspělejších kultur v některých horských údolích jako Chínipas (Kirchhoff 1943d: 345-348, Mason 1943: 348-351, Beals, Haury 1943: 351-355).

Archeologický výzkum R. Listera aj.

V čtyřicátých a padesátých letech byly nejvýznamnější archeologické výzkumy severozápadní Chihuahuy prováděny týmem, vedeným Robertem H. Listerem. Archeologové obrátili svou pozornost k jednomu z nejstarších poměrně rozsáhlých nalezišť ve Valle de las Cuevas v kaňonu Río Piedras Verdes a navázali tak na starší nesespecializované výzkumy Lumholtzovy. Jejich hlavním cílem bylo odhalit pomocí stratigrafické metody možné prehistorické spojnice mezi Jihozápadem a Chihuahuou a ačkoli se nedostaly do předkeramických kulturních vrstev, objevily horizonty starší než je kultura Paquime¹⁵¹, jíž charakterizoval jako *puebloidní kulturu severozápadní Chihuahuy* se zemědělstvím, rozsáhlými obytnými komplexy stavěnými z adobe a z kamene, velmi dobře provedenými monochromními a polychromními hrncířskými výrobky různých typů a s časovým rozpětím cca 1 000-1 450 jako jejími hlavními rysy (cf. Lister 1953: 167). Poměrně překvapivým zjištěním bylo, že naprostá většina analyzovaných keramických vzorků z několika jeskyň Valle de las Cuevas náležela mogollonské kultuře a nikoli paquimské, jak se dalo předpokládat. Tyto nálezy na druhé straně potvrzovaly starší předpoklady, podle nichž se nositelé mogollonské kultury z jihozápadu Nového Mexika podíleli na formování Casas

¹⁵⁰ Ve stejném roce, kdy proběhla tato velká antropologická konference o severním Mexiku, zformuloval P. Kirchhoff velmi detailně svůj koncept Mezoameriky, v němž vytýčil její poměrně přesné hranice a několik desítek sociokulturních rysů (cf. Kirchhoff, P., 1943a: *Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales*, in Acta Americana, 1, 1, s. 92-107).

¹⁵¹ Lister mluví o Casas Grandes a jestliže tvrdí, že objevili starší kulturní horizonty, má tím na mysli období před vrcholnými fázemi této kultury, neboť DiPesem určené fáze jdou mnohem dále do minulosti.

Grandes v jeho starších fázích. Listerův tým na základě zjevné podobnosti keramických typů z obou oblastí dospěl poměrně k jasnému závěru, že Mogolloňané byli tvůrci několika dlouhých „formativních“ fází (*Pine Lawn*, cca 150 p. K.-500) a *Reserve* (1000-???) kultury Casas Grandes, resp., že se začali usazovat v severozápadní Chihuahui dlouho předtím, než tato kultura kulminovala. Rovněž jeskynní obydlí s vícekomnatovými domy¹⁵², zkoumaná v tomto komplexu, patří nositelům mogollonské kultury, nikoli paquimské, jak se do té doby soudilo. Zároveň byl anticipován výskyt mnohých jiných skalních obydlí, naležejících mogollonské kultuře na východních svazích Sierra Madre (cf. Lister 1953: 168), což bylo v následujících letech skutečně potvrzeno, neboť extenze mogollonského habitatu je dnes situována více na jih od Valle de las Cuevas. Listerovy výzkumy vyvolávají řadu otázek, které nejsou dosud zcela uspokojivě vysvětleny: jakého etnického původu byla a jakým jazykem mluvila skupina, která se začala v severozápadní Chihuahui usazovat již kolem roku 150 p. K.? Jaké faktory způsobily, že se tato skupina musela přesunout o nějakých 400-500 km dále na jih? Šlo o jednorázový přesun určité homogenní skupiny či její části nebo se na jih tato skupina přesouvala v několika vlnách? Lze skutečně mluvit o importu mogollonských kulturních vlivů mezi roky 150 p. K.-700, kdy se teprve mogollonská kultura doformovává na území Nového Mexika? Existuje přímá linka mezi staropueblanskou kulturou Anasazi, vrcholnými či pozdními fázemi kultury Mogollon a pueblanskými kulturami z Nového Mexika s určitými fázemi kultury Casas Grandes/Paquime? Pokud jsou tvůrci vývojových fází kultury Casas Grandes/Paquime skutečně Mogollonští, existuje kontinuita mezi „úpadkovou“ fází kultury Mogollon v severozápadní Chihuahui a vrcholnou fází kultury Casas Grandes/Paquime, jelikož i Listerův tým neurčil přesně rozpad či konec *Reserve fáze* mogollonské kultury ve Valle de las Cuevas? Pokud to nebyli nositelé mogollonské kultury, kdo se podílel na vrcholném období Casas Grandes/Paquime mezi roky 1200-1340, kdo byl jejím tvůrcem a kdo byl jejím záškodníkem či pod jakým jiným vlivem mohli Paquimští svá sídla opustit? Co se stalo s Mogollonskými po zániku jejich kultury¹⁵³, resp. poté, co dospěla také do svého dekadentního stadia? Naznačili jsme jen některé otázky, které v nás Listerovy cenné, avšak stále jen předběžné, výzkumy vyvolávají, a tak jedině intenzívnější archeologický a archeoetnografický výzkum může v budoucnu potvrdit hypotézy, které se nám zatím jen vytvářejí v hrubých obrysech.

Na skutečnost, že archeologové severní Mexiko donedávna zanedbávali, upozorňuje rovněž A. F. Johnson (1963) ve studii o jedné z mála zkoumaných prehistorických kultur tohoto

¹⁵² Lister 1953: 168 používá výrazu *cliff dwellings*.

¹⁵³ Mogollonská kultura ve svých vrcholných fázích je obvykle datována do let 700-1 300/1 400.

subareálu, *kultury Trincheras*¹⁵⁴, která se rozvíjela především v severní Sonoře a jižní Arizoně přibližně mezi roky 800-1 200¹⁵⁵. Detailní průzkum některých lokalit této kultury prokázal její vzájemnou souvislost s *hohokamskou kulturou* v jižní Arizoně, především její pouštní větví. Nositelé posledních dvou fází kultury Trincheras jsou někdy považováni za přímé předchůdce historických Papagů¹⁵⁶, kteří dnes obývají část Hohokamské pouště a dosud užívají šachtové pece k přípravě svých pokrmů, podobně jako kdysi lid kultury Trincheras (cf. Castetter a Underhillová 1935: 15). Je však pravděpodobnější, že po jejím rozpadu se postupně na sonorském území zformovalo více zemědělských skupin, které byly protohistorickými a historickými pokračovateli lidu této nejvyspělejší prehistorické sonorské kultury. K těmto skupinám patřili nejen Papagové a Pimové, kteří se snad v této protohistorické době začali štěpit na své dvě základní větve, jak je známe dodnes – horní a dolní – ale snad ještě více další yutonahuaská etnika – Ópatové a již vymřelí Eudeveové¹⁵⁷. V poznámce 154 jsme zmínili některé funkcionální hypotézy *trincheras* pahorků. Nedávné archeologické výzkumy mexických a severoamerických vědců, kteří se snažili o určitou komparaci *trincheras* struktur na sonorské i arizonské straně, odhalily jejich nejpravděpodobnější primární funkci ekologickou. Zdejší obyvatelé se vždy museli vyrovnávat s velkými teplotními výkyvy mezi dnem a nocí. Na pahorcích, na nichž se objevují *trincheras*, byly zjištěny velmi zajímavé inverzní jevy. Na jedné straně snižují zimní mrazy, avšak zároveň produkují vyšší minimální teploty, které však netrvají dlouho. Tím se na takovýchto údolních pahorcích snižuje riziko dlouhotrvajících mrazů z pěti na jeden měsíc. Terasy stavěné na svazích těchto pahorků tak chránily před mrazem a zároveň sloužily jako pomocný mechanismus zahřívání půdy během chladných nocí tím, že iradiovaly teplo absorbované tmavými vulkanickými skalisky (cf.

¹⁵⁴ Její název je odvozen od typických terasovitých návrší oběhnaných příkopy, které svědčí také o jejich obranné funkci. Pravděpodobně sloužila jako krátkodobá obranná útočiště, která využívaly ještě v postkontaktní době indiánské skupiny v okamžiku ohrožení. Uvažuje se o nich též v souvislosti s prvními náznaky zemědělství, někteří se domnívali, že se sem lidé ukrývali v období povodní, jiní si mysleli, že jde především o obytná návrší a existují i teorie, podle nichž šlo o místa odpočinku a mohla sloužit též jako skladiště zásob či různých předmětů (cf. Fishová, Fish, Downum 1992: 61-62). Největší koncentrace *trincheras* byla objevena v severní Sonoře (lokalita La Playa aj.).

¹⁵⁵ Přibližně kolem roku 800 začali zdejší obyvatelé vyrábět keramiku, kterou převzali od starších jihozápadních kultur. Stopy lidského osídlení jsou zde ovšem mnohem starší (např. v La Playa byly objeveny pozůstatky po lidské činnosti staré přibližně 10 000 let).

¹⁵⁶ Hypotéza o papažské descendenci lidí kultury Trincheras, kterou sugerují někteří autoři, je poněkud odvážná, neboť oblast Horní Pimerie (Pimería Alta) obývali v raně historické době, tj. koncem 16. a v 17. století především horní Pimové.

¹⁵⁷ O Eudevech se soudilo, že tvořili jednu z ópatských subgrup, avšak na základě novějších lingvistických výzkumů se dospělo k poněkud jiným závěrům, podle nichž byli samostatným kmenem, jenž se během prehistorické doby dlouho vyvíjel odděleně, přestože sdílel některé společné kulturní rysy s okolními skupinami a jazykově patřil též do yutonahuaské rodiny (cf. Pennington, ed. 1981: 7). Eudeveové (též Dohema či Heve) žili podle koloniálních dokumentů ve dvou sonorských enklávách v těsném sousedství silnějších Ópatů hluboko do 18. stol., kdy mezi nimi působil např. i slovenský jezuitský misionář Daniel Januske, autor dokumentu *Sonora: Breve Informe del Estado Presente en Que se Hallan las Misiones de esta Provincia*. Bolton Collection, Bancroft Library, Berkeley: University of California, 1723 (cf. tamtéž: 254).

Fishová, Fish, Downum 1992: 67). Tento důmyslný adaptivní mechanismus, spočívající v dokonale odpozorovaných klimatických jevech, umožnil ve svém důsledku malé rané sklizně ještě před hlavní letní sklizní i během zimních dešťů, jelikož vulkanické podloží, obsahující jílu, je velmi výhodné pro zadržování vláhy.

Pokud je tato funkcionální analýza správná a pokud primární funkcí *trincheras* návrší byla jejich adaptace na přírodní prostředí a klimatické podmínky, jeví se jako pravděpodobné, že tato kultura „opevněných“ či „terasovitých návrší“ začíná náhle upadat kolem roku 1250 či možná až kolem roku 1350 kvůli regionálním či snad globálnějším změnám klimatu, na které zdejší obyvatelé nestačili zareagovat, jak je patrné z novějších výzkumů (Braniffová 1985, 1990, McGuire, Villalpandová 1991 ad.) – cf. Fishová, Fish, Downum 1992: 71. Přesto některé prehistorické lokality nebyly zřejmě zcela opuštěny, neboť s jejich dekadentními rysy se setkali ještě první španělští conquistadoři a jezuitští misionáři při prvních výbojích do oblasti Pimería Alta v druhé polovině 17. století. Otázkou však zůstává, zda-li je využívali potomci lidu kultury Trincheras nebo spíše některá jiná skupina, která předtím žila ještě na nižším vývojovém stádiu a ruiny využívala k jiným než obytným účelům.

Pro objasnění kulturní a sociální difuze z Mexika na Jihozápad jsou významné práce severoamerického archeologa A. H. Schroedera (zejména 1965, 1966). Jeho výzkumy spolehlivě prokázaly poměrně intenzivní kontakty mezi některými subregiony Mezoameriky a Jihozápadem, ačkoli například zavedení terasovitých zavlažovacích zařízení není dosud zcela jasné. Zdá se, že tento kulturní rys a některé další sociologické, ceremoniální a technologické inovace, které vedly k sedentarizaci části obyvatel Jihozápadu, především nositelů kultury Hohokam v jižní Arizoně, sem přicházely v pozdně klasické době mezi lety 600-900 z michoacánsko-jihosinaloaského „taraskánského“ areálu a ze sousedních mayských oblastí přes kulturu Chalchihuites, která se tehdy vyvíjela na pomezí dnešního Duranga a Zacatecas (cf. Schroeder 1966: 685). Jak je patrné, „taraskánská tradice“, o níž mluví Schroeder 1966: 687¹⁵⁸, se dostávala na mexický Severozápad nikoli přímo z oblasti Michoacánu, Nayaritu či Sinaloy, ale nejspíš prostřednictvím jedinců¹⁵⁹ patřících do skupin vyskytujících se již kolem roku 600 na západních svazích Sierra Madre a na pobřeží Kalifornského zálivu. Tito *pochtekové* nejspíše způsobili, že lidé hohokamské kultury postupně přijali nový, pravděpodobně nějaký yutonahuaský jazyk. Západně od hohokamské kultury, jejíž nositelé již

¹⁵⁸ Někteří autoři (cf. Brand 1935: 287) mluví o toltécko-taraskánské kultuře, která se rozšířila ze Sinaloy a Duranga do Michoacánu a Guerrero a naznačují tak oboustrannou difuzi některých důležitých kulturních rysů – např. bezopěrkové metate, které známe z mnoha současných tarahumarských domácností, bylo distribuováno z Arizony přes mexický Severozápad do Michoacánu.

¹⁵⁹ Schroeder mluví o jednom z tzv. *pochteca komplexů*, což je mezoamerické označení pro vrstvu obchodníků, známou především mezi postklasickými Aztéky. Snad členové jednoho z těchto komplexů šířili některé taraskánské kulturní prvky mezi severomexickými a arizonskými kmeny.

mezi roky 800-900 mluvili tímto novým jazykem, se kolem řek Gila a Colorado zformovala jiná kultura (Hakataya), jejíž nositelé mluvili, resp. přijali jeden z yumanských jazyků. Jelikož mezi hohokamskou a hakatayskou kulturou existovala intenzivní výměna i v oblasti sociální (smíšená manželství), mohl tak někdy na sklonku klasické doby¹⁶⁰ vzniknout na Jihozápadě bilingvismus (yumansko-yutonahuaský)¹⁶¹, který po rozpadu některých prehistorických jihozápadních kultur (většinou mezi roky 900-1 200) směřoval k zřetelné teritoriální diferenciaci¹⁶². Obě dvě jazykové skupiny přežily do dnešní doby, avšak nelze již mluvit o yumansko-aztéckém bilingvistu, neboť současní mluvčí yumanskými jazyky již téměř vymřeli či přežívají na severu Kalifornského poloostrova v zanedbatelném počtu, zatímco mluvčí různými nahuaskými jazyky jsou rozmístěni na obrovském území Sonory, Chihuahuy, Arizony a Nového Mexika, aniž by mluvili druhým jazykem, což ovšem platí i naopak. Yumanům jazykově i kulturně blízcí hokaští Seriové žijí v izolaci v pouštní oblasti na pobřeží Kalifornského zálivu, kde svůj jazyk dosud používají.¹⁶³ Dnešní bilingvismus u nativních mluvčích se tak projevuje výhradně na bázi nativního jazyka a španělštiny či, v případě Papagů, horních Pimů a části Yaquiů, angličtiny. Severodolnokalifornští Kumiai, Cucapové nebo Cochimíové navíc dnes dávají přednost španělštině, zatímco jejich původní jazyky je možno považovat za vymřelé¹⁶⁴.

Třebaže jsou Schroederovy práce ovlivněny difuzionismem, je v některých soudech poměrně opatrný, vědom si toho, že podobnost určitých kulturních rysů ve dvou odlišných kulturách ještě nemusí být nutně výsledkem přímého kontaktu. Naznačuje tím možnost nezávislé invence či spíše toho, co Linton 1937: 324-326 a Redfield 1941: 132 nazývali

¹⁶⁰ Používáme termín „klasická doba“, „klasický“ apod., který se běžně používá v souvislosti s Mezoamerikou, kde je již dlouho zavedený a tudíž dostatečně známý i v našem prostředí. Schroeder a jiní archeologové, kteří se zabývají jihozápadními prehistorickými kulturami dělí období přibližně mezi lety 200-900 na dvě hlavní fáze: 1. 200-600/700: *počáteční (pioneer period)* a 2. 700/800-900: *koloniální (colonial period)*. Toto dělení pro účely této kapitoly považujeme za zbytečné a zejména poněkud zavádějící, neboť hovoříme-li o koloniálním období, máme tím zpravidla na mysli období španělské nadvlády v Mexiku (Novém Španělsku), tj. období mezi roky 1521-1821. V této čistě archeologické klasifikaci jsou kolonisty zřejmě nově příchozí většinou mezoamerického původu, kteří se postupně stali dominantní složkou obyvatelstva části Jihozápadu.

¹⁶¹ Starší autoři, jakož i A. Schroeder, používají spíše termín yutoaztécký (Uto-Aztecán). Moderní lingvisté používají spíše spojení yutonahuaský (Yuto-Nahua), které tak budeme většinou používat i my.

¹⁶² Po zániku hohokamské, hakatayské a dalších jihozápadních kultur se yumansky mluvící populace posunula dále na západ na území dnešní Kalifornie a části Kalifornského poloostrova, kde se patrně setkala s jinými příchozími kmeny, přičemž jedním z nich mohli být předchůdci dnešních Seriů, kteří byli vytlačeni dále na jih, kde osídlili nehostinné pobřeží Kalifornského zálivu a ostrov Tiburón a díky této naprosté izolaci nemuseli odolávat nájezdům jiných, kočovných kmenů, žijících tehdy v severním Mexiku.

¹⁶³ Seriové jsou bilingvní (konka'ak a španělština), někteří snad i trilingvní. Třetí jazyk (yaqui, papago nebo rarámuri) mohou částečně ovládat na základě určitých kontaktů s „modernisty“ z těchto tří yuto-nahuaských etnických skupin. K tomuto konstatování nás vede krátký rozhovor s jedním serijským předákem, který jsme uskutečnili v Bahía Kino na konci června 2001, když mluvil o častých kontaktech např. s některými Tarahumary.

¹⁶⁴ Z řady informací z muzea v Ensenadě v Baja California Norte, z několika rozhovorů s tamějšími antropology a na základě kratičkému pobytu v cochimíjské komunitě San Antonio Necua se domníváme, že tomu tak skutečně je. Podle informací místních lidí však možná dosud několik starších lidí mluví jazykem kumiai ve vesnici San José Zorra (osobní komunikace, 9. 7. 2001).

konvencionalizovaným porozuměním (conventionalized understanding), spočívajícím více v přenosu myšlenek než v migraci specialistů na stavbu hřišť na míčové hry či velkých kiv, jejichž formy se zdají být zcela lokální.

Na základě Schroederových výzkumů lze říci, že někdy mezi roky 700-900 část do té doby převážně lovecké populace Velkého Jihozápadu (zejména Arizony a Sonory) začíná pomalu přecházet k usedlejšímu způsobu života, ačkoli nelze mluvit o výhradně zemědělském *modu vivendi*. Zárodky zemědělství navíc můžeme v této době sledovat výrazněji na sonorském území¹⁶⁵, zatímco většina obyvatel Chihuahuy, tedy zřejmě i předchůdci dnešních Tarahumarů¹⁶⁶, Varojíů či dolních Pimů, zůstává i nadále především kočovnými lovci. Ovšem od okamžiku, kdy se jihozápadní, mezoamerickými importy ovlivněné, kultury rozpadají, dochází k poměrně rychlému regresivnímu procesu a z části někdejších zemědělců se opět na dlouhá staletí stávají nomádi věnující se lovu a sběračství, stejně jako jejich chihuahuaští a novomexičtí sousedé.

Archeologií Jihozápadu se v šedesátých letech zabýval E. P. Dozier (zejména 1960, 1964 a 1965). V této době se začíná více pracovat na poznání socio-politického a religiozního života prehistorických jihozápadních kultur a tudíž dochází k větší výměně informací mezi archeology a etnology. Dozier je snad první, kdo se snaží najít určité „archaické“ typy sociálních jednotek mezi jihozápadními skupinami v etnografické přítomnosti (cf. Dozier 1965: 38). Bohužel naprostá většina výsledků jeho bádání se teritoriálně vztahuje pouze na Jihozápad, především pak na Pueblany. Přesto z nich můžeme určité analogie najít, neboť do jím zkoumaných etnik zařadil též Pimy a Papagy, resp. ty větve, které dodnes přežívají v arizonských rezervacích, ale jejichž příslušníci udržují sociální vazby s jejich sonorskými příbuznými. Pokud jde o sociopolitické uspořádání, zdá se, že společným rysem etnických skupin amerického Jihozápadu a mexického Severozápadu je matrilokální rozšířená rodina, již autor nachází u všech Pueblanů, ale i u Navahů a apačských skupin. Takováto sociální buňka se rovněž vyskytuje v etnografické přítomnosti u chihuahuaských etnik, zejména u části Tarahumarů, žijících v izolovanějších oblastech Sierra Tarahumara. Dalšími rysy v oblasti sociální a politické struktury a náboženského systému mezi arizonskými Pimy a Papagy, které nacházíme rovněž u severomexických etnik, jsou zejména: 1. existence několika patrilineárních ne-exogamních klanů; patrilineární systém ne-exogamních moiet na

¹⁶⁵ Určitou výjimkou, byť nikoli jedinou, jsou lidé či skupiny kultury Paquime a jejího obchodního centra Cuarenta Casas, kde archeologové našli relikty kukuříčných klasů aj. nálezy, které dokládají existenci zemědělského způsobu života i za hranicemi Sonory v severozápadní Chihuahui.

¹⁶⁶ V případě Tarahumarů se domníváme, že mohlo jít jen o část, byť patrně větší, která pokračuje v loveckém způsobu života. Nejsevernější větev Tarahumarů (Jovové?), obývající již akulturované území, které jsme označili jako Joverii, nejpozději v průběhu 13. století, ale snad i dříve, přecházela k usedlému způsobu života a lov a sběr se pro ně stávaly již pouze doplňkovou aktivitou.

vesnické úrovni, avšak vesnice samy zůstávaly exogamní (tyto rysy autor zpochybňuje kvůli mnoha protichůdným údajům); 2. jihoarizonští a severosonorští Pimové žili s velkou pravděpodobností v nezávislých posuvných volných osadách s patrilineárními sklony; 3. Pimové a Papagové žili v necentralizovaných volně integrovaných komunitách; 4. Papagové a částečně Pimové měli hlavní vesnice, kolem nichž se vyskytovaly ještě tzv. „dceřiné osady“, zakládané členy hlavní vesnice, kteří hledali nové pozemky, jež zůstaly obřadně závislé na mateřské vesnici. Jak hlavní vesnice, tak vedlejší, byly prokazatelně exogamní (Dozier 1965: 39-43). Z tohoto systému se později mohl vyvinout u většiny yutonahuaských etnik severního Mexika tzv. *ranchería systém*¹⁶⁷, praktikovaný na mnoha místech dodnes a jenž je nejvíce rozšířený u Tarahumarů.

Pro poznání prehistorie některých yutonahuaských etnik západní části Velkého Jihozápadu (především Papagů, méně pak Pimů), tj. Arizony a Sonory, jsou významné práce J. D. Haydena (1967, 1970). Svou pozornost obrátil na téměř izolovaný severozápadní cíp Sonory, do oblasti nazvané Sierra Pinacate (celkem asi 1000 km²), jíž charakterizuje jako geologickou a ekologickou enklávu s bohatým nalezištěm neporušených archeologických ostatků. Poté, co se zde v prekoloniální době vystřídalo několik skupin obyvatelstva, se objevují v raně historické době Papagové¹⁶⁸, resp. Pinacate v 17. století obývala jedna papažská subgrupa mluvící „papažským dialektem“, avšak ve vztahu k ostatním Papagům nepřátelská a udržující téměř výlučně bližší sociopolitické a kulturní vztahy s yumanskými etnickými skupinami obývajícími po rozpadu arizonských prehistorických kultur rozsáhlejší území od západní Arizony po Kalifornii. Toto mírumilovné soužití mezi pinacatskými Papagy a některými yumanskými skupinami bylo již od 8. či 9. stol. dáno především tím, že Papagové získávali od Yumanů keramiku¹⁶⁹, podobně jako jiné dvě papažské subgrupy, Areneňové a Sand Papagové, a bylo tak udržováno po tisíciletí spíše z pragmatických důvodů, a to i poté, co izolovaná pinacatská tlupa prakticky celá vymřela v roce 1851 na žlutou zimnici. S potomky (*Hi'atit O'otam*)¹⁷⁰ těch, kteří tuto epidemii přežili, se pravděpodobně setkal při svých cestách po Velkém Jihozápadě na konci 19. a na počátku 20. století C. Lumholtz (cf. Hayden 1967: 342). Z Haydenových výzkumů (k archeologii a etnografii severozápadní Papaguerie cf. též

¹⁶⁷ Charakteristickými rysy *ranchería systému* se budeme podrobněji zabývat v kapitole, analyzující vlastní výzkum mezi Tarahumary, zejména v 9. kapitole.

¹⁶⁸ Tito historičtí Papagové byli s největší pravděpodobností přímými následovníky amargoských obyvatel Papaguerie, resp. jedné z předcházejících kultur, označovaných podle lokality a řeky Amargosa, jejíž nositelé mluvili yutonahuaským jazykem (cf. Hayden 1967: 337).

¹⁶⁹ Papagové tak zřejmě mohli být distributory keramického zboží mezi jiné sousední skupiny, které si dosud hrnčířské řemeslo neosvojily. V protohistorické době mohli využívat např. obchodní centrum Cuarenta Casas, o němž jsme již hovořili a které se nachází v relativní blízkosti Papaguerie.

¹⁷⁰ *O'otam* je název jazyka, jak mu říkají Papagové a zároveň jejich autetnonym, *hi'atit* je papažské pojmenování lokality Pinacate.

Ezell 1955, 1963) vyplývá, že různé papažské grupy formující se již někdy od roku 700 v severní Sonoře a jižní Arizoně na teritoriu, jež v koloniální době dostalo označení Papaguerie, představovaly jakýsi nárazníkový pás mezi na západ od nich žijícími yumanskými skupinami a na východě jinými, převážně rovněž yutonahuaskými skupinami a později na severu a severovýchodě dalšími migračními vlnami (Apači, Navahy, Pueblany aj.). Papagové se tak v podstatě stali strážci celé západní „hranice“ yutonahuaské části Velkého Jihozápadu a zároveň obrovské, z ekologického hlediska velmi nepříznivé oblasti, později nazvané Aridoamerika¹⁷¹.

Ve studii o hohokamské kultuře (cf. Hayden 1970) některé své starší teze reviduje a přichází s řadou zajímavých hypotéz k objasnění geneze Papagů a Pimů a částečně Tepehuanů. Především se zdá, že Sierra Pinacate byla kontinuálně osídlena již od *pozdně altithermální* *periody*¹⁷² lidmi komplexu Amargosa¹⁷³, kteří podobně jako Areneňové mluvili papažským dialektem v historické době. Nyní dodává, že Amargosané mluvili (také) starším (ancestral) pimským jazykem a že současný rozptyl pimsky mluvící populace mezi Gila River v Arizoně a Río Santiago v Jaliscu odpovídá rozsahu někdejšího amargosanského osídlení. Na svém nejkrajnějším jižním cípu byli pimští Amargosané v kontaktu s mezoamerickými skupinami (pravděpodobně Tarasky), od nichž získali znalost výroby keramiky, techniku irigačních kanálů a jiné technologické inovace. Hayden tedy zjevně počítá s tím, že Papagové a Pimové byli původně jedinou skupinou a pokud bychom souhlasili s původní Antevsovou datací altithermální periody a zároveň s Haydenovým tvrzením, že pinacatští Papagové/Pimové obývali oblast Sierra Pinacate nepřetržitě od pozdní altithermální doby (cf. Hayden 1970: 87), pak by nejspíše tyto dvě skupiny přišly na území dnešní Arizony a severovýchodní Sonory (Sierra Pinacate) nejméně před více než 4 000 lety, ale patrně ještě mnohem dříve¹⁷⁴. To by

¹⁷¹ Pojem Aridoamerika, podobně jako předtím Mezoamerika, razil mexický etnolog německého původu Paul Kirchhoff ve snaze odlišit dva ekologicky rozdílné subareály Velkého Jihozápadu, které kdysi tvořily jeden celek s Mezoamerikou. Zjednodušeně řečeno, Aridoamerika se nachází na sever od severní hranice Mezoameriky (povodí řek Fuerte, Lerma a Soto la Marina) a zahrnuje především pouštní zóny od Tamaulipas, přes Nuevo León, Coahuilu, Chihuahua, Sonoru až po Nevadu a severní Kalifornii k 42. st. s. z. š. Druhý subareál (např. část Chihuahuy a Nového Mexika) označil jako Oasisamerika kvůli odlišným klimatickým a ekologickým podmínkám (zejména více srážek, hustější jezerní a říční síť apod.). Hranice mezi těmito dvěma subareály Jihozápadu je však velice sporná a pouze přibližná.

¹⁷² Pojem *altithermální perioda* zavedl známý švédský klimatolog Ernst Valdemar Antevs (1948). Jde o dlouhé období před 7 500-4 000 lety, kdy se zejména v oblasti Velké pánve a nejvíce v západní části Jihozápadu (Kalifornie, Arizona) vyskytovalo extrémně suché (aridní) klima. Přestože je tato Antevsova hypotéza neustále diskutována, pojem „altithermální“ je dosud klíčový pro studium archeologické chronologie Jihozápadu, ačkoli se občas uvádí poněkud odlišná datace. Někteří autoři posunují její pozdní období o 1 500-2 000 let, avšak k časovým posunům dochází i směrem do minulosti (rovněž cca 1 500 let), a tak v extrémních odhadech jde o dobu před 9 000-2 500/2 000 lety. Někdy se objevuje synonymní termín *střední postpluviál* (cf. Antevs 1962).

¹⁷³ Za nejlepšího znalce tohoto archeologického sociokulturního komplexu je považován Malcolm J. Rogers, který určil jako výchozí bod amargosanské migrace pouštní oblasti jižního Utahu, odkud se šířila v různých křivkách jižním směrem (cf. Rogers 1966: 11).

¹⁷⁴ Ještě dřívější příchod do severovýchodní Sonory (Pimería Alta) předpokládá např. Ch. DiPeso 1956: 559-567 (cf. též Hayden 1970: 92), který se domnívá, že k prvním (základnímu) ootamskému osídlení došlo již před 7

s největší pravděpodobností znamenalo, že Pimové a Papagové jsou nejstaršími yutonahuaskými obyvateli Velkého Jihozápadu, přinejmenším z těch skupin, které přežily do dnešní doby, a dále, že v určité době jedna z papažských skupin, příšedších ze severu (původní?) pimskou skupinu vytlačila. Je-li tomu skutečně tak, pak vypuzená pimská grupa migrovala dále k jihu a neznámo kdy se dostala až na území dnešního severního Jalisca, kde postupně absorbovala cizí kulturní prvky. Poté, co v této hraniční mezoamerické oblasti mohlo dojít k přelidnění nebo k nájezdům některých kočovných skupin ze severu či z nějakého dalšího důvodu se část jižních Pimů začala vracet zpět na Jihozápad a přibližně kolem roku 300 p. K. sem přinesli kulturní inovace, které vedly k počátkům tzv. fáze Vahki hohokamské kultury, která se pak dále vyvíjela jako etnický a kulturní mix až do protohistorické doby, kdy ji kolem roku 1400 napadli a posléze dobyli sobaipurští Pimové¹⁷⁵ ze Sonory. Někteří potomci zajatých Hohokamů přežívají i nadále jako členové papažské krkavčí a (horno?)pimské mravenčí moiety. Yumanové přicházejí na Jihozápad později, než se domníval Schroeder (1966) při zformulování své *hakatayské teorie*¹⁷⁶, neboť pimsky mluvící Amargosané obsadili „hohokamský“ areál Gila Valley dlouho před tím (během počáteční fáze Vahki kolem roku 300 p. K.), než se Yumanové objevili v oblasti Colorado River¹⁷⁷. Hayden tak redefinuje Schroederovu představu o yumanském jazykovém převrstvení či ovlivňování hohokamské kultury, avšak oba se shodují v tom, že jejími hlavními tvůrci a zakladateli byli lidé mluvící určitým yutonahuaským jazykem (Schroeder), resp. pimským dialektem (Hayden). Hayden navrhuje, aby byl termín „hohokam“ omezen na kulturu, která měla své těžiště v Gila Valley, čímž vzniká teritoriální separace mezi Hohokamy a Amargosany, kteří se dále vyvíjeli v rámci sonorské varianty *Brownware tradice* („O'otam“)¹⁷⁸. Extrémní klimatické a ekologické podmínky, které se vyskytují zejména v Aridoamerice, během dlouhého vývoje, vedly k složitým mikrogenezím pouštních a polopouštních etnických skupin, které namnoze již vymřely, ale některé se dokázaly natolik adaptovat, že přežily do současnosti – zejména Papagové a Pimové. Obě dvě tyto skupiny, jež byly původně zřejmě skupinou jedinou (Amargosané či lidé komplexu Amargosa), opustily

000 lety (5 000 BC) a tento papažský etnický substrát byl pak převrstven jednou z příchozích hohokamských skupin, která v oblasti Gila Valley nastolila svou nadvládu.

¹⁷⁵ Výborný popis života sobaipurských Pimů s důrazem na jejich vysoce propracovanou militární organizaci podává opět Ch. DiPeso 1956: 507-509.

¹⁷⁶ Viz výše na s. 46.

¹⁷⁷ Na skutečnost, že Yumanové byli zřejmě pozdními příchozími do pouštních oblastí Jihozápadu, upozorňovala již dávno např. představitelka boasovské školy R. Underhillová 1939: 3 aj., která horské Yumany kulturně řadila k Šošonům a říční Yumany k západním Papagům.

¹⁷⁸ Sonorskou Brownware tradici nazývá Hayden „Ootam“, což je nynější etnonym pro sonorské a arizonské Papagy.

snad společně svou pravlast v jižním Utahu¹⁷⁹ nebo jinde v severnějších částech před nějakými 7 000 lety a v průběhu tisíců let u nich docházelo k neustálému štěpení a migracím v různých směrech (v případě Pimů a Tepehuanů i za hranice Velkého Jihozápadu směrem na jih). Papažské a pimské tlupy tak byly zřejmě prvními yutonahuaskými migračními vlnami, které se na Jihozápadě a mexickém Severozápadě objevily, ale na základě složitých ekologických podmínek a pod vlivem nových migrantů většina těchto tlup vymřela nebo se uchýlila do nejizolovanějších pouštních a horských regionů Sonory, Arizony a částečně Chihuahuy, kde do dnešních časů přežili jen ti nejodolnější. Dnešní Papagové a Pimové (snad s výjimkou pomalu vymírajících Varojíů) jsou demograficky vůbec nejslabšími zástupci jinak stále početné yutonahuaské rodiny, avšak právě díky někdejší komplikované etnogenezi jsou zároveň nejrozptýlenějšími etniky, pohybujícími se na rozloze několika set tisíc kilometrů čtverečních. Papažsko-pimský habitat však není žádným jednolitým etnografickým teritoriem, nýbrž mezi jejich jednotlivými enklávami žijí taktéž rozptýleně některé jiné nativní skupiny Mexika a Spojených států amerických, ale zejména zde leží desítky měst a vesnic s většinovým mestickým a kreolským obyvatelstvem. Papagové a Pimové jsou tak bezesporu největší současnou yutonahuaskou diasporou a jednou z největších nativních diaspor Latinské Ameriky vůbec.

I.1.1.4. Archeologické (archoetnografické) výzkumy v tarahumarském habitatu.

W. C. Bennett, R. M. Zingg: nejúplnější tarahumarská monografie

Přímých evidencí o prehistorii Tarahumarů máme dosud velmi málo, jelikož uvnitř předpokládaného tarahumarského habitatu nikdo systematický archeologický průzkum neprováděl. Bennet, Zingg 1978¹⁸⁰: 15 se ve své dosud nejobsáhlejší etnografii, kterou o Tarahumarech disponujeme, omezují pouze na obecnější konstatování¹⁸¹ či se opírají v jejich době o nepříliš ověřené zprávy či úsudky¹⁸². Pokud jde o jejich archeologický výzkum, soustředili se zejména na průzkum nejteplejších kaňonů mezi řekami Urique a Batopilas, kde prošli jejich přítoky od ústí až k prameni a dále na okolí mesticko-tarahumarské komunity Norogachi, kde neprováděli tak intenzivní práci, avšak objevili nejstarší archeologické

¹⁷⁹ Na možnou kolébku Papagů a Pimů (Amargosanů) v jižním Utahu dávno před Rogersem (1966) upozorňoval opakovaně A. Hrdlička (1904, 1906), který si všiml nápadných fyzických podobností zejména mezi současnými Pimy a jihoutažskými *cliff dwellers* obyvateli (viz s. 10 této práce).

¹⁸⁰ Práce vyšla nejprve v angličtině pod názvem *The Tarahumara: An Indian Tribe of Northern Mexico*. Chicago: University of Chicago Press, 1935.

¹⁸¹ Podle Bennetta a Zingga jsou Tarahumarové pravděpodobně potomky těch, kteří přecházeli Beringovu úžinu přibližně před 15-20 000 lety a jejichž kultura byla buď pozdně paleolitická či raně neolitická.

¹⁸² Přibližně na počátku křesťanské éry se oddělili od Aztéků, kteří se usadili mnohem dále na jihu. Tvrzení o době tarahumarsko-aztéckého rozštěpu je ve světle dnešního stavu bádání na tomto poli zjednodušené.

naleziště obou zkoumaných regionů. K nejzajímavějším archeologickým nálezům, které učinily, patří staré hudební nástroje, jejichž existence může spadat až do prehispanké doby. Jedním z nich jsou různé typy hudebního luku¹⁸³, který se podle některých autorů vyskytoval na Severozápadě již před příchodem Evropanů do Nového světa. K Tarahumarům se dostal zřejmě až v posthispanké době, jelikož v zmiňovaném nalezišti byly objeveny též skleněné korálky a ocelové nože. Na jiných místech Nového světa i samotného severozápadního Mexika ovšem existoval již v předšpanělských dobách, v koloniálním období¹⁸⁴ byl rozšířen i mezi některými dalšími skupinami Velkého Jihozápadu a poté, co se zde začali více usazovat kolonisté, především jezuitští misionáři, se do starších verzí hudebního luku začaly přidávat nové vlivy, zejména materiálové, a zároveň s tím postupně severozápadní skupiny přijaly housle, které jsou zde dnes dominantním hudebním nástrojem, bez něhož se u Tarahumarů, Pimů, Yaquiů, Tepehuanů, Mayů ad. neobejde žádný obřad, ať již původem prehispanský nebo synkretický. Autentický hudební luk podle Bennetta a Zingga 1978: 139 tedy u Tarahumarů neexistoval, avšak připouští, že yutonahuaští Sonořané znají zvláštní hudební nástroj s tykvovou ozvučnicí, který se v historické době velmi rozšířil po velké části Severozápadu: R. Beals 1932: 28 ho zaznamenal mezi Mayi, C. Lumholtz 1904, I: 475, 517, II: 155 mezi Tepehuany, Cory a Huicholy a J. A. Mason mezi Tepecany (cf. Bennett, Zingg 1978: 140). Beals 1973: 187 ukazuje na distribuci strunného hudebního nástroje s tykvovou ozvučnicí až daleko na jih do nukleární Mezoameriky, kde ho do své kultury převzali Lacandoni, Mayové a dokonce honduraští Lencové. Tím je nastolena otázka o difuzi tohoto nástroje, jehož původ je bezesporu africký, do Mezoameriky a potažmo do severozápadního Mexika. Hypotézu afrického původu (importu) tykvového hudebního luku do Nového světa prosazoval známý švédský cestovatel, etnolog a archeolog E. Nordenskiöld v práci *An Ethnographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, in *Comparative Ethnographical Studies*, 1, 1919, Göteborg, zatímco Bennett s Zinggem považovali za evidentní, že tato africká teze je přinejmenším pro sonorské yutonahuaské skupiny nepřesvědčivá, jelikož se zde nerozšířily jiné kulturní afrikanismy. Pokusme se trochu nyní skepsi obou jinak excelentních severoamerických etnologů oslabit. Pravdou je, že na území Mexika příliš evidentně afrických (subsaharských) sociokulturních rysů nenajdeme,

¹⁸³ Autoři přepisují název tohoto nástroje jako *dabéli* (častěji však *raveri* či *raveli*), který objevili ve fragmentech na archeologickém nalezišti No. 1. Tarahumarové struny vyráběli z ovčích stěv (cf. Bennett, Zingg 1978: 137-138).

¹⁸⁴ Různé varianty hudebního luku rozšířené po příchodu Španělů zaznamenali např.: A. Hrdlička 1906: 488 při svém výzkumném pobytu mezi Apači v rezervaci San Carlos, kde popsal i *tezwinové* a *peyotové* obřady, z čehož R. Zingg usoudil, že sancarloští Apači mohli tyto kulturní prvky, stejně jako jednostrunné housle, postupně absorbovat do své kultury na základě četných nájездů do Chihuahuy, které prováděli již od raně koloniální doby (cf. Bennett, Zingg 1978: 138). Jednoduchý jednostrunný nástroj zvaný *thlin-thli-no-me* podobný hudebnímu luku s hrubě opracovaným ladicím kolíkem zaregistroval O. T. Mason 1897: 380 u Pueblanů v Novém Mexiku.

avšak stojí za připomenutí, že autoři předmluvy jezuitští misionáři R. Robles, S. J., et al. (cf. Bennett, Zingg 1978: 15) poukazují na „zajímavou možnost“ vysvětlení některých zjevných negroidních rysů (nápadně tmavá barva pleti, často se objevující statné a silné postavy atd.). K tomuto míšení docházelo již v 17. stol., kdy byla část Tarahumarů odvážena do parralských dolů¹⁸⁵, stejně jako přivezení černí otroci z karibských ostrovů a z Veracruz. Je známo, že Tarahumarové i černoši z těchto dolů hojně utíkali a poté odcházeli na západ a jihozápad do hor a kaňonů, kde se dále a v relativním klidu mísili¹⁸⁶. Tito tarahumarští a černošští uprchlíci však i v Sierra Tarahumara naráželi na jiné již usazené tarahumarské skupiny, které se sem uchýlily zejména před misionáři a hledači dalších stříbrných dolů. Proto většinou zřejmě zůstávali na východní či jihovýchodní hranici formovaného koloniálního tarahumarského habitatu, kde žili v maximální izolaci od Španělů, mesticů i postupně christianizovaných Tarahumarů a Tepehuanů. V těchto oblastech se také dosud nachází několik posledních nepokřtěných tarahumarských komunit¹⁸⁷, jež mohou být reziduem a výsledkem někdejšího útěku z parralských dolů. Početně jistě dominovali Tarahumarové, proto se v jejich fyziognomii objevuje více „indiánských“ rysů než „černošských“. Navíc černošští uprchlíci postupovali spíše v menších skupinkách a pokud to bylo možné, míšení se raději vyhýbali. Krom toho neměli na rozdíl od Tarahumarů mnoho důvodů pro konkrétní směr exodu, neboť Tarahumarové se vraceli více méně do své domoviny, kterou černoši nikde v Mexiku neměli¹⁸⁸. Na základě toho, co jsme nyní ve stručnosti uvedli, se lze domnívat, že v druhé polovině 17. stol. a v následujícím období vedle sebe mohly existovat spíše nepočtené skupinky Tarahumarů a černošů, které se mezi sebou v této době zároveň mísily fyzicky a nepochybně se ovlivňovaly i v kulturní oblasti. Tímto způsobem se mohl k části Tarahumarů dostat i jednoduchý hudební luk s tykvovou ozvučnicí¹⁸⁹ a částečně se mohl rozšířit i do sousedních tarahumarských subregionů¹⁹⁰. Jsme si vědomi hypotetičnosti svých úvah, jimiž se

¹⁸⁵ Stříbrné doly byly objevovány od 17. stol. na mnoha místech Chihuahuy a hlavním jejich centrem a sídelním městem Nového Biskajska (Nueva Vizcaya) se stalo od roku 1631 Hidalgo del Parral.

¹⁸⁶ Uprchlí černoši (na mnoha jiných místech se jim zpravidla říká *cimarrones* = „nezkrotní“ či „zdivočelí“) se zřejmě mísili také, byť v menší míře, s Tepehuany a s Pimy.

¹⁸⁷ Např. Pino Gordo, Cuervo, Aboreachi, Quírare aj.

¹⁸⁸ Podobná situace se vyvinula v jižním Mexiku, kde černoši a Indiáni utíkali z kaučukovníkových, sisalových aj. plantáží a mísili se s některými indiánskými skupinami – např. Soustelle 2000: 62 nepochybuje, že Lacandoncům mohli zprostředkovat hudební luk jedině zběhlí afričtí otroci. Podobně se mísili černošští cimarróni s yucatánskými Mayi v pralesích Quintana Roo, kam utíkali z kreolských plantáží a haciend (cf. např. M. A. Bartolomé 1987). Početně však vždy dominovala indiánská složka, proto dnes v Mexiku čistou černošskou populaci až na skromné výjimky na pobřeží Guerrero a Veracruz prakticky nenajdeme.

¹⁸⁹ Bennett s Zinggem své výzkumy prováděli na počátku třicátých let zejména v subregionu Samachique, kde leží jedna z významných *gentiles* komunit Quírare a který je zčásti jakýmsi „neutrálním pásem“ oddělujícím pokřtěné a pohanské tarahumarské subgrupy. Proto zde byla větší pravděpodobnost výskytu „afrického“ hudebníku luku.

¹⁹⁰ Při našem prvním pobytu mezi Tarahumary v roce 1992 jsme se setkali s dosti podobným hudebním strunným nástrojem zvaným *chaparéke* (pravděpodobně souvisí se slovem *chaparaga* = „zpěvně“ či „zpěvný“, které zaznamenal D. Brambila 1980: 106 ve svém rarámuri-španělském slovníku, do značné míry založeného na

snažíme pouze upozornit na možná poněkud ukvapeně odmítavé stanovisko vůči Nordenskiöldově tezi, která má přinejmenším svou logiku.

Bennett s Zinggem řadí Tarahumary k potomkům košíkářské kultury (*Basketmaker Culture*), s jejímiž modifikacemi se můžeme setkat při etnografických výzkumech. Archeologicky nejčinnější ukázkou košíkářských projevů jsou u Tarahumarů rohože, které jsou velmi podobné nálezům pimsko-papažským a na základě skutečnosti, že obě skupiny používaly k jejich výrobě lnu nebo lněného sukna, předpokládají jejich společný původ, avšak zřejmě s tím, že Tarahumarové v určité fázi poněkud ustrnuli a začali za pimsko-papažskou skupinou zaostávat. Nejběžnější formou pimsko-papažských rohoží byl typ s dvojnásobným okrajem, který je znám v tarahumarské archeologii ze starších fází *Cestero* a *Cavernicola*. Podobně se z tarahumarské kultury velmi dávno vytratila technologie navinutého košíkářství, jež je rovněž velmi charakteristická pro Pimy a Papagy (cf. Bennett, Zingg 1978: 166). R. Zingg, který je autorem kapitol vztahujících se k materiální kultuře Tarahumarů, tak patrně předpokládá společnou kolébku Pimů, Papagů a Tarahumarů. Dáme-li si do souvislosti některá již známá fakta, kterými jsme se již v souvislosti s etnogenezí zabývali, dojdeme k úvaze, že Tarahumarové mohli být součástí tzv. komplexu Amargosa, kam jsou více méně s jistotou přiřazováni předchůdci Pimů („pre-Pimové“) a Papagů („pre-Papagové“), a že tudíž jejich společnou pravlastí mohla být skalní obydlí v jižním Utahu¹⁹¹. Zde také mohlo neznámo kdy dojít k jejich separaci, přičemž nejdříve zřejmě odešli na jih „proto-Papagové“ a „proto-Pimové“, zatímco „proto-Tarahumarové“ spíše setrvali na místě a snad se mohli ještě podílet na formování košíkářské fáze (*Cestero*) kultury Anasazi na jihovýchodě Utahu, kde s jejími tvůrci po určitou dobu koexistovali, než je snad někdy na konci 7. nebo během 8. stol. tito nositelé anasazijské kultury vytlačili dále na jih a jihovýchod do Nového Mexika a Chihuahuy, kde se mohli podílet na postupném formování jiné velké *oasisamerické* kultury východní části Velkého Jihozápadu – kultury Mogollon¹⁹².

Bennettova a Zinggova kniha je dílčí etnografickou monografií, která je stále jedním z nejčinnějších pramenů pro studium tarahumarské materiální i duchovní kultury a sociálního

lingvistickém výzkumu právě v okolí Norogachi a Samachique, kde Bennett s Zinggem prováděli svůj výzkum). My jsme chaparéke viděli v sousedním subregionu Batopilas, v tarahumarské komunitě Coyachique, jež leží velmi blízko Quirare a jiným pohanským komunitám. Nešlo o archeologický nález, nýbrž o výrobek jednoho z tarahumarských výrobců strunných nástrojů.

¹⁹¹ Etnogeneze Tarahumarů je mnohem méně studována než je tomu v případě Pimů a Papagů, nicméně všechny tyto tři skupiny byly, v případě Tarahumarů a části dolních i horních Pimů tomu tak je do jisté míry dosud, hlavními nositeli kultury *cliff dwellers* na Velkém Jihozápadě. Na příslušnost Pimů a Tarahumarů k jednomu fyzickému stocku a jen nejasnou odlišnost papažského stocku a na jejich podobné rysy s jihoutažskými *cliff dwellers* obyvateli nejednou poukazoval A. Hrdlička, jak jsme již také uvedli.

¹⁹² Kultura Mogollon je řazena vedle hohokamské, paquimské, anasazijské a patayanské kultury k největším prehistorickým kulturním okruhům Velkého Jihozápadu. Vytýkla se přibližně mezi roky 700-1300/1400 a kulturně měla nejbližší k hohokamské a anasazijské kultuře.

systemu a ačkoli nejde o příspěvek k teorii antropologie, lze jej využít k teoretickému studiu akulturace, etnické a kulturní identity, etnogeneze, modernity, ekologické antropologie apod. Zároveň je třeba si uvědomit, že prováděli svůj výzkum v části mnohem rozlehlejšího tarahumarského habitatu, a tak lze jejich pozorování zobecnit jen na větší část municipií Urique, Guachochi a Batopilas a jižní část municipia Carichi, popřípadě na ty subregiony, které s těmito municipii sousedí. Přestože byl výzkum prováděn před tři čtvrtě stoletím (1930), ještě v polovině sedmdesátých let R. Robles, S. J., et al., mohli konstatovat, že „na tomto rozsáhlém teritoriu, až na několik výjimek, se Tarahumarové dosud oblékají, mluví a v kulturní rovině projevují tak, jak to činili v době, kdy byla tato kniha napsána“ (Bennett, Zingg 1978: 19)¹⁹³.

Několik let poté jeden z těchto etnografů – R. Zingg (1939, 1940) – ve svých studiích rekonstruujících „yutoaztéckou“ historii a informujících o archeologii v jižní Chihuahui ještě více zdůraznil, že *basket makers* a *cave dwellers* lidé byli pravděpodobnými předky Tarahumarů (cf. González Rodríguez 1988: 217).

Téměř padesát let po Bennettovi a Zinggovi prováděli v době Semana Santa (duben 1973) krátký specializovaný etnoarcheologický výzkum¹⁹⁴ ve stejném regionu (Samachique a okolí) A. G. Pastron a C. W. Clewlow, Jr. (1974), zaměřený na pohřební jeskyně. Při bližším průzkumu odhalili, že Tarahumarové mají vlastní („etnokategorizační“) rozlišení pro nejméně čtyři typy jeskyň či skalních převisů¹⁹⁵: 1. obytné (*habitation caves*), které sloužily většinou k trvalému obývání, 2. zásobovací (*storage caves*), jež jsou využívány převážně pro dlouhodobější skladování potravin, 3. úkrytové (*cache caves*), které sloužily k dočasnému přebývání zejména v době klimaticky nepříznivých podmínek nebo jako úkryt před nepřítelem¹⁹⁶ a 4. pohřební (*burial caves*), určené výhradně jako místo posledního odpočinku před cestou do země duší *riwigá*¹⁹⁷. Poblíž Samachique objevili několik obtížně přístupných

¹⁹³ Jelikož se naše výzkumy u Tarahumarů teritoriálně částečně překrývají, je i pro nás Bennettova a Zinggova etnografie Tarahumarů cenným etnografickým, historickým a do jisté míry i archeologickým a lingvistickým zdrojem informací.

¹⁹⁴ Vzhledem k tomu, že Pastron a Clewlow zkoumali relativně nedávné archeologické artefakty, které byly nebo mohly být zaznamenány prvními moderními etnografy a cestovateli (Schwatka, Lumholtz aj.), hovoří o své metodě též jako o „archoetnografii“ či „živoucí archeologii“ („living archaeology“) – Pastron, Clewlow 1974: 310.

¹⁹⁵ Autoři však bohužel nepublikovali nativní termíny, které Tarahumarové těmto čtyřem diferencujícím kategoriím dávali. V autoritativním Brambilově slovníku najdeme pouze obecný výraz pro jeskyni či jeskyni připomínající skalní útvar – *resó*, které se však užívá zpravidla s lokativní částicí *chi, chí (resochí)* – cf. Brambila 1980: 469. Při svém výzkumu v několika disperzních komunitách *ejida* Munerachi (rančerie Recomachi, Sorichique aj.), v okolí mestického Creelu, La Junty nebo v okolí odlehlých rančerií nedaleko mesticko-varojíjského města Uruachi jsem narazil na všechny čtyři kategorie jeskyň a skalních příbytků, avšak nezjistil jsem, zda-li tamější Tarahumarové jazykově tyto kategorie rozlišují.

¹⁹⁶ V koloniální době to byli hlavně jezuitští misionáři a španělští vojáci, v prehispanké a raně koloniální době též sousední kočovné válečné kmeny jako Conchové ad.

¹⁹⁷ V jeskyních zůstávají většinou jen materiální ostatky pozůstalých (věci každodenní potřeby, hrst frijoles či kukuričných zrn apod.), kosterní ostatky jsou ukládány do země na společném hřbitově, který zpravidla leží na

skalních otvorů, v nichž našli ostatky několika dospělých těl potřených blátem¹⁹⁸. Archeologickými metodami a na základě kratšího etnografického šetření dospěli k závěru, že nalezené ostatky pocházely přibližně z let 1850-1900. Poté pohřbívání tímto způsobem v Samachique a okolí patrně končí, neboť v roce 1905 zde byl postaven kostel s hřbitovem. Sporné či přinejmenším neúplné je konstatování obou autorů, pokud jde o tarahumarský vztah k smrti, umírání, pohřbívání a informace s nimi spojené. Je sice obecně přijímaným faktem, že Tarahumarové se smrti a umírání nikterak neděsí a považují je za součást každodenního života, jako plynulé pokračování života pozemského¹⁹⁹, avšak to neznamená, že by neměli úctu ke smrti a svým zemřelým příbuzným. Pastron a Clewlow 1974: 310 poněkud nekriticky přejímají starší Lumholtzovo zjištění, že za malý obnos se lze dostat ke kosterním ostatkům příbuzných. Autoři tak vytvářejí představu, že Tarahumarové mají lehkovážnější vztah k svým zemřelým předkům. Od svých nativních informátorů i na základě mnoha vlastních pozorování se domnívám, že, ač netvrdím, že tomu tak je i v jiných tarahumarských subregionech²⁰⁰, mají pozůstalí ke svým zesnulým předkům velkou, snad až posvátnou úctu a zároveň strach z toho, aby těmto předkům nebylo na *camposanto*²⁰¹ ublíženo.

Jak jsme se snažili v této části upozornit, vyjma výzkumů v lokalitách Casas Grandes a Cuarenta Casas a nedalekého jeskynního komplexu Valle de las Cuevas na severozápadě Chihuahui nejsou archeologické práce v tomto největším mexickém spolkovém státě dosud příliš rozvinuty²⁰². V samotném srdci současného tarahumarského habitatu, pokud je nám známo, žádný archeolog či etnoarcheolog v současnosti nepracuje, což je způsobeno zejména dvěma faktory: nedostatkem finančních prostředků, jimiž mexičtí badatelé disponují, ale především velmi náročným terénem, který od systematické práce lokální archeology odrazuje²⁰³. Má-li dojít k určitému pokroku v tomto směru, bude zapotřebí, aby archeologové

velmi nepřístupném místě kvůli tomu, aby měli nebožtíci po smrti klid a aby živí po jejich ostatcích nechodili. Duše zemřelých po určité době odchází vertikálním směrem (výraz *řiwigá* je zřejmě odvozen od slov *řiwí* = „vzhůru, nahoru“ a *ná* = „směrem k“, z toho pak dále *řiwiná* = „cesta vzhůru“, „strmě nahoru“ atp.). Na mnoha místech pod vlivem křesťanství pohřbívají Tarahumarové své mrtvé na hřbitovech při kostelích, někde probíhá dosud dvojitý způsob pohřbívání – oficiální (mexický) obřad se koná v kostele nebo kapli a mimoto se koná ještě jeden mnohem delší a komplikovanější obřad (synkretický) s řadou prehispanských rysů, avšak i takový bývá již ovlivněn křesťanskými prvky.

¹⁹⁸ Tarahumarové tímto způsobem donedávna pohřbívali své mrtvé, aby je uchránili před kojoty, supy a jinými mrchožrouty (cf. Pastron, Clewlow 1974: 308, Bennet, Zingg 1935: 235-237).

¹⁹⁹ Cf. zejména práce Merrillovy, Kennedyho ad. současných antropologů.

²⁰⁰ V této práci budu termín subregion používat častěji, jelikož tarahumarský habitat je kulturně, jazykově, politicky, ekologicky apod. značně nejednotný.

²⁰¹ Tarahumarové patrně nemají výraz pro místo, kam pohřbívají své nebožtíky, tak zpravidla používají tohoto španělského výrazu (doslova: „svaté pole“). Při svých výpravách mimo obytné území jsem musel vždy dávat velký pozor, abych se na tyto cizincům pečlivě utajované hřbitůvky nedostal.

²⁰² Naproti tomu v archeologických lokalitách Jihozápadu USA probíhají archeologické vykopávky i archeoetnografické výzkumy prakticky bez přerušování.

²⁰³ Carlos Lazcano Sahagún (osobní komunikace, 30.6. 2001) Podle jeho názoru jsou chihuahuaští archeologové velmi pohodlní a do tvrdé práce v náročném terénu se jim prý vůbec nechce. Lazcanovy „amatérské“, ale velmi pečlivě prováděné výzkumy se zaměřují především na možné rozšíření vlivu paquimského teritoria, což

obrátili svou pozornost k mnoha dalším dosud nedotčeným jeskyním zejména v oblasti západní, střední, jižní a jihovýchodní Tarahumary, ale ještě více v prostoru mezi již objevenými obytnými jeskynnými komplexy severozápadní Chihuahuy a severní částí dnešního tarahumarského teritoria, kde můžeme očekávat v budoucnu řadu důležitých nálezů, které pomohou lépe objasnit jejich etnogenezi a případné akulturační tendence, k nimž v koloniální, protohistorické a dokonce snad i prehistorické době mohlo docházet.

1.2. Historické a etnohistorické prameny

V této subkapitole si budu všimnout zejména těchto dvou skupin pramenů a informací: 1. Cabeza de Vaca a jeho dílo *Naufragios*, první španělské expedice na sever, dopisy, relace a historie vybraných jezuitských a františkánských misionářů 17. a 18. století, popřípadě některé etnohistorické prameny vztahující se k nativním etnickým skupinám severozápadního Mexika, 2. vybrané práce současných historiků, které ovšem namnoze reflektují prameny zařazené do první skupiny. V řadě případů opět nejde o úzce historicky zaměřené práce, proto i zde si neodpustím jisté odbočky do etnologie, lingvistiky, kulturní geografie apod.

1.2.1. *Naufragios* (Á. Núñez Cabeza de Vaca). Informace prvních conquistadorů a misionářů.

První historickou zprávou o mexickém Severozápadu a některých tamějších etnických skupinách jsou bezesporu známé *Naufragios*, jejichž autorem je Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, jenž spolu s dalšími trosečníky prošel v letech 1527-1536 několik tisíc kilometrů přes Texas, část severovýchodního Mexika, severní okraj dnešní Chihuahuy, dále napříč Sonorou ke Kalifornskému zálivu a odtud pokračoval přes Sinalou a další státy, až v červenci 1536 dorazil spolu s třemi společníky²⁰⁴ do Ciudad de México. Cabezovy zprávy většinou využívali historici (např. H. H. Bancroft, A. F. Bandelier, J. N. Baskett, B. Bishop, B. Coopwood, H. Davenport aj.), kteří však bez výjimky nevěnovali pozornost subsistenční bázi Indiánů, hranicím kmenů, jejich jazykům a zvykům, popřípadě se omezovali na poznámku, že tyto

publikoval spolu s D. Lauerem v práci *Explorando un Mundo Olvidado: Sitios Pérdidos de la Cultura Paquime*. Chihuahua: Grupo Cementos de Chihuahua, 1998. V okresech Madera, Uruachi a Basaseachi objevili kolem stovky jeskynních obydlí, jejichž obyvateli byli s největší pravděpodobností Paquimané či snad Mogollonští.

²⁰⁴ Spolu s Cabezou de Vaca se podařilo dojít do hlavního města Nového Španělska ještě dvěma Španělům, jimiž byli Andrés Dorantes de Carranza a Alonso del Castillo Maldonado a Dorantesův otrok, černoch Estevan či Estebanico (cf. Kriegel 1993: 3). A. del Castillo Maldonado se krátce po příchodu do C. de México stal guvernérem Guatemaly, nejprve v letech 1536-1539 a poté ještě v období 1542-1548.

informace nemají žádnou cenu (Kriegel 1993: 13). A. D. Kriegel (1993)²⁰⁵ byl patrně prvním vědcem, který se na Cabezovu cestu podíval z pozice kulturního antropologa a jedním z prvních, kdo si všimli jeho popisu dnešních severomexických oblastí²⁰⁶. Kriegel se snažil, mj., co nejpřesněji zmapovat pohyb Cabezy a jeho druhů na mexickém území. Pro nás jednou z nejzajímavějších informací, kterou Cabeza sděluje, je zmínka o „čtyřiceti domech“²⁰⁷, kterou Kriegel sice rozebírá, avšak v souvislosti s Cabezovou narážkou odkazující na možnou znalost tavení neznámou severoamerickou indiánskou skupinou²⁰⁸ (cf. Kriegel 1993: 143), nikoli jako potenciální první zmínku o známé *cave dwelling* lokalitě Cuarenta Casas. Podíváme-li se na Kriegelovu mapu Cabezovy hypotetické cesty po severním Mexiku (cf. tamtéž: 302), vidíme, že skupina trosečníků procházela značnou částí dnešní severozápadní Chihuahuy, přibližně v místech, kde se nachází skupina prehistorických obytných celků Cuarenta Casas, Valle de las Cuevas aj. Pokud se Cabeza de Vaca a další členové jeho skupiny skutečně dostali do Cuarenta Casas v severozápadní Chihuahu, což mohlo být někdy v létě 1534²⁰⁹, znamenalo by to, že na území Sonory přešli o několik desítek kilometrů jižněji, než ukazuje Kriegelova rekonstrukce. DiPeso, Rinaldo a Fenner (1974) se domnívají, že přinejmenším prošli kolem archeologických míst Namiquipa a Babícora (cf. Guevara Sánchez 1988: 182), což by znamenalo, že se mohli dostat ještě dále na jih na území Chihuahuy a tudíž blíže ke Cuarenta Casas. Etnickou skupinou, o níž podávají reference, by pak byli nejspíš Conchové, kteří podle Sauerovy mapy nějakých třicet kilometrů na jih od Namiquipy sousedili s Tarahumary, ale vzhledem k obtížně trasovatelné hranici a zemědělskému způsobu života lidí, o nichž Cabeza referuje, je nemálo pravděpodobné, že se zde setkali již se samotnými Tarahumary. Domněnku, že Namiquipa byla patrně nejsevernější výspou tarahumarského habitatu v raně kontaktním období a tudíž zřejmě i v době Cabezovy návštěvy, posilují též některé další informace konzultované Penningtonem 1974²: 5-6, který s odkazem na zprávy jezuitských misionářů T. de Guadalajara, J. Neumanna ad. dokazuje, že Namiquipa byla osídlena Tarahumary, kteří žili i v jejím okolí, „a několika málo“ Conchy („a

²⁰⁵ Poprvé vyšla jeho práce ve španělštině v Mexiku v roce 1954.

²⁰⁶ K nepatrným výjimkám patřili H. Davenport a J. K. Wells, 1918, 1919: *The First Europeans in Texas*, in *Southwestern Historical Quarterly*, Austin, 22, říjen 1918 a leden 1919, avšak z neoprávněně předpokládaných terénních překážek, s nimiž se údajně měli setkat v Coahuile, z tohoto pokusu také sešlo (cf. Kriegel 1993: 13, 285).

²⁰⁷ Tato zmínka o „cuarenta casas“ se vztahuje k XXIX. kapitole *Naufragios*, avšak ve vydání z roku 1935, které jsem měl k dispozici, je na str. 143 tato část věty, patrně kvůli chybnému prepisu, vynechána. Nicméně v elektronické verzi na argentinském serveru <http://www.educ.ar> na str. 84 tato informace nechybí.

²⁰⁸ Znalost tavení kovů však na sever od centrálního Mexika dosud prokázáno nebylo.

²⁰⁹ Tuto naši hypotézu do určité míry potvrzuje i mexický historik Z. Márquez Terrazas, který předpokládá, že jako nejpravděpodobnější je, že naši čtyři trosečníci poté, co přebrodili Río Bravo, se stočili tam, kde dnes leží Villa Ahumada a pak narazili na Indiány, kteří tehdy obývali Casas Grandes a Bavícoru a odtud pokračovali po stezce, kterou používaly pobřežní skupiny pro své obchodní kontakty s Paquime a Cuarenta Casas (cf. Márquez Terrazas 1993: 6).

few Concho“), žijících ve vzdálenějších distriktech. V době tarahumarských rebelií na konci 17. stol. byli do Namiquipy odváděni zajatí Tarahumarové, kde již předtím žili jejich krajané²¹⁰. Jazykovým rozbořem výrazu *namiquipa* docházíme k závěru, že jde o složeninu, jež pochází z jazyka rarámuri či snad přesněji z jedné jeho lokálních variant: *na'mí* = „padat“, „klesat“ a *quipá*, var. *kepá*, *kepamea* = „sněžit“, „sníh“ (cf. Brambila 1980: 353, Hilton 1959, 1993: 62, Brambila 1983: 388). Namiquipa tedy znamená ve volném překladu „Padající sníh“, což není v této části Chihuahuy nijak neobvyklý jev. Slovo *quipá* ve významu „sníh“ nebo „sněžit“ nalezneme pouze v slovnících, rekonstruujiících lexikografii Tarahumarů, žijících ve výše položených partiích Sierra Tarahumara. Namiquipa byla s velkou pravděpodobností stálou tarahumarskou osadou již v první polovině 16. stol. a zdejší obyvatelé, kterými mohla být i část usedlejších Conchů²¹¹, obývali jak skalní převisy, tak si stavěli domy na otevřeném prostranství, kolem nichž sázeli kukuřici a vzhledem k poměrně složitým ekologickým podmínkám (chladnější zimy, horká suchá léta), které jim neumožňovaly obdělávat stejnou půdu po delší období, praktikovali nejspíš i horizontální ranchería systém střídavého zemědělství. Dodejme, že Kriegel 1993: 133-149 lokalizuje Indiány žijící v „osadě se „čtyřiceti domy“ nejspíš někde na hranici Nuevo Leónu a Coahuily.

Pokud by se tato hypotéza prokázala, jevílo by se jako pravděpodobnější, že se zde mohli setkat s některou z rozptýlených „severotarahumarských“ skupin²¹², jež by mohla patřit k těm, jejichž členové byli Španěly označováni jako „kukuřiční lidé“ („gente de maíz“). Kriegel se ve shodě se Sauerem (1932) spíše přiklání k tomu, ačkoli s otazníkem, že šlo o Ópaty, žijící již tehdy ve stálých velkých osadách v horských údolích severovýchodní Sonory (cf. tamtéž: 207, 218), což je ovšem sotva akceptovatelné, neboť ópatský habitat nepřesáhl sonorsko-chihuahuaskou hranici a patrně se pomalu vytvářel po zániku sonorské kultury Trincheras. V každém případě zůstává stále Cabezovo *Naufragios* poměrně nevyužitým etnografickým a kulturně geografickým pramenem pro studium některých yutonahuaských etnik (dolních Pimů, cahitských Yaquiů a Mayů a snad i jiných) a nepochybně též hokaských Seriů.

V roce 1561 nařídil místokrál Nového Španělska Luis de Velasco kapitánovi Franciscovi de Ibarra, aby kolonizoval veškeré území ležící na sever od Zacatecas. Ibarrova expedice směřovala přes Sinalou a Sonoru do Chihuahuy, kde jako první Evropané navštívil ruiny archeologické lokality Paquime, ležící tehdy uvnitř habitatu kočovných Conchů. O rok

²¹⁰ „...where their countrymen were living“, píše Pennington 1974²: 6 s odkazem na Neumannův citát z jeho *Kroniky*, vztahující se k jedné již probíhající rebelii z roku 1690. Spolu s osmi Tarahumary bylo zajato na dvacet pimských rodin a několik Jovů (cf. Neumann 1994: 151).

²¹¹ Jazyk *conchi* (*concho*) je sice řazen do yutonahuaské jazykové rodiny, ale přímé lingvistické evidence prakticky nejsou.

²¹² Někteří autoři skutečně poukazují na to, že prvním Evropanem, který se mohl setkat s Tarahumary, byl právě Cabeza de Vaca, avšak neuvádějí, o jaký pramen se při tomto konstatování opírají.

později v roce 1562 Ibarra inicioval další expedici, na jejímž základě vznikly dnešní státy Durango, Coahuila a Chihuahua a tuto oblast pak pojmenoval Nueva Vizcaya (Nové Biskajsko). V roce 1567 byla v Chihuahu objevena první naleziště nerostů, kolem nichž vznikla první osada Santa Bárbara a zároveň Gabriel de Ontiveros zavedl jako první v oblasti chov hovězího dobytka na hranici Chihuahu a Duranga, tzn., že první nativní skupinou, která se začala adaptovat na pastevecký způsob života, byli severní Tepehuani, kteří v té době byli široko daleko jedinými předšpanělskými obyvateli tohoto území a od nich to pak přebírali již vymřelí Acaxeové a Xiximové, žijící ve východní Sinaloi a západním Durangu, a další skupiny.

V roce 1563 nebo o něco později přišli do Nového Biskajska první františkánští misionáři, kteří byli prvními duchovními pověřenými evangelizovat severomexické nativní skupiny. Usadili se v údolí San Bartolomé, kde byla zakrátko založena stejnojmenná vesnice²¹³, odkud jejich vliv sahal až k Santa Bárbara a v tomto prostoru zakrátko obrátili na víru řadu Indiánů, což byli se vši pravděpodobností většinou severní Tepehuani, ale možná i první Tarahumarové a Conchové, kteří tehdy žili také v těsné blízkosti františkánských misíí.

Východní části někdejšího předpokládaného tarahumarského habitatu se zřejmě dotkli členové františkánské mise, kterými byli misionáři Agustín Rodríguez, Francisco López, Juan de Santa María, dále kapitán Francisco Sánchez Chamuscado s dalšími osmi vojáky a devatenácti indiánskými sluhy²¹⁴, při své evangelizační a výzkumné cestě²¹⁵ do Nového Mexika a Texasu. V létě 1581 vyrazili ze Santa Bárbara a postupovali zejména podél Río Conchos a dále na sever do Presidia na území dnešního Texasu a z určitých náznaků se domníváme, že několik Conchů se podařilo cestou pokřtít. V Novém Mexiku navštívili puebla Tiguex, Pecos, Jemez a Acoma a poté puebla Zuñiů, kde však jeden z mnichů přišel o život, stejně jako později kpt. Chamuscado. V polovině dubna 1582 se pak přeživší členové výpravy vrátili na svou základnu do Santa Bárbara v jihovýchodní Chihuahu (cf. Bancroft 1889: 75-79). Není však zcela jasné, zda-li se vraceli přibližně toutéž trasou nebo zda-li procházeli

²¹³ Dosud se vedou mezi historiky spory o to, které z obou měst (Santa Bárbara či San Bartolomé) bylo založeno dříve. U prvního z nich je ověřitelným datem založení rok 1567, u San Bartolomé se uvádí zpravidla rozpětí mezi 1563-1570, jelikož rok příchodu františkánů do této části Chihuahu také přesně neznáme.

²¹⁴ Etnický původ těchto indiánských sluhů není znám, ale lze se domnívat, že šlo nejspíš o Tepehuany.

²¹⁵ Kromě evangelizace domorodců bylo hlavním cílem krátké expedice hledání stříbrných a zlatých dolů.

kolem Casas Grandes, jak se někdy uvádí²¹⁶. O těchto pionýrských počinech františkánů a jejich vojenském a indiánském doprovodu však dosud víme velmi málo²¹⁷.

První španělskou expedici vyslanou na sever z Culiacánu v Sinaloi v roce 1589, o níž máme písemné svědectví, vedl Gaspar Osorio, který se se svými společníky při objevování dolů dostal až do Chínipas, na základě čehož se někteří historici a antropologové domnívají, že mohlo jít o první přímý kontakt v tomto případě se západními Tarahumary (cf. např. Ramos Escobarová 1997: 10). Tato úvaha nemusí být mylná, avšak spíše než s Tarahumary se setkali s lidmi ze skupin Chínipa, Guazapare nebo Temori, kteří byli nejbližšími sousedy Tarahumarů na západě, avšak ani k tomuto tvrzení nemáme mnoho indicií. Pouze ve zprávě o třetí cestě do Chínipas v letech 1591-1592 se dozvídáme něco o možné subsistenci bázi Chínipů žijících v osadě Petatlán, kteří na počátku roku 1592 žili více zemědělským životem, pěstovali luštěniny a dýni a byli zruční v lovu jelenů, zajíců a králíků a dále si doplňovali jídelníček říčním rybolovem²¹⁸, avšak největší delikatesou bylo zřejmě solené hovězí maso, které získávali na dobytčích stezkách na výše položených místech (cf. González Rodríguez 1987: 28). Tato nenápadná informace se zdá být velmi cenná, neboť na základě ní můžeme předpokládat, že dobytkářství se poměrně velmi rychle šířilo z „jižní hranice“²¹⁹ horskými stezkami na sever, kde s ním přicházeli vedle Chínipů do styku patrně také Guazapareové, Temoriové, Zoeové, Tubarové a někde v kaňonech a povodí řeky Urique a Río Verde i část Tarahumarů. To by ve svém důsledku vypadalo na poměrně rychlou adaptaci na pastevecko-zemědělský způsob života.

Teprve s příchodem prvních jezuitských misionářů, kteří na konci 16. stol. vystřídali v severních oblastech Nového Španělska františkány, začínáme mít více „etnografických“ informací o Tarahumarech a řadě jiných nativních etnik. Dopisy, relace a historie prvních misionářů a conquistadorů jsou jedinými známými historickými dokumenty, které ke studiu předkontaktních a raně kontaktních Tarahumarů a některých dalších etnických skupin mexického Severozápadu máme k dispozici. Ačkoli většina těchto pramenů reflektuje jejich hlavní záměr, tj. podat pokud možno vyčerpávající kvantitativní informace o evangelizaci či

²¹⁶ Cf. např. *Chihuahua-barrancas de cobre y doradas mesetas. Monografía estatal*. México, D. F., 1992, s. 58, kde se mluví o tom, že se v oblasti Casas Grandes etablovali, což je ale naprosto v rozporu s mapou, jíž uvádí Bancroft 1889: 76. Expedice navíc trvala poměrně krátce a po řadě neúspěchů a ztrát na lidských životech se její zbylí členové snažili nepochybně co nejrychleji vrátit na základnu, jelikož území, na němž se tehdy nacházelo Casas Grandes, obývali polodivocí Conchové a jiné dosud neakulturované kmeny a v blízkosti nebyla žádná stálá misie, ani vojenská posádka.

²¹⁷ Dosud nejúplněji zpracoval františkánské aktivity v Mexiku Fidel de Jesús Chauvet, *Franciscanos Memorables en México 1523-1982*. México, 5 vol. (cf. Márquez Terrazas 1993: 338).

²¹⁸ Většinou lovili zool. druhy sumečka amerického (šp. *bagre*) a cípala hlavatého (šp. *liza*) a zřejmě i některé druhy cichlid (cf. González Rodríguez 1987: 28).

²¹⁹ „Jižní hranicí“ máme na mysli přibližně území ležící v jižní části někdejší provincie Nové Biskajsko na hranicích Chihuahuy a Duranga, které sousedilo s provincií Nová Galicie.

procesu dobývání nativního obyvatelstva, z některých zdrojů můžeme čerpat poměrně spolehlivé informace o jeho sociokulturních rysech, duchovní kultuře, jazyce a částečně též etnogenezi.

Joan Font a první „etnografie“ Tarahumarů

Prvním věrohodným informátorem o Tepehuanech²²⁰ a Tarahumarech byl katalánský jezuita Joan Font²²¹ (1574-1616), jenž zanechal několik relací o Tepehuanech z let 1607-1613 a tři relace o Tarahumarech z let 1608-1613. Nejvíce „etnografického“ materiálu vztahujícího se k Tepehuanům, se dá vyčíst zřejmě z první relace z Ocotlánu z roku 1607, v níž uvádí, že Tepehuani byli s Tarahumary ve válečném stavu a na svou stranu se snažili získat i jiné pohanské i již pokřtěné Indiány. Font však přecenil stabilitu mírového soužití mezi Tepehuany a Španěly, ačkoli tvrdil, že jsou barbarští a divocí a podcenil křehkost vztahů mezi oběma skupinami²²².

Poněkud nejasnou zůstává jeho informace o „velmi věhlasné modle“, kterou nazývali *Ubámari*, podle níž pojmenovali jednu ze svých prehispanických vesnic (*Ubámariano*)²²³. Tato Fontova relace vyvolává některé otázky, na které jen těžko můžeme dát nyní uspokojivou odpověď. Santa Cruz (*Ubámari*) leželo na březích řeky Suaco de Sinaloa (?), stejně jako San Lorenzo a jiné křesťanské vesnice, o jejichž zakládání ale nejsou žádné další informace²²⁴. Zmínka o perličkách jakožto jedné z obětí by mohla poukazovat na to, že důležitější a patrně stále vesnice Tepehuanů²²⁵ ležely blíže k Tichému oceánu na západních svazích Sierra Madre Occidental směrem k hranicím se Sinaloou či některé dokonce již na jejím území. Kdo vlastně byla bytost nazývaná *Ubámari*? Font se zjevně snažil zjistit motivy tepehuanské idolatrie a dešifrovat totožnost této i jiných model, ale odpovědi byly vyhýbavé či spíše odmítavé, neboť

²²⁰ Mezi Tepehuany však jako první jezuita působil delší dobu Jerónimo Ramírez, který ovládal náhuatl, tarasco a záhy si osvojil i jazyk odame. Prvním akulturačním centrem, které založil v roce 1596 a kde vedle sebe žili Indiáni, mestici a Španělé, bylo Santiago Papasquiari v Durangu a o rok později založil Santa Catalinu. Ramírez nezanechal zřejmě žádné etnografické informace, třebaže s Tepehuany díky přátelství s kasikem Saucedou pokojně koexistoval.

²²¹ Jeho jméno a příjmení se více objevuje v španělské transkripci jako Juan Fonte. Nejprve přišel v roce 1600 na tepehuanskou misií do Santiago Papasquiari a odtud se poprvé na přelomu let 1603/1604 dostává na území Tarahumarů.

²²² Font byl jednou z obětí velkého tepehuanského protišpanělského povstání v roce 1616.

²²³ *Ubámari* byl údajně jeden z věhlasných tepehuanských králů, jenž byl později uctíván na vrcholku menšího kopce, kde bylo založeno stejnojmenné hlavní centrum Tepehuanů. Idolem byla nevysoká kamenná figurka se stylizovanou lidskou hlavou zasazená do kamenného sloupku. Indiáni k ní přinášeli různé obětiny – šípky, hliněné nádoby, rostliny, zvířecí kosti, perličky atd. Podle Fontova sdělení se *Ubámari*, ležící na březích řeky Suaco de Sinaloa, v jeho době nazývalo španělsky Santa Cruz.

²²⁴ Ani L. González Rodríguez 1987: 145-155 v obsáhlém medailónku a úvodu ke kronikám z Chihuahuy a Duranga k tomuto nepodává žádné vysvětlení.

²²⁵ Ještě není namístě mluvit o dvou teritoriálně i částečně kulturně a jazykově separovaných tepehuanských větvích – severní a jižní – které se zformovaly až během conquisty a osídlování Duranga, jižní Chihuahuy a severovýchodní Sinaloy. Jazykově se jižní tepehuanská větev dnes dále člení na jihozápadní a jihovýchodní, k níž je, jak se zdá, více referencí (cf. zejména řadu prací E. R. Willettové).

Tepehuani se, jak se zdá, za tyto své zvyky začínali stydět a sváděli je na své sousedy Acaxey, kteří prý jsou uctívači oblázků (cf. González Rodríguez 1987: 157). Snad mohl být Ubámari mýtický předek či stvořitel Tepehuanů, od něhož odvozovali svůj původ nebo mohlo jít zpočátku o jednoho z lokálních bůžků, který se později s tím, jak se někteří Tepehuani začali usazovat ve stálých vesnicích, přetransformoval ve významnější božstvo spjaté s agrárními kultury.

Font nám zanechal celkem tři relace týkající se rané evangelizace Tarahumarů či spíše jejich jihovýchodní větve, přičemž poslední zpráva z roku 1611 je zároveň první solidní etnografií²²⁶ tohoto nejpočetnějšího severomexického nativního etnika. Z jednoho jeho dopisu z 22. 4. 1608 můžeme vyvodit, že se s Tarahumary poprvé setkal na přelomu let 1603 a 1604, kdy jej poprvé žádali, aby přišli na jejich území a založili misii²²⁷. Ze stručné zprávy si můžeme udělat poměrně dobrou představu o subsistenční bázi jihovýchodních Tarahumarů, kteří pěstovali kukuřici, ale více zřejmě sázeli z klimatických důvodů frijol a některé další osivo, jelikož zde byla studená půda a kukuřici se tolik nedařilo²²⁸. K obdělávání půdy jim stačila jen jakási blíže nepopsaná hůl a není ani zcela jasné, čím káceli borovice²²⁹, které svým stínem zabraňovaly přirozenému růstu kukuřice. Tarahumarové si prý přáli najít vhodnější půdu bez stromů (cf. Font 1611, González Rodríguez 1987: 189).

Na rozdíl od Tepehuanů Font přes veškeré úsilí nenašel mezi Tarahumary stopy po idolatrii, ačkoli byli plní pověr a bylo mezi nimi mnoho kouzelníků. Font je zřejmě prvním, kdo podává jednoduchou informaci o konceptu tarahumarské duše²³⁰, podle níž duše po smrti neumírá, ale odchází do hor²³¹, kde jakási „šelma“ či snad „lidská bestie“²³² špatné duše

²²⁶ Relace má určitou výpovědní hodnotu v oblasti kulturní ekologie, materiální i duchovní kultury, funerálních zvyků a lokální demografie. J. Font tuto svou vizitu uskutečnil někdy mezi 15. 11. a počátkem prosince 1610 (cf. González Rodríguez 1987: 177). Originální dokument se nachází v: Font, Juan, *Carta annua*, 1611, in Archivo General de la Nación, *Jesuitas*, ff. III-29, Ciudad de México.

²²⁷ Font zamýšlel založit jezuitskou misii ve Valle de San Pablo, na místě dnešního města Balleza v jižní Chihuahui. Jelikož Balleza leží poblíž někdejších severotepehuanských vesnic, lze se domnívat, že hlavním motivem, který vedl Tarahumary k této žádosti, bylo získat spojení ve válce s Tepehuany, k níž se schylovalo. Vedle San Pabla existovala ještě jedna misijní vesnice – San Ignacio.

²²⁸ Tato oblast se nachází v nadmořské výšce kolem 1600 m, což pro celoroční pěstování kukuřice nejsou úplně příznivé podmínky.

²²⁹ Font používá šp. výrazu *palo* = „hůl, tyč, klacek“, ale je těžké říci, zda-li šlo o jakousi variantu dřevěné radlice typu *coa*, jaká se používala zejména mezi mezoamerickými Indiány. Font pouze sděluje, že pro Tarahumary bylo velmi nesnadné obdělávat půdu, jelikož jim chyběly nástroje (cf. González Rodríguez 1987: 189). Jakým způsobem káceli Tarahumarové borovice, nevíme, neboť Font pouze poukazuje na to, že půda byla plná borovic, které bylo nutné pokácet (Op. cit.: 189).

²³⁰ Tuto problematiku dosud nejlépe zpracoval severoamerický kulturní antropolog W. L. Merrill v práci *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1988, což považujeme zároveň za jednu z nejlepších etnografií, jaké kdy byly o Tarahumarech napsány.

²³¹ Tato zpráva nekoresponduje se současnými etnografickými výzkumy Merrillovými či našimi. To je dáno jednak tím, že se koncept duše mohl během staletí u Tarahumarů změnit, ale více zřejmě tím, že Merrill, já i většina jiných antropologů prováděla své výzkumy v jiném subregionu, než kde pobývali počátkem 17. stol. první jezuitští misionáři. Je navíc dost pravděpodobné, že koncept duše popsany Fontem, již nemusí existovat, jelikož oblast kolem města Balleza je dnes převážně mestická.

požírání a dobré nechává odejít do „pokojné země“²³³, v což věřili i Tepehuani (cf. tamtéž: 188).

Snad nejzajímavější jsou informace o způsobech pohřbívání, které Font nezaznamenal mezi jinými skupinami severního Mexika. Tarahumarové měli ve zvyku ostatky svých zemřelých příbuzných ukládat na místech velmi vzdálených od jejich příbytků nebo v jeskyních. Již tehdy používali jednoduchý způsob impregnace, když nebožtíka obalili blátem a kameny²³⁴ a do hrobu mu dávali trochu kukuřice či frijolu a další věci osobní potřeby, které důsledně rozlišovali podle pohlaví – muži si s sebou brali luky, šípy či pérové ozdoby, ženy zejména bílé korály nebo mořské škeble atd. Pokud byl nebožtík ženatý a měl-li již dům, bylo toto obydlí strženo nebo spáleno a jestli žili v jeskyni, pak ji opustili a přesunuli se na jiné místo (cf. tamtéž: 188-189).

V létě roku 1610 postihla Tarahumary ničivá epidemie neštovic, na jejíž následky zemřelo podle Fontova propočtu 3 160 mužů a žen (cf. tamtéž: 190-191). Z těchto několika kusých zpráv můžeme nicméně určité závěry učinit: s jistotou lze konstatovat, že tito „jihovýchodní“²³⁵ Tarahumarové byli usedlými či maximálně posuvnými zemědělci, kteří se přesouvali spíše na kratší vzdálenosti, a to ze dvou hlavních důvodů – kvůli hledání výhodnější půdy pro pěstování kukuřice, jelikož pozemky byly většinou malé, zastínované bujným lesním porostem²³⁶ a brzy se vyčerpávaly a pak v případě, když zemřel ženatý muž. Ani tehdy však neodcházeli daleko, jelikož Tarahumarové mají ve zvyku o hroby svých mrtvých pečovat. Sedentární způsob života byl kombinován u některých Tarahumarů zřejmě již tehdy s horizontálním *ranchería* systémem. Dále je zcela zřejmé, že obývali jeskynní domy či komplex domů, což prakticky neznáme u sousedních Tepehuanů a jelikož území kolem Ballezy není typickou jeskynní oblastí, lze se domnívat, že si tento způsob rezidence přinesli při své migraci ze severozápadní Chihuahuy, kde, jak se domníváme, žili přinejmenším od „protohistorické“ doby. Usedlý styl života, který tito raně kontaktní Tarahumarové vedli, však neznamená, že by neznali dálkový směnný obchod *trueque*, do něhož byli přinejmenším zapojeni pasivně, jak rovněž můžeme vyčíst z některých zpráv

²³² Opět není patrné, která bytost sídlí v horách a čeká na duše zemřelých. Font používá výrazu *fiera*, což lze přeložit jako „šelma“, „dravec“, ale i jako „krutý člověk“, „bestie“ apod.

²³³ Zde by mohlo jít o známou *Riwigá* či *Iwigá*, jak dnešní Tarahumarové označují místo nahoře, kde duše po smrti spočívají. Font toto místo označuje jako „mejor tierra“, tj. „lepší země“ (cf. González Rodríguez 1987: 188).

²³⁴ Tento způsob pohřbívání popsali při svém archeoetnografickém výzkumu v sedmdesátých letech v jeskyních kolem Samachique Pastron a Clewlow, Jr. (viz pozn. 198).

²³⁵ Jde čistě o pomocné geografické označení, o Tarahumarech, kteří žili na západ a severozápad od této první kontaktní skupiny, nemáme žádné přímé historické evidence.

²³⁶ Počátkem 17. stol. byla jižní Chihuahua ve vyšších polohách (cca nad 1300 m n. m.) zřejmě porostlá téměř nepřerušným lesním (převážně borovicovým) biotopem.

podávaných Fontem. Napsali jsme, že někteří muži byli pohřbíváni také s ozdobným peřím²³⁷ a některé ženy s mořskými škeblemi, což naznačuje jistou sociální hierarchii, jelikož tyto cizí předměty byly nepochybně mezi Tarahumary velmi vzácné. V prvním případě jde patrně o peří guacamaya (ary) zeleného či sonorského, které do jižní Chihuahuy mohlo být pouze importováno, a to ze Sonory nebo od lidí pozdních fází Casas Grandes/Paquime, popřípadě z jižních oblastí (z Mezoameriky). Mořské škeble se k Tarahumarům mohli dostávat od obyvatel, žijících u Kalifornského zálivu (Seriové) nebo na pacifických březích (Tahueové či jiní), a to v takovém případě nejspíš zprostředkovaně přes skupiny, které oddělovaly Tarahumary od mořského obyvatelstva, ačkoli nemůžeme jejich občasné pochody k moři zcela vyloučit. V každém případě z archeologických výzkumů víme, že takovýto dálkový obchod např. mezi Serii, lidmi kultury Trincheras v Sonoře, Cuarenta Casas aj. lokalitami probíhal stovky let před příchodem Španělů a ani po jejich příchodu a po zániku známých prehistorických center severního Mexika nikdy nepřestal fungovat. Konečně můžeme z Fontovy relace provést strážlivý odhad o počtu Tarahumarů v subregionu Balleza v roce 1610. Podle jeho odhadu zemřely na následky neštovic asi tři čtvrtiny²³⁸ lidí, aniž však započítal ty, kteří žili na vzdálenějších rančeriích (cf. tamtéž: 190-191). V oblasti kolem Ballezy tak tehdy žilo přibližně 4 200 Tarahumarů, ale vzhledem k jeho neurčité zmínce patrně o dost více. Epidemie neštovic byla ale natolik silná, že se tato jihovýchodní skupina již nikdy z této katastrofy nevzpamatovala a počet Tarahumarů v této části jejich habitatu se pak na svou úroveň již nikdy nedostal. Těch, kteří přežili tuto pohromu, nebylo mnoho a tato malá skupina pak již neměla sílu odolávat přílivu nových přistěhovalců, s nimiž se rychle mísili. Fontova třetí tarahumarská relace je podle našeho názoru sice sotva zřetelným etnografickým pramenem, avšak natolik cenným, že by mu měli současní antropologové zabývající se Tarahumary a nativním severozápadním Mexikem věnovat mnohem více pozornosti a nikoli na něj pouze odkazovat.

N. de Zepeda a jeho kronika

Dalším historickým pramenem ze 17. století jsou kroniky mexického jezuity Nicoláse de Zepedy (1611-1683), jenž působil nejprve patnáct let na misii San José del Tizonazo v Durangu mezi Tepehuany, Cabezy a Salinery a v letech 1644-1651 na misii San Miguel de las Bocas del río Florido²³⁹. Nejcennějším jeho odkazem je krátký spis o tarahumarském

²³⁷ Font používá výrazu *plumaje*.

²³⁸ Toto však není zcela zřejmé, neboť Font doslova říká: „...*murieron casi las tres partes, las dos de niños; ...*“ (González Rodríguez 1987: 190).

²³⁹ Dnešní Villa Ocampo v Durangu. Tato misie se nacházela na severu tepehuanského habitatu, ale od roku 1630 byla též základnou pro evangelizaci Tarahumarů, mezi nimiž v té době dosud žádná stálá misie

povstání z roku 1649²⁴⁰, k němuž se přidaly i některé jiné již vyhynulé skupiny jako Tobosové, Conchové, Salinerové a Cabezové, ale patrně příležitostně i ti Indiáni, kteří byli posíláni ze Sonory a Sinaloy²⁴¹ na práce v dolech a k Španělům cítili nenávist (cf. González Rodríguez 1987: 241-247). Ohniskem vzpoury byla misie Guarú (Uerú) Carichiqui²⁴², kterou vedli čtyři předáci²⁴³ a která se rozšířila mnohem dále na sever až do údolí Papigochi, kde v témže roce založili jezuité jednu ze svých nejkrajnějších misí či presidií. Narozdíl od Fonta nepřináší tato zpráva žádné etnografičtěji zaměřené reálie, pouze naznačuje, že údolí Carichi bylo velmi hustě osídleno usazeným obyvatelstvem, které si přálo být pokřtěno. Indiáni určení ke kongregaci žili rozptýleně na velkém, blíže neurčeném teritoriu, v minimálně dvanácti vesnicích²⁴⁴, které později většinou pravděpodobně zanikly, pouze Papigochi²⁴⁵ a Tomochi jsou dnes významnými mestickými centry s minimálním počtem nativní populace. Pouze z několika náznaků můžeme alespoň přibližně lokalizovat tyto zaniklé tarahumarské usedlosti. Zepeda mluví o tom, že ležely půl dne až čtyři dny cesty na sever, severozápad a západ, ale není zcela jasné, od jakého místa²⁴⁶ (cf. tamtéž: 198).

Na základě nepříliš instruktivní Zepedovy relace se zdá, že při této vzpouře nebyli Tarahumarové příliš jednotní, jelikož autor uvádí, že při tažení proti jednomu z povstaleckých předáků (Ochávarrimu) byli Španělé doprovázeni spřátelenými Indiány²⁴⁷ a asi stovkou Tarahumarů a mulatů²⁴⁸ z údolí Papigochi (cf. tamtéž: 246).

neexistovala. Dalšími třemi většími jezuitskými centry byly San Felipe, San Gerónimo Huexotitlán, kde žil větší blíže neurčený počet Tepehuanů, neboť jak patrně, většina žila již dlouhou rozptýleně, a nejnovější z nich San Francisco Xavier (Satebó) – cf. González Rodríguez 1987: 197.

²⁴⁰ Originální dokument se nachází v Archivo General de la Nación, *Historia*, 19, ff. 166v-173v v Ciudad de México.

²⁴¹ Zepeda žádnou skupinu nezmiňuje, ale šlo pravděpodobně o Ópaty, dolní Pimy a zřejmě i o někoho z cahitských etnik (Yaquiové, Mayové).

²⁴² Později známá pouze pod jménem Carichi, dnes leží v nejsevernější části tarahumarského teritoria, v polovině 17. stol. přibližně uprostřed téhož.

²⁴³ Tj. Supichiochi, Tepox, Bartolomé a Ochávარი (cf. González Rodríguez 1987: 245).

²⁴⁴ Zepeda uvádí např. tyto tarahumarské vesnice: Teteachiqui, Tajírachiqui, Tamina a další (cf. González Rodríguez 1987: 198).

²⁴⁵ Zepeda uvádí Papigóchiqui (Op. cit., s. 198).

²⁴⁶ Těžko tím může myslet misijní základnu San Miguel de las Bocas, odkud by to tehdy např. do Papigochi trvalo mnohem déle. Snad mohlo být tímto výchozím orientačním bodem Satevó, což by ale znamenalo, že tarahumarský habitat byl v polovině 17. stol. zřejmě rozlehlejší, jelikož severně od tohoto centra směrem k dnešnímu městu Chihuahua nebyla dosud někdejší tarahumarská extenze předpokládána.

²⁴⁷ Z informace není zřejmé, jaké přátelské Indiány, kteří doprovázeli Španěly na tažení proti rebelujícím Tarahumarům, měl Zepeda na mysli. Vzhledem k tomu, že většina skupin sousedících s Tarahumary byla rovněž ve válečném stavu, šlo zřejmě o většinou již pacifikované Tepehuany, o nichž Zepeda mluví na jiném místě v souvislosti s jejich usídlením v „malém Ocotánu“ (Ocotán el chico), kde žili v sousedství Tarahumarů, obývající „velký Ocotán“ (Ocotán el grande) – cf. González Rodríguez 1987: 198. Tato drobná informace může být velice zajímavá, jelikož na základě ní lze soudit, že část Tepehuanů byla v té době přesídlena do nitra tarahumarského habitatu, snad za účelem, aby pomáhala jezuitům krotit méně poddajné Tarahumary. Z předchozího textu vyplývá, že nejspíš nejde o vesnici Ocotán v Durangu, v níž Tepehuani na počátku conquisty žili, ale o jednu z dnes zřejmě již zaniklých vesnic téhož jména, situovaných kdesi v středojižní Chihuahu, kde evangelizace Tarahumarů probíhala rychleji než v jižních subregionech, stejně jako dnes proces mestizace. Tepehuanská skupinka, která jistě nebyla nikterak početná, se pak asi rychle smísila s Tarahumary nebo Španěly či jinými příchozími.

Jedním z nejzajímavějších historických pramenů ke studiu Tarahumarů a jejich vztahu k jezuitským misionářům v druhé polovině 17. a v prvních třech desetiletích 18. století je v našem prostředí velmi dobře známá a dostatečně studovaná kronika o tarahumarských povstáních²⁴⁹ a několik dopisů²⁵⁰, posílaných ze zámoří, belgického jezuitu Josepha Neumanna (1645/1648-1732)²⁵¹, jehož dílo se stalo předmětem bádání mnoha našich i zahraničních historiků a etnografů (cf. např. Kalista 1968, Roedl 1972, 1973, 1976, 1994, Binková 1991a, 1994, Kašpar 1991, Koláček 1993, Korecká 1997, Dunne 1948, Pennington 1970, 1974², González Rodríguez 1986, 1991) aj.

Vedle hlavního záměru, jímž byla christianizace Indiánů, se Neumann vypořádával i s problémy praktického rázu, když se snažil soustředit většinou disperzně žijící obyvatelstvo do stálých osad, kde je pak učil pěstovat nové zemědělské plodiny, chovat domácí zvířectvo a zavádět nová řemesla. Neumannovo literární dílo stále zůstává důležitým zdrojem pro poznání historické, politické a společenské situace koloniálního Nového Španělska a významným etnografickým pramenem nejen pro studium života Tarahumarů, ale i širší oblasti severozápadního Mexika (cf. Binková, Bahník 1989: 407-408)²⁵².

Z Neumannových zpráv můžeme předně určit, jak zkreslenou představu měl o rozloze oblasti Sierra Tarahumara, tedy tarahumarského habitatu kolem roku 1680, kdy začal psát první dopisy, a ve dvacátých letech 18. stol., kdy pracoval na své *Kronice*. Při bližším zkoumání ale zjistíme, že jsou hodnoty, které uvádí, značně nadhodnocené. V dopise českému provinciálovi jezuitského řádu z 2. 2. 1682²⁵³ čteme tyto údaje: sto dvacet legu²⁵⁴ v severojižní ose a

²⁴⁸ Mulati byli zřejmě posíláni spolu s černochoy z Duranga a se Zacatecas, aby pracovali v dolech, na haciendách nebo pomáhali v conquistě severomexických nativních skupin.

²⁴⁹ Latinský originál *Historia seditionum quas adversus Societatis Jesu missionarios, eorumque auxiliares moverunt nationes Indicae, ac potissimum Tarahumara in America Septentrionali...* Pragae, Typis Univers. Carolo-Ferd. Soc. Jesu as S. Clem. [1730] je uložen v oddělení rukopisů a vzácných tisků v Národní knihovně České republiky (sg. 51 E 45).

²⁵⁰ Neumannovy dopisy se nacházejí zejména v Zemském archivu v Brně (sg. G 557, VI, ff. 37-37v), premonstrátské knihovně na pražském Strahově (sg. DH IV 5), Státním ústředním archivu (SÚA) v Praze (Jesuitica, Kl. 148, Jos. 28, ff. 120-121), Bayerisches Hauptsaatsarchiv v Mnichově (Jesuitica 595/IV a 607).

²⁵¹ J. Neumann se narodil v Bruselu, avšak není úplná shoda, zda-li v roce 1645 či o tři roky později v roce 1648. V letech 1663-1678 působil v Olomouci a poté do roku 1680 v Praze. Mezi Tarahumary strávil celkem 51 let svého života (1681-1732) v oblasti Tarahumara Alta zejména na misiích Sisoguichi, která existuje dodnes a Carichí (cf. Kašpar 1991: 77). Pokud jde o národnost, označují ji jako belgickou, vědom si jistého zjednodušení, jelikož v 17. stol. belgická národnost dosud nebyla zdaleka zformována, navíc pocházel ze smíšené německo-belgické rodiny (není zcela jisté, zda-li jeho matka byla Belgičanka). Neumann sám sebe zřejmě považoval za Belgičana (cf. González Rodríguez 1991: 8, in Neumann, José P., González Rodríguez, Luis, ed., *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara, 1626-1724*. Chihuahua: Editorial Camino).

²⁵² In *Česká touha cestovatelská. Cestopisy, deníky a listy ze 17. století*. Praha: Odeon.

²⁵³ Originál latinsky psaného listu se nachází v knihovně Památníku národního písemnictví v Praze na Strahově pod sg. DH IV 5/c, 15 str.

²⁵⁴ Legua nebo-li španělská míle byla dálková míra, jejíž vzdálenost na území koloniální hispánské Ameriky kolísala mezi 5 200 až 5 600 m.

dobrých sto leguí v ose východozápadní (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 410)²⁵⁵, v *Kronice* to je méně – 80 leguí na délku a 60 na šířku (cf. Neumann 1730, González Rodríguez 1991: 18). Stačí jednoduchý výpočet, abychom v prvním případě dostali rozlohu přibližně 325 000 km², v druhém pak asi 130 000 km², což je samozřejmě značně přehnané²⁵⁶, jelikož rozloha tarahumarského teritoria se pohybuje zhruba mezi 30-50 000 km², a to v závislosti na tom, jaké období se bere v úvahu. Odlišné údaje, které Neumann uvádí, jsou dány tím, že během jeho působení v Tarahumare se původní teritorium zmenšilo, ale nikoli téměř trojnásobně, jak z těchto srovnávaných údajů vyplývá. Přesto přinejmenším tyto cifry svědčí k předpokladu, že raně koloniální tarahumarské osídlení mohlo být extenzivnější, než známe z obecně přijímaných map, rekonstruujících etnické hranice severozápadního Mexika. Navíc i ze zpráv jiných jezuitských misionářů, Neumannových současníků, víme, že hranice Tarahumary nebyly známy a celá jejich oblast je „nekonečná“ (cf. Eymer 1692²⁵⁷, Kašpar 1991: 104-105, Kalista 1947: 117).

Neumann rozděluje oblast na tři části: Dolní, Horní a Horskou Tarahumaru, což si zaslouhuje rovněž určitou pozornost, jelikož toto dělení je dosud předmětem dohadů a není uspokojivě objasněno. V odborné i všeobecné literatuře o Tarahumarech se většinou setkáme s „klasickou“ dichotomií Tarahumara Alta (Horní) vs. Tarahumara Baja (Dolní). Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 410 nazývá Horní Tarahumaru též Novou, aby ji odlišil od Staré (Dolní), která leží více na jih a kde byly zakládány první misie asi čtyřicet let před jeho příchodem a nyní se tam vraceli další kněží, kteří měli kontrolovat „Horní Tarahumaru hledící k severu“. K tomuto Neumannovu čistě geografickému členění se v podstatě přidal L. González Rodríguez v přednášce *Los evangelistas en la Tarahumara (1604-1767)*, přednesené na semináři *El Noroeste de México, sus culturas étnicas* v roce 1990, kde se přiklonil k názoru, že jde více méně o geografickou aproximaci k severu, pokud se mluví o Horní Tarahumare a k jihu v případě Dolní Tarahumary²⁵⁸. Naproti tomu na stejném semináři R. R. Ruíz Funez se snaží spíše o ekologické rozdělení a charakterizuje obě oblasti na bázi klimatických subregionů, tzn. ty, které leží ve vyšší nadmořské výšce patří do Horní a ty

²⁵⁵ In *tamtéž*.

²⁵⁶ Při tomto výpočtu, který je mírně zaokrouhlen, pracujeme s nižší délkou pro leguu, tj. 5, 2 km.

²⁵⁷ Informace pochází z latinsky psaného dopisu českého jezuita Václava Eymera z 19. 12. 1692, originál se nachází v Zemském archivu v Brně, sg. 557, VI, f. 45. V českém překladu se nachází v Kalistovi 1947: 116-121.

²⁵⁸ V jedné ze svých prací provádí González Rodríguez poměrně přesnou delimitaci Horní a Dolní Tarahumary. Jižní Chihuahua mezi Parralem a Chihuahuou (tehdy San Felipe el Real) byla nazývána *Tarahumara Baja* či také Misión de la Natividad a zahrnovala tato misijní místa: San Pablo, San Jerónimo Huejotitlán, Santa Cruz, San Ignacio, San Xavier, San Felipe, Satebó, Santa María de las Cuevas, San Lorenzo a San Mateo a k nim náležející „pueblos de visita“. Severní misijní sekce nazývaná *Tarahumara Alta* či Misión de San Joaquín y Santa Ana zahrnovala tato misijní centra: Carichí, Sisoguichi, Coyachi, Nonoaba, Norogachi, Temechi a Papigochi. Později se ještě více na severu zformovala další sekce či misijní rektorát nazvaný Misión de Santa María de Guadalupe s těmito centry: Cocomórachi, Matachi, Yepoméra, Cajurichí, Tomochí, Tutuaca, Santo Tomás a Nuestra Señora de Aranzazu (cf. González Rodríguez 1987: 299-300).

s nižší nadmořskou výškou se spádem k pacifickému pobřeží do Dolní Tarahumary (cf. Gutierrez Gutierrez, Gutierrez Tripp 1992: 15). Příkladně se spíše k prvnímu vysvětlení, jelikož Ruíz Funezova verze se zdá příliš komplikovaná vzhledem k velmi členitému a nepřehlednému terénu. Nezodpovězenou otázkou ale zůstává, co myslel Neumann Horskou Tarahumarou, jelikož některé misie v Horní Tarahumaře se nacházely ve výškách kolem 2000 m n. m. Pouze zmínka o Alpách, „převysokých horách osídlených velmi mnoha národy“²⁵⁹, které spravovali v okruhu čtyřiceti leguí italská jezuita Juan Maria Salvatierra a Nicolás de Prado (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 410) dává tušit, že jde o rozeklané západní masívy Sierra Madre Occidental (Sierra de Chínipas)²⁶⁰ v západní Tarahumaře. Z toho je patrné, že „horní“ Tarahumarové žili ve vyšších polohách než „horské“ skupiny, jelikož jejich misijním centrem bylo Chínipas, ležící v roklí v nadmořské výšce kolem 1000 m, zatímco např. „horní“ Sisoguichi kolem 2000 m n. m. apod. Z ekologického hlediska bychom tyto tři skupiny mohly předběžně rozdělit na obyvatele *altiplana* (horní, severní), kam bychom zařadili Neumannovy misie Sisoguichi a Carichi, *údolní* (horská, západní)²⁶¹, kam patří Chínipas, Temoris, Cerocahui aj., a *polopouštní* (dolní, východní až jihovýchodní), kde se nacházejí první tepehuansko-tarahumarské misie jako San Miguel, San Felipe, Satebó aj.²⁶²

Neumannova *Kronika* i dopisy jsou plné etnografických materiálů²⁶³, které však musíme posuzovat velmi obezřetně a ve srovnání s jinými informacemi podobného rázu. Zřejmě nejvíce rozporuplné jsou ty zprávy, které se dotýkají matřimoniálního systému a povahových rysů Tarahumarů, při jejichž charakterizování si protiřečí i samotný Neumann, jinde se liší od jiných jezuitských informátorů 17. stol. Tak například v dopise z poloviny února 1682 píše, že většina Tarahumarů žije v monogamii a pouze někteří mají více žen a jen velmi málo z nich má mnoho žen (cf. Neumann 1682b, Kašpar 1991: 92, González Rodríguez 1986: 148-149), zatímco podle *Kroniky* jsou velmi náchylní k polygamii a s ní spojeným neřestem, kterým se oddávají v chatrčích a jeskyních daleko od misijních stanic (cf. Neumann 1730, González Rodríguez 1991: 32). Zcela rozdílné jsou zprávy, jež se vztahují k povahové stránce

²⁵⁹ Neumann tím měl na mysli kromě Tarahumarů také Chínipy, Temorie, Tubary, Varojie, Guazaparey, dolní Pimy, Jovy, Tepehuany, Huity, Zoy a mnoho dalších etnických skupin, dnes namnoze vyhynulých.

²⁶⁰ Cf. též González Rodríguez 1991: 132.

²⁶¹ V tomto případě máme na mysli zejména Tarahumary, Chínipy, Temorie a některé další skupiny, zatímco jiné – např. část Tepehuanů či dolních Pimů – které patřily do této jezuitské jurisdikce, žily též v poněkud jiných ekologických podmínkách.

²⁶² Toto členění je pochopitelně aproximativní, avšak důležité pro pozdější rekonstrukci tarahumarské kultury v našem studovaném subareálu, který se nachází zčásti mimo tyto tři ekologicky zřetelně diferencované oblasti a jak uvidíme, je zřejmě jejich novějším kulturně ekologickým amalgamem, způsobeným složitou mikroetnogenezí v koloniálním i pozdějším období.

²⁶³ Jeho informace, které bychom mohli označit jako etnografické, se týkají především příbuzenských vztahů, povahových rysů, politické struktury, náboženství, způsobů usídlení, subsistenčních zvyklostí a částečně i fyzických rysů.

tarahumarské osobnosti. Font 1611, González Rodríguez 1987: 189 uvádějí, že jsou velmi mírní a poddajní, což nejprve potvrzuje i Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 412 – Tarahumarové „svou povahou jsou dost mírumilovní. Mezi sebou se nikdy neperou“ či jsou „od přírody pacifičtí a nikdy se mezi sebou nesváří“ (cf. Neumann 1682b, Kašpar 1991: 92). Po více než čtyřiceti letech²⁶⁴ však svůj názor na ně zcela změnil, když tvrdil, že tráví i celé noci tím, že se mezi sebou hádají a bijí, což vede k vzájemné nenávisti, mstě, krvesmilstvu i k vraždám²⁶⁵ (cf. Neumann 1730, González Rodríguez 1991: 32) a poté, co jsou pokřtěni, se vracejí zpět do svých lesů a ke svým zvykům (cf. tamtéž: 33). Tyto zcela protikladné názory nejsou dozajista způsobeny nepozorností nebo neschopností Fonta, Neumanna a dalších misionářů interpretovat pozorované jevy, jako spíše tím, že na počátku své christianizační mise měli jisté neoprávněné očekávání, že obracení Indiánů na katolickou víru bude snadným a rychlým procesem. Font žil mezi Tepehuany a Tarahumary poměrně krátce a než stačil objektivněji reflektovat měnící se vztah domorodců ke kněžím, byl zabit během rozsáhlého tepehuansko-tarahumarského povstání v roce 1616²⁶⁶, zatímco Neumann mezi Tarahumary strávil většinu svého aktivního života a mohl postupně svůj popis tarahumarské osobnosti revidovat. Z některých jiných raných dopisů však cítíme, že si problematičnost křesťanské mise uvědomoval již poměrně záhy: „...národy této krajiny se jen velmi těžko obracejí na křesťanství²⁶⁷, protože pak musí opustit hory, na které si od mládí zvykli, a bydlet společně ve vesnicích a osadách,...“ (cf. Neumann 1686, Koláček, S. J. 1993: 41)²⁶⁸. Je téměř jisté, že jak prvotní popisy, tak pozdní, pokud jde o popis psychologických rysů Tarahumarů, nejsou dostatečně objektivní a zejména příslušné informace z konce působení Neumanna a jiných misionářů je třeba posuzovat s větší rezervou, jelikož odrážejí spíše pocity jisté frustrace nebo zklamání z více méně neúspěšného evangelizačního procesu²⁶⁹.

Zprávy týkající se jiných rysů tarahumarského života v koloniální době však můžeme považovat za docela věrohodné, zvláště když je porovnáme s recentními terénními výzkumy. Zdá se, že poměrně koherentní je Neumann v popisu manželských zvyků, z něhož můžeme

²⁶⁴ Neumann psal svou *Kroniku* pravděpodobně v letech 1723-1724.

²⁶⁵ „...Acostumbraban pasar noches enteras en peleas y pleitos, de los que se derivaban homicidios, odios, venganzas y finalmente concúbitos“.

²⁶⁶ Spicer 1997¹¹: 28 toto povstání řadí k jednomu z nejkrvavějších a nejdestruktivnějších snah Indiánů k otřesení španělské kontroly na mexickém Severozápadě.

²⁶⁷ Což tvrdí přesto, že za šest let svého působení v Tarahumaře bylo jezuity pokřtěno kolem 16 000 duší (cf. Neumann 1686, Koláček, S. J. 1993: 41).

²⁶⁸ Citujeme z českého překladu dopisu Otce Neumanna z 29. 7. 1686, který poslal z misie Sisoguichi svému řádovému spolubratru P. Františkovi Stowasserovi, S. J. z Litoměřic (cf. Koláček, S. J. 1993: 41).

²⁶⁹ Máme na mysli především prakticky permanentní návraty tarahumarských křesťanů k faktickému pohanství. V jiných aspektech (např. v zavádění nových plodin a domácích zvířat či zavedení propracovaného edukativního systému apod.) byli jezuité naopak poměrně úspěšní. Vztahem moderních Tarahumarů k jezuitským misionářům, františkánům a jiným denominacím, které mezi nimi v současné době působí, se budeme ještě podrobněji zabývat v jedné z dalších kapitol.

odvodit, že se po svatbě musí manželé přestěhovat do domu něvěstinych rodičů, jimž jsou pak podřízeni a dále, že mají ve zvyku mísit se mezi sebou (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 411, Neumann 1682b, Kašpar 1991: 91-92). Vidíme, že novomanželé v Horní Tarahumaře žili povětšinou v matrilokální postmaritální rezidenci a vyznávali endogamii, ačkoli není zcela patrné na jaké úrovni a v jak početné skupině, což můžeme odhadovat z některých jeho informací, zejména těch, v nichž hovoří o způsobu usídlení. Těmito zprávami zároveň naznačuje, jak se mezi Tarahumary vytvářela lokální identita či jak si ji představovali jezuité²⁷⁰. Vzhledem k tomu, že takovýchto údolí osídlených různými lokálními tarahumarskými „národy“ byly v již v Neumannově době desítky a celkový počet Tarahumarů koncentrovaných kolem misí lze odhadovat na 10-20 000, žilo v těchto *mikroregionech* či *ústupových regionech*²⁷¹ zpravidla několik stovek osob, zatímco v osadách situovaných kolem jednoho kostela se nacházelo mnohem méně rodin. V 17. století tak pravděpodobně vzniká či spíše se rychleji šíří²⁷² nesmírná lokální až mikrolokální diverzita, která se dodnes projevuje v různých aspektech materiální i duchovní kultury, v sociopolitické struktuře, rozmanitou podobou adaptivních strategií, odrážejících odlišné klimatické a ekologické podmínky třeba i na úrovni jednoho *ejida*²⁷³ či dokonce jediné komunity v rámci takového *ejida*, v rezistenci vůči modernitě a přijímání nových náboženských systémů, v jazyce či ve vytváření lokální i obecné etnicity atd. Tito „údolní“ či „říční“ Tarahumarové byli převážně usedlí zemědělci, pěstující kukuřici a frijol²⁷⁴ a chovající slepice. Kromě této většinové značně disperzní a izolované skupiny se v této době zformovala ještě druhá, kulturně ekologicky odlišná, pastevecká skupina, která byla mnohem méně početná a její členové chovali koně, měli stáda ovcí chovaných na vlnu a pěstování zemědělských plodin pro ně bylo spíše doplňkovou aktivitou. Větší část této skupiny se zřejmě zformovala na základě poměrně rychlého přechodu od původního zemědělského způsobu života na horizontální pastevecký subsistenční typ, který je dnes charakteristický pro oblast jihovýchodní Chihuahuy, tedy místa prvních tepehuansko-tarahumarských misí. Jelikož již od druhé poloviny 16. stol. sem přicházeli první Španělé, kteří se začali mísit s původními indiánskými obyvateli, etablovala se zde

²⁷⁰ Sám Neumann mluví v tomto případě v plurálu: „Všem, kteří sídlí v témže údolí u téhož potoka nebo řeky, obvykle říkáme jeden národ..“ (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 411).

²⁷¹ Narážíme na koncepty *microenvironment* (cf. Coe, Flannery 1964: 650-654) a *región de refugio* (cf. Aguirre Beltrán 1991), kterými se budeme teprve zabývat.

²⁷² Domníváme se, že již v předkontaktní době žili Tarahumarové v relativně izolovaných skupinkách, kterých sice nebylo tolik jako po příchodu Španělů, ale díky čemuž dokázaly snáze vzdorovat nebezpečí, jež pro ně představovaly nomádské kmeny.

²⁷³ *Ejido* – velmi komplikovaná forma malého či minifundistického vlastnictví, jde o specifický nekapitalistický typ výrobních vztahů, který je produktem mexické revoluce z let 1910-1917 (cf. Bartra 1974: 129-130). Podrobněji cf. kapitoly, odrážející etnografický výzkum v *ejidu* Munerachi.

²⁷⁴ Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 412 zmiňují boby, avšak patrně jde skutečně o frijol (*Phaseolus vulgaris*), odrůdu fazolí, jež je mezi Tarahumary stále velmi oblíbená.

rychle vrstva mesticů, která Tarahumary, Tepehuany, Conche a jiné lokální skupiny během 17. a 18. stol. asimilovala, popřípadě ti, kteří nepodléhali mestizačnímu tlaku, se stáhli více na západ. Dnešní pastevcí kolem Parralu, Ballezy, Nonoavy a jiných měst jihovýchodní Chihuahuy tak jsou většinou potomky koloniálního mestického substrátu s příměsí tarahumarské, tepehuanské aj. indiánské krve.

Podobně jako Font, ani Neumann neobjevil u Tarahumarů idolatrické sklony a dospěl k závěru, s nímž můžeme v podstatě souhlasit i nyní, totiž, že mezi Tarahumary existovaly difference v náboženských otázkách. Kult Slunce a Měsíce, tolik rozvíjený postklasickými mezoamerickými kulturami, se buď u Tarahumarů nikdy příliš nerozvinul nebo během tisíciletí ztratil na významu či přesněji stal se výlučně intimní součástí rodinného kosmologického univerza.

Neumann je také jedním z prvních, kdo nám podává dosti přesné svědectví o opojném nápoji²⁷⁵, který Tarahumarové připravovali z kukuřice a popíjeli jej při příležitosti svátků, slavností a her a všiml si, že se v opilosti dopouštějí incestu, a to někdy i při příbuzenství prvního stupně (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 412, Neumann 1682b, Kašpar 1991: 92). Tento popis je sice velmi stručný, ale naprosto přesně vystihuje jednu z podstat těchto *tesgüinadas*: umožnění pohlavního styku s blízkými příbuznými a sexuálního experimentování zejména vdaných žen (cf. Kennedy 1963b: 16), což je za normálních okolností mezi Tarahumary přísně zakázáno.

Ještě zmíníme Neumannovu narážku na tmavou (nikoli však černou) barvu pleti (cf. Neumann 1682a, Binková, Bahník 1989: 412). Zdá se, že tento fyzický rys byl již koncem 17. a na počátku 18. stol. obecněji rozšířen, jelikož Neumann výslovně mluví o celém tarahumarském „národu“ či minimálně o horních Tarahumarech, mezi nimiž většinou působil. Ti, jak víme, žili v dosahu dolů, objevovaných v jihovýchodní Chihuahui od 30. let 17. stol., kde vedle sebe pracovalo mnoho Indiánů, černých otroků a snad také mulatů, kteří často utíkali a pak se spíše z nouze v zapadlých údolích mimo španělskou kontrolu mohli mezi sebou mísit. Tato hypotéza však vyvolává některé dosud nezodpovězené otázky: proč není patrná tmavější barva pleti u Tepehuanů, kteří také, byť asi ne v takovém počtu, pracovali v parralských dolech? Krom toho můžeme předpokládat, že k míšení mezi Tepehuany, černochoy a mulaty docházelo již od poloviny 16. stol., kdy byly otevřeny doly v Zacatecas a o něco později v Durangu, odkud otroci rovněž utíkali a nejbližším nativním etnikem na sever byli patrně Tepehuani, kteří se zde tehdy teprve začali usazovat. Pokud skutečně docházelo k míšení mezi

²⁷⁵ Neumann má samozřejmě na mysli nejznámější prehispanický tarahumarský opojný nápoj zvaný v rarámuri *suwi* nebo *batari* a ve španělštině *tesgüino* (cf. Kennedy 1963b: 5), který je ústředním rysem tarahumarské sociální a kulturní identity.

uprchlími Tarahumary a černochoy či mulaty, bylo natolik intenzivní, aby se tento jev stal během relativně krátké doby (přibližně padesáti let) natolik nápadným a rozšířeným, jak o něm píše Neumann? Pokud nezpůsobilo toto míšení tmavější barvu pleti, která je i u dnešních Tarahumarů velmi výrazným biologickým rysem, jakým faktorem či faktory byla vyvolána? Jak mohl být faktor míšení obecněji rozšířen, když předpokládáme endogamii na „úrodních“ (lokální a mikrolokální) úrovni a tudíž jejich malou *intraetnickou* propustnost?

Neumannovy dopisy a *Kronika o tarahumarských povstáních* patří stále k nejcennějším etnografickým pramenům, namnoze komparovatelným s novými terénními výzkumy současných antropologů, kteří se zpravidla k tomuto bohatému diachronnímu²⁷⁶ informačnímu zdroji znovu a znovu obracejí. Že jde o nejlepší historický pramen o Tarahumarech naznačuje L. González Rodríguez nepochybně i tím, že Neumannovi a jeho bádání ohledně povstání věnoval samostatnou kapitolu v jednom ze svazků *Historia de la Antropología en México* (cf. González Rodríguez 1988: 205), avšak rovněž bez důkladnější analýzy.

Václav Eymer a jeho zprávy

Zjezuitských misionářů, kteří pocházeli z české řádové provincie, může být pro naše účely využitelný také mělnický rodák Václav Eymer (1661-1727), zejména jeden z jeho již zmiňovaných dopisů z 19. 12. 1692. Etnografických reálií o Tarahumarech, ani o jiných skupinách severních misí se toho sice příliš nedozvídáme, přesto jsou některé informace cenné. Z nenápadné zmínky můžeme odhalit, že Tarahumarové byli alespoň při jednom svém povstání z konce 17. stol. ovlivněni novomexickými Indiány²⁷⁷, kteří rozšiřovali zprávy o své vzpouře pomocí poslů. Domníváme se, že tyto tarahumarsko-pueblanské „zahraniční“ vztahy trvají již od předšpanělských dob, ačkoli nelze s jistotou určit, jak byly intenzivní, nicméně interkulturní výměna probíhala nejméně od 14. stol., jak víme z archeologických evidencí. Tyto vzájemné vztahy byly jak rázu pragmatického, založeného na obchodní výměně, tak přátelského, neboť společným nepřítelem jak Tarahumarů, ale i jiných chihuahuaských a

²⁷⁶ Neumannovy historické a etnografické informace pokrývají celé jedno století (přibližně období 1626-1724).

²⁷⁷ Zcela nepochybně zde V. Eymer naráží na velké povstání pueblanských Indiánů, vedených Popém z puebla San José, proti španělské moci, probíhající v letech 1680-1692, kdy byli poraženi španělskými oddíly vedenými Diegem de Vargasem a za účinné pomoci Apačů a Navahů, jak uvádí kupříkladu Č. Loukotka (cf. Šlechta 1956: 69-70), čehož si patrně nevšiml ani Z. Kalista, který informuje pouze o delimitaci španělské državy Nové Mexiko (cf. Kalista 1947: 274). Vzpouře novomexických Indiánů se velmi rychle rozšířila i do Nového Biskajaska, Coahuily a Sonory, severní hranice se stala velmi nepokojným místem, ale zejména vedla, alespoň zpočátku, k utilitární protišpanělské etnické amalgamací, neboť tato válka dočasně spojila jinak sociálně a kulturně odlišné skupiny, jako byli Ópatové, Pimové, Tarahumarové, Tobosové a Conchové aj., kteří sami mezi sebou bojovali (cf. Salmon 1977: 387).

sonorských skupin, tak Pueblanů, byli Navahové, ale zejména Apači, napadající mexický sever od konce 17. stol. (1680).

Je škoda, že Eymer je velmi stručný ve svých etnografických postřezích, např. když popisuje koncept duše u Tarahumarů, kteří začali údajně věřit v nesmrtelnost duše až poté, kdy duchové mrtvých, zejména v opilství, živé bytosti potloukli (cf. Eymer 1692, Kalista 1947: 120). Takto se můžeme jen domnívat, zda-li již na konci 17. stol. byla přímá úměra mezi opilstvím a odchodem duší, jak přesvědčivě doložil svými etnologickými výzkumy mezi současnými „horními“ Tarahumary W. Merrill, podle něhož je dokonce koncept duše hlavním prvkem pro poznání tarahumarské kosmovize (cf. např. 1978, 1988).

Pokud jde o Eymera a jeho listy, ještě je zapotřebí vysvětlit zmínku o Indiánech Soba (cf. Eymer 1692, Kalista 1947: 118, Kašpar 1991: 105), což O. Kašpar nekomentuje a Z. Kalista 1947: 275 vysvětluje neúplně či nepřesně, když píše, že Sobové byli indiánským kmenem, který žil v oblasti Pimería Alta (Horní Pimerie), odvolávající se na Kinovu²⁷⁸ mapu Kalifornie. Ve skutečnosti jde zřejmě o jednu ze skupin (subgrup) horních Pimů, známou jako Sobaipuri nebo Piato, žijící v San Pedro Valley v Arizoně a v střední a dolní části oblasti Altar de Sonora v severozápadním Mexiku, kde žil jeden z pohlavárů, který se jmenoval Soba (cf. Sauer 1934: 53)²⁷⁹. V žádném případě není etnonym Soba ekvivalentem pro všechny Pimy, kteří již v 17. stol. žili v diasporách, roztroušeně na obrovském teritoriu od Arizony po Chihuahuu, ani nejde o samostatný kmen, zřetelně diferencovaný sociopoliticky, kulturně či jazykově, jak vyplývá z Kalistovy definice, ale patrně zahrnuje dvě příbuzné větve (Sobaipury a Piaty) jedné hornopimské subgrupy (Sobové) nebo jednu větev, mající dvě různá etnonyma.

J. M. Ratkaj: historik Tarahumary

Velmi cenným pramenem pro poznání života christianizovaných Tarahumarů a méně též Conchů, Tobosů a dalších severomexických skupin z druhé poloviny 17. stol. jsou latinsky psané relace chorvatského jezuita J. M. Ratkaje²⁸⁰ (1647-1683), jehož život a dílo nejúplněji zhodnotil mexický historik L. González Rodríguez v obsáhlé studii *Iván Ratkaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683)*, 1994a: 203-244. Ratkajovo působení mezi Tarahumary bylo sice velmi krátké²⁸¹, nicméně jeho zprávy jsou

²⁷⁸ Eusebio Francisco Kino (1644-1711) byl jedním z nejznámějších jezuitských misionářů působících mezi severomexickými Indiány, zejména v Sonoře a Dolní Kalifornii.

²⁷⁹ Sauer ve své mapě etnických skupin severozápadního Mexika (1934) zakresluje pouze přibližné teritorium Sobaipurů na severovýchodním okraji Pimería Alta a Piaty přibližně v střední části téhož celku poblíž dnešního města Caborca v Sonoře.

²⁸⁰ V pramenech se objevuje též jako Johannes María Ratkay.

²⁸¹ J. Neumann uvádí, že Ratkaj zemřel 26. 12. 1683 na misií Jesús Carichi přirozenou smrtí, nikoli na otravu, jak se někdy traduje. Relace z Tarahumary, které Ratkaj zanechal, pocházejí z let 1681-1683, byly psány

dobrym komparativním materiálem, doplňujícím soudobé relace Neumannovy, Eymerovy, van Hammeho a jiných misionářů. Také Ratkaj některá již známá antropologika a etnografika potvrzuje – většina Tarahumarů byla tmavé až černavé barvi pleti s robustní a zdravou postavou, žili v jeskyních a úkrytech, děsili se toho, aby žili ve stálých komunitách, nezřízeně se opijeli a smilnili uvnitř pokrevně spřízněné skupiny, svým mrtvým dávali na cestu potravu s cílem, aby se setkali s již zemřelými příbuznými²⁸² a snad ještě více než jeho řádoví spolubratři vyzdvihuje jako největší jejich špatnost lenost²⁸³ a než by na něčem pracovali, jsou schopni zemřít hladem (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 223-225, 228). Až potud je Ratkaj v podstatě s ostatními jezuitskými informátory konzistentní, snad jen o něco více zdůrazňuje značné sklony Tarahumarů k zahálce. Při této charakteristice se nepochybně misionáři dopouštějí zjednodušeného etnocentrického hodnocení, jakého se dostalo i mnoha jiným nativním skupinám Nového světa, a jakého se dopouští i dnes řada mesticů či lidí, kteří žijí v jejich sousedství nebo kteří s nimi přicházejí častěji do styku²⁸⁴. Ani dnes, ani před více než třemi sty lety nemohla být zahálka obecným nebo dokonce nejviditelnějším rysem tarahumarského životního stylu, a to z několika důvodů: Tarahumarové většinou obývali údolí, jimiž protékají menší říčky a potoky, kolem nichž na svých milpách pěstovali kukuřici a jiné plodiny, avšak o tato malá políčka se museli prakticky po celý rok pečlivě starat, neboť byla velmi kamenitá a půda trpěla častými sesuvy²⁸⁵ a dokonce občasnými zemětřeseními²⁸⁶. Ratkaj je možná prvním informátorem, který nám zanechal velmi stručné, nicméně explicitní svědectví o *transhumanci*²⁸⁷, která se stala patrně záhy po příchodu španělských kolonistů do Chihuahuy jedním z nejvýraznějších adaptivních rysů mnoha tarahumarských lokálních jednotek. Některé z těchto lokálních skupin vlastnily nejen stáda ovcí, hovězího dobytka, ale někdy i koně. To všechno vyžadovalo dočasné, zpravidla několikaměsíční, opuštění stálých příbytků v údolních osadách a odchod do vyšších pater sierry za účelem hledání vhodných pastvin, kde byly zakládány nové (dceřiné) komunity, které nutně vedly k formování nové

německy a informativně jsou velmi cenné, neboť se vztahují k počátku 17. stol., kdy se narodili někteří jeho informátoři (cf. González Rodríguez 1994a:203, 210-211).

²⁸² Koncept duše, zda věřili v jejich nesmrtnost či kam po smrti odcházejí, Ratkaj na tomto místě explicitně nezmiňuje.

²⁸³ Ratkaj uvádí doslova: „...*El mayor de sus males es la pereza, amiga inseparable de ellos, a tal punto que prefieren morir de hambre a trabajar en algo...*“ (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 223).

²⁸⁴ Podobně jako Ratkaj hodnotila povahové rysy i většina mých mestických informátorů v Batopilas, Creelu a na jiných místech, kde jsme prováděli v roce 2001 náš výzkum.

²⁸⁵ V období dešťů (nejčastěji konec června-září) je většina údolí zaplavena divokou vodou stékající s hor a okolních svahů a políčka jsou tak každoročně dočasně zničena. To však neznamená, že nejsou opečovávána, spíše naopak, jednou z nejčastějších a nejnáročnějších činností tarahumarských mužů je neustálé čištění políček od kamenů jako nedílná součást jejich přípravy pro nadcházející setbu. Takto připravené půdě Tarahumarové říkají *wasá* = „úhor“.

²⁸⁶ Je známo, že např. v dubnu 1696 postihlo celou severní (Horní) Tarahumaru strašné zemětřesení, v čemž J. Neumann spatřoval předzvěst budoucího velkého tarahumarského povstání (cf. Koláček 1993: 82-83).

²⁸⁷ „*Acostumbrados a trashumar, abandonan sus casas durante meses...*“ (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 223).

socioekonomické organizace mnoha lokálních tarahumarských rodinných jednotek. Takto se zřejmě postupně, avšak poměrně rychle vyvíjel charakteristický *ranchería* systém vertikálního i horizontálního transhumančního pastevectví kombinovaného s posuvným zemědělstvím a částečně lovem, říčním rybolovem a sběrem, jenž je dosud jedním z ústředních rysů tarahumarské kultury na značné části jejich současného habitatu²⁸⁸. Každodenní mnohahodinové pochody, často v extrémních ekologických a klimatických podmínkách²⁸⁹, jsou rozhodně faktorem, který naprosto vylučuje, aby bylo možné jednoduše konstatovat, že Tarahumarové jsou líní a že se k svým výtobytům dostávají bez jakéhokoli úsilí, jak naznačuje Ratkaj (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 223-224).

Z Ratkajovy relace se ale dozvídáme také některé informace, jež nenajdeme v dopisech jiných jezuitů té doby. Je snad první, kdo popisuje míčovou hru, jež je z jiných regionů, např. Sinaloi, známá pod náhuatlským názvem jako *ulamaliztli*²⁹⁰ (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 226), mající patrně již koncem 17. stol. spíše rekreační účel²⁹¹ a která může vzdáleně připomínat aztéckou míčovou hru *tlachtli*²⁹², jež ovšem značný socioreligiózní význam v předšpanělském období nepochybně měla, stejně jako míčová hra, již praktikovali obyvatelé Paquime přibližně v téže době jako na jihu Aztékové. Zatímco aztécká *tlachtli* je díky etnohistorickým i historickým pramenům poměrně dobře rekonstruovatelná, o paquimské míčové hře nevíme prakticky nic, takže případná korelace s tarahumarskou hrou je velmi hypotetická, třebaže ne zcela nepravděpodobná.

Ratkaj také vnáší více světla do náboženských představ raně koloniálních Tarahumarů. Na rozdíl od svých soukmenovců vychází z výpovědi některých nativních informátorů, podle nichž jejich nejvyššími božstvy (otcem a matkou) byly slunce a měsíc, které uctívali tancem, o němž se González Rodríguez 1994a: 229 domnívá, že je to první narážka na jeden z ústředních tarahumarských rituálních tanců *yumari* či *tutuguri*. Zajímavá je jiná nepatrná zmínka o jiném bohu jménem *canó*²⁹³, který se prý proměnil v strom. Patrně jde o jedno

²⁸⁸ Jak ještě uvidíme detailněji, postupně se více rozšířila vertikální transhumance, jak vyplývá i z našeho terénního výzkumu v komunitách Dolní Tarahumary.

²⁸⁹ Při těchto pochodech musí celé rodiny s malými dětmi a s těmito stády překonávat převýšení až 1 500 m v náročném, členitém a kamenitém terénu, kde často chybí jakýkoli zdroj pitné vody a kdy teplota v roklích a kaňonech může v letních měsících dosahovat až 40-50°C ve stínu.

²⁹⁰ Ovšem jak uvádí González Rodríguez 1994a: 226, nejde o zmínku o známém míčovém závodě, který si na některých místech Sierra Tarahumara dodnes udržuje částečně svůj rituální charakter.

²⁹¹ Alespoň se nám tak zdá na základě stručného Ratkajova popisu této hry (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 226).

²⁹² Z archeologických nálezů víme, že míčová hřiště existovala na základě mezoamerického importu i na některých místech Velkého Jihozápadu, patrně též v areálu Casas Grandes/Paquime, ačkoli přímé evidence o jejich existenci, alespoň podle našich vědomostí, v této lokalitě nejsou. Soudí se, že míčová hřiště se v Paquime objevila v tzv. fázi Paquime střední periody přibližně ve 13. a 14. stol.

²⁹³ Zřejmě jde o lokální pojmenování bytosti-obra, kterému dnešní Tarahumarové říkají *ganó* (cf. Brambila 1980: 166), popřípadě nesprávnou Ratkajovu transkripci.

z transmutačních božstev, které v dalším vývoji prodělalo ještě jednu transmutaci: strom mohl být v pozdějších představách transmutován v obra, požírajícího malé děti²⁹⁴.

Ratkaj si více než kdo jiný všiml, že Tarahumarové velmi pečlivě skrývají uctívání mnoha idolů, zatímco jiní misionáři, počínaje Fontem, ale třeba i Neumann, se přikláněli k názoru, že žádné modly nemají či spíše nebyli schopni je mezi Tarahumary objevit. Podle Ratkaje byl nejvýznamnějším z těchto ukrývaných idolů velký had s dvěma pažemi či rameny, který byl evidentně ochranným božstvem²⁹⁵, k němuž se Indiáni obraceli zejména s prosbou za přivolání deště a věštbu budoucnosti, ačkoli toto z Ratkajovy informace přímo nevyplývá²⁹⁶. Ratkaj však do jisté míry potvrzuje tezi o převažující familiárnosti víry, kterou jsme již zmínili a podle níž v každé domácnosti měli hady (Ratkaj používá dokonce plurál) a také některé kameny, které rodiny chránily před čímkoli špatným. Náboženství, víra, uctívání model podle všeho nebyly příliš prezentovány na veřejnosti, ale patrně po příchodu křesťanů se některé nejvýznamnější religiózní praktiky začaly mnohem více soustřeďovat do intimního prostředí rodin, zatímco ty, které lze označit jako synkretické, tj. ovlivněné cizími prvky, byly veřejné a měly sloužit k zastření provozování předkřesťanských náboženských praktik²⁹⁷, které museli Tarahumarové považovat za natolik cenné a nezbytné pro zachování života a integrity své duchovní kultury, že jim stálo za to, aby jejich převedením a ukrytím na rodinné „oltáře“²⁹⁸ riskovali perzekuci ze strany evangelizátorů a jejich vojenských ochránců²⁹⁹. Uctívání velkého hada zároveň poukazuje na zajímavé interkulturní konsekvence. Hadí kult je velmi rozšířen mezi pouštními a polopouštními společnostmi Velkého Jihozápadu a snad nejvíce v některých částech subareálu, který jsme ve shodě s Kirchhoffem zjednodušeně označili jako Oasisamerika (část Nového Mexika, Chihuahuy a jihovýchodní Arizony). V Novém Mexiku a v části Arizony je hadí božstvo velmi uctíváno zejména u Hopiů, mezi nimiž má v podstatě stejný význam jako u těch Tarahumarů, o nichž referoval ve své relaci Ratkaj. V případě Hopiů víme bezpečně, že jde o gigantického chřestýše (snad jich může být i

²⁹⁴ Cf. též pozn. 33, str. 11. K podobné pozdější transmutaci mohlo dojít i v případě bytostí *tetsani* (*rechani*) či *uribi*, což měli být divocí lidé velké postavy, zabíjející pocestné a speciálně malé chlapce. Současní Tarahumarové si ho představují jako zvíře podobné člověku či jako určitý druh gigantické bytosti (cf. González Rodríguez 1994a: 229), což téměř svádí k myšlence, že i Sierra Tarahumara má svou verzi yetiho.

²⁹⁵ Ratkaj uvádí, že tento had v žádném případě neměl ve zvyku škodit (cf. Ratkaj 1680, González Rodríguez 1994a: 228). Domnívám se, že jde o eufemismus, neboť Ratkaj patrně nechtěl příliš akcentovat, že víra v užitečnost tohoto hada byla mezi Tarahumary silně zakořeněna.

²⁹⁶ Ratkaj spíše mluví o jakémsi jiném vševědoucím „d'áblovi“, znalého léčebných praktik a o dalším, který měl způsobovat déšť (cf. tamtéž: 228). Sám fakt, že o nich mluví jako o d'áblech, ačkoli uznává, že lidem neškodili, svědčí o tom, že Ratkaj příliš do jím odhalené idolatrie nepronikl nebo nechtěl proniknout.

²⁹⁷ Tarahumarové i dnes dokážou velmi dobře ukrývat své náboženské přesvědčení a předstírat alespoň vlný vztah k novým či staronovým církvím, a to i přes to, že nyní jim již nehrozí pronásledování za to, že odmítají chodit do kostela, křtít své děti apod.

²⁹⁸ Mluvíme o oltáři v přeneseném slova smyslu, Tarahumarové své idoly pečlivě schovávají a uctívají je spíše k tomu určených výklencích ve svých domech, jeskyních, srubech aj.

²⁹⁹ V blízkosti misijních stanic občas stávaly vojenské pevnosti (*presidios*), které měly chránit misionáře a kolonisty před útoky často vzbouřených Indiánů.

více), kterého posílají k podzemním pramenům přimlouvav se za vláhu (cf. Šlechta 1956: 49)³⁰⁰. Kromě pueblanských Hopiů se silný hadí kult vyskytoval mezi nositeli kultury Paquime, kde jedna z významných struktur dostala jméno Casa de Serpiente (Hadí dům) a navíc půdorys dochovaných základů paquimských struktur nápadně připomíná gigantického hada, obklopujícího menší návrší, na němž bylo kdysi město vystavěno. Kdy přesně se hadí (chřestýší) kult mezi severozápadními etnickými skupinami rozšířil, je obtížné určit, ale s jistotou lze tvrdit, že silně nabyl na významu až v protohistorickém období³⁰¹, kdy již naprosto dominoval mezi Pueblany a Paquimany sedentární zemědělský způsob života. Neodvažujeme se bezpečně tvrdit, že existuje přímá souvislost mezi hadími kulty u Hopiů, Paquimanů a Tarahumarů, jelikož máme sice poměrně dost informací o těchto kultech u první skupiny, avšak velmi málo přímých (archeologických, historických či etnografických) evidencí u druhé a třetí z nich³⁰². Jistou stopou, jež by mohla podporovat zejména hopijsko-tarahumarské protohistorické korelace, jsou závody mladých mužů na jednu ze stolových hor (*mesas*), konající se jako součást modliteb za déšť v období sucha (cf. Šlechta 1956: 49), kdy se na některých místech Tarahumary podobné rituální běhy pořádají také³⁰³. Pokud ovšem předpokládáme, že alespoň část Tarahumarů si dokázala udržet kult hadího božstva jako cenný kulturní statek i dlouho po příchodu křesťanských misionářů, svědčí to o tom, že tento kult, spjatý zejména či výhradně se zemědělstvím, má kořeny, sahající až někam do doby, kdy docházelo k předpokládané kulturní konvergenci proto-hopijských a proto-tarahumarských grup (kolem roku 1000 nebo o něco později), které pak žily po určitou dobu vedle sebe v mírové koexistenci. Poté se jejich cesty opět rozešly a jedna z těchto skupin či některá její část (proto-Tarahumarové) migrovala na jih na území dnešní Chihuahuy, kde si někteří z nich tento důležitý hadí kult zachovali i po vynucených střetnutích s kočovnými a polokočovnými skupinami a později i po příchodu prvních bělochů. Velkou a vzrušující otázkou zůstává, zda-li tento kult přinesli někdy během 12. či 13. stol. do Paquime tito hypotetičtí proto-

³⁰⁰ U Hopiů je doložena existence velkého hadího oltáře (byť zřejmě synkretického), jemuž dominují chřestýší v nadživotní velikosti vylézající z tohoto oltáře a jimž jsou určeny modlitby za vláhu (cf. Šlechta 1956: obr. 14, mezi s. 48-49, 49).

³⁰¹ U Pueblanů možná již v 11.-12. stol., u Paquimanů asi o dvě století později, u Tarahumarů zatím neznámo kdy, ale zcela jistě dlouho před kontaktní érou.

³⁰² Kromě Ratkajovy informace nám není znám žádný historický pramen, který by se obšírněji zmiňoval či dokonce vysvětloval uctívání hadů mezi Tarahumary. Při svých výzkumech jsem se s hadím kultem nesetkal, avšak ve všech komunitách, v nichž jsem působil, měli Indiáni často až jakousi posvátnou hrůzu z chřestýše.

³⁰³ Možné hopijsko-tarahumarské kulturní korelace v protohistorické době (cca mezi 1000-1200) dosud zřejmě nebyly příliš studovány. Jistou povrchní zmínku o této možnosti, avšak na bázi lingvistické korelace v rámci yutonahuaské jazykové rodiny, jsem zaznamenal na základě rozhovoru s chicagským kulturním antropologem Danielem Noveckem (osobní komunikace, 2. 6. 2001). Tuto informaci se mi však dosud nepodařilo ověřit, avšak nedomnívám se, že by existovala těsnější souvislost mezi *hopi* a *rarámuri* uvnitř yutonahuaské jazykové rodiny, než je obecně přijímáno, jelikož rozdíly mezi oběma jazyky jsou zjevně poměrně značné (cf. např. Grune 1997) a k jejich štěpení muselo dojít před několika tisíci lety. To však nevylučuje pozdější kulturní konvergenci proto-Hopiů a proto-Tarahumarů při formování pueblanských společností Nového Mexika.

Tarahumarové nebo jako novomexický import proto-Hopiové či ještě nějaká jiná dosud neznámá skupina³⁰⁴.

V souvislosti s popisem některých dalších náboženských jevů Ratkajovy skupiny, jsou důležité dvě informace. Jedna se týká jedné z prvních zmínek o existenci a využití peyote u Tarahumarů, druhá konceptu snu a duše. Kult peyote (v rarámuri *jíkuri*) je dodnes mezi některými tarahumarskými skupinami natolik silný, že vyslovení tohoto slova je mezi nimi přísně tabuizováno³⁰⁵. *Jíkuri* je jedním z nejmocnějších božstev, s pomocí něhož získávají Tarahumarové sílu na své pochody, běhy, práci na polích, ale též (podle Ratkaje 1683, González Rodríguez 1994a: 229) pro lov divokých zvířat a pro uspokojení svého libida. Peyotové kultury jsou jedním z nejrozšířenějších panseveromexických kulturních rysů, zejména mezi Tarahumary a Huicholy (cf. Gandolová 1965). Ratkaj zřejmě dává uctívání peyote u Tarahumarů do souvislosti s vírou v sny a v odchod duší po smrti do ráje, který nazývají *osomachiqui*: „...Creían en los sueños y que las almas después de la muerte iban al paraíso, que ellas llamaban *osomachiqui*, donde decían que ellos jugaban y bailaban“ (cf. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 229). Tím se také dost výrazně liší od jiných jezuitských informátorů, když si jasně všiml, že tarahumarské duše odcházejí do konkrétní „země duší“, avšak ani Merrill 1992: 82 nebyl schopen určit význam termínu *osomachiqui*, jež neuvádí ani objemný Brambilův rarámuri-španělský slovník. Snad jde o lokální označení pro „zemi duší“ (*riwigá, iwigá*), snad o jakousi blíže neidentifikovatelnou zkomoleninu jiného slova³⁰⁶.

Některé informace, které Ratkaj podává, jsou dost nepřesné, jiné je třeba kriticky zkoumat. Tak například, když popisuje souřadnice tarahumarského habitatu, určuje jej s přibližností mezi 29. až 33. či 34. st. s. z. š., což je značný posun severním směrem, neboť na 29. stupni se přibližně nachází nejsevernější cíp tarahumarského teritoria v Ratkajově době a na 33. rovnoběžce žili apačské skupiny, Mansové nebo severní grupy Papagů a horních Pimů, Tarahumarové však nikoli. Podobně se nejspíš mylí, když se pokouší vysvětlit etymologii

³⁰⁴ Jisté náznaky či evidence o hadím kultu pocházejí již od Cabezy, který informuje, že v městečku o čtyřiceti domech („*en la villa de las cuarenta casas*“) jeden z členů jeho skupiny obdržel měděného chřestýše se stylizovaným obličejem. Indiáni sdělili Španělům, že tyto figurky sem přicházejí ze severu, což Španěly vedlo k mylnému úsudku o tom, že severoameričtí Indiáni uměli tavit nebo odlévat kovy (cf. Kriegel 1993: 143). Tato informace je však velmi důležitá. Již jsme dříve uvedli, že těmito Indiány mohli být Tarahumarové (popřípadě Conchové), kteří se domnívali, že výroba těchto měděných předmětů pochází ze severu, což mohlo být i od lidí pozdních fází kultury Paquime či od Pueblanů aj., kteří ale sami tyto předměty nevyráběli, nýbrž je dostávali na základě dálkového obchodu s mezoamerickými centry na jihu.

³⁰⁵ Já sám jsem byl napomenut při vyslovení slova *jíkuri* při jednom z rozhovorů se svým kalifornským přítelem a znalcem Tarahumarů Romaynem Wheelerem (červen 1996).

³⁰⁶ V žádném dostupném slovníku jsme tuto složeninu nenašli. Pouze v úzce příbuzném jazyce varojío (guarojío) existují výrazy *osó* = „více“ (cf. Miller 1996: 367), který jsme nenašli v rarámuri, a *machí* = „mimo“, „vně“ (var.), resp. *machí-wa, machí-(re)-ma* = „být světlo“, „být na světle“ (cf. tamtéž: 356), resp. *ma'chí* = „záře“, „jasnost“ (cf. Brambila 1980: 288). Ratkaj hovoří o ráji, který si Tarahumarové jistě představovali jako něco „vzdáleného“, jako území „mimo“ obývaný svět, jenž je plný „světla“. Pokud by tato složenina ze dvou blízkých jazyků byla namísto, mohli bychom pak výraz *osomachiqui* volně přeložit jako „*Tam, kde je více světla*“ jako metaforické vyjádření „krásného ráje“.

výrazu *tarahumar*, který podle něj pochází ze slov *tara* = „koupit“, z čehož odvodil, že Tarahumarové jsou „lidé, kteří rádi nakupují“³⁰⁷. Ratkajův etymologický pokus je sice mylný, ale vyplývá z něj zajímavá etnografická informace, která stojí za povšimnutí. Již sama skutečnost, že *rarámuri* má zcela zjevně ze španělštiny nederivované výrazy pro koupit = *rarimea* a prodat = *rarinéama* (cf. Brambila 1980: 452)³⁰⁸, svědčí o tom, že již dávno před příchodem španělských obchodníků provozovali zřejmě dálkový směnný obchod s pacifickým pobřežím, novomexickými Pueblany a snad i se skupinami, ležícími mnohem dále na jihu, jak jsme již nejednou upozorňovali. Obchod byl bezpochyby aktivitou, kterou měli raně koloniální Tarahumarové, snad více ti, kteří obývali severnější oblasti Sierra Tarahumara, velmi dobře zažitou a na níž byli v té době adaptováni dlouhou dobu.

Ratkaj patřil nepochybně k nejlepším jezuitským pozorovatelům a během velmi krátkého působení mezi Tarahumary se dokázal natolik sblížit s jejich způsobem myšlení a pochopit jejich náboženské a jiné projevy, že dodnes patří jeho relace k nejvěrohodnějším historickým a etnografickým pramenům, které máme dosud k dispozici.

„Etnografická“ kronika P. T. Van Hammeho

Pro 17. stol. máme k dispozici ještě řadu již objevených a částečně využitých historických pramenů. Jedním z dalších méně známých jezuitských misionářů, které můžeme považovat za první etnografy Tarahumarů, byl Ratkajův a Neumannův současník Belgičan (Vlám) Petrus Thomas Van Hamme (1651-1727), působící na severohornotarahumarské misií Papigochi³⁰⁹. V této osadě a v jejím okolí žili pouze Tarahumarové, které Van Hamme považoval jako jiní jeho kolegové za líné a lhostejné k práci³¹⁰, za tupé a barbarské a zřejmě nejviditelnějším rysem podle něj byly velké sklony ke kouzelnictví. Kouzelníci využívali velké množství

³⁰⁷ Tuto nesprávnou etymologii sice González Rodríguez 1994a: 223 vysvětluje (*tarahumar* je pošpanělštěný výraz nativního slova *rarámuri*, složeného z kořene *rara* = „chodidlo“ a *ma* = „běhat“, *ri* je substantivní sufix, což pak volně překládá jako „ti s běžeckým chodidlem“, „lehké“ nebo „rychlé nohy“, zatímco kupovat se řekne *rarimea*, koupil jsem pak *rará*, což je téměř homonymum výrazu, označeného Ratkajem), avšak dále nepracuje s následnou Ratkajovou informací, která se k této drobné etymologické vsuvce vztahuje.

³⁰⁸ V Brambilově slovníku jsou obě hesla (*rarimea* i *rarinéama*) doplněna řadou příkladů, které dokládají, že i dnešní Tarahumarové mají obchodování v krvi a provozují jej s „velkou chutí“ a zároveň je to jedna z mála příležitostí, kdy jsou vůči cizincům přístupnější, jak si všiml Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 223, např.: *Má rarirúame echi ko.* – Jdu koupit košili. *Cha'ragó ne rarirá kiri.* – Lépe nakoupím za několik dní. *Kepi berá rarinéanare muní ko.* – Nechci prodat frijol atd. (cf. Brambila 1980: 452). Obě slovesa jsou dnes, stejně jako před více než třemi sty lety velmi používaná.

³⁰⁹ V jeho doprovodu byl jiný misionář, pocházející z české provincie Vilém Illing.

³¹⁰ Toto silně nadnesené pejorativum jsme již vysvětlovali. González Rodríguez 1987: 302 si všiml, že někteří jezuité vedle této negativní charakteristiky povahových rysů Tarahumarů přidávali jiné, které naopak spíše chválily, z čehož usuzuje, že takto misionáři vyrovnávali svá hodnocení ve snaze vyhnout se jednostranně negativnímu pohledu na Indiány.

léčivých rostlin k léčbě velkého množství nemocí a různých neduhů³¹¹, které nejpečlivěji studoval český jezuita koadjutor Jan Steinhöffer (1664-1716)³¹².

Subsistenční bázi papigochských Tarahumarů bylo zemědělství (kukuřice, frijol, dýně, chov slepic) a pastevectví (koně, hovězí dobytek, ovce). V oblasti Papigochi a v okolí nedalekých severních misíí Temosachi, Matachi, Cocomorachi aj. se více choval hovězí dobytek než v střední a jižní části Tarahumary, což potvrzoval zejména Neumann³¹³. Ačkoli jeho tarahumarská etnografie je snad ještě podrobnější než u Ratkaje a Neumanna, nepřináší výrazně nové zprávy, a tak asi nejcenějším informačním odkazem jsou reference, vztahující se ke skupinám, které žily v sousedství Papigochi³¹⁴. Z několika Van Hammeho vět o jejich způsobu života a některých rysech materiální kultury je zcela patrné, že tito sousedé Tarahumarů žili na nižší kulturní úrovni než oni, živili se hlavně lovem zajíců, jelenů i jiných zvířat a občas lovíli i lidi³¹⁵, jejich oblíbeným jídlem bylo obvykle syrové mulí a koňské maso, méně hovězí maso a nepěstovali žádné plodiny, muži často živili své rodiny tím, že v noci kradli muly, koně, krávy, ale údajně i lidské bytosti, pokud je potkali na cestě. V předšpanělských dobách praktikovali dálkový obchod (cf. Van Hamme 1688, González Rodríguez 1987: 306-307). Van Hammeho „etnografická kronika“ Papigochi a okolí není zřejmě úplná a touto zmínkou o předšpanělském obchodu končí. González Rodríguez 1987: 307 se domnívá, že etnikem, o němž píše a jehož etnonymum neuvádí, byli Tobosové, kteří i podle jiných historických zdrojů patřili k vůbec nejdivočejším³¹⁶ a v různých směrech nejzaostalejším nativním skupinám prehispanického severozápadního Mexika, jejichž hlavní domovinou byly rozsáhlé pouštní prostory Bolsón de Mapimí v jihozápadní Chihuahui a západní Coahuile. Třebaže Van Hamme při svém popisu některých kulturních rysů tarahumarských sousedů mluví v plurálu, souhlasíme spíše s tvrzením L. Gonzáleze

³¹¹ Tarahumarští *owirúame* (curanderos, léčitelé) byli v koloniální době mnohem proslulejší než v pozdějších obdobích, nicméně na některých místech Sierra Tarahumara působí dodnes. Nejúplnější etnografickou práci o současné nativní (tarahumarské) medicíně publikoval Francisco Cardenal Fernández, *Remedios y prácticas curativas en la sierra tarahumara*. Chihuahua: Editorial Camino, 1993. Podrobné etnofarmakologické informace lze nalézt v práci Campbella W. Penningtona, *The Tarahumar of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1974².

³¹² Nejvýznamnější Steinhöfferovou prací je *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades* (1712), jež je v podstatě velmi důkladným etnohistorickým pramenem ke studiu nativní medicíny. Steinhöffer pracoval jako lékař v Colegio de Chihuahua a podnikl mnoho cest po Sonoře, Sinaloi a Chihuahui.

³¹³ Větší koncentraci hovězího dobytka v této severní části koloniálního tarahumarského habitatu jsme již prokázali stručným toponomastickým rozbohem v pozn. 90 a 91 na str. 26.

³¹⁴ Pokud jde o vzdálenost od Papigochi a jiných tarahumarských sídel a etnický původ této skupiny či skupin, není Van Hamme příliš konkrétní: „*Algunas naciones bárbaras y salvajes, que no distan mucho de Papigochi...*“ (cf. Van Hamme 1688, González Rodríguez 1987: 306), přesto lze na základě četných jiných zpráv určit, že tyto skupiny sousedily s Tarahumary na severovýchodě a východě.

³¹⁵ Tato narážka na možný kanibalismus se zdá být přehnaná, Van Hamme neuvádí žádný zdroj.

³¹⁶ Tobosové z kulturně ekologického hlediska byli pouštními nomády, kteří svůj habitat v Bolsón de Mapimí často opouštěli, přepadávali obchodní stezky, pustošili východní část mexického Severozápadu a ve svém barbarství převyšovali své sousedy Conche. Přes úsilí misionářů se mezi nimi nikdy nepodařilo založit stálou misijní osadu (cf. González Rodríguez 1987: 307, Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 216).

Rodríguez, který se přiklání k názoru, že jde o pouštní nomadické Tobosy, kteří se museli velmi lišit nejen od Tarahumarů, ale též od Conchů, popřípadě conchské subdivize Chinarrů. Ratkaj 1683, González Rodríguez 1994a: 216 uvádějí, že se Conchové příliš nelišili od Tarahumarů, avšak jsou charakterizováni jako barbaršší a mluvící odlišným jazykem. I přes značnou strohost této zmínky ji lze považovat za docela věrohodnou, jelikož víme, že původně nomádští Conchové operovali na ještě rozsáhlejším teritoriu než Tobosové, ale patrně již v předkontaktní době část z nich („severní“ či „severozápadní“ grupa) pod vlivem zemědělských Tarahumarů přecházela k seminomádkému až sedentárnímu způsobu života a v některých případech možná členové obou skupin žili vedle sebe v jedné komunitě či ji společně zakládali³¹⁷. Nevyjasněná je rovněž otázka, jakým jazykem Conchové mluvili. Obvykle je sice řazen do yutonahuaské jazykové rodiny, např. Kroeber si myslel, že je spřízněn s cáhita a ópata (cf. Sauer 1934: 59), což, jak víme, jsou či byli spolu s varojío nejbližší jazykoví příbuzní rarámuri, avšak Ratkaj si všiml, že jejich jazyk se od rarámuri liší. Bohužel nenaznačuje, zda-li byla tato odlišnost natolik velká, že by si mezi sebou nerozuměli. V takovém případě by jazyk concho (conchi) mohl patřit do skupiny yumanských jazyků, s jejichž zástupci (např. Sumy) se v bezprostřední blízkosti Tarahumarů rovněž setkáváme.

C. Sauer spíše podporuje Kroeberovu hypotézu, když tvrdí, že kolébkou Conchů na základě jimi předávané tradice bylo teritorium etnické skupiny Tahue, které umístil na okraj širšího cahitského teritoria (cf. Sauer 1934: 60). To by znamenalo, že by Conchové obývali část západního pacifického pobřeží, kde mohli v určitou dobu pociťovat silný tlak okolních skupin nebo mohlo dojít k nějaké ekologické krizi a na základě toho se pak vydali nahoru, kde osídlili velkou část dnešní Chihuahuy. Časové i prostorové vysvětlení conchské etnogeneze je významné pro zodpovězení několika důležitých otázek: pokud se původní teritorium Conchů překrývalo s tahueským habitatem, šlo o dvě odlišné skupiny, mluvící příbuznými jazyky nebo byli Conchové spíše postupně nebo rychle odštěpenou větví Tahueů, podobně jako se štěpily různé papažské a pimské grupy, které ale v diasporách přežily dodnes? Kdy a kudy pak migrovali Conchové na území dnešní Chihuahuy a odcházeli jako zformovaná zemědělsky založená skupina? Pokud ano, pak během své migrace a dalšího vývoje v diaspoře pod vlivem odlišné ekologické, ale i sociální situace došlo u této skupiny nejprve k adaptaci na kočovný a polokočovný způsob života a na sklonku předkontaktního období mohli ti, kteří žili více na severu přijít do kontaktu s částí již tehdy usedlých Tarahumarů v komunitách jako Namiquipa, Bachiniva, Babonoyava aj. Dostala se část Conchů až do

³¹⁷ Takovým případem tarahumarsko-conchské stálé osady může být již zmiňovaná Namiquipa, o níž není zcela zřejmé, zda-li byla původně čistě tarahumarskou nebo pouze conchskou či smíšenou vesnicí, kde byla později, v 17. stol. (mezi 1660-1668) založena jedna z františkánských misí na území někdejší jezuitské jurisdikce.

Casas Grandes/Paquime, resp. podílela se na formování pozdních (úpadkových) fází této kultury či byla dokonce jejím jediným obyvatel? Byli to Conchové, kteří se setkali někdy v roce 1534 v okolí Namiquipy a Bavícory s Cabezovou družinou?³¹⁸ Pokud ano, pak to byli právě Conchové, kteří začali vytlačovat své tarahumarské sousedy více k jihu a jihozápadu a nikoli až první španělští kolonisté.

M. Steffel a jeho *Slovník*

Pro etnografické pozorování Tarahumarů v 18. stol. máme méně kvalitních informací než pro předcházející raně koloniální období. Jednou z výjimek je „etnolingvistické“ dílo účastníka poslední expedice jezuitských misionářů z českých zemí do Nového Španělska Matěje Steffela (1734-1806), který působil pravděpodobně od roku 1762 na misiích v Tomochi a San Francisco de Borja v Horní Tarahumaře. Steffel po sobě zanechal dosud dvě známé lingvistické práce, které se vztahují k Tarahumarům. Pro etnografii tohoto etnika v druhé polovině 18. stol. má větší význam jeho *slovník tarahumarského jazyka*³¹⁹, z něhož můžeme vyčíst nejen zvyky, týkající se materiální kultury, ale též některé osobnostní rysy. Povšimněme si nyní některých dobových etnografických reálií, které podle našeho názoru dokládají, že Tarahumarové nejsou a nebyli tak primitivním etnikem, jak se často domnívají i někteří dnešní antropologové. Tak např. z některých starších pramenů (cf. Ratkaj 1683) máme informace o tom, že mezi Tarahumary byla rozšířena zlodějina a že se při vyšetřování navzájem kryli. Naproti tomu Hardyho zpráva z počátku 19. stol. říká, že Tarahumarové jsou velmi dobře známi svou počestností. Steffelův etnografický popis hovoří o tom, že Tarahumarové měli velmi jednoduchou, avšak důmyslnou metodu, jak chytat zloděje, což nutně implikuje skutečnost, že zlodějství mezi nimi existovalo. Podezřelému byla změřena stopa malou dřevěnou hůlkou, což pak porovnali s pečlivě ošetřenou stopou na místě činu a jak Steffel poznamenává, málokdy se v odhalení pachatele zmýlili (cf. Pennington 1974²: 58-59). Krádeže nejsou nepochybně modernizačním jevem, který by se objevil až s příchodem Španělů. Existovaly nejen mezi odlišnými etnickými skupinami, ale lze se domnívat, že i

³¹⁸ Není to zcela nemožné, jelikož např. hadí (chřestýš) kult si mohli Conchové celkem snadno osvojit během své adaptace na život pouštních nomádů, avšak osobně se domníváme, že vzhledem k zjevné sedentárnosti a tudíž zemědělské subsistenční bázi lidí, s nimiž se Cabeza a další členové jeho skupiny setkali, nešlo o spíše lovecké a sběračské Conche, ale o Tarahumary.

³¹⁹ Celý název slovníku, který byl napsán latinsky a německy, je *Tarahumarisches Wörterbuch samt einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumarischen Nation im Nord-Amerika in der so genannten Landschaft Neuviskaya des spanischen Gebittes*. Pochází z roku 1791 a je uložen v Státním oblastním archivu v Brně, ve sbírce *Františkovo Muzeum*, pod sg. G 11 809, 97 ff. Německou edici publikoval Christoph Gottlieb von Murr pod názvem *Nachrichten von verschiedenen Ländern des Spanischen Amerika*, II. Theil, Halle 1809, s. 293-375. Pennington 1974²: 250 zmiňuje, že slovník byl napsán kolem roku 1767. Kromě tohoto slovníku existuje v Archivu města Brno, ve fondu *Mitrovští*, gramatika tarahumarštiny, na níž upozornil J. Polišenský (cf. Binková 1992: 264).

uvnitř v předvečer conquisty tak stabilizovaného etnika, jakým Tarahumarové byli. Pokud se nějaký negativní jev uvnitř, byť malého, společenství³²⁰ více rozšíří, objevují se jistá opatření, kterými se snaží někteří členové takového společenství tyto negativní jevy, jako jsou krádeže, znásilnění, zabití apod. vyšetřit a následně jim zabránit. To zároveň vyžaduje zformování jisté sociální vrstvy „strážců pořádku“ a tudíž poměrně rozvinutou sociální diferenciaci. Společnost, která prostřednictvím některých svých členů tím, že hledá viníka nějakého přestupku, upevňuje svou integritu a posiluje sociální identitu, neboť hájí své vlastnictví a majetek jednotlivých osob. Z Steffelovy neúplné informace můžeme vyvodit, že se již během koloniálního období začala rodit policejní složka tak, jak ji známe z každé dnešní tarahumarské komunity či ejida. „Policejní aparát“, který má dnes za úkol zejména hlídat, zda-li někdo nenarušuje ejidální hranici, byl sice vytvořen až s příchodem jezuitských misionářů, avšak jeho zárodky sahají pravděpodobně do předkřesťanské doby. Předpokládáme, že usedlí Tarahumarové se tak nutně museli bránit vůči krádežím z jejich kukuřičných polí a sýpek, na něž měli záslusk sousední lovečtí a sběračští Conchové.

Poměrně bohatá je slovní zásoba, která se vztahuje k botanice a zoologii. V tomto smyslu představuje Steffelův *Slovník* jeden z nejbohatších historických pramenů, vztahujících se k popisu a charakteristice stravovacích návyků Tarahumarů, na základě něhož lze s určitou opatrností rekonstruovat jejich vývoj od předkontaktní doby, přes 17. a 18. stol. do současnosti. Zdá se, že Steffel považoval za jednu z nejdůležitějších alimentálních komodit mezi Tarahumary 18. stol. chile (*korí*, *Capsicum annuum*), které znali také již z předšpanělských časů a jež často používali k vystřízlivění po tesgüinádách³²¹. Zajímavé jsou též reference některých antropologů, vztahujících se k rozšíření tabáku (*wipáka*, *Nicotiana tabacum*) mezi Tarahumary. Pennington 1974²: 68 soudí, že nejstarší historická zpráva o použití tabáku Tarahumary pochází zjevně od Steffela, který napsal, že byli velkými milovníky tabákového kouře. Lumholtz si všiml, že Tarahumarové měli ve zvyku kouřit vždy až po západu slunce a Hrdlička uvádí, že tabák začali pěstovat až koncem 19. stol., vycházejí pouze ze zpráv Lumholtzových, zatímco Steffelovy prameny ještě nemohl mít k dispozici. Z archeologických nálezů, které se našly na místech lidí košíkářské kultury, vyplývá, že např. kukuřičné slupky sloužily k balení tabáku, a tak je nanejvýš pravděpodobné, že tento tarahumarský zvyk pochází také z prehispanického období, ovšem to otevírá otázku, prostřednictvím jaké skupiny se znalost tabáku k Tarahumarům dostala, neboť jeho kolébkou jsou karibské ostrovy. Sugeruje nám to zajímavou možnost, že k dálkovému obchodu

³²⁰ Netvrdíme, že toto sociální rozvrstvení probíhalo na celém území Tarahumarů, spíše se objevilo v pokročilejších vesnicích a odtud se pak mohlo šířit dále.

³²¹ Paprička chile je velmi účinným lékem též proti různým žaludečním onemocněním, kterého využívají často i Mexičané.

nemuselo docházet nutně jen ve směru k Pacifiku, na sever nebo do nukleární Mezoameriky, ale též na severovýchod Mexika, na pobřeží Mexického zálivu na území dnešního státu Tamaulipas, odkud se karibské produkty mohly importovat dále do Chihuahuy, Sonory či ještě dále. Kromě výrazu *wipá* (*wipáka*), jenž je patrně obecnější a používá se jak pro samotnou rostlinu, tak pro list určený ke kouření, rozlišují ještě jiné slovo pro divoký tabák – *makuchi* – jak mu říkají horští Tarahumarové (cf. Brambila 1980: 603). Nicméně dosud není jasné, od jaké skupiny Tarahumarové pěstování tabáku převzali nebo zda-li se vyskytoval na jimi obývaném území nezávisle na vnějším importu a naznačený směr difuze musíme považovat za pokusný.

Pennington 1974²: 87 přebírá informaci z jednoho františkánského pramene a ze Steffela o tom, že Tarahumarové konzumovali jeřába (angl. *crane*), pro něhož používá nativního výrazu *wachoko*³²², což ale znamená v překladu volavku. Podle Steffela ji Tarahumarové konzumovali, ale dávali přednost huse a velkou pochoutkou byla kachna (*wasonáka*). Není z toho sice zřejmé, zda-li maso konzumovali Tarahumarové pravidelněji či bylo spíše delikatesou, jíž požívali výjimečněji u příležitosti svých četných fiest, avšak jsou tu jisté náznaky toho, že dříve byly masité pokrmy častější součástí tarahumarského jídelníčku. Tomu by nasvědčoval i další zvyk, který Steffel ve svém *Slovníku* popisuje. Během svých častých cest po regionu si všiml, že na mnoha místech byla spálená vegetace. Dalším pozorováním pak zjistil, že jde o poměrně nehumánní loveckou metodu chytání zvěře³²³, zejména králíků, které, jak se domnívá např. Zingg 1940: 20 nebo Pennington 1974²: 90, jedli již předšpanělští Tarahumarové, neboť srst z králíčí kožešiny byla nalezena v lokálních nalezištích košíkářské kultury, k níž prehistoričtí Tarahumarové patřili. Další zprávy se týkají např. lovu jelenů, medvědů, lišek, myší a krys a řady jiných zvířat.

Jedním z nejobtížněji lovitelných zvířat, s nímž přicházeli Tarahumarové do styku, byla ovce tlustorohá³²⁴, jejíž výskyt Steffel zaznamenal v severozápadní části tarahumarského habitatu, kde ji označovali nativním termínem *kambálachi* nebo *gambálachi*. Tato informace je cenná přinejmenším ze dvou důvodů. Za prvé z hlediska zoologického, jelikož se její větší výskyt hluboko na mexickém území nepředpokládal. Vzhledem k tomu, že žije v nadmořské výšce mezi 1 800-2 600 m a s ohledem na ne zcela určitou lokalizaci, je možné předpokládat, že se s touto ovci setkávali pouze ti Tarahumarové, kteří v druhé polovině 18. stol. obývali severozápadní část Horní Tarahumary přibližně v oblasti mezi Chínipas, Bocoynou

³²² Odtud název důležitého tarahumarsko-mestického města Guachochi (Wachochi) = „Tam, kde jsou volavky“.

³²³ Když se králíci ukrývali v křoví, obklopili je lovci a křoví zapálili. V okamžiku, kdy králíci opouštěli svůj hořící úkryt, byli zabiti výstřelem z luku (cf. Pennington 1974²: 90), který Steffel považoval za strašnou zbraň v rukách Indiánů (cf. tamtéž: 95).

³²⁴ Zool. šlo nejspíš o poddruh divoké severoamerické ovce *Ovis canadensis mexicana*, o níž se předpokládalo, že nejjižněji se vyskytovala na území dnešního Nového Mexika a Texasu.

(Echoguitou) a Yepachi. Druhý důvod je lingvistický. Ve většině ostatních subregionů Tarahumary, odkud máme též alespoň malé lingvistické evidence, se užívá nativní výraz pro ovci *bowá(ka)*, popřípadě *bo'huá* (cf. Brambila 1983: 410, Hilton 1959, 1993: 125), jež je patrně derivací španělského slova *borrego*³²⁵. Zdá se, že výše zmíněné zoonymum, jež zaregistroval Steffel, bylo pouze lokálním pojmenováním, které ale asi existovalo mnohem déle a zaniklo ve chvíli, kdy tento poddruh severoamerické ovce vyhynul nebo se přesunul zpět na sever do hornatých oblastí Jihozápadu. Jak popisuje Steffel, její lov byl nesmírně obtížný a Tarahumarové často neuspěli ani tehdy, když se ji snažili ulovit na koních.

F. J. Clavijero a jeho *Historie*

Z významnějších historických prací 18. stol. nelze opomenout rozsáhlé dílo jezuitského historika a učenice Francisca Javiera Clavijera (1731-1787), který ve své *Historia Antigua de México*³²⁶ popisuje cestu Mexiků do Anáhuacu a jejich původní vlast situuje do oblasti kamsi „daleko na severozápad“ od Nového Mexika³²⁷. Clavijero uvádí, že z Aztlánu přešli Rio Colorado, které překročili kolem 35. rovnoběžky a poté se ubírali jihovýchodním směrem a poblíž řeky Gila založili tábor, který později Španělé pojmenovali „Casas Coloradas“. Při další cestě na jih se dostali do údolí San Buenaventura, kde založili „Casas Grandes“ a poté směřovali opět dále na jihovýchod přes území (budoucích? – pozn. M. H.) Tarahumarů, Tepehuanů a Sinaloů, až dospěli tam, kde leží dnešní město Culiacán (cf. Clavijero 1987: 68). Potud zprávy, které by nás mohly z jeho *Historie* zajímat. Pomiňme na tomto místě dosud nezodpovězenou otázku na uspokojivou lokalizaci stále spíše mýtického Aztlánu, na níž stále marně hledají odpověď celé generace badatelů a zkusme alespoň stručně nastínit možnou interpretaci těchto několika málo informací. Clavijerovým základním pramenem je tzv. *Boturiniho kodex*, někdy označovaný též jako *Tira de la Peregrinación*³²⁸. Clavijero vychází z představy, že proto-Aztékové odcházeli na svou pouť z místa, které leželo mnohem dále na severu, než se soudí dnes. Na druhé straně však více méně předpokládá, že k tomuto odchodu

³²⁵ V některých nativních komunitách, v nichž jsme prováděli výzkum, chovali Tarahumarové ovce a používali rovněž výraz *bowá* či *bowáka*. Brambilův a Hiltonův slovník je založen na slovní zásobě ze subregionů, které sousedí či se částečně překrývají s tím, kde jsem působil já. Na skutečnost, že etymologicky jde o odvozeninu ze šp. výrazu *borrego*, nás upozornil mexický antropolog E. Gotés, kterému pro jeho huňatý vlasový porost jeho indiánští přátelé přezdívali *bowáka* (E. Gotés, osobní komunikace, Batopilas, červen 2001).

³²⁶ Nejdříve vyšla v italštině pod názvem *Antica del Messico*. Ed. Giorgio Bisiani. Cesena, 1780, 4 vols. Poté v roce 1787 v angličtině, 1789-1790 v němčině a teprve v roce 1826 ve španělštině. Původní text byl psán ve španělštině a do italštiny ho přeložil sám Clavijero.

³²⁷ „*Los mexicanos o aztecas, ..., vivieron hasta más de la mitad del siglo XII en Aztlán, provincia situada en mucha distancia del Nuevo México hacia en noroeste,...*“ (cf. Clavijero 1987: 65).

³²⁸ Někdy se používá ještě název *Tira del Museo*. Dokument dříve patřil do sbírky Lorenza Boturiniho Benaducciho (1702-1751). Jde o piktografický pramen, pocházející přibližně z let 1530-1540, zaznamenávající hlavní mýticko-historické události, které se přihodily „aztéckému národu“ během jeho pouti z legendárního Aztlánu do Tenochtitlánu (cf. např. González-Blanco Garrido 1987: 7).

došlo v první polovině 12. stol. v souladu s kodexem i s názory dnešních historiků. Z informací o „Casas Coloradas“ a „Casas Grandes“ a z nepatrných geografických náznaků celkem jednoznačně vyplývá, že podle jeho teorie se tyto poutníci zastavili v Arizoně v jedné z lokalit hohokamské kultury a krátce nato v Chihuahui v hlavní lokalitě kultury Paquime, a to někdy v druhé a třetí čtvrtině 12. stol. Podle toho, že již v roce 1196 se dostali do Tuly a v roce 1216 do Zumpanga na území Valle de México, soudíme, že jejich putování, ať již byl Aztlán kdekoli, bylo velmi rychlé. To není tak překvapivé, když si uvědomíme, že hohokamská i paquimská kultura vstupovaly ve 12. stol. teprve do své vrcholné fáze, takže prostor, který zabíraly, byl dostatečně zabydlen a tudíž nebyl příliš vhodný pro vetřelce. Bohužel můžeme jen velmi hypoteticky usuzovat, že přes Tarahumaru a Tepehuanu přešli budoucí Aztékové rovněž velmi rychle, a to zřejmě z opačného důvodu, než z jakého míjeli Arizonu a severozápadní Chihuahu. Budoucí habitat Tarahumarů a Tepehuanů³²⁹ tehdy byl s největší pravděpodobností takřka liduprázdný a mohl být pouze útočištěm sousedních pouštních loveckých kmenů. Poté přišli podle Clavijera do Sinaloy, ale ani tam se nemohli zdržet dlouho, jelikož se zde již patrně koncentrovali usedlí Tahueové, dále na jih Totoramové atd. Souvislý pás osídlení podél pacifického pobřeží až po Nayarit a dále do vnitrozemí přes Michoacán mohl být hnacím motorem, který celou cestu do Valle de México natolik urychlil, že možná netrvala ani sto let. Závěrem podotkneme, že tato interpretace je pracovní hypotézou, jež se opírá výhradně o Clavijerovy údaje z jeho *Historie* a my ji zde uvádíme v domnění, že si této skutečnosti o možném přechodu proto-Aztéků přes Sierra Tarahumara a Tepehuana dosud nikdo z badatelů, zabývajících se mexickým Severozápadem, nevšiml.

Františkánské relace

Po vypuzení jezuitů ze všech misií Nového světa v roce 1767 se ujali evangelizace Tarahumary opět františkáni, kteří po sobě zanechali velmi důležité, ale prakticky neznámé relace z let 1777-1778³³⁰, které se vztahují k severozápadnímu Mexiku, a to zejména k těmto lokalitám a jejich okolí: Bacoachi, Baborigame, Batopilillas, Chínipas, Cusihuiríachi, Guaguachiqui, Guazapares, Moris, Nabogame, San Miguel de las Bocas, Santa Eulalia, Tomochi, Tónachi, San Miguel Tubares, Concepción Tubares a Tutuaca (cf. González Rodríguez 1988: 205). Z tohoto přehledu je patrné, že františkánské relace pokrývají značnou

³²⁹ Clavijero spíše naznačuje, že šli přes zemi Tarahumara a Tepehuana, než přes území, kde by žily tyto dvě skupiny: „*De aquí (z „Casas Grandes“ – pozn. M. H.), dirigiéndose al sureste por la Tarahumara, la Tepehuana y la Sinaloa, arribaron a Hueicolhuacan, que es al presente la villa de Culiacán...*” (cf. Clavijero 1987: 68).

³³⁰ Jsou to tyto relace: 1777: Relación de Baqueachic, Relación de Batopilillas, Relación de Cerocahui, Relación de Chínipas, Relación de Cusihuiríachic, Relación de Guaguachic, Relación de Guazapares, Relación de Nabogame, Relación de San Buenaventura, Relación de San Miguel de Las Bocas, Relación de Tomochic, Relación de Tónachic, Relación de Tutuaca, 1778: Relación de Santa Eulalia de Chihuahua (cf. Pennington 1974²: 250). Tyto relace částečně zpracoval kromě Penningtona také např. R. West 1972: 396-449.

část tarahumarského teritoria z konce 18. stol. od severotarahumarské Tutuacy až po severotepehuanské vesnice Baborigame a Nabogame. Nejbližší námi studovaného subareálu je zřejmě zpráva o Tubarech, kteří byli bezprostředními sousedy tarahumarské subgrupy, žijící mezi Urique a Batopilas. Poté, co došlo po několika velkých tarahumarských povstáních, nejlépe popsaných Neumannovou *Kronikou*, k určitému zklidnění situace, byla většina Tarahumarů soustředěna do míst, kde byli zvyklí se shromažďovat a kde byly postaveny kostely, které ovšem plnily více sociální než religiózní funkci. Zprávy z 18. stol. (např. *Relación de Guaguachic* z roku 1777) dokonce zmiňují výskyt Tarahumarů pouze ve třech centrech, kde se nacházely kostely, jimiž byly Pamachic, Guagueybo a Guaguachic³³¹, jež jsou i dnes důležitými nativními komunitami střední Tarahumary³³².

Pro širší subregion jižní Tarahumary, zahrnující přibližně teritorium v povodí řek Batopilas a Verde, je důležitá jiná františkánská relace *Relación de Tónachic* (1777). Z ní se dozvídáme, že v té době pracovali vedle sebe v parralských dolech Tarahumarové spolu s Yaquii. Tarahumarové byli najímáni zejména ve vesnici Cuiteco³³³ a z jiných archívních dokumentů³³⁴ je zřejmé, že dostávali zapláceno méně než Yaquiové, kteří byli považováni za zručné dělníky³³⁵. Jiná skupina tarahumarských mužů pracovala v dolech poblíž Tónachi, kde byli odměňováni v naturáliích. V žádném z dostupných pramenů se přímo neuvádí, proč majitelé dolů dělali takové rozdíly v odměňování mezi Tarahumary a Yaquii, pouze víme, že yaquiští dělníci byli více ceněni za svou zručnost. Na základě čeho se takto usuzovalo? Domnívám se, že důvodem nebyly ve skutečnosti tak odlišné schopnosti mezi oběma skupinami, logicky by tomu mělo být spíše naopak, jelikož tarahumarští muži již určitou zkušenost z práce ve stříbrných a mědných dolech měli, zatímco yaquiští muži mohli být sotva disponováni k takto namáhavé práci, neboť se živili především zemědělstvím a mořským rybolovem. Yaquiové byli jednoduše adaptováni na jinou subsistenční základnu, vyplývající z odlišného ekosystému a těžká práce v nadmořských výškách, na které nebyli nikterak zvyklí, jim spíše musela činit potíže. Jaké důvody tedy mohli mít autoři uvedených pramenů pro takovéto konstatování, které bez většího komentáře převzal ve své monografii o

³³¹ Španělské prameny uvádějí zpravidla koncovku *-chic* tam, kde je v rarámuri *-chi*, znamenající lokativní částici. Správné názvy původních tarahumarských vesnic jsou tedy Pamachi, Guaguachi, Guachochi, Papigochi atd.

³³² Termín střední Tarahumara se příliš nepoužívá, podrobnější teritoriální rozdělení Tarahumary ještě provedeme v empirické části. V zásadě jde o komunity, které leží v kaňonu Urique či v povodí stejnojmenné řeky. Většina tamějších vesnic je dnes smíšená (tarahumarsko-mestická).

³³³ Cuiteco existuje i dnes a stále v této malé vesnici žije většina nativní populace. Nachází se mezi Divisaderem a jezuitským centrem ze 17. stol. Cerocahui přibližně na styku západní, střední a jižní Tarahumary.

³³⁴ Např. *Cuaderno de las cuentas de los indios Yaquis y Tarahumaras que trabajaron en Parral*. Jde o rukopis z roku 1776, který je uložen v archivu v Hidalgo del Parral (cf. Pennington 1974²: 22).

³³⁵ Yaquiský dělník dostával v průměru 12 pesos měsíčně, tarahumarský pouze 7 pesos. Ti Tarahumarové, kteří pocházeli z Tónachi a okolí a kteří pracovali v zdejších dolech, dostávali za každé dva týdny práce přesně nastříhané textilie (tamtéž: 22).

tarahumarské materiální kultuře C. W. Pennington? Předně ti Tarahumarové, kteří byli verbováni na tyto práce, žili v relativní mírové koexistenci s bělochy a mestici. Od druhé čtvrtiny 18. stol. a poté, co byli jezuité ze severních misí vyhnáni, již nebyl odpor Tarahumarů tak silný jako předtím. Zároveň sílí teritoriální atomizace, což se záhy projevuje i v politické struktuře. Jestliže v době největších rebelií v 17. stol. stálo v čele několik schopných tarahumarských vůdců, jako například Don Pablo a po jeho smrti v roce 1689 dva generálové Don Gerémio Ona a Don Gaspar Xavier³³⁶, později tomu tak nebylo. V čele každé subregionální či lokální subgrupy stojí jeden předák (*seríame*), jehož vliv zpravidla nepřesáhl skryté nebo sotva znatelné hranice³³⁷ mezi těmito subgrupami, které vznikly separací poté, co byly sice pacifikovány vojensky, avšak mírnějším františkánům se je pak nepodařilo kongregovat takovým způsobem, aby byla udržena jejich alespoň formální jednota. První vysvětlení je tedy sociální a ekonomické. Do dolů odcházeli ti tarahumarští muži, kteří žili přímo v těch vesnicích, o nichž se zmiňují prameny (Tonáchi, Pamachi aj.) nebo v jejich sousedství a kteří byli také motivováni ekonomicky. Tato skupina mužů nastoupila na nezvratnou cestu modernizace a mestizace, zatímco ti, o nichž prameny nehovoří a kterých byla většina, odcházeli se svými rodinami dále od těchto několika málo center a snažili se žít nezávisle na nich. Tato většina měla tak největší podíl na procesu štěpení a interlokálních sociokulturních diferencí, tak charakteristických i pro dnešní Dolní (jižní a střední) Tarahumaru. To však ještě nevysvětluje, proč byli Yaquiové, jejichž výrazně vyšší pracovní výkonnost poněkud zpochybňujeme, honorováni výše než Tarahumarové. V této souvislosti je důležité si uvědomit, že vyjma Guazapareů, Chínipů a Tubarů³³⁸, kteří byli ostatně také na tyto práce v menší míře najímáni, nemohli koloniální správci dolů odvádět např. Tepehuany, kteří žili již poměrně daleko a hlavně v těžko přístupných horách, podobně jako dolní Pimové a Jovové. S nimi tedy příliš na práci v dolech počítat Španělé nemohli. Jinou příčinou, proč měli Yaquiové vyšší příjmy, mohl být určitý respekt, který

³³⁶ Koláček 1993: 93 uvádí, že Tarahumarové měli již od roku 1650 „generála“ či náčelníka, jímž byl Don Juan de la Cruz. Podobnou politicko-vojenskou funkci náčelníka/generála měli také Pimové, Jovové, Conchové ad. sousedé Tarahumarů. Tuto nejvyšší politickou autoritu každé etnické skupiny zaváděly až španělské úřady, avšak domníváme se, že alespoň v případě Tarahumarů vybrali ty „generály“, kteří mezi nimi již nějakou autoritu měli. Je třeba si ale uvědomit, že již v polovině 17. stol. nebyli Tarahumarové jednotnou skupinou s jediným velitelem, tzn., že Španělé vybírali nepochybně pouze jakési subregionální vůdce, třebaže tehdy jistě nebyla etnická diverzita tak silná jako v pozdějším vývoji.

³³⁷ Domníváme se, že právě v tomto období relativního klidu, tj. po roce 1767, začal onen silný atomizační proces, který trval až do konce 19. stol., kdy se do Tarahumary vrací po více než sto letech jezuité, kteří se pak již marně snažili o zpětnou centralizaci této severomexické indiánské skupiny. Teprve po mexické revoluci s instalací ejidální teritoriální sítě po celé Tarahumare dochází k vytvoření jakýchsi mikroregionálních hranic mezi stovkami tarahumarských subgrup tak, jak je známe z dnešní doby. Jak ještě uvidíme, zavedení této administrativní struktury, bylo většinou příliš umělé na to, aby jeho výsledkem byla byť minimální sociální a politická konvergence.

³³⁸ Možnou etnickou příslušnost lidí, které mohli Španělé najímat na těžké práce, naznačuje v *Kronice* Neumann, když píše, že na počátku 18. stol. žil západně od Rio Urique poblíž Pamachi na strmých svazích kmen, což z jiných jeho informací mohli být právě Guazapareové nebo Tubarové (cf. Pennington 1974²: 10-11).

Španělé vůči nim měli po celé koloniální období, kdy si dokázali udržet poměrně značný stupeň nezávislosti na koloniální správě. Z pramenů není patrné, zda-li existovaly rozdíly v tom, jakou práci v dolech vykonávali Tarahumarové a jakou Yaquiové. Je docela možné, že yaquiským mužům byla svěřována fyzicky méně namáhavá práce a zároveň poměrně dobře placená, aby se předešlo případným potyčkám mezi španělskými kolonisty a touto nativní skupinou, která jako jedna z mála má v Mexiku dodnes dosti výsadní postavení vůči federální i státní (sonorské) moci. Zdá se nám pravděpodobné, že spíše než násilím došlo k oboustranné dohodě mezi Yaquii a španělskými těžaři o jejich zapojení se do důlních prací v Tónachi a na jiných místech.

Z řady františkánských relací, doplněných o některé další historické zdroje, je patrné, že nikoli až na konci 20. stol., ale již o tři sta let dříve byl zahájen modernizační proces mezi některými tarahumarskými skupinami, pokud jde o způsob subsistence. Ačkoli kukuřice byla vždy dominantní složkou potravy, již na konci 17. stol. se v stravě některých horních Tarahumarů objevují místo kukuřičných placek pšeničné tortily. Pšenici (*Triticum aestivum*) pěstovali jen v těch regionech, kde měli Tarahumarové užší kontakty s jezuitu a františkány, např. v Guagueybo a Pamachi, ale také v oblastech, kde federální vláda později založila školy pro Tarahumary, např. Guachochi. Jedna z prvních zpráv o výskytu pšenice v Tarahumaře opět pochází od J. Neumanna, který v dopise z 4. 2. 1690 píše, že se rozhodl postavit malý mlýn na obilí s cílem podpořit úsilí svých spolubratrů při pěstování pšenice. To se zřejmě podařilo, protože v další části dopisu poznamenává, že po dlouhém čase stráveném na těchto misiích, kdy byli závislí na kukuřičných plackách, najednou mohli získat díky pšeničné mouce určité prostředky³³⁹. Zdá se, že tento mlýn byl na delší dobu jediný a teprve koncem 18. stol. se objevují další v západní (Guazapares, Chínipas, Batopilillas), střední (Guaguachi, Cerocahui, Tutuaca, Tónachi) a méně též severní Tarahumaře (Tomóchi)³⁴⁰, avšak všechny měly malé výnosy, neboť pšenice byla pěstována na pozemcích, které nebyly zavlažovány (cf. Pennington 1974²: 43). Z těchto raně i pozdně koloniálních zpráv vyplývá, že snaha zavést pěstování pšenice a nahradit tím „posvátnou“ kukuřici nebyla úspěšná. Zdá se, že pšenice se poprvé objevuje v Tarahumaře na konci osmdesátých let 17. stol., přičemž lze předpokládat, že to bylo někde v Horní Tarahumaře, kde Neumann působil³⁴¹. To však byl na dlouhá léta ojedinělý pokus a s pokusem oživit snahu po změně subsistenční základny přišli až františkáni

³³⁹ „..., so that after the many years spent in these missions, subsisting on tortillas of maize, they may have the means of providing themselves with flour“ (cf. Pennington 1974²: 43).

³⁴⁰ Cf. Relación de Guaguachic (1777), Relación de Tutuaca (1777), Relación de Cerocahui (1777) a Relación de Tomóchic (1777).

³⁴¹ Pokud je nám známo, přesné místo, kde byl postaven obilný mlýn, v dopise z 4. 2. 1690 uvedeno není.

někdy v šedesátých či sedmdesátých letech 18. stol., avšak všechny pokusy, aby Tarahumarové více konzumovali pšenici, také zřejmě brzy zkrachovaly.

Františkánští misionáři zavedli i pěstování dalších plodin jako vodního melounu, ječmene, brambor aj., ale ani tyto do dnešní doby nevytlačily hlavní subsistenční zdroj kukuřici. Určitý význam, jak se zdá, mělo pěstování cukrové třtiny (*Saccharum officinarum*) v západních kaňonech a Guachochi. Na západní chihuahuaskou vysočinu zavedli cukrovou třtinu jezuité a do okolí Tónachi františkáni po roce 1767. Cukrovary a třtinová pole vznikaly v Nabogame, Cerocahui, Guazapares, Chínipas, Santa Ana, Batopilas, Baborigame a Concepción de Tubares. Z toho je patrné, že výroba cukru se ujala na sklonku koloniálního období nejen mezi Tarahumary, ale též mezi Tepehuany, jelikož Nabogame a Baborigame jsou významnými centry této etnické skupiny, a také Tubary. Skutečnost, že Tarahumarové česali cukrovou třtinu, zaznamenal i A. Hrdlička při jedné své cestě do severního Mexika (cf. Hrdlička 1908: 24) a pokud vezmeme v úvahu informaci F. Plancarteho 1954: 98, podle něhož se občas pěstovala cukrová třtina také např. v Guachochi, je pravděpodobné, že na rozdíl od většiny jiných doplňkových subsistenčních komodit, zpravidla vnučených misionáři, se získávání cukrových poživatin částečně ujalo a pěstování cukrové třtiny snad od konce 18. stol. nebylo nikdy na delší dobu přerušeno, ačkoli zde v severním Mexiku pro ni nebyly nikdy příznivé podmínky³⁴². Mezi Tarahumary mohla být oblíbena zejména kvůli své výživné a sladké dužnině.

Nebýt těchto několika františkánských dokumentů, neměli bychom dnes prakticky žádné vědomosti o tom, co následovalo bezprostředně po nuceném odchodu jezuitů. Františkáni sice zaujali jejich někdejší pozice, avšak po sepsání studovaných relací se na delší dobu odmlčeli, a tak přibližně stoleté období mezi roky 1780-1880 můžeme s jistou nadsázkou označit pro studium Tarahumarů a dalších chihuahuaských etnik jako „dobu temna“. Františkáni patrně necítili potřebu zaznamenávat podrobněji historii svých misí, což také ztěžovala skutečnost, že s jejich příchodem Tarahumarové využívají určitého uvolnění a začínají spouštět obranné mechanismy v podobě dalšího etnického štěpení, aby znemožnili či znesnadnili novým kolonistům a evangelizátorům jejich snahy je více asimilovat a integrovat do koloniální a raně postkoloniální mexické společnosti. Jednou z mála výjimek v tomto dlouhém období je rozsáhlé jazykovědné kompendium františkánského duchovního Miguela Tellechey³⁴³

³⁴² Cukrová třtina má svou domovinu v tropech jihovýchodní Asie. Do Latinské Ameriky se dostala až s prvními španělskými a portugalskými conquistadory. Nejlépe se jí daří na plantážích podél Atlantského oceánu v Brazílii, dále na Kubě a v jiných tropických oblastech.

³⁴³ M. Tellechea byl kazatelem a apoštolským misionářem na Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, působil na misích v Chínipas v Tarahumaře.

Compendio Gramática Para la Intelligencia del Idioma Tarahumara. México, 1826³⁴⁴, které je však naneštěstí využitelné pouze jako diachronní lingvistický pramen, nikoli pro etnografickou komparaci.

Souhrnem lze říci, že téměř pro celé 19. stol. nemáme pro studium severozápadních etnik serióznějších zpráv či dobových výzkumů, což se změnilo až s příchodem C. Lumholtze, jehož přínosem jsme se již do jisté míry zabývali a jehož etnografických informací ještě částečně využijeme v nadcházejících kapitolách, a také s opětovným návratem jezuitských misionářů do Tarahumary v předvečer 20. století.

1.2.2. Současní historikové Tarahumary (González Rodríguez, Márquez Terrazas, Hillerkuss)

L. González Rodríguez: historik, etnograf a lingvista Tarahumary

Bezesporu nejlepším znalcem historie tarahumarských i jiných severozápadních jezuitských misí, velkým znalcem tarahumarské kultury i jazyka, byl Luis González Rodríguez (1924-1998), o jehož některé práce jsme se již v předcházejícím textu opírali. Problematicke jezuitských misí a neúnávnému shromažďování údajů o jednotlivých misionářích z různých zemí světa zasvětil prakticky celý svůj vědecký život. Díky své důslednosti a svědomitosti patří k nejdůvěryhodnějším autorům, kteří se zabývali touto tematikou. Tím, že byl v podstatě prvním, kdo se do takto rozsáhlého díla pustil, nikdy nedospěl do fáze, kdy by se pokusil o rozsáhlejší kritické zhodnocení získaných dat či o globálnější interpretaci historie a kultury Tarahumarů, jak poznamenal jeho vrstevník, jezuitský teolog a etnolog P. de Velasco Rivero 1987: 390³⁴⁵.

Za nejvíce přínosné pro historii, etnohistorii, etnografii a etnolingvistiku Tarahumarů a částečně i jiných severozápadních skupin považujeme následující González Rodríguezovy práce: *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. México, D. F.: UNAM, 1977, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México, D. F.: SEP, 1987, *El Noroeste novohispano en la época colonial*. México, D. F.: UNAM, 1993 a tři drobnější studie věnované orální historii, Josefu Neumannovi a významu toponomastiky pro studium tarahumarského habitatu³⁴⁶. První

³⁴⁴ K dispozici jsme měli pouze část nazvanou *Compendio gramatical para la intelligencia del idioma tarahumaro*, in *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo IV, México, 1854, s. 145-166 (knihovna Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, sg.: G 5 M 6 S 684 Ep. 1 v. 4).

³⁴⁵ Podobnou informaci mi sdělil chihuahuaský historik Z. Márquez Terrazas, který považoval L. González Rodrígueza za výborného kompilátora, který nikdy nedospěl k analytické syntéze tarahumarské kultury (osobní komunikace, Chihuahua, červenec 2001).

³⁴⁶ Jde o tyto studie: *Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar*, in *Tlalocan*, 10, 1985, México, D. F.: UNAM, s. 189-209, napsaná spolu se známým tarahumarským informátorem z Norogachi Erasmem Palmou; dále *Joseph Neumann, 1648-1732: Historiador y Etnógrafo de la Tarahumara*, in *IAP*, 20, 1986, s. 141-158, a

z námi vybraných prací zahrnuje určitou analýzu sedmi kronik misionářů působících v Sonoře v oblasti Pimería Alta v letech 1715-1740, tzn., že sledoval období, které následovalo po smrti „pionýra“ těchto misíí E. F. Kina. Pro nás mají největší význam některé zprávy z kroniky, jejímž autorem byl Luis Xavier Velarde (1677-1737) a které zachycují události z let 1716-1717. V první relaci o Pimería Alta (1716) zmiňuje ethnonym horních Pimů *Otama* = lidé, národ, což má nejbližší k tepehuanskému *Odame* (*Odami*) a zároveň naznačuje, že mezi těmito dvěma dnes od sebe vzdálenými skupinami existovaly velmi těsné kulturní kontakty, jak soudil též velký znalec Tepehuanů B. Rinaldini 1743: 65 a C. W. Pennington 1969: 3 (cf. Valverde 1716, González Rodríguez 1977: 27). Jinou informaci podává González Rodríguez v souvislosti s lokalizací a jazykem Tubarů, kteří obývali území ohraničené trojúhelníkem řek Urique, Batopilas a Verde (cf. González Rodríguez 1977: 28, pozn. 8), kde nejspíš sousedili s mikroregionem (dnešním ejidem), v němž jsme prováděli náš terénní výzkum a tehdy, na přelomu 17. a 18. stol.³⁴⁷, dokonce možná žili i na tomto území, které později a zatím neznámo kdy osídlila část Tarahumarů.

Některé etnografické zajímavosti jsou obsaženy v jiné sonorské relaci, pocházející od Cristóbal de Cañase (1730), již L. González Rodríguez komentuje. Cañas nejprve konstatuje, že Ópatové a (horní) Pimové byli nejdůležitějšími etnickými skupinami sonorských misíí. Zatímco Pimům se tento autor příliš nevěnuje, veškeré etnografické a historické informace se vztahují k Ópatům, ačkoli jejich převážná část je zaměřena na jejich konverzi na křesťanství. Ópatové prý přišli podle tradice ze severu a mnoho rodin, které byly vyčerpány po únavné cestě, se usadilo na místě zvaném „*ojo de agua*“. Z těchto původně nahujsky mluvících lidí postupně vznikli Ópatové, kteří si dodnes (do roku 1730 – pozn. M. H.) zachovali řadu pověr a výrazů z mexického jazyka (cf. Cañas 1730, González Rodríguez 1977: 289-290). Tato blíže nekomentovaná zmínka o etnogenezi Ópatů si zaslouží pozornost, neboť svědčí k domněnce, že proto-Ópatové³⁴⁸ mohli být jednou z rodin, které počátkem 12. stol. opustili legendární Aztlán a krátce nato se dostali na území severní a severovýchodní Sonory, kde se mohli pomalu mísit s lidmi kultury Trincheras, což mohla být část proto-(horních) Pimů a také Papagů, mezi nimiž existovaly nepochybně nejtěsnější kulturní kontakty. Po zániku vyspělé kultury Trincheras se postupně z Ópatů stalo dominantní etnikum protohistorické Sonory a tato dominance mezi nativními skupinami této části Severozápadu trvala v podstatě

Lingüística y toponimia tarahumara, in Tlalocan, 11, México, D. F.: UNAM, 1989, s. 25-43. Poslední dvě studie zároveň tvoří 9. a 11. kapitoly (s. 293-318, 367-405) souborné práce *El Noroeste novohispano...* (1993).

³⁴⁷ M. Orozco y Berra považoval tubarštinu za tarahumarský dialekt, Kroeber ji řadil do jazykové skupiny cahita-ópata-tarahumar. Po roce 1690 byly založeny tubarské misie Concepción de Tubares, San Ignacio Tubares a San Miguel Tubares (cf. González Rodríguez 1977: 28, pozn. 8).

³⁴⁸ Pokud je nám známo, etymologie výrazu ópata nebyla dosud vysvětlena, ale je velmi pravděpodobné, že nejde o původní označení tohoto etnika.

po celé koloniální období. Pokud je toto možné vysvětlení etnogeneze Ópatů v protohistorické době, vnukají se dvě otázky. První se týká jejich zjevné jazykové příbuznosti s Tarahumary, s nimiž, na rozdíl od Pimů, nesdíleli společné teritorium. Koexistovaly ještě na počátku 12. stol. tyto dvě skupiny vedle sebe a poté se rozdělily nebo došly společně na území Sonory a teprve až zde se jejich cesty rozešly a zatímco Ópatové zůstali v Sonoře, Tarahumarové přešli přes Sierra Madre a usazovali se v severozápadní Chihuahui? Tomuto vysvětlení nahrává skutečnost, že podle některých názorů přišli proto-Tarahumarové na Severozápad z Kalifornie a z Arizony. Jak jsme již dříve uvedli, této hypotézy se příliš nedržíme, neboť se domníváme, že předchůdci historických Tarahumarů sem přišli z Nového Mexika, kde byli ovlivňováni Pueblany. Naproti tomu je spíše možné, že obě skupiny přišly společně na území severní Chihuahuy a naopak to byli proto-Ópatové, kdo se posunul přes Sierra Madre na západ do Sonory. Druhá otázka se týká hornopimsko-tepehuanských korelací. Na jedné straně je zde evidentní kulturní a jazyková afinita, na straně druhá obě skupiny byly již v rané koloniální době natolik prostorově separovány, že se nutně musíme ptát po příčinách a době tohoto odštěpení. Otázka, kterou si klademe, zní: jakou roli a pokud nějakou v této separaci hráli proto-Ópatové, jako jejich blízcí příbuzní, a proto-Tarahumarové, jako pozdější nejbližší sousedé Tepehuanů na severu jejich habitatu? Nezdá se nám pravděpodobné, že by proto-Tepehuani osídlili prostor v jižní Chihuahui a Durangu tak, že by sem prošli nějakým volným koridorem přes zalidňované území severozápadní a západní Chihuahuy, kde již žili Tarahumarové, Jovové, Varojíové aj. skupiny. To znamená, že své nynější teritorium zřejmě osídlili ještě předtím, než přišli do Chihuahuy Tarahumarové a jiní jejich příbuzní. Při této úvaze se zdá pravděpodobné, že ještě ve 12. stol. žili vedle sebe jazykově příbuzní proto-Ópatové, proto-Pimové, proto-Papagové a proto-Tepehuani³⁴⁹, přičemž posledně jmenovaní pak opustili z neznámého důvodu Sonoru a přesunuli se dál na jihovýchod, kde ale nejspíš neztratili se svými příbuznými kontakt, neboť kulturní paralely mezi těmito skupinami jsou zjevné i po stovkách let. Jazykově a do jisté míry snad i kulturně vzato se tak vytvořily dvě příbuzné větve etnických skupin: *sonorská* (Ópatové, cahitské grupy, Pimové, Papagové a Tepehuani) a *chihuahuaská* (Tarahumarové, Varojíové), z čehož je patrné, že Tepehuani z této zjednodušené teritoriální dichotomie³⁵⁰ naprosto vybočují svým přesunem do jižní

³⁴⁹ Na jazykovou příbuznost Pimů a Tepehuanů bylo nejednou poukazováno – např. W. Miller (1967) zařazuje pápago, severní a jižní tepehuan do pimské divize v rámci yutonahuaské jazykové rodiny (cf. Pottier, ed.: 1983: 264). Vrhel 1976: 67 rozlišuje v rámci yutoaztécké rodiny dvě skupiny, které zasahují do severozápadního Mexika: kahita-tarahumar a pima-tepehuan. Nejnověji W. Miller 1983: 21 pak ještě více spojuje pimské a tepehuanské jazyky v podvětve (*subbranch*) *tepiman* v rámci sonorské větve jihoyutonahuaských jazyků a odděluje ji od podvětve *taracahita*.

³⁵⁰ Zjednodušené proto, že část dolních Pimů žije na území Chihuahuy a taktéž západní větve Varojíů se nachází na území Sonory.

Chihuahuy a zejména do Duranga. Na tuto „anomálii“ stále ještě musíme hledat uspokojivější odpověď.

Z jiné významnější práce L. Gonzáleze Rodrígueza – kronik ze Sierra Tarahumara – jsme již čerpali při rozboru dobových etnografických zpráv jezuitských misionářů J. Fonta, J. M. Ratkaje, P. T. Van Hammeho aj. Kromě těchto a několika dalších „etnografických“ kronik ze 17. stol. obsahuje tato kniha řadu kulturně geografických informací tak, jak je autor načerpal během téměř čtyřiceti let, po dobu kterých pravidelně oblast Sierra Tarahumara s jejími obyvateli navštěvoval. Zároveň obsahuje některé historické zprávy, jež se vztahují spíše k údolním (*barrancas*) Tarahumarům a problémům, spjatým s jejich pasteveckou subsistencí, jež během krátké doby přijali již v raně koloniálním období. Cenné jsou zejména zprávy mexického jezuitského misionáře Josého Marii Miquea (1713-1764)³⁵¹ z konce padesátých let 18. stol., tedy z doby, kdy se již schylovalo k vypuzení jezuitů z Tarahumary a tím i k příchodu informačního „období temna“, jak jsme dříve poznamenali. Miqueo v jednom dopise z roku 1745 vyjadřoval zklamání, které je patrné v podstatě ze všech dopisů jezuitů, pokud jde o přijímání křesťanské věrouky ze strany Tarahumarů, avšak na rozdíl od mnohých svých kolegů se snažil navrhnout jisté řešení, které by pomohlo pozvednout jejich racionální a politický život a zbavit je stále přetrvávajících sklonů k opilství, polygamii, víry v demony a neustálého odmítání života ve stálých vesnicích. Miqueův návrh spočíval v opatření, že by bylo záhodno „*traer unas cuantas familias de tlaxcaltecas, u otra nación política, que algunos años los gobernarán y servirán de temastianes*“³⁵². Pokud by bylo toto opatření naplněno, bylo by to v životě Tarahumarů něco zcela nového, na rozdíl od jiných částí Mexika, např. v Coahuile, Zacatecas, ale i v Durangu mezi Tepehuany, kam byli tito *mexicanos*³⁵³ a Tlaxcaltékové vysílání, aby „zcivilizovali“ některé nomadické „chichimécké“ grupy a zároveň zalidnili ty oblasti, které nebyly dosud osídleny nebo které jejich původní obyvatelé opustili. Miqueo tedy navrhoval, aby byli mezi Tarahumary infiltrováni tlaxcaltéčtí a aztéčtí (? – otazník M. H.) kněží a učitelé, jako tomu bylo na některých jiných místech severního Mexika, ale vzhledem k tomu, že v jeho době již jezuité neměli takový vliv na koloniální administrativu jako o padesát let dříve, k tomuto akulturačnímu vlivu, alespoň rozhodně ne ve větší míře, již nedošlo a Tarahumarové si i nadále udržovali svou relativní

³⁵¹ Miqueo působil jako vizitátor misí s centrem v San José Temechi (cf. González Rodríguez 1987: 324).

³⁵² *Temastian* je zkomolenina z náhuatlanského výrazu *temachtiani* = „kazatel“ nebo „učitel“ (cf. Macazaga Ordoño 1979: 92), popřípadě *temachtiaani* (cf. De Wolf 2003: 640). Není zcela jasné, co myslel Miqueo „jiným politickým národem“, lze se jen domnívat, že šlo o Aztéky, ale mohli to být právě tak Taraskové, kteří byli považováni rovněž za politicky vyspělou skupinu. A. de Molina ve svém Vocabulario (1571) uvádí, že *temastian* byl ladino, který byl pověřen indoktrinací Indiánů a zároveň plnil funkce učitele, jenž vyučoval čtení a psaní (cf. Márquez Terrazas 1993: 122, pozn. 18).

³⁵³ O této skutečnosti se zmiňoval již J. Font, jeden z prvních jezuitů působících mezi Tepehuany (cf. González Rodríguez 1987: 364).

nezávislost. Pokud sem někteří Tlaxcaltékové přišli, nebylo jich tolik, aby mohli dosáhnout sociopolitické změny a úspěšnější náboženské konverze a nepochybně v takovém případě s Tarahumary splynuli nebo se vrátili zpět do centrálního Mexika. Toto nepatrné svědectví jezuitského funkcionáře z pozdně koloniálního období je však cenné, jelikož naznačuje zajímavé sociální konsekvence. Je obecně známou skutečností, že Tlaxcaltékové i Aztékové byli po celou koloniální dobu španělskými úřady privilegovanými skupinami, jejichž členům, zejména těm, kteří patřili k potomkům někdejší postklasické nobility, bylo poskytováno vzdělání jako Španělům. Zároveň se však tlaxcaltéčtí a aztéčtí vzdělanci stali nástrojem koloniální administrativy, využívaným pro ty „misijní“ záměry, které se nedařily jezuitům, františkánům, dominikánům a členům dalších řádů. Šlo v podstatě o mestice se stále silným nativním povědomím, sahajícím hluboko do minulosti, neboť se sami považovali za dědice vyspělých civilizací a tím cítili nadřazené postavení nad ostatními mexickými etniky. Dá se říci, že vůči nim byli v jakémsi patronátním vztahu. Tento vztah hegemonie po pádu koloniálního režimu na počátku 19. stol. skončil a od té doby mexické vlády provádějí vůči indiánským skupinám až na výjimky spíše rovnostářskou politiku a tato někdejší hegemonie Aztéků se projevuje již jen tím, že jejich jazyk je stále *linguou francou* na značné části území středního Mexika, zatímco slabší Tlaxcaltékové sami podlehli aztekizaci či mexikanizaci. Určitým reziduem tohoto možného „aztécko-tlaxcaltécko-španělského“ patronátu nad severními kmeny je stále existující chichimécká³⁵⁴ vesnice Misión de Chichimecas v severním Guanajuatu, kde se již v době novošpanělského místokrálovství podařilo soustředit několik chichiméckých rodin, které na základě předcházejícího „školení“ obdržely pozemky poblíž San Luis de la Paz s cílem přejít na mírumilovný usedlý život. Někteří z nich ale nevydrželi práce v dolech a utíkali zpět za severní hranici Mezoameriky, kde se vraceli k původnímu kočovnému způsobu života. Ti, kteří počáteční nesnáze vydrželi, přešli na vertikální ranchería zemědělský systém³⁵⁵, známý u všech etnických skupin i u části neindiánského obyvatelstva, obývajících širší oblast Sierra Madre Occidental.

El noroeste novohispano (1993) lze považovat za část sebraných spisů či výbor z díla L. Gonzáleze Rodrígueza, neboť obsahuje asi deset nebo dvanáct jeho studií, které vyšly dříve v různých odborných časopisech. Pro naše historiky, zabývající se činností jezuitů v severozápadním Mexiku, je přínosná hned první studie *Severozápad v koloniální době a*

³⁵⁴ Skutečně jde o potomky předšpanělských Chichiméků, kteří dlouho nebyli zahrnováni do vládních censů, teprve v roce 1980 jich bylo zaregistrováno kolem 1 600 a tento počet zůstal na stejné úrovni i v dosud posledním sčítání obyvatel v roce 2000. Jazyk *chichimeco* těchto současných guanajuatských Chichiméků patří do otomangueské jazykové rodiny, kmene otopame, skupiny pame-jonáz (cf. Schefflerová 1986: 44), tzn., že během jejich působení na novém místě přejali ne-yutonahuaský jazyk původní skupiny.

³⁵⁵ Chichimékové pěstují zejména kukuřici, chile a frijol a jelikož obývají semiaridní údolí se suchými horkými léty a chladnými zimami, vytvořil se u nich také tento transhumanční způsob života, podobný tomu, jaký praktikují např. Tarahumarové nebo Varojiové v Chihuahui a Sonoře.

české země³⁵⁶ (s. 15-32), která je sice vzhledem k současnému stavu bádání již poněkud zastaralá, nicméně odkazuje na jeden z dokumentů, který po sobě zanechal Jiří Stanislav Hostinský (1652-1726) – *Ophirini Apocalypsis, seu status Americae ficto nomine conscripta* (1722), obsahující pozoruhodnou zmínku, jež je určitou výzvou pro komparativně zaměřené lingvisty a podle níž znalost slovanských jazyků usnadňuje učení jazyků rarámuri a seri (sic!) – cf. González Rodríguez 1993a: 20. V 7. kap., nazvané *Evangelizace v Tarahumaře v letech 1604-1767* (s. 219-236) upozorňuje, že v Centrálním jezuitském archivu v Římě, Fondu jezuité, existuje asi 22 000 vesměs dosud nestudovaných dopisů, vztahujících se k „barbarským a divokým národům“ (cf. González Rodríguez 1993a: 226) a ačkoli samozřejmě nejde výhradně o zprávy z tarahumarských misí, je zapotřebí se právě na tento fond zaměřit, jelikož nepochybně skrývá řadu dosud zcela neznámých faktů, které musí být náležitě zhodnoceny a analyzovány.

Drobnější studie *Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar* (1985) je osobní vzpomínkou autora na první cesty k Tarahumarům a na obtíže, spojené se studiem rarámuri. Důležitější je však překlad několika krátkých tarahumarských mýtů, majících význam pro pochopení jejich kosmogonie a z nichž vyplývá princip, který González Rodríguez 1985: 208-209 označil jako *ekologická spravedlnost (justicia ecológica)*, spočívající v jakési bázi z přírody a především ze zvířat, k nimž je zapotřebí se chovat bez krutosti, aby jejich zpětný hněv nezpůsobil zánik světa. Tato představa o ekologické rovnováze mezi člověkem a přírodou, patrná i z jiných tarahumarských mýtů, pak vrcholí v etnocentrické představě, že oni sami jsou pravými oporami, jež chrání svět před zkázou: „*Omarúame tibupo keta gawiwa; obichíwari ta tónea wiriki ena gawí*“, tj. „*Opatrujme celý náš svět, jehož skutečnými oporami jsme my*“ (cf. González Rodríguez, 1985: 209, Brambila 1983: 173)³⁵⁷. Z této nepatrné ukázky zřetelně vidíme, že představa o Boží vyvolenosti není zdaleka zakořeněna pouze v našem myšlenkovém okruhu, ale je přinejmenším univerzálnější³⁵⁸. Nabízí se otázka, do jaké míry je tato představa autochtonní či zda se v ní neodrážejí křesťanské vlivy.

Konečně L. González Rodríguez je snad jediným moderním antropologem, který poukazuje v jedné ze svých lingvistických studií na nedoceněný význam toponomastiky pro rekonstrukci tarahumarské a potažmo jakékoli historie libovolné etnické skupiny, jejich etnogeneze, kultury, příbuzenských vztahů atd. Na velký význam geografických pojmenování poukazoval

³⁵⁶ Původně vyšlo jako samostatná kapitola v García Mora, C. (ed.), *La antropología de México*, vol. 5, México, D. F.: INAH, 1988, s. 251-264.

³⁵⁷ V souvislosti s ekologickým citěním Tarahumarů se ještě budeme zabývat tezí o „mýtu ekologického Indiána“, studovaného severoamerickým kulturním antropologem S. Krechem (1999).

³⁵⁸ Cf. též současný antropolog Cajas Castro 1992: 23, který zaznamenal: „*La sierra es el espacio primigenio de formación del mundo tarahumar: ¡TAMUÉ UKU MA TA GAWI TÓNEA UCHÚI! (¡Nosotros somos las columnas del mundo!), dicen los más viejos*“.

již německý filolog J. C. E. Buschmann ve své studii o aztéckých toponymech z roku 1853 a pokud jde o Tarahumary, byl v tomto první Ponce de León na počátku 20. stol., který tvrdil, že Tarahumarové, stejně jako všechny primitivní národy, dávali místům, kde se usazovali, jména, jejichž význam vystihoval jejich nejvýraznější topografické rysy (cf. González Rodríguez 1989: 35, 38). Sami jsme se již v této práci pokusili využít toponomastiky pro možná vysvětlení některých nepřesností, s nimiž se stále při studiu nativního mexického Severozápadu potýkáme a stejně jako mexický vědec považujeme za nejdůležitější úkol na tomto poli lingvistickou analýzu toponym, dialektů či jazyků mimo rarámuri, které se vyskytují či vyskytovaly v periferních regionech, které byly dříve obývány různými etniky, jako např. Conchy, Chinarry a Julimy na východě, Jany, Jovy, Jócomy a Apači na severu, Pimy na severozápadě, Guazaparey, Varojí, Guailopy a Huasaromy na západě, Tubary na jihozápadě, Tepehuany na jihu a Tobosy na jihovýchodě (cf. González Rodríguez 1989: 43), aby se třeba nakonec dokázalo nebo naopak vyvrátilo, že v některých případech šlo jen o jazykovou subgroupu Tarahumarů, popřípadě Ópatů nebo jiných demograficky silnějších etnických skupin, jak si to do jisté míry myslíme třeba v případě Jovů.

Z. Márquez Terrazas: historik Chihuahuy

Druhým historikem, kterého v tomto přehledu uvedeme, je chihuahuaský badatel a velký znalec především koloniální epochy v Novém Biskajsku Zacarías Márquez Terrazas, jenž není tak úzce zaměřený na mapování jezuitských misí jako L. González Rodríguez. Jeho tematický záběr je poměrně široký, ačkoli teritoriálně prakticky nepřesahuje hranice Chihuahuy a zahrnuje následující témata: historie hornotarahumarských misí, životopisy významných rodáků z Chihuahuy, historie stříbrných a mědných dolů v Chihuahu, komentované monograficky zaměřené relace jezuitských misionářů a okrajově v nevydané edici též činnost františkánských misionářů v 19. stol., činnost mennonitů, včetně zájmu o jejich jazyk a studium jejich vlivu na současnou socioekonomickou strukturu Chihuahuy (cf. Márquez Terrazas 1990, 1993, 1995³⁵⁹, 1999). Na rozdíl od González Rodríguez, jenž se zabýval i antropologií, jsou Márquezovy práce z metodologického hlediska téměř výlučně historické, avšak to neznamená, že by byly bez užitku pro etnologa, zabývajícího se např. etnicitou koloniálních nativních skupin severního Mexika. Pro diachronní studium tarahumarské kultury je pravděpodobně nejvýznamnější jeho kniha *Memoria del Papigóchic. Siglos XVII y XVIII* (1993), která je dokonce dedikovaná Tarahumarům z autorovy rodné

³⁵⁹ Jde o práci *Pueblos mineros de Chihuahua*. México: Gobierno del Estado de Chihuahua, kde věnoval jednu kapitolu historii městečka Batopilas, jež je spjata s naším terénním výzkumem a kterou více využijeme v jedné z následujících kapitol.

vesnice Teméychic³⁶⁰ a dalším lidem z okolí Papigóchic a je plná pro nás zajímavých etnologických přesahů. Márquez Terrazas, jak jsme uvedli, posiluje naši domněnku o tom, že Cabeza a jeho tři společníci mohli být prvními Evropany, kteří se setkali s Tarahumary a kteří se dostali až do Casas Grandes a Cuarenta Casas. Kromě toho v jedné z poznámek sugeruje hypotézu o raném mísení černochoů či mulatů, kteří již někdy od roku 1629 žili ve Valle de los Mulatos mezi Matachic a Temósachic, což vysvětluje jako možnou imigraci mulatů, kteří si již před tímto datem usazovali a posléze mísili s Tarahumary. Tito mulati mohli být syny černých otroků, verbovaných do dolů Indé, Santa Bárbara nebo v Sinaloi. Původní etnický substrát se brzy setřel a noví obyvatelé, kteří nadále přežívali jako „mulati“³⁶¹ se později v letech 1690 a 1697 stali iniciátory a vůdci tarahumarských povstání (cf. Márquez Terrazas 1993: 23-24, pozn. 30). Domníváme se, že tak tomu bylo i na některých jiných jižněji položených místech Tarahumary, neboť černošské (africké či snad ještě přesněji afrokaribské rysy³⁶²) v tarahumarské fyziognomii a částečně i v materiální kultuře nacházíme i daleko mimo tento papigóchický mikroregion. Tarahumarské rebelie v 17. a na počátku 18. stol., popsané nejlépe J. Neumannem³⁶³, tak s nemalou pravděpodobností byly sociální akcí, jejíž genezi je nutné vidět v někdejší prvotním mísení a účelovém spojení černých uprchlíků (cimarronů) a té části Tarahumarů, kteří tehdy žili v stálých, byť rozptýlených, vesnicích poblíž objevených a exploatovaných dolů, v nichž odmítali pracovat a zároveň nechtěli žít v jezuitu budovaných koncentrovaných komunitách.

T. Hillerkuss: etnohistorik Tarahumary

O historii a etnologii severozápadního Mexika v posledních letech projevují větší zájem též němečtí badatelé, tradičně orientovaní zejména na vyspělé mezoamerické civilizace, zejména na studium mayské a aztécké kultury. Z německé tarahumarologické provenience jsou

³⁶⁰ Správně by mělo být spíše Reméychi. Tam, kde se objevuje původní „r“ z jazyka rarámuri, je v hispanizovaných výrazech zpravidla „t“, jako v tomto případě nebo i v samotném slově tarahumara, jež je rovněž španělskou zkomoleninou. Název dnešní mestické vesnice Teméychi je odvozen od slova *remé(ke)* = „tortila“, tzn. doslova: „Na místě kukuřičných placek“. Leží na území bývalé Horní Tarahumary, dnes již mimo současný tarahumarský habitat.

³⁶¹ Výraz *mulat* je spíše symbolickým vyjádřením tohoto interetnického mísení a je otázka, kdo zavedl název mikroregionu Valle de los Mulatos, jelikož mulat je míšencem černochoa a bělocha. Márquez Terrazas tuto skutečnost kupodivu nereflktuje, ačkoli historii vzniku tohoto „ústupového mikroregionu“ interpretuje v podstatě jako výsledek mísení černochoů s tarahumarskými ženami. Správně by se tak mělo mluvit o *zambech*, což je obecné pojmenování indiánsko-černošských míšenců a oblast by se měla jmenovat *Valle de los Zambos*. V Mexiku se pro takovéto mísení již od koloniálních dob vžil poněkud pejorativní výraz *lobo*, který však měl v sociální struktuře tehdejší společnosti svůj distinktivní význam, neboť tvořil jednu z jejich nižších kast (cf. Martínez Montielová, in *Guillermo Bonfil Batalla*, ed. 1993: 148).

³⁶² Černí otroci nebyli do Nového Biskajska a do Sinaloy posíláni přímo z Afriky, nýbrž se sem dostávali postupně přes různé karibské ostrovy a jiné oblasti místokrálovství Nového Španělska, např. z Veracruz, Guerrera a odjinud.

³⁶³ Když mluví Márquez Terrazas o Neumannovi a Ratkajovi, uvádí mylně jejich národnost jako německou, zatímco první se považoval za Belgičana, druhý byl národnosti chorvatské (cf. Márquez Terrazas 1993: 137).

důležité některé práce Thomase Hillerkusse (1991 a 1992). Ve své dizertační práci (1991)³⁶⁴ se velmi důkladně zabývá počátky tarahumarských misíí a do značné míry hypoteticky analyzuje počáteční vstup katalánského jezuita J. Fonta do Tarahumary, vycházející přitom zejména z předcházející rekonstrukce González Rodríguezovy. O rok později (1992) vydává studii, založenou na své dizertační práci, v níž se zabývá vlivem ekologie a subsistence na sociální řád Tarahumarů v prehispanšské a koloniální éře. Některými jeho koncepty stran reciprocity u koloniálních Tarahumarů se budeme ještě zabývat a využijeme je pro synchronní komparaci adaptivních subsistenčních strategií v širším sociokulturním systému vybrané teritoriální a administrativní entity. Nyní se jen ve stručnosti podíváme na jednu z jeho sporných tezí, jež je spojena s ekologicko-ekonomickou rekonstrukcí prehispanšských Tarahumarů. Hillerkuss 1992: 14 tvrdí, že určitá neolitická společnost, jako byla společnost prehispanšských Tarahumarů, která neznala interregionální obchod s hlavními potravinami a neobchodovala prostřednictvím tržišť, mohla uspokojovat v „normálním roce“ své nutriční požadavky uvnitř svého původního životního prostoru bez zemědělských praktik. Hillerkuss samozřejmě nepopírá existenci zemědělství u předkontaktních Tarahumarů, ale svým vysvětlením poněkud oslabuje jeho význam, jaký v předvečer příchodu prvních Španělů do Chihuahuy alespoň u části tarahumarské populace podle našeho názoru mělo. Svou hypotézu opírá o předpoklad, že v letním období mohl být naprostý nedostatek či úplná absence srážek³⁶⁵, avšak pro toto tvrzení nemá relevantní historické podklady. Nejstarší zprávy o Tarahumarech a jejich regionu, pocházející z počátku 17. stol., nic neříkají o tom, že by v druhé polovině 16. a počátkem 17. stol., kam můžeme tyto zprávy datovat, existovaly takové extrémní klimatické podmínky, které by si vyžádaly razantní změnu ve způsobu subsistence severozápadních etnik³⁶⁶. Domníváme se, že k tomuto závěru dospěl proto, že vychází, byť velmi důkladně, pouze z historických a etnohistorických pramenů³⁶⁷, nikoli z poznatků archeologie, které jsme již v jiné subkapitole podrobně interpretovali, popřípadě klimatologie a historické ekologie. Stejně tak nebere v úvahu možnost, že s částí poměrně

³⁶⁴ Hillerkuss nazval svou dizertační práci, jež se zakládá na delším archivním studiu z let 1984-1989, *Reorganisation und sozio-politische Dynamik der Tarahumares seit 1603/1604*. Bonn: FU Berlin, 1991.

³⁶⁵ „... también era una amenaza el que las lluvias de verano comenzaron demasiado tarde o temprano, o bien que faltaran del todo...“ (cf. Hillerkuss 1992: 14).

³⁶⁶ Podle dosavadního stavu prehistorického bádání, podepřeného klimatologickými a historicko ekologickými výzkumy, mohlo dojít k určité ekologické změně (extrémní dlouhotrvající sucho?) na Velkém Jihozápadě přibližně v době, kdy jsou opuštěny významné prehistorické lokality Paquime, Trincheras, Anasazi, Hohokam aj., tj. během 13. a 14. stol. Poté se „jihozápadní“ klima vrátilo zřejmě do svého „normálu“, což platilo i pro přelom 16./17. stol. Ale i předtím přesto, že došlo k přesunům obyvatelstva, nebyly tyto pohyby tak dramatické, jak se někdy usuzuje: „...Poor agricultural conditions during the mid-1100s apparently slowed population growth but do not seem to have decreased the proportion of people living in large villages (community centers)...“ (cf. Johnson, Kohler, Cowan 2005: 99).

³⁶⁷ Když však hovoří stručně o ekologických problémech, neuvádí jediný zdroj, o který se opírá a jak ještě uvidíme, jeho charakteristika klimatu v tarahumarském habitatu sedí spíše pro dnešní dobu, nikoli pro období, které rekonstruoval.

vyspělých Tarahumarů se mohl setkat rovněž Cabeza de Vaca a jeho lidé v roce 1534, když procházeli severozápadní Chihuahuou, kde podle jejich sporých zpráv žilo poměrně vyspělé obyvatelstvo, které však bez ohledu na to, zda-li šlo o proto-Tarahumary nebo jinou protohistorickou skupinu, dálkový obchod nepochybně znalo. Hillerkussův přínos i navzdory této povrchní hypotéze však spočívá ve velmi pečlivé analýze subsistenčních aktivit raně a pozdně koloniálních Tarahumarů a sousedních etnických skupin, nikoli v tom, co bylo předmětem naší kritiky.

D. Brambila: „etnopsycholog“ Tarahumarů

Kromě prací těchto historiků existuje ještě jeden zvláštní literární žánr, přibližující život a myšlení Tarahumarů, které Velasco Rivero 1987: 390 charakterizuje jako „paměti“ nebo „deníky“ („memorias“) současných misionářů, které jsou známy většinou v rukopisech nebo v cyklostylovaných kopiích. Jejich cílem je dosáhnout vyššího stupně poznání života a pochopení hodnot Tarahumarů, jejich sociální organizace atd. ze strany diecézních i misijních pastorů, ale též zástupců mexické vlády a konec konců i *ladinizovaných* Indiánů³⁶⁸. Za nejrepresentativnějšího autora tohoto žánru můžeme považovat již zesnulého jezuitského misionáře Davida Brambilu, o jehož vynikající lexikografické a gramatické dílo jsme se již nejednou opřeli. V roce 1990 vydal krátké eseje a články, jež odrážejí jeho „paměť“ při nesčetných setkáních s Tarahumary v letech 1939-1986. V tomto „nástinu tarahumarské duše“³⁶⁹ se snaží o demýtizaci jejich povahy: „...*con una alegría deliciosamente matizada de ingenuidad de niño. Sino que la apariencia seca, indiferente, y aun sombría ante los extraños, fue interpretada en ellos como lo sería en nosotros. Y brotó el mito; ...*“ (cf. Brambila 1990: 33). Brambila v této krátké ukázce usiluje o vystižení obecnějších psychologických rysů Tarahumarů, avšak sám se dopouští jistého zjednodušení či dokonce idealizace, když je přirovnává k bezstarostným dětem. Je sice pravda, že ani Tarahumarové nejsou uzavření, smutní či indiferentní vůči okolí, jak soudí z povrchních setkání s nimi *chabochiové*³⁷⁰ nebo někdy i někteří antropologové, kteří při svých výzkumech nepřihlížejí k těmto psychologickým aspektům, avšak jejich povahové rysy jsou velmi variabilní a nejvíce se

³⁶⁸ Tj. těch, kteří jsou již poněkud vykořeněni ze svého prostředí, ale stále se cítí být částečně Indiány, přestože sociálně i kulturně jimi už většinou nejsou. Konceptem *ladina* a *mestice* ve vztahu k Tarahumarům se ještě budeme podrobněji zabývat při analýze nativní etnicity.

³⁶⁹ *Bosquejos del alma rarámuri*. Chihuahua, 1990.

³⁷⁰ *Chabochi* – tento výraz má více konotací, ale obvykle jde o tarahumarské označení bělocha nebo prostě ne-Indiána, který má „vousatou bradu“ (*cha'bo*) – cf. Brambila 1980: 100-101. Dichotomie *Rarámuri* vs. *chabochi* je hlavní identitární distinkcí mezi Tarahumary a jakýmikoli neindiánskými cizinci.

doměňují během různých četných obřadů, které jsou vždy doprovázeny rituálním³⁷¹ popíjením *suwí*. Tarahumarští mužové i ženy se pak často dostávají do extatického stavu, jehož následky se projevují i v okamžiku vystřízlivění. Toto jednostranné Brambilovo pojetí tarahumarské povahy je dáno skutečností, že nebyl nikdy přítomen na žádné nativní fiestě³⁷² a vždy tak viděl jen její přívětivější stránku. Větším přínosem pro studium Tarahumarů tak zřejmě zůstávají jeho bezesporu kvalitní práce jazykovědné, z nichž čerpají dodnes všichni specialisté na lingvistiku i etnologii, vědomi si ovšem skutečnosti, že nemohou být kvůli značné dialektální roztržitosti obecnou učební pomůckou pro studium jazyka rarámuri.

1.2.3. Shrnutí

Ve dvou předcházejících kapitolách jsme se pokusili shrnout řadu zejména archeologických, historických a kulturně geografických antecedentů na základě dílčí a pochopitelně selektivní bibliografické základny, kterou pro studium areálu severozápadního Mexika disponujeme a zároveň jsme se snažili některé starší i novější premisy různých badatelů korigovat, vyvrátit či určitým způsobem kritičtěji komentovat. Naznačili jsme, že severozápadní Mexiko je subareálem Velkého Jihozápadu, avšak od určité doby se začal do značné míry vyvíjet jako separovaný, relativně nezávislý samostatný areál, jehož obyvatelé udržovali čilé obchodní kontakty jednak uvnitř tohoto areálu i se vzdálenějšími oblastmi (Mezoamerika, severovýchodní Mexiko, severoamerická oblast Velkých plání aj.).

V rámci složitého vývoje, k němuž po tisíciletí v prostoru, jehož osou je do jisté míry Rio Grande, docházelo, jsme se pokusili vyslovit některé hypotézy, vztahující se k Tarahumarům a některým jiným etnickým skupinám severozápadního Mexika, které by měly nebo mohly být předmětem intenzívnějšího bádání. Naše úsilí můžeme shrnout do několika následujících bodů:

1. Za dosud nejstarší známý etnogenetický a kulturní substrát části yutonahuaských etnik považujeme tzv. *komplex Amargosa*, jehož kolébkou jsou útesy a skalní útvary jihozápadního a jihovýchodního Utahu a k němuž patřili nejspíš již od roku cca 7 000 p. K. pre-Papagové, pre-Pimové a snad i pre-Tarahumarové.
2. Některé indicie nasvědčují tomu, že nejstarším yutonahuaským etnickým substrátem Velkého Jihozápadu jsou Pimové a Papagové. Pimské a papažské grupy zároveň považujeme za největší yutonahuaské etnické diaspory, což naznačuje, že v jejich případě šlo o složitý a

³⁷¹ Jak bude později zdůrazněno, Tarahumarové své „kukuřičné pivo“, jak je občas *suwí* (*tesgüino*) nazýváno, pijí s rituálním významem i tehdy, kdy samotná *tesgüinada* nemá sakrální, ale pracovní charakter, což je častější jev.

³⁷² R. Wheeler (osobní komunikace, Retosachi, květen 2001).

dlouhý etnogenetický proces. Papagy jsme rovněž označili za jakési „strážce“ západní „hranice“ yutonahuaského habitatu v rámci Velkého Jihozápadu.

3. Pimové a Papagové vytvořili sociopolitickou strukturu, založenou na existenci hlavní vesnice a dceřiných vesnic, z čehož soudíme, že se z tohoto procesu mohly později vyvinout různé typy rančeriá systému, výrazně modifikované poté, co si různé skupiny osvojily pastevecký způsob života.

4. Dosavadní archeologické evidence, podporované etnografickými zprávami již od časů prvních jezuitských misionářů a recentnějšími etnografickými výzkumy, stále silněji podporují tezi, že předchůdci Tarahumarů (pre- a proto-Tarahumarové) patřili k těm skupinám, které se adaptovaly na život v jeskynních či útesových obydlích (*cave* či *cliff dwellings*). Shodou okolností tento způsob rezidence nikdy zcela neopustily po odchodu ze své „kolébky“ v jižním Utahu, neboť zřejmě procházely různými novými adaptačními a readaptačními fázemi, během nichž docházelo jen k určitým modifikacím tohoto typu usídlení, s nímž se u řady Tarahumarů v různých subregionech (Ejido Munerachi nevyjímaje) dodnes, jako u jediné severozápadní skupiny, setkáváme. V této skutečnosti však nelze spatřovat přímou paralelu mezi prehistorickým jeskynním člověkem a reziduální „primitivností“ některých současných Tarahumarů. Či jinými slovy nesouhlasíme tak docela s Fritzem Krausem (1924), který označil tarahumarskou kulturu jako tzv. *primárně primitivní*, to znamená prakticky prostou jakéhokoli akulturačního vlivu, ale především neschopnou progresivního samostatného sociokulturního a ekonomického vývoje. Dnešní větší využití jeskyň a skalních převisů může být dáno především dočasnou sekundární „primitivností“, způsobenou nějakou lokální nebo osobní tragédií nebo jednoduše tím, že to jejím obyvatelům přináší určitou adaptační výhodu.

5. Na základě novějších archeologických výzkumů se stále více vynořuje existence vztahů mezi mexickým Severozápadem (kulturou Paquime/Casas Grandes) a pueblanskými kulturami. Předpoklad těsnější koexistence mezi oběma oblastmi je znám již více než padesát let, ale teprve v posledních letech se přesvědčivěji potvrzují paquimsko-pueblanské korelace. Donedávna se totiž soudilo, že rozhodující vliv na největší rozkvět Paquime přicházel zejména z Mezoameriky, zatímco Pueblané tak silný vliv neměli. Nyní je to spíše naopak a stále více je zřejmé to, co R. H. Lister tvrdil již v padesátých letech: Paquime je především puebloidní kulturou, jejíž vliv přesahoval hranice severozápadní Chihuahuy.

Z hlediska materiální kultury jsou Tarahumarové nejspíš dědici lidu košíkářské kultury (*basket makers*), která se rozšířila až do jižní Chihuahuy a severního Duranga.

6. Je velkou otázkou, která etnická skupina/etnické skupiny se podílely na formování vrcholných fází kultury Paquime, přičemž se nám zdá poměrně dost pravděpodobné, že

jednou z etnických vrstev mohli být proto-Tarahumarové, o nichž předpokládáme, že byli ovlivněni pueblanskou kulturou v Novém Mexiku, které z nějakých důvodů museli opustit a někdy kolem roku 1000 se usazují v severozápadní Chihuahui, kam přišli jako poměrně vyspělá skupina, znalá zemědělských praktik. Souhlasíme částečně s R. Bealsem a jeho „redefinicí“ Velkého Jihozápadu, podle níž zde mohly žít pouze ty skupiny, které dosáhly vyššího stupně technologické specializace na základě difuze zemědělských technik z jihu před přibližně 2 000 lety, což nás přivádí k domněnce, že Severozápad mohl být ovlivněn i některým z teotihuacánských stylů.

Později (koncem 17. stol.) ukazoval na zjevné tarahumarsko-pueblanské vztahy český jezuita V. Eymer.

7. Možným prostředníkem mezi Mezoamerikou a Velkým Jihozápadem mohli být yutonahuaští Corové a Huicholové a jejich prostřednictvím se tak mohla na sever rozšířit *taraskánská tradice*, jejíž centrum již na konci 1. tisíciletí bylo na území dnešního Michoacánu.

8. Nejasnou, ale velmi důležitou otázkou zůstává, kdo byli a odkud pocházeli ti, kteří již někdy od 8. stol. ze západních svahů Sierra Madre prováděli dálkový obchod mezi severem a jihem, ale i severozápadem a pobřežím Kalifornského zálivu.

9. K důležitým etnickým procesům docházelo na celém území Velkého Jihozápadu přibližně mezi roky 1200-1400. V této době zanikly dvě nejvýznamnější severozápadní protohistorické kultury – Trincheras v Sonoře a Paquime/Casas Grandes v severozápadní Chihuahui. Obě teritoriální subdivize pak byly nejspíš odříznuty příchodem kočovných kmenů, které vrazily klín mezi sonorské a chihuahuaské zemědělce, jimiž snad byli proto-Ópatové v prvním a proto-Tarahumarové v druhém případě. Zatímco Ópatové se poté rozptýlili po severní a severovýchodní Sonoře a po příchodu Španělů byli pozvolna akulturováni, až během 20. stol. byli zcela asimilováni a splynuli s mestickou společností, osud Tarahumarů byl jiný. Ti byli neustále ohrožováni silnými nomadickými společnostmi, mezi nimiž dominovali Conchové a Tobosové. Z tohoto důvodu a také kvůli odlišným geografickým a ekologickým podmínkám se museli neustále adaptovat na novou situaci, která jim příliš nedovolovala se usazovat v stálějších osadách.

10. Pro objasnění etnogeneze a etnických procesů v protohistorické době bude zapotřebí uspokojivě vyřešit tzv. *jovskou hypotézu*. Jovové jsou nyní již vyhynulou skupinou, která v okamžiku conquisty žila mezi Ópaty a Tarahumary a dosud se vedou spory, zda-li jde spíše o subgroupu jedné či druhé etnické skupiny nebo dokonce ani o jednu z nich, ale o samostatnou skupinu, která se na hranici Sonory a Chihuahuy dostala neznámo jak a kdy. Základní potíže spočívá v tom, že máme k dispozici pouze devět výrazů z jazyka jova a na tomoto vratkém

základě mexický lingvista L. Valiñas určil, že jde o samostatný (yutonahuaský) jazyk. My se přikláníme spíše k názoru, že šlo o jednu z odštěpených „etnografických“ skupin Ópatů či dokonce Tarahumarů s tím, že na počátku 17. stol., kdy se s nimi setkávají Španělé, již používali vlastní etnonymum, jež je odlišovalo od ostatních etnických skupin.

11. Dále jsme se snažili alespoň naznačit, že k prvnímu kontaktu některých usedlých Tarahumarů s Evropany mohlo dojít již ve třicátých letech 16. stol. (Cabeza a jeho lidé, cf. *Naufragios*) někde poblíž dnešní Namiquipy, která byla pravděpodobně založena již v předkontaktní době, a to, jak se domníváme, právě Tarahumary, na což ukazuje jednak etymologie tohoto slova, ale také skutečnost, že kromě nich zde mohli žít již pouze Conchové, kteří se ale adaptovali na kočovný a polokočovný život pouštních a polopouštních lovců a sběračů a sedentarizování začali být až po příchodu španělských misionářů, popřípadě dříve mírovou koexistencí s Tarahumary. Etnogeneze Conchů, jejich vztah k Tarahumarům v předšpanělské a raně koloniální době a jejich možný podíl na založení Namiquipy či jiných osad v jejím sousedství, to jsou jen některé z otázek, kterými by se měli badatelé rekonstruující prehistorii a historii mexického Severozápadu zabývat.

12. Předpokládáme, že Tarahumarové patřili přinejmenším od protohistorické doby (přibližně od 12. stol.) k vyspělejším zemědělským skupinám mexického Severozápadu, ale pod vlivem bojovných nomádů a silněji po příchodu conquistadorů byli nuceni z důvodu etnického přežití se adaptovat na jiné subsistenční formy, mezi nimiž zemědělství nemělo již takový význam. Tarahumarové se především adaptovali na různé formy transhumančního způsobu života (první zmínka o transhumanci Tarahumarů z koloniální doby pochází zřejmě od chorvatského jezuita J. M. Ratkaje z osmdesátých let 17. stol.), což jim sice pomohlo se zachránit jako samostatná etnická skupina, ale zároveň se dostali na nižší socioekonomickou úroveň a jako relativně homogenní skupina se rozštěpili na řadu lokálních/mikroregionálních či později ejidálních subgrup, což je přetrvávající problém, jelikož nemají jedinou politickou strukturu, která by hájila zájmy celku. Dosud přežívá silná lokální (mikroetnická), kulturní a sociální identita, která je často natolik silná, že o nějakém etnickém sjednocení nemůže být řeč.

13. Spolupráce prvního seriózního etnografa mexického Severozápadu C. Lumholtze a česko-amerického antropologa A. Hrdličky přinesla zajímavé informace, které by mohly částečně prokázat někdejší kulturní vyspělost Tarahumarů. Hluboko v jejich habitatu bylo objeveno několik trepanovaných lebek, které nepochybně svědčí o tom, že tito prehistoričtí chirurgové patřili k vyspělejší skupině, ovšem konečné důkazy o tom, zda-li šlo o zákroky tarahumarského či jiného nativního medika dosud nemáme.

14. Nejednou jsme upozorňovali na tmavější pleť jako na nápadný biologický rys, patrný u většiny Tarahumarů z různých subregionů. Zdá se pravděpodobné, že míšení mezi

Tarahumary a černochoy, pracujícími v parralských i sinaloaských dolech, mohlo být silnější, než je z historických pramenů patrné a že snad k němu mohlo docházet již od konce 16. stol., tedy ještě v době, kdy Španělé nepřicházeli s Tarahumary do styku, ale kdy již první černí otroci mohli z některých prvních dolů utíkat z pacifických svahů Sierra Madre Occidental do části tehdejšího tarahumarského habitatu. Toto interetnické míšení však mělo bezesporu své kulturní a sociální konotace a snad jeho nejvýraznějším projevem je rozšíření formy hudebního luku mezi Tarahumary a některými jinými severozápadními skupinami. V oblasti sociální víme, že se část Tarahumarů spojila s černošskými a mulatskými cimarrony a některé rebelie ze 17. stol. vedly obě skupiny společně.

15. Konečně jsme se dotkli myšlenky, vycházejíce z Clavijerovy *Historie*, že přes pozdější tarahumarský a také tepehuanský habitat mohli přejít během své rychlé pouti z Aztlánu do Valle de México Aztékové. K tomuto hypotetickému přechodu Tarahumary a Tepehuany mohlo dojít někdy kolem poloviny 12. stol., tedy v době, kdy již Tarahumarové žili v severozápadní Chihuahui, avšak dále na sever od areálu, který zabydlovali od přelomu 16. a 17. stol. Je otázkou, zda-li se obě yutonahuaské skupiny, které se dávno předtím odštěpily, mohly během této slavné peregrinace potkat a zda-li toto případné setkání mohlo mít alespoň malý vliv na jednu či druhou skupinu.

II. část: NĚKTERÉ TEORETICKÉ KONCEPTY

V této a následující části se budeme zabývat některými teoretickými koncepty, jež považujeme pro naši práci za důležité – *etnickou identitou (ethnicitou)*, *indigenismem*, dále *akulturací/transkulturací* a koncepty, které byly studovány převážně na mexickém či mezoamerickém materiálu – *región de refugio*, *microenvironment* a zejména *ejido*, jež se pro nás stalo sociokulturním prostorem *par excellence*, kde jsme svůj výzkum převážně realizovali.

II.3. Etnicita jako obecně teoretický problém

Samotný termín etnicity vyvolává do jisté míry protichůdné pozice, jež je třeba spatřovat zejména v jeho polysémantičnosti či multidimenzionálnosti, reflektující různé sociální situace. Za předchůdce teoretiků etnicity lze považovat Maxe Webera, který snad jako první učinil pokus definovat to, co nazval „etnickými komunitami“, což vedlo k určitým kontroverzím. Etnické skupiny chápal jako komunity, jež přicházejí s požadavkem zvláštního statusu, spočívajícího v jeho nepřírozeném charakteru a zároveň jako nástroje, které usnadňují proces komunality³⁷³, vytvoření určité obce (komunity) či kolektivu a připouští význam kolektivního cítění jako výrazu „etnicity“ s takovými heterogenními komponenty jako jazyk, náboženství, rasa, paměť společenství, společenský stav, status, ekonomický životní styl, vnější kulturní diference jako oděv, dělba práce, obydlí, normy a hodnoty. Zároveň si je ale vědom, že formování takto definovaných komunit je velmi problematické, protože „etnický“ podmíněné komunitární chování vede ke sbíhání různých fenoménů, jež by bylo zapotřebí pečlivě oddělit, jelikož obecný koncept „etnického“ by tak byl naprosto neefektivní pro jakýkoli přísně vědecký výzkum (cf. Weber 1967: 315-324)³⁷⁴. Přes tyto obtíže, naznačené již samotným Weberem, má jeho koncept „etnicity“ své následovníky i na akademické půdě, tak např. De la Peña (1995) přebírá část jeho myšlenek. Etnikum není jakýmsi nehybným reziduem minulosti, ale obsahuje v sobě konstrukci „komunality“, jež spočívá v prožívání a uvědomování si své *přináležitosti* k určité komunitě, ale kromě toho vyvolává vlastní sociální dynamiku, buduje systém institucí a norem, založený na vzájemných vztazích mezi členy etnické skupiny a s jedinci širší společnosti, do níž se zařazují, na jejímž budování se podílejí a v níž se reprodukují (cf. Camusová 2002: 24).

³⁷³ Španělský výraz *comunalidad* překládáme jako *komunalita*, čímž chápeme vývojový proces či proces formování, přizpůsobování se určité komunitě takovým principům, jako je cítění nebo vědomí partikulárnosti takové komunity.

³⁷⁴ Německý originál *Wirtschaft und Gesellschaft* vyšel poprvé v roce 1922.

Teoretické rozpracování konceptu etnicity se tedy ve společenských vědách objevuje nejprve v sociologii. Po Weberovi, který svou definici etnických komunit zařadil do svého příspěvku o *rozumějící sociologii (verstehenden Soziologie)*, až zakladatelé a žáci tzv. chicagské sociologické školy se podrobně zabývali prakticky všemi problémy spojenými se studiem etnicity, tj. otázkami adaptace, asimilace, akulturace, teorie marginality, etnických cyklů, konfliktů atd., přičemž prvním, kdo zavedl termín *eticita* v sociálních vědách, byl ve čtyřicátých letech americký sociolog a antropolog William Lloyd Warner (1941) – cf. Dubovický 1996: 53. Etnicitou rozuměl to, že se osoba považuje za člena určité etnické skupiny, je za takového člena považována svým okolím a zároveň aktivně participuje na vývoji této skupiny, avšak nerozlišoval etnickou příslušnost (identitu) a participaci jedince v jiné než vlastní skupině, která může být mnohotvárná a velmi rozsáhlá. K tomu je ovšem zapotřebí alespoň částečné enkulturace, tzn., že takový jedinec si musí osvojit něco z kultury, již je dočasně nebo trvale součástí, což však samo o sobě ještě zpravidla nevede ke změně etnicity, pro níž je nutné projít asimilačním procesem, jehož vyvrcholením je odvržení původní etnicity a přijetí druhou (původně cizí) skupinou (cf. Clark, Kaufman, Pierce 1976: 231-238, Dubovický 1995?: 32). Dovršená asimilace jako předpoklad pro změnu etnicity je však také sporný, neboť nemusí k takovéto změně nutně vést. Příkladem mohou být intelektuálové z mnoha zpravidla hispanofonních zemí, kteří z různých důvodů opustili svou původní vlast (Španělsko v době Francovy vlády, Argentinu, Peru aj. latinskoamerické země v období diktatur) a natrvalo se usadili v Mexiku, kde někteří i po desítkách let marně usilovali o změnu občanství a někteří na ni během svého života nedosáhli. Tito jedinci byli zpravidla asimilováni sociálně, kulturně, tj. prošli enkulturačním procesem (mnozí z nich se stali váženými akademiky), některým se podařilo i změnit občanství, avšak tyto skutečnosti ještě nevedly nebo nemusely vést k změně etnicity³⁷⁵. Na etnicitu nelze nazírat jako na mechanický proces, během něhož dochází jednoduše ke změně etnicity A v etnicitu B. Jak uvidíme, mezi těmito dvěma definovanými etnicitami existují jisté mezistupně, které je třeba brát v úvahu a jež musí být taktéž předmětem sociální analýzy. Etnicitu tak chápeme více jako dynamický, historický proces, na konci něhož se může dospět k zformování etnicity B, avšak až poté, co tito jedinci prošli mezistupni A₁ A_n³⁷⁶, přičemž netvrdíme, že tomu tak musí nutně být vždy, resp. přechod mezi A a B může být natolik rychlý, že k žádnému mezistupni

³⁷⁵ A. Šapovalovová (osobní komunikace, prosinec 1992). V podobném duchu hovořil i původně peruánský antropolog Augusto Urteaga, který většinu svého života prožil v „emigraci“ v severním Mexiku (Chihuahui), avšak i nadále se cítí být spíše Peruánцем (osobní komunikace, duben 2001).

³⁷⁶ V Latinské Americe je obecně takovýmto „přechodným typem“ ve vnímání etnicity samozřejmě *mestic*, *ladino*, *cholo* apod., avšak jak ukážeme dále, i tyto kategorie se mohou při výzkumu ukázat jako obtížně operovatelné, neboť empirická analýza ukázala, že etnická identita je velmi prchavá a situačně podmíněná (cf. Dubovický 1995?: 5).

ani nemusí dojít, avšak na druhé straně může mezistupeň trvat tak dlouho, že dovršení k přechodu B také nemusí být v plné míře realizováno. Ostatně na historičnost či procesualnost *ethnicity/peoplehood*³⁷⁷ poukazuje též E. Wolf, jenž mluví o různých etnicitách v závislosti na jejich historické podobě (cf. Wolf 1994: 1-12).

S rostoucím procesem modernizace, imigrace, dekolonizace apod. se začíná zabývat koncem šedesátých let konceptem „ethnicity“ a „etnické skupiny“ také antropologie, jakožto součástí svého studia sociokulturních diferencí a v protikladu dlouho používaným analytickým pojmům jako „kmen“ nebo „kultura“ apod., užívaným funkcionalisty a strukturalisty (cf. Camusová 2002: 25). Jinými slovy: tento nový přístup umožnil vědoměji či alespoň cílevědoměji nazírat na vzájemné propojování mezi lokálními skupinami a státními a národními systémy, uvnitř kterých tyto lokální skupiny existují či přesněji řečeno, jimiž byly v té či oné míře obklopeny. Dnešní antropologie tak studuje tyto lokální/regionální/etnické/etnografické skupiny³⁷⁸ jako integrální součást modernizačního (nacionalizačního) procesu, jako rovnocenné aktéry, podílející se na národní dynamice toho či onoho státu.

Problematikou stálosti etnických hranic a měnící se etnickou loajalitou se snad poprvé v sociální antropologii zabýval E. Leach ve své známé práci *Political Systems of Highland Burma* (1954). Leach si všiml, že když se Kachinové posunuli do údolí, nedošlo pouze k jejich ekonomické a ekologické adaptaci a k celkové změně v jejich způsobu života, ale zároveň začali pohlížet na sebe sama jako na Šany. Toto zjištění, kdy si určitá skupina vybírá svoji etnickou identitu a kdy ji dokonce může za jistých okolností změnit, rozdělilo etnografický svět, neboť nadále byl zpochybněn koncept objektivně distinktivních „kultur“. Mladý F. Barth (1953), v té době provádějící svůj výzkum u Kurdů, zjistil, že tato etnická skupina udržovala svoji etnickou identifikaci skrze širokou škálu sociálních a politických forem, nikoli tedy na základě distinkce kulturních rysů. Tak byla implicitně poprvé nadhozena otázka vytváření etnických hranic (cf. Tambs-Lyche 1994: 53).

Barthovy následující výzkumy v Pákistánu nastolily další řadu otázek, které se vztahovaly k integraci etnických skupin do širšího regionálního systému. Pokud je nám známo, byl první,

³⁷⁷ E. Wolf mluví o etnicitě jako o *peoplehood*, tj. „lidství“, kterou tak chápe poněkud šířeji v duchu severoamerické obecné antropologie F. Boase, na jehož kritiku konceptu rasy jako rozhodujícího (biologického) nástroje „ethnicity“ se nejednou ve svém článku odvolává.

³⁷⁸ Příkladem koherentní etnické skupiny, tj. takové, která má širší etnické povědomí, mohou být v Mexiku např. Tzotzilové, uvnitř nichž jsou zároveň zjevně diferencovány některé skupiny, které můžeme označit jako etnografické, popřípadě lokální – např. Chamulové, Zinakantékové aj., kteří se dále vymezují vůči jiným etnografickým skupinám. K regionálním mexickým skupinám můžeme počítat např. istmické Zapotéky, kteří se diferencují od horských Zapotéků a lokální (mikroregionální) skupinou mohou být vedle zmíněných tzotzilských skupin, jež jsou dnes v podstatě městskými skupinami, např. Lacandoni z Najá, kteří se odlišují od lacandonské subgroupy Lacanjá atd. K lokálním skupinám, jak uvidíme, bychom mohli počítat i většinu tarahumarských „subgrup“.

kdo aplikoval ekologické termíny konkurence a symbiózy při studiu interetnických konfigurací (cf. Barth 1956, 1969b). Takový přístup zjevně předpokládal etnickou distinktivnost různých populací a zároveň, implicitně, vyvolal otázku, proč by si určitá populace, která obývá kontrastní *ekologické niky*, měla jednu vybrat k usídlení, zatímco jinou, podobně kontrastní, pouze k přechodnému (zpravidla ekonomickému) využití (cf. Tambis-Lyche 1994: 53). Barth došel k několika zajímavým závěrům, vysvětlujícím korezidenci mezi několika pákistánskými skupinami (Paštuny, Kohistánci a Gudžary), které se dají ovšem zobecnit i na jiné asijské oblasti a v širším kontextu snad na většinu oblastí, v nichž různé skupiny žijí transhumančním způsobem života, jak je tomu u řady mezoamerických a severozápadních etnik³⁷⁹: 1. rozšíření etnických skupin není kontrolováno objektivními a stálými „přírodními areály“, ale prostřednictvím specifických ekologických nik, které je skupina, s pomocí své zvláštní ekonomické a politické organizace, schopna využívat. Takto je zdánlivě jednotný přírodní areál obývaný Kohistánci rozštěpen tak, aby byly uspokojeny také požadavky Paštunů a Gudžarů; 2. různé etnické skupiny vytvoří stabilní korezidenční prostředí tehdy, pokud využívají odlišné ekologické niky a zejména, pokud mohou vytvořit symbiotické ekonomické vztahy, jak je tomu v případě obou skupin; 3. jestli různé etnické skupiny využívají tytéž ekologické niky, ale slabší z těchto skupin dokáže lépe zužitkovat marginální přírodní prostředí, pak skupiny mohou vedle sebe koexistovat uvnitř jednoho areálu, jak je tomu mezi Gudžary a Kohistánci v Západním Kohistánu (cf. Barth 1956: 1088, 1969b: 117-134). Není těžké domyslet konceptuální konsekvence těchto závěrů, které značně oslabují či téměř vymazávají Kroeberův koncept „kulturních“ či „přírodních areálů“, k čemuž Barth poznamenává následující: „*Where such principles are operative to the extent they in much of West and South Asia, the concept of „culture areas“, as developed for native North America, becomes inapplicable. Different ethnic groups and culture types will have overlapping distributions and disconforming borders, and will be socially related to a variable degree, from the „watchful co-residence“ of Kohistanis and Gujars to the intimate economic, political, and ritual symbiosis of the Indian caste system. The type of correspondence between gross ecologic classification and ethnic distribution documented for North America by Kroeber (1939) will rarely if ever be found...*“ (cf. Barth 1956: 1088). Poprvé tak byla vznesena závažná námitka proti poněkud *centripetálnímu* nazírání na formování etnických hranic v podání severoamerických historických partikularistů, nicméně

³⁷⁹ Cf. E. Wolf, 1967, a jeho velmi podobné závěry při analýze „planetárního“ systému (interregionální sociální distribuční síť) mezoamerických indiánských skupin, k níž se později dostaneme, stejně jako k aplikaci těchto Barthových východisek při analýze interlokální sociální sítě Tarahumarů v severozápadním Mexiku, kteří obývají podobné ekologické niky a žijí podobným transhumančním způsobem života jako Paštunové a jiné pákistánské etnické skupiny.

skutečně fundamentální obrat v teoretickém nazírání na etnicitu a problematiku etnických skupin a jejich perzistenci jako nástroj sociální analýzy učinil Fredrik Barth až na konci šedesátých let (cf. Barth 1969a). Jeho poměrně krátká studie se stala okamžitě jakýmsi „manifestem“ antropologického výzkumu etnicity. Barth vycházel z toho, že téměř všechny antropologické úvahy byly založeny na premise, že kulturní variace je diskontinuální, že lidé nezbytně sdílejí společnou kulturu, vyznačující se vzájemně propojenými diferencemi, které takovou konkrétní kulturu odlišují od všech ostatních (cf. Barth 1969a: 9). Barth tak v podstatě přichází s kritikou amerického pojetí kulturní antropologie, podle něhož se každá kultura vyznačuje zvláštními kulturními rysy, např. specifickými konfiguracemi povahových rysů, materiální či duchovní kultury apod. (Benedictová, Kroeber, Opler, Herskovits aj.), které jsou vlastní nebo dominantní pro určitou konkrétní kulturu a skrze tyto diferentní kulturní rysy se vytváří etnická hranice mezi různými kulturami. Tuto představu kultury jako hlavního determinujícího faktoru, odhalujícího etnickou identitu jako jakéhosi „telefonního seznamu“, spočívajícího v kumulaci „etnických“ kulturních rysů, Barth reviduje a překonává, když se nově zabývá tím, jak se utvářejí etnické skupiny a jak se konstruují hranice (pomezí) mezi nimi. Tyto hranice, kterým musíme věnovat pozornost, jsou *sociálními* hranicemi, tzn., že etnické skupiny nejsou pouze nebo nezbytně založené na obsazení výlučného teritoria a předmětem analýzy musí být různé způsoby, kterými jsou tyto sociální hranice udržovány. Zároveň s tím ukázal, že etnická identita a etnické chování jsou vždy upevňovány a udržovány na základě interakce s jinými skupinami (cf. Barth 1969a: 15-16). Přestože Barth příliš nepřihlížel k ostatním sociálním jevům, které mají rovněž vliv na vytváření etnicity, zejména mocenským (politickým) vztahům a institucím jako materiální manifestací těchto vztahů, stala se jeho studie natolik převratnou, že pro některé jeho pozdější stoupence se teze o kulturní diferenci mezi skupinami stala spíše anekdotickým vyjádřením takovýchto snah. Od barthovského obratu při studiu etnicity či etnické identity to podstatné, jak dodává Camusová 2002: 25, je přináležitost ke skupině a její schopnost kolektivní mobilizace, nicméně tento důraz na jeden či druhý aspekt musí být nazírán v souvislosti s takovým fenoménem, který je hlavním objektem výzkumu. Bylo by tedy chybou, pokud by byly přehlíženy některé faktory, které jsou součástí určitého jevu, neboť: „*finalmente, tanto cultura como identidad se modifican reflejando las transformaciones de uno, del otro y del contexto del que forman parte*“. Barthovo příliš statické chápání etnické identity bylo poměrně velmi kritizováno. Etnické hranice nejsou stabilní ani perzistentní, jak naznačoval Barth, třebaže v některých případech tomu tak může být. Většinou bývají rozmanité a zahrnují

jisté přesahující série určitých adskriptivních prvků, směřujících k vytváření složitějších identit³⁸⁰, multietnicitě (cf. Cohen 1978: 387, 398).

Velkým Barthovým přínosem tedy byla skutečnost, že etnické skupiny se konstituují na bázi sociálních vztahů a forem chování, hodnotových kritérií a úsudků jich samotných nebo jiných skupin. Tento postulát nicméně neopomíjí kulturní formy, které mohou být autentické či nikoli, avšak to podstatné je, že jsou uchopovány jako vlastní nebo cizí, včetně toho, že mohou být vybrány nové formy, které by sloužily pro tyto záměry. Jiným podstatným přínosem Barthova modelu formování hranic mezi etnickými skupinami je, že ho lze, byť patrně ne všude a ve všech ohledech, aplikovat i na rekonstrukci socioetnických hranic uvnitř teritoria některých vyspělých komplexních společností, jak ukázaly výzkumy J. Colea a E. Wolfa ve dvou alpských vesnicích, jedné německého (St. Felix), druhé italského (Tret), původu, na severu Itálie v jižním Tyrolsku. Autoři dospěli k závěru, že blízkost obou vesnic vedla ke přesnému stanovení sociálních hranic, čímž bylo vytvořeno optimální prostředí, umožňující „smluvené“ konkurenční využívání regionálních přírodních zdrojů za použití zvyků, hodnot, mýtů, symbolů a rituálů, aby obě vesnice mohly zároveň budovat a posilovat svoji „etnickou politiku“ (cf. Cole, Wolf 1999). Větší důraz na ekologické determinanty při vytváření hranic mezi jednotlivými komunitami dával ve svém výzkumu ve švýcarských Alpách R. Netting (cf. Netting 1996: 219-231)³⁸¹, nicméně i on si byl vědom toho, že tento proces je doprovázen složitými sociálními, politicko-právními a ekonomickými vztahy a touto svou spletností tak do jisté míry připomíná komplikovaný *ejidální* systém v Mexiku. Netting se totiž nezabýval vytvářením etnických hranic, nýbrž mezi několika horskými pasteveckými komunitami, které jsou součástí německých regionů Švýcarské konfederace. Jeho závěry jsou ovšem podobné těm, k nimž dospěl při hledání etnické identity afghánských a pákistánských skupin F. Barth. Netting také zjistil, že komunitární hranice se upevňují právě v konfliktních situacích nebo tehdy, jde-li o přístup k nějakému přírodnímu zdroji a třebaže je tento imperativní status připsaný, vždy existuje možnost posunout etnickou (komunitární, ejidální) hranici podle momentální sociální situace. Ke změně identity tak může dojít, jen když je získán takový status, který vede ke komparativním výhodám (cf. Barth 1969a, Vázquez León 1992: 179-180, Netting 1996: 229).

Sledujeme-li tuto analytickou linii, zjistíme, že ji rozvíjel například také D. Horowitz (1981), jenž upozorňoval na některé organizační aspekty etnické skupiny. Etnická skupina se může

³⁸⁰ „...They are multiple and include overlapping sets of ascriptive loyalties that make for multiple identities“ (cf. Cohen 1978: 387).

³⁸¹ Nettingův článek byl původně přednesen na sympóziu *Cultural Adaptations to Mountain Ecosystems* na výročním setkání Americké antropologické asociace v New Orleans, 28. 11. 1973 a nejprve byl publikován v *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal*, 4, 2, 1976, s. 135-146.

organizovat více méně adskriptivně, pokud jde o kritérium příslušnosti k takové skupině, může být více méně akulturovaná, tzn., že se v ní mohou vyskytovat příslušné distinkce, nebo naopak uzavřená, pokud jde o vztah k druhým skupinám, avšak to, k čemu dochází v každém případě, nejsou pouze změny v organizační struktuře nebo její kontinuum v rámci pevných etnických hranic, ale zejména fakt, že tyto změny mohou expandovat nebo se naopak smršťovat podle konkrétního kontextu, pod vlivem sociální situace. Obecně se zdá, že etnická identita tenduje ke svému posilování v konstruktivních situacích, v okamžicích, kdy se nějaká skupina dostane do pohybu z důvodu expanze jiné skupiny nebo pod vlivem vyčerpání přírodních zdrojů konkrétní ekologické niky apod. Dále se zdá, že k změně etnických hranic dochází většinou pomalu, ačkoli jsou skupiny, které tento proces provádějí rychle, vědomě a úmyslně. Dlouhodobá perzistence určité skupiny ještě neznamená její trvalou inkluzivitu a existenci ve stejných stavech. Staré identity mohou být opuštěny a na základě konkrétních sociálních situací modifikovány prostřednictvím expanze nebo kontrakce jejích nositelů (cf. Horowitz 1981: 111-140, Vázquez León 1992: 180-181).

V našich podmínkách zkusil aplikovat Barthův přístup z roku 1969 sociální antropolog Z. Uherek, a to na příkladu vybrané romské skupiny ze severních Čech. Konkrétně šlo o prošetření Barthovy teze, podle níž je předpokladem nekonfliktní koexistence multietnické společnosti fakt, že kulturní diference, na nichž skupiny zakládají své hranice, by měly být podružné (komplementární). Tyto diference musí být obecně přijaty uvnitř etnické skupiny a kulturní rysy musí být natolik stabilní, aby byly schopny přijmout tyto komplementární diference při těsném osobním kontaktu (cf. Barth 1969a: 19). Uherek 2005: 17 dochází k závěru, že tyto podmínky nejsou splněny v případě kontaktu Romů a neromského obyvatelstva v České republice, neboť od padesátých let můžeme sledovat neustálou snahu ze strany ne-Romů vytvořit určitého společného jmenovatele, který by vedl k definování Romů a lepšímu pochopení jejich situace a problémů. Dodejme, že k podobnému závěru docházíme i v případě, kdybychom tuto jednu původní Barthovu tezi chtěli aplikovat prakticky na jakoukoli nativní skupinu současného Mexika, snad s tím rozdílem, že toto paternalistické nahlížení na tyto skupiny ze strany ne-Indiánů zde trvá poněkud déle, než jak je tomu v České republice ve vztahu k Romům.

V roce 1994 se v Amsterdamu v rámci 25. výročí Barthovy pověstné studie uskutečnila konference pod názvem *The Anthropology of Ethnicity Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Na této konferenci vystoupil i samotný Barth s přednáškou *Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity (Přetrvávající a nově se objevující problémy při analýze ethnicity)*, v níž zpětně zhodnotil svou teorii a zejména se vrátil ke konceptu kultury,

kteřý se snažil nově vysvětlit v reflexi svých novějších empirických šetření. Barth přišel s novým předpokladem:

that global empirical variation in culture is continuous, it does not partition into separable integrated wholes. In any population we may choose to observe we will also find that it is in flux, it is contradictory and incoherent and it is differentially distributed on variously positioned persons (cf. Barth 1994: 14).

Vytváření kulturních hranic a etnicity tak znamená vytváření diskontinuit v kontinuu světa kultury, tj. i při vytváření samotných kulturních hranic. Barth vyzdvihuje zejména chování, společenský status, symboly a členství jako hlavní funkcionální nástroje formující kulturní hranice a etnicitu a pokud tyto atributy nejsou dostatečně fixovány, tak je vytváření kulturních hranic nejasné a jedinci nebo i celé skupiny tápají v temnotě (cf. Uherek 2005: 14). Barth tak své starší pojetí etnicity revidoval a přešel od v podstatě statického pojetí k dynamickému, od předpokladu, že etnicita je něco, co člověk prostě má a co je obtížně měnitelné, k tvrzení, že etnicita může být vystopována např. z chování individua, který se identifikuje s určitou skupinou. Jinými slovy snad lze konstatovat, že Barth přešel od *primordiálního* směru zkoumajícího etnicitu k dnes asi nejrozšířenějšímu pojetí *psychokulturnímu* (cf. též Dubovický 1995?: 5, 33).

Etnické skupiny konečně můžeme chápat, tak jak B. Anderson (1991)³⁸² charakterizoval národy: jako *představované komunity*, neboť i v takovém případě je rozměr obecnosti, jakmile překročíme osobní úroveň, zcela jistě představovaný:

„...the nation:... is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign.

It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion (cf. Anderson 2003: 5-6).

Na úrovni národů, větších etnických skupin, měst, ale i náboženských, profesních, firemních a.j. skupin je takováto definice generalizovatelná a snad i platná, avšak polemiku vyvolává ještě kategoričtější Andersonovo tvrzení, s nímž přichází vzápětí:

„In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these ! – zdůrazněno vykřičníkem námi) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined...“ (cf. tamtéž: 6).

³⁸² K dispozici jsme měli 13. vydání (2003) revidované verze z roku 1991. Původní verze pochází z roku 1983.

Anderson uvádí několik příkladů, aby svoji pozici obhájil. Tak například javánští vesničané vědí, že jsou spojeni s lidmi, které nikdy neviděli, prostřednictvím speciální příbuzenské nebo klientelistické sítě, což známe i z mnoha jiných oblastí světa. Proti tomuto konstatování nic nemáme, jen dodáváme, že podobnou „sociální síť“ najdeme kupříkladu ve velké firmě, zvláště takové, která je založena na vztazích, které fungují na základě jakési *multietnické vertikality*³⁸³. Hypotéza představovaných komunit však poněkud pokulhává, pokud bychom ji chtěli aplikovat nejen na vesnice v tribálních či komplexních společnostech (nechme stranou Andersonovu zmínku o představovaných pravěkých vesnicích), ale dokonce v některých případech na konkrétní současné etnické skupiny. Domníváme se, že např. na severomexickou skupinu Seriů ji nelze vztáhnout. Členové tohoto etnika, čítajícího celkově 1-2 000 obyvatel, žijí v podstatě pouze ve dvou separovaných a od okolního světa velmi izolovaných vesnicích (El Desemboque a Punta Chueca) na břehu Kalifornského zálivu. Ačkoli mezi oběma komunitami existují kompetitivní vztahy (založené na vzájemné dohodě) z důvodu obtížných ekologických podmínek, je evidentní, že všichni členové obou vesnic si uvědomují přináležitost nikoli výlučně na komunitární úrovni, kde se všichni mezi sebou navzájem znají, ale mají též jasné širší vědomí etnické diference, založené mimo jiné na znalosti svého etnického teritoria (habitatu), rybolovných i sběračských revírů, příbuzenských i obchodních svazků atd. Mohli bychom uvést i další případy, kdy jsou celé etnické nebo regionální skupiny, byť se jedná pochopitelně o demograficky slabší populace, čítající zpravidla od několika desítek do několika tisíc jedinců, nikoli pouze *představované*, nýbrž *skutečné*, vědomé si své etnické (regionální, lokální) distinkce jako celistvé entity (etnického kolektivu, kolektivních reprezentací), v níž se všichni navzájem více či méně znají³⁸⁴ a v níž si všichni mezi sebou označují kromě svých vlastních jmen jako *Konka'ak* (= Seri, „člověk“), chtějí-li tuto distinkci zdůraznit při kontaktu s členy jiné etnické entity.

Jinak řečeno, i v případě představovaných komunit jde rovněž o (psycho)kulturní konstrukt, který nás ale vrací zpět k poněkud voluntaristické (psychologické) představě vytváření hranic, s níž později přicházel F. Barth (1994) a jeho kolegové. Otázka proto zní: jsou národy a etnické komunity představovány tím samym způsobem? Odpověď historiků je zřejmá: způsob vytváření národa a konstruování etnické skupiny se liší (cf. Hobsbawm 2000). Národ zpravidla vzniká na základě státní intervence nebo alespoň tak, že o jeho vytvoření usiluje

³⁸³ Tím rozumíme takové firmy, kde v čele každého vyššího organizačního stupně může stát příslušník jiného národa (např. konzultantské a auditorské společnosti apod.).

³⁸⁴ Nedomníváme se, na rozdíl od B. Andersona, že, aby nebyla komunita či etnická skupina představovaná, se nutně musí všichni uvnitř takové skupiny nutně znát, třebaže to samozřejmě chápeme jako posílení odlišného etnického (komunitárního) vědomí. Stačí, aby si všichni jedinci z komunity A uvědomovali existenci rodin v komunitě B, C atd. a aby lépe znali alespoň někoho z takové rodiny, prostřednictvím něhož vědí o existenci více méně všech nebo naprosté většiny členů jiných komunit, vytvářejících jednu *ne-představovanou*, nýbrž *skutečnou* etnickou skupinu, jak je tomu u Seriů aj.

část obyvatelstva, kterou ostatní považují za elitu. To však opět vyvolává paralelní otázku ve vztahu k formování etnických skupin – nemůže být za jejím stvořením rovněž určitá část obyvatelstva, považovaná za etnické elity? Pochopitelně, pokud je „eticita“ explicitně zkoumána jako „politická etnicita“ (cf. též Cohen 1969, Glazer, Moynihan 1975 aj.), pak taková elita je patrně nejdůležitějším faktorem v procesu formování etnické mobilizace. Pokud ovšem připustíme, že etnicita může předcházet mobilizaci, pak je etnicita právě tak kulturním, jako politickým fenoménem. Je pak zapotřebí vůbec imaginace elit nebo jsou členové etnické skupiny schopni si uvědomovat svoji skupinovitost, mají jisté skupinové vědomí (*group-ness*) bez toho, aniž by k tomu byli vedeni určitou výraznou elitní formací? Pokud tomu tak je, lze se vyvarovat toho, abychom nezkoumali etnicitu jako něco připsaného, co již dříve existovalo jako kvalitativní kulturně distinktivní populace? (cf. Tambs-Lyche 1994: 59).

Nastínil jsem stručnou analýzu reprezentativní selekce teorií, jež se v obecnější rovině vztahují k etnicitě/etnické identitě a jejímu utváření a viděli jsme, že si stále můžeme klást řadu analytických otázek, na které ale dosud neumíme uspokojivě odpovědět. Pak není divu, že se v poslední době, po více než dvě desetiletí trvajícím úsilí se s těmito teoretickými problémy určitým způsobem vědecky vypořádat, objevují poměrně skeptické názory, pokud jde o další perspektivu při studiu etnicity: je ještě vůbec užitečné zamýšlet se nad analýzou sociálního světa v termínech etnicity, když víme, že existují určité *etnické anomálie* nebo liminální kategorie, jež dávají připomenout, že koncept skupinových hranic není neproblematický? Takto máme skupiny i jednotlivce, kteří nejsou „ani jedno ani druhé“, kteří nepatří ani do skupiny A ani B, ale zároveň jsou tak trochu členy obou. Zdá se, že současné členství v určitých skupinách záleží na situačním vyjednávání, může být připsáno prostřednictvím dominantní skupiny nebo mohou dokonce vytvářet oddělené etnické kategorie, popřípadě mohou převládnout non-etnická kritéria, směřující k proliferaci paralelních identit (cf. Eriksen 1994: 316).

Jistou, spíše skeptickou, odpověď nabízí U. Hannerz, jenž zdůrazňoval, že kulturní komplexnost kombinovaná se skupinovou diferenciací nemusí být nutně spojena s etnicitou, jelikož:

„Complex societies have other kinds of interfaces between varieties of common sense, other kinds of marginality [as well as ethnicity]“ (cf. Hannerz 1992: 133, Eriksen 1994: 316).

Relativně novým tématem a novějším polem působnosti na tomto teoretickém poli se zdá být etnická „revitalizace“, jež je patrně jedním z podstatných rysů modernity, neřku-li přímo

globalizace. Tento dosud silný fenomén ukazuje, že řada teoretiků modernity, kteří tvrdili, že etnická uspořádání jsou po nástupu modernity již překonaná či zastaralá, se mýlila. Teoretické zkoumání etnicity je dnes tedy jen ve své další fázi a není nezbytně překonaným konceptem³⁸⁵.

II.3.1. Mexiko: etnicita jako nástroj politiky *indigenismu* a modernity

V Latinské Americe se zřejmě v Mexiku a Peru stalo zkoumání a definování etnické identity nejvýraznějším nástrojem *indigenismu*, jakožto čistě kontinentální formy nacionalismu, který je ukázkou hluboké dvojznačnosti modernizace těchto zemí. Tato oficiální státní ideologie intervencionismu a asistencialismu, která dosahovala svého vrcholu přibližně mezi roky 1920-1970, je výrazem úsilí kreolů a mesticů vybudovat národní identitu na bázi *indiánství* (*indianidad*), kdy Indián má být tím, kdo pečuje o národní hodnoty a kdo je zároveň vytváří. Výrazem určité kreolské a mestické reflexe vůči Indiánům a jejich podněcování národní-populární kultury byla jejich snaha po rozšíření středních vrstev, otevření kanálů sociální mobility pro Indiány, na základě čehož se očekávala jejich inkorporace do třídní struktury. Tyto mestizační, akulturační, integrační a asimilační procesy vyvolaly v některých latinskoamerických zemích na jedné straně různě silná indigenistická politická hnutí, ale zároveň otevřely otázku formování národa a procesu modernizace a s tím spojenou fikci rovnosti a homogenosti, jelikož se neustále mluví o „inkorporaci“ k národu té jeho části, která je *de facto* z něho vyloučena, ačkoli jsou obyvateli stejného národního teritoria. V Mexiku, stejně jako např. v sousední Guatemale, můžeme chápat diskurz mestizace (ladinizace) Indiána jako zvlášť radikální projev této indigenistické fáze ve vztazích stát-národ a společnost. Mestizace (ladinizace) je cesta, jak se stát Mexičanem či Guatemalcem, jak se stát „civilizovaným“ a začlenit se do jakéhosi univerzálnějšího občanství přes relativně „nativní“ národní diskurz, v němž však Indiáni nakonec nehrají příliš velkou roli (cf. Camusová 2002: 31-32).

Jednotlivé kořeny a etapy mexického indigenismu analyzoval ve své proslulé práci *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950)³⁸⁶ filozof Luis Villoro, který rozlišil tři velké fáze. Na počátku šlo o přenos španělské náboženské kosmovize do Mexika, započatý

³⁸⁵ Příkladem může být „reanimovaná“ etnicita obyvatel na ostrově Mauritius v Indickém oceánu, kde na pracovním trhu vždy existovala přísná etnická segregace, která se s nástupem demokratizačního procesu (po roce 1947) a modernity (v osmdesátých letech) začala proměňovat a postupně se pracovní trh otevřel na bázi individuálních zásluh, nikoli na základě etnické příslušnosti. Šířily se interetnické manželské svazky, docházelo ke „kreolizaci“ a kulturní homogenizaci. Tento fenomén vyvolal revitalizační procesy, ukazující na individuální i skupinovou rezistenci *longue durée*. Situace na Mauritiu vysvětluje, že eventuální zmizení etnické skupiny není o nic méně jistější než její (znovu)objevení (cf. Eriksen 1994: 318-320).

³⁸⁶ Tuto práci nejprve v roce 1950 vydalo Colegio de México. My vycházíme z vydání z roku 1987.

Cortésem a Sahagúnem a dokončený patrně Zumárragou a Las Casasem. Druhé období je možné dále rozdělit na tři etapy: osvícený humanismus druhé poloviny 18. stol., zosobněný skvěle historikem Clavijerem, romantismus, odpovídající přibližně počátečnímu období nezávislosti, jehož zástupcem byla poněkud zvláštní postava dominikánského mnicha Servanda Teresy de Miera a konečně třetí etapa, jíž byla vědecká historiografie, zastupovaná především historikem, geografem a lingvistou M. Orozcem y Berrou. Posledním kořenem, který již spojujeme více s nástupem modernity, je současný indigenismus, na jehož počátku stály především práce F. Pimentela (cf. Villoro 1987: 17-18) a který s různou razancí a v rozmanitých modifikacích pokračuje dodnes. Na Sahagúnovy antropologické zásluhy bylo nejdříve upozorňováno. Nejprve L. Nicolau D'Olwer považoval za tvůrce metody antropologického výzkumu a za první autoritu ve studiu kultury a náboženství Aztéků (1952: 13)³⁸⁷ a později mu byla věnována obsáhlejší monografie, která nejcelistvěji zhodnotila jeho amerikanistický přínos:

„..., prosiguió hasta hacer suyo un nuevo método de investigación, que en los tiempos modernos le ha merecido el título de pionero de la antropología...“ (cf. León-Portilla 1999: 18).

Sahagún, stejně jako jeho řádový spolubratr P. de Gante, spatřovali pro Indiány pouze jedinou cestu, jak se začlenit do nové kultury, a sice *asimilaci* na základě vzdělání, které u Aztéků velmi vyzdvihovali. Humanista Clavijero viděl v Indiánech stejné bytosti, jako v jakémkoli jiném člověku a v žádném ohledu je nepovažoval za podřadné v jakémkoli směru ve vztahu k Evropanům. S. Teresa de Mier byl vizionář a providencialista a ztotožňoval Mexičany s křesťany na základě koncem 18. stol. rozšířené představy, podle níž přinesl kdysi do Mexika křesťanství apoštol sv. Tomáš (cf. Villoro 1987: 51, 79-80, 113, 138-139). První moderní předchůdci indigenismu, k nimž patřil lingvista F. Pimentel (1864) a později například A. Molina Enríquez (1909) nebo A. M. Carreño (1935) viděli řešení v radikální konverzi v materiální a ideologické oblasti, v inkorporaci Indiánů k mestické společnosti či v jejich naprosté okcidentalizaci, spočívající v opuštění kolektivního vlastnictví a nastolení individuálního vlastnictví³⁸⁸, které by zabránilo jakémukoli agrárnímu hnutí (cf. tamtéž: 183-185). Všichni se v podstatě shodují, jak se zdá, v názoru, že v Mexiku došlo k dekadenci

³⁸⁷ Sahagúnova práce byla také zahrnuta do XIII. svazku prestižní řady Handbook of Middle American Indians (cf. Nicolau D'Olwer, L., Cline, H. F., *Sahagún and his work*, in HMAI, Austin: University of Texas Press, 1973, s. 186-189, a Nicholson, H. B., *Sahagún's 'Primeros Memoriales', Tepepulco 1559-1561*, in tamtéž, s. 207-218) – cf. León-Portilla 1999: 235.

³⁸⁸ Tato myšlenka se zakládá na mylné představě, že všichni Indiáni měli kolektivní vlastnictví půdy i jiných statků. Ve skutečnosti řada antropologických výzkumů prokázala, že vedle jakéhosi občinového vlastnictví měli rodiny a často též jednotlivci ve svém vlastnictví políčka (milpy), na kterých pracovali pro vlastní spotřebu či pro lokální nebo regionální trh.

bělošského kulturního vlivu, spočívající v kulturní mestizaci, vytvářející nový typ kultury, který sociolog C. Echánove Trujillo (1948) označil jako *indigenoidní*. Villoro považuje za dominantní typ kulturního a sociálního míšení *mestico-Indiána (mestizo-indigenista)*³⁸⁹, jehož cílem je prý hledání jednoty s Indiánem a v tomto procesu pak spatřuje podstatu současného indigenismu³⁹⁰ (cf. tamtéž: 225, 227). Touto Villorovou tezí si ovšem nemůžeme být zcela jisti, neboť nezní příliš přesvědčivě. Mestico-Indián je pro něj, jak se zdá, přechodným sociálním, kulturním a především snad ideologickým typem, který byl kdysi separován od třídy „mesticů“, jak to charakterizovali představitelé starého indigenismu, avšak dnes již není tím vyděleným, cizím, nýbrž naopak: „*se asume como algo propio. Ya no hay captación del Yo a través del reconocimiento del Otro, pues aquí el indio ya no es estrictamente el Otro frente a mí sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisolublemente. Captar al indígena será, por tanto, captar indirectamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo*“ (cf. Villoro 1987: 225). Villoro tak, spíše implicitně, rozlišuje tři skupiny – mestice, mestico-Indiány a Indiány – které se dnes „rozpouštějí“ v jedné (mestické) skupině, již rozumí onu „rekuperaci vlastního Já“, v níž již není „Druhého“, jako by tím kopíroval poněkud falešné či přinejmenším idealistické proklamace reprezentantů tehdy (v padesátých letech) ještě poměrně nového *Instituto Nacional Indigenista* (INI), vycházející ze známé Cárdenasovy výzvy o „mexikanizaci Indiánů“. Rozdíl je pochopitelně v přístupu: pracovníci INI, na čele s předními tehdejšími antropology a historiky, usilovali o inkorporaci Indiánů k většinové společnosti politickými cestami³⁹¹ za pomoci „vědeckých výrazových prostředků“ – akulturace/transkulturace, kulturní, sociální, ekonomické či ekologické změny apod., zatímco Villorův pohled je filozofický – Indián je jaksi údajně již natolik vykořeněn, že je predestinován dějinným vývojem k amalgamací, jiného východiska není, jelikož:

³⁸⁹ Termín *mestico-Indián* odpovídá obecnějšímu pojmenování *mestic*, třebaže Villoro oba termíny odlišuje či naznačuje jejich tranzitivnost, nebo termínu *indo-mestic*, který razil G. Aguirre Beltrán. Villoro patrně tímto termínem naznačuje, že jde většinově o mestice, Aguirre Beltrán se domníval, že v tomto smíšeném typu dominují nativní kulturní rysy. Skutečnost je zřejmě mnohem složitější a dominance těch či oněch rysů se nejspíš bude lišit skupinu od skupiny, podle jednotlivých komunit i jednotlivců.

³⁹⁰ Villorova kniha vyšla poprvé v roce 1950. Z dnešního pohledu, hovoří-li o současné podobě indigenismu, jde o tzv. starou etapu indigenismu, která byla vystředána na přelomu 60. a 70. let novým indigenismem, reprezentovaným marxistickými antropology a sociology. Později někteří autoři pod vlivem existence Sandinistické fronty národního osvobození (FSLN) v Nicaragui začali mluvit dokonce o tzv. *neoneoindigenismu* (*nuevo-nuevo-indigenismo*) nebo *revolučním indigenismu* (cf. Vázquez León 1992: 158).

³⁹¹ Detailnější analýza různých přístupů v rámci politiky indigenismu by zabrala desítky stran, což by již bylo pro účely této práce neúnosné (podrobněji se zabývají starým mexickým indigenismem např. Villa Rojas 1971, Aguirre Beltrán 1972, 1974, 1975, M. A. Bartolomé a S. S. Robinson 1973, M. Lagardeová 1973, 1974, R. Bartra 1974, L. Arizpeová 1976, Á. Palerm 1973 a mnozí jiní) – cf. García Mora, Medina, 1986. Jedním z důvodů, proč indigenismus ztroskotával, byla takřka naprostá absence antropologických aktivit přímo v terénu. Toto odtržení od praxe vedlo k tomu, že nebyly řešeny především sociální problémy země (cf. Palerm 1986: 499).

„...El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento...“ (cf. Villoro 1987: 227).

Od těchto slov uplynulo téměř šedesát let a je naprosto evidentní, že se v tomto předpokladu mexický filozof mýlil. K žádnému všeobecnému kulturnímu, sociálnímu, politickému, ekonomickému, ani biologickému splývání nedochází, stejně jako k tak silnému vykořenění, že bychom museli mluvit o ztrátě indiánských identit. Zdá se, že je tomu právě naopak – i nadále je mexická společnost *dichotomizována* na dvě hlavní velké kontradiktorní skupiny: bělochy (kreoly) a mestice (ladiny), mající v rukou prakticky veškerou moc, na jedné straně a stále narůstající masu indiánského obyvatelstva, které je navzdory proklamacím o pozitivní inkorporaci do národní ekonomické dynamiky dosud, až na malé výjimky, marginalizováno, což se, přes počáteční úsilí, nepodařilo radikálněji změnit ani Foxově administrativě³⁹². Jinými slovy stále silně přetrvává konstrukt „My“ vs. „Oni“ či na komunitární úrovni „Já“ vs. „On“ jako výraz oboustranného „etnocentrismu“ a „sociocentrismu“. Žádné spontánní unitární „Já“, v němž se „My“ a „Oni“ rozpustí, ve větší míře neexistuje, jak anticipoval Villoro. Tím netvrdíme, že si mestic neuvědomuje indiánské kořeny a že Indián nevnímá skutečnost, že se v mnoha ohledech od mestice neodlišuje. Ani jeden to nepopírá, avšak mentální reprezentace jedné nebo druhé, dá-li se to takto jednoduše vyjádřit, jsou stále natolik odlišné, že se odvažujeme hájit tuto tezi *perzistující jinakosti*, což do jisté míry odpovídá tomu, co velký mexický teoretik indiánské identity G. Bonfil Batalla (1987) pojmenoval jako *México profundo* (*hlubinné Mexiko*), čímž rozuměl nesmírnou diverzitu etnických skupin, komunit a sociálních sektorů, které se odlišují od ostatní mexické společnosti v tom, že jejich členové si jsou vědomi svých kořenů v mezoamerické civilizaci (cf. Bonfil Batalla 1987: 21). Jeho antropologičtější přístup je nám bližší než Villorův a definuje-li Indiána, tak nikoli na bázi „filozofického determinismu“, ani ryzího kulturalismu, ale do určité míry vpravdě „barthovský“:

„...El indio ...; se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco“ (cf. Bonfil Batalla 1987: 48).

³⁹² V. Fox osobně inicioval v březnu 2001 velké setkání zástupců federální vlády s představiteli politicko-vojenského hnutí Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) na čele se subcomandantem Marcosem. Po slibném začátku dialogu došlo mezi oběma stranami k nepřekonatelnému rozkolu, který vedl k předčasnému ukončení jednání, jež, alespoň pokud víme, nebylo v takovéto intenzitě od té doby obnoveno.

Přesto také Bonfil Batalla mluví podobně jako Villoro či jiní autoři, když rozebírá svůj koncept *deindianizace*, která je završena tehdy, přestane-li určitá skupina sama sebe charakterizovat jako indiánskou, ačkoli svůj způsob života její příslušníci radikálně nezměnili. V takovém případě se mohou objevovat indiánské komunity, které už nevědí, že ještě jsou indiánskými (cf. tamtéž: 80). Konvenční i vědecké hledisko, řečeno slovy M. Gamia, se mohou setřít a problém definování etnické, kulturní či sociální identity dostává nový rozměr: Indián úmyslně z nějakého zpravidla pragmatického důvodu ztratí, alespoň navenek, ve vztahu k vnějšímu světu, svoji původní identitu, aby ji ve skutečnosti ještě více posiloval. Chceme tím naznačit, že nemusí nutně vždy docházet k faktické deindianizaci³⁹³, třebaže ji nevyklučujeme. Ta může být v řadě případů fingovaná a jako taková výsledkem promyšlené strategie ze strany celých skupin nebo jednotlivců³⁹⁴.

Ačkoli mluví o hlubokém deindianizačním procesu, jeho stanovisko vůči nativní identitě je bližší našemu než Villorovu:

„..., la civilización mesoamericana está presente y viva, no sólo en los pueblos que mantienen su identidad propia y afirman su diferencia, sino también en amplios sectores mayoritarios de la sociedad mexicana que no se reconocen a sí mismos como indios pero que organizan su vida colectiva a partir de una matriz cultural de origen mesoamericano...“ (cf. Bonfil Batalla 1987: 244).

Jak patrně, Bonfil Batalla nevidí etnickou a sociální dichotomii tak ostře jako my, avšak i on zřetelně vnímá odlišnou identitu Indiánů a většinové společnosti, jež nyní konverguje v kulturní a sociální matici, která má svůj původ v předšpanělské Mezoamerice.

II.3.1.1. Teoretici mexického indigenismu (Manuel Gamio, Alfonso Caso aj.)

Jak jsme naznačovali a rozvíjeli v předcházejících odstavcích, je tedy zřejmé, že díváme-li se na mexickou společnost z hlediska etnicity, vždy narazíme minimálně na jeden zásadní a snad neřešitelný problém jak vědecký (antropologický, sociologický, historický), tak politický: jak definovat mexického Indiána a jak ho odlišit od míšence (mestice, ladina, chola)? Jestliže

³⁹³ G. Bonfil Batalla mluví v souvislosti s deindianizací také o *etnocidě*, v níž spatřujeme spíše jednostranně páchané násilí kdysi koloniální administrativy, později nezávislých mexických vlád vůči indiánskému obyvatelstvu s cílem toto obyvatelstvo vykořenit a tím deindianizovat. Ve vlastní deindianizaci vidíme sice také většinou nedobrovolný proces, avšak ten není tolik vynucován přímým násilím ze strany vládnoucích vrstev společnosti, ale spíše na základě vlastní strategie konkrétní etnické či sociální skupiny nebo komunity.

³⁹⁴ S takovými případy se setkáváme v různých společnostech na všech kontinentech. Zpravidla jde o důmyslné adaptivní sociální a kulturní mechanismy, které spočívají v existenci dvou sociokulturních, politických a někdy i lingvistických struktur: jedné, která je prezentována vnějšímu světu, druhé, která je udržována latentně na místech, kam nemají cizinci většinou přístup. Takovouto dualistickou strukturu vytvořili např. madagaskarští Betsimisarakové (cf. Althabe 1969: 71-77, Balandier 2000: 252-254). V Latinské Americe ji najdeme např. u paraguayských Mbyaů, v Mexiku u Mazatéků, ale na individuální nebo komunitární úrovni prakticky všude.

jsme M. Webera považovali za jednoho z předchůdců moderních teoretiků etnicity, v Mexiku byl takovou osobností pravděpodobně někdejší Boasův žák a zakladatel mexické obecné antropologie Manuel Gamio, jenž se ve své rané práci *Forjando Patria (Utváření vlasti)*, 1916 zabýval problematikou etnické identity z perspektivy *indianismu (indianismo)*³⁹⁵ na základě studia historických, sociologických, legislativních, kulturních, vědeckých a estetických aspektů. Gamio mluví o obecnější „rachitičnosti“ mexické kultury, v čemž spatřoval dvě základní příčiny: první spočívá v *etnické heterogenitě* obyvatelstva, která způsobuje neexistenci skutečně národního prostředí, které by inspirovalo k harmonické a jasně určené intelektuální produkci. Druhou příčinu pak spatřoval v přežívání *feudálního intelektualismu*, jehož následkem je to, co nazýval vládním exkluzivismem, spočívajícím v uplatňování politiky *kasikismu* ze strany vládců, pozemkových vlastníků, statkářů či kapitalistů (cf. Gamio 1992: 93). Proliferace lokálních kasiků a caudillů v současné historii Mexika, komplexnost jejich patronátních a klientelistických sítí, do nichž je zachyceno prakticky veškeré rurální obyvatelstvo země, včetně většiny indiánských skupin, jako dědictví koloniální doby, patří k nejznámějším, avšak též obtížně studovatelným, aspektům současných forem sociálního zprostředkování (cf. G. de la Peña 1986: 48, Vázquez León 1992: 120).

M. León-Portilla vyzdvihuje v souvislosti s Gamiem ještě jednu příčinu oné možné rachitičnosti mexické kultury, která spočívá v hlubokém nepochopení indiánského umění a filozofie ze strany západního pozorovatele: „...*neboť nelze posoudit v žádném ohledu něco, co neznáme, a to, co vnímáme poprvé, nelze posoudit ani dostatečně vychutnat, máme-li to ocenit*“ (cf. Gamio 1992, León-Portilla 2002: 47). Gamiovo metodologické kritérium tak spočívá v celistvém pochopení jakéhokoli projevu kultury, který je třeba humanisticky rekonstruovat ve všech aspektech jejího pohledu na svět, nejlépe pak skrze filozofii (cf. León-Portilla 2002: 47). Jinými slovy řečeno, Gamio snad implicitně naznačuje, a León-Portilla s tím bezpochyby souhlasí, že umění a filozofie je možná nejdůležitějším výrazem etnické identity, neboť co může více posilovat autonomní etnicitu, než faktické nepochopení smyslu některých jejích projevů ze strany těch, kteří se s těmito projevy seznamují? Jedním z rysů etnicity jsou tedy i projevy nepochopené jinakosti, což je v umění, filozofii a literatuře obvykle patrnější než v jiných, zejména materiálních, aspektech kultury.

³⁹⁵ Tam, kde se později začal používat termín *indigenismo (indigenismus)*, používal Gamio zastaralejšího výrazu *indianismo*.

Gamio rozlišoval tři základní skupiny mexického obyvatelstva (Indiány, mestice a kreoly³⁹⁶), které přiřazoval do sociálních kategorií tříd (nižší, střední, vyšší). Největší problém spatřoval v mestické vrstvě, která je tradičním nepřítelem jak čistokrevných Indiánů, tak cizinců a je věčným rebelem ve společnosti. Z tohoto permanentního vzdoru pak odvozuje hlavní příčinu vzniku „kulturního schizmatu“ („cisma cultural“): velká část střední třídy, která cítila větší spřízněnost s prostředím, v němž se vyvíjela a historické předpoklady, které ji přibližovaly k indiánské třídě, vedly k vytvoření přechodné kultury, která není ani indiánská, ani západní. Tento *kulturní rozkol* považoval za tak silný, že nevěřil v existenci vlastní (mexické národní) intelektuální produkce, neboť nejvyšší společenské vrstvy, reprezentované většinou Španěly nebo jejich potomky, pouze kopírovaly své evropské vzory (cf. tamtéž: 97-101). Gamio tak v této etnické heterogenitě, mající v jeho pojetí zjevně především sociální konsekvence, byť vzniklé biologickým a kulturním mísením, spatřoval hlavní brzdu pro formování mexické intelektuální produkce, která bude ještě velmi dlouho přežívat. V tomto předpokladu, jak se po téměř sto letech zdá, se Gamio patrně nemýlil, avšak domníváme se, že jeho další premisa, totiž že feudální intelektualismus se pomalu vytrácí, až zmizí docela, se dosud příliš nenaplnuje. Uvědomíme-li si, že svou knihu psal na sklonku mexické revoluce, která měla s těmito skupinami lokálních kasiků skoncovat, je možné, že tak usuzoval na základě toho, jaká politika měla být po této revoluci prosazována. Na mexickém, guatemalském aj. venkově, ale i ve velkoměstských čtvrtích dosud žijí příslušníci této společenské vrstvy za „vysokou zdí“, v jakýchsi hermeticky uzavřených mikrolokality, v nichž se odvíjejí autonomní sociální procesy, prakticky izolované od okolního světa, jak tomu bylo kdysi na koloniálních velkostatech.

M. Gamio byl především archeolog³⁹⁷, a tak spatřuje hlavní hledisko pro to, jak definovat Indiána a jak jej odlišit od ostatních skupin, v předmětech materiální kultury, které nejprve rozdělil do dvou skupin: A. takové předměty, které jsou výsledkem *vědeckého* zpracování – např. jednoduchá železná lopatka, jež je výsledkem moderní průmyslové výroby, mechanických operací hornického, metalurgického, mechanického charakteru apod. Do skupiny B řadí takové předměty, které byly vyrobeny na základě *konvenčního* kritéria, tzn., že jde o takové předměty, které Indiáni vyrábějí dosud technikami jako v prehispanských časech a jež jsou obvykle přežitky z tohoto období. Většinou jde o kamenné a dřevěné předměty

³⁹⁶ Gamio v textu přímo neužívá výrazu kreol. Za jedince této třetí „etnické“ skupiny považuje potomky cizinců, kteří se [v Mexiku] usadili a velmi málo se mísili s příslušníky střední třídy (mestici) a s Indiány vůbec (cf. Gamio 1992: 100), což je více méně definice, jež kreola charakterizuje.

³⁹⁷ M. Gamio a jeho skupina, soustředěná kolem Dirección de Antropología a Secretaría de Agricultura y Fomento, publikovali v roce 1922 třísvazkovou práci *La Población del Valle de Teotihuacán*. V. I-III. México, D. F.: Secretaría de Agricultura y Fomento, jež byla pionýrským počinem na poli komunitárních studií a indigenismu, neboť mapovala vývoj této lokality od prehistorických dob do počátku 20. stol.

zhotovované pro agrární účely (cf. Gamio 1992: 194-195). V dalších studiích (cf. Gamio 1942a, 1942b, 1942c) také jako jeden z prvních více rozpracovává na stránkách oficiálního časopisu Interamerického indigenistického institutu *América Indígena* myšlenky indigenismu a kulturních rysů indiánských skupin v obecnější rovině, nikoli pouze na mexickém materiálu. Gamio nejprve rozlišuje čtyři sociální skupiny, které díky svému biologickému vývoji a ekonomicko-kulturním charakteristikám začaly z nějakých důvodů zaostávat: 1. indomestická populace, která se vyskytuje téměř ve všech amerických zemích, 2. bělošská populace s výskytem indiánské kultury, kam řadí některé oblasti ve středoamerických zemích (zejména v Nicaragui), 3. bělošská populace s výskytem západní kultury – např. horalé z jihu USA a 4. černošská a mulatská populace na karibských ostrovech a na různých místech kontinentu. Gamio se z pochopitelných důvodů více věnuje prvním dvěma skupinám³⁹⁸ a vychází z toho, že pro určení jejich „národnosti“ je neobjektivnější materiální kultura: např. používání metate či *huaraches*³⁹⁹ jsou prehispanickým elementem a tudíž adskriptivním rysem indiánské „národnosti“ („ethnicity“), zatímco pluh je importem z doby conquisty a jeho užívání je typické pro španělské a kreolské kolonisty a kanoe vyrobená z kmene stromu, ale stlučená hřebíky, je smíšeným typem a tudíž, na základě Gamiovy klasifikace, jsou jejími uživateli nejspíš mesticové (cf. Gamio 1942b: 15-16). V následujícím článku toto své takřka výlučné kulturně materialistické hledisko jako rozhodujícího sociálně diferencujícího a etnokulturního činitele zpřesňuje a doplňuje o některé další aspekty, když analyzuje tři stupně osvojování. Především rozšiřuje rozměr *vědeckého kritéria* o duchovní aspekty kultury, které rovněž rozděluje do dvou skupin: 1. ty, které musí být identifikovány, diferencovány a kvalifikovány na základě matematických, chemických a přírodovědeckých zákonů a 2. ty, které odpovídají kritériím sociálních věd. Vedle tohoto vědeckého kritéria, na základě něhož si Indián osvojuje kulturní rysy, jež jsou dominantní v západním světě, je dalším stupněm podle Gamia společné osvojení *vědeckého a konvenčního* kritéria, kam patří možnost soužití lidí s různými etickými, estetickými, náboženskými či jinými názory. Konečně třetím stupněm je výlučné převládání *konvenčního* hlediska, tj. dominance nativních kulturních rysů, které v tomto případě již nevidí v materiální kultuře, ale v estetických kategoriích, jelikož se domnívá, že rysy indiánského umění jsou zřejmě nejcennějším kulturním odkazem autochtonní Ameriky, nepřilíš dotčeným evropským uměním (cf. Gamio 1942c: 18-22). Toto Gamiovo rozdělení Indiána či v určitých případech celých skupin můžeme charakterizovat jako rozdělení na

³⁹⁸ M. Gamio se ve své vědecké práci, v níž se zabýval též kulturní antropologií, věnoval především výzkumu nativního Mexika, popřípadě jiných latinskoamerických zemí, v níž hraje indiánské obyvatelstvo významnou roli a kde je zapotřebí jej vymezit vůči mestické části populace.

³⁹⁹ Indiánské sandále (v jazyce rarámuri *aká*), které jsou prehispanickým elementem nativní materiální kultury. Vyráběly se např. z jelení kůže, později z hovězí kůže, dnes již většinou průmyslově.

akulturovaného, pro něhož je typičtější přijímání vědeckých kritérií, *semiakulturovaného*, jenž přijímá obě kritéria a *neakulturovaného* Indiána, u něhož naprosto dominuje konvenční hledisko. Tento třístupňový model je sotva aplikovatelný na celé skupiny, uvnitř nichž jsou často větší rozdíly než mezi některými jedinci uvnitř mestické či kreolské populace. Lze ho tak, byť rovněž aproximativně, použít jako nástroje sociokulturní analýzy spíše u individuí, která jsou součástí konkrétní etnické skupiny, avšak i pak bude takový jedinec obtížně zařaditelný do té či oné kategorie. Uvedme příklad: je možné do některého z těchto stupňů jednoznačně zařadit tarahumarského Indiána, který je známým výrobcem houslí, k čemuž potřebuje velmi sofistikované nářadí, většinou nosí *aká*, vyrobené z pneumatiky ojetého auta a s *chabochii* vychází zpravidla velmi dobře, dokonce tak dobře, že má s nimi uzavřené poměrně výhodné obchodní smlouvy? Takto bychom mohli pokračovat dále s uváděním dalších, většinou smíšených kulturních atributů i u jiných konkrétních jedinců z jakékoli mexické indiánské etnické skupiny. Na tomto jednom příkladě vidíme, že se zde prolínají všechny tři stupně Gamiových kritérií „ethnicity“ – k výrobě houslí, které samy o sobě jsou evropským importem, potřebuje jejich výrobce výhradně nářadí, jehož atributy patří jednoznačně do vědeckého (západního) světa, podobně je tomu s nošením sandálů, jejichž tvar je sice zřejmě predevropského původu, ale materiál je opět produktem ne-indiánského myšlenkového okruhu. Přátelské vztahy s bělochy odpovídají druhé kategorii (vědecko-konvenční), neboť náš muž je udržuje, aniž by se výrazněji odcizoval světu, z něhož pochází. Asi nejméně by na něj sedělo třetí kritérium (konvenční), jelikož je sice nositelem jistých estetických kategorií, avšak ty nelze charakterizovat jako výlučně nativní. Tento výrobce houslí zároveň skládal písně v *rarámuri*, které pak na svých výrobcích dokázal zahrát. Ačkoli se v případě textu písní jedná o vlastní invenci, je pravděpodobné, že určité vlivy vědeckého kritéria zde mohou působit. To ovšem není podstatné, na rozdíl od skutečnosti, že Gamiovy „kulturní vzorce“ jsou prakticky neaplikovatelné, a to i tehdy, pokud předpokládal, že tyto tři stupně se mohou u řady indiánských jedinců prolínat, avšak vždy tak, že nějaký více vyčníval nad ostatní. Pokud by tomu tak bylo, byl by náš výrobce houslí etnicky spíše kreol či mestic a sociálně by patřil do střední třídy, abychom se drželi Gamiovy úměry mezi etnickou adskripcí a sociálním zařazením. Ve skutečnosti tomu tak samozřejmě není, a to i přesto, že bychom našli u něj spoustu dalších kulturně adoptovaných atributů a artefaktů. Gamiovy pokusy o definování indiánského ve vztahu k mestickému a kreolskému byly jednou příliš úzké (založené na výlučnosti rysů materiální kulturní), poté zase spíše široké (zahrnující biologické i kulturní faktory) a třebaže byly do jisté míry průběžně modifikovány, tak nemohly být příliš akceptovány a bylo zapotřebí hledat jiná definiční řešení. Přesto se někteří autoři (cf. např. Cámara Barbachano 1947: 165-171) snažili Gamiovu modelovou klasifikaci kulturních

elementů na současné mexické kultury aplikovat. Závěr jeho studie ovšem vyznívá také spíše proti této klasifikaci, neboť zjistil, že kupříkladu v Kolumbii ti, kteří jsou považováni za bělochy, se chovají jako mesticové a stejně tak se chová i řada indiánských skupin v Kolumbii, Ekvádoru, Peru, Mexiku aj. Dominující složkou latinskoamerického obyvatelstva je tak mestic: „*América es eminentemente mestiza*“ (cf. Cámara Barbachano 1947: 170).

V druhé polovině čtyřicátých let byla uzavřena první etapa diskuse o tom, zda-li má být mexický Indián definován rasově (biologicky) či kulturně nebo oboustranně (cf. de la Fuente 1947, 1989²: 64). Diskuse byla v podstatě uzavřena s tím, že mexický Indián je definován především kulturně, avšak rasa, v biologické i sociologické konotaci, je i nadále důležitá pro vymezení vztahů mezi Indiány a těmi „druhými“, přičemž již tehdy bylo zcela evidentní, že sociologické aspekty hrají prvořadou roli, zatímco biologické konotace ustupovaly do pozadí. Takto (převážně sociálně) je možno chápat nejvyhrocenější „rasové postoje“, jak je známe z mayských regionů v Quintana Roo, mezi chiapaskými Tseltaly a sonorskými Yaquii, které se zde kontinuálně udržely od koloniální a postindependentní doby⁴⁰⁰ dodnes. Ačkoli, jak jsme řekli, byly hlavním faktorem pro vypuknutí povstání sociální příčiny, prvotní impulz nacházíme spíše v rovině ekonomicko-sakrální (posvátný vztah k půdě u Yaquiů – cf. Spicer 1945: 277-278), náboženského profetismu⁴⁰¹, založeného na starých proroctvích mayských cimarronů ze 17. stol. (cf. Bartolomé 1992²: 168-169) nebo náboženského synkretismu, spočívajícího v zjevení Panny Marie s indiánskými rysy (cf. Mácha 2003: 24), což dokonce přerostlo také ve válku kast jako na Yucatánu (cf. Klein 1989²: 153) a odpor proti instituci repartimienta (cf. Maurer 1984: 55-57). Podobných rozsáhlých či menších sociálních rebelií, kam nepochybně patřily i vzpoury Tarahumarů a alespoň v prvních fázích jejich mulatských spojenců, Tepehuanů, Conchů a jiných severomexických skupin v koloniálním období, bychom našli v Mexiku i dalších latinskoamerických zemích stovky, avšak jen některým se podařilo „přežít“ do současnosti.

V souvislosti s válkami kast bylo poukazováno na obtížnou udržitelnost pojmenování koloniálních kast, které během procesu formování nezávislé mexické republiky postupně ztrácelo svůj význam pro určení sociální pozice Mexičanů, třebaže již v polovině 17. stol.

⁴⁰⁰ Quintanarooští Mayové nikdy zcela nepodlehli centrální mexické moci a v některých mikroregionech (Chan Santa Cruz, X-Cacal) je dosud silná „tradice“ „mluvícího kříže“ a Války kast či ras (cf. např. Bartolomé 1992²). Podobně povstala proti španělským kolonistům v roce 1712 část Tseltalů v Cancucu a jiných místech v Altos de Chiapas, dnes pokračující v odboji jako důležitá součást zapatistického hnutí (cf. Mácha 2003, Wasserstrom 1980, 1992², Klein 1989², Maurer 1984 aj.). Také sonorští Yaquiové do jisté míry stále vzdorují silnější centralizaci a své nároky na „kmenové“ území zakládají na jeho existenci již od doby příchodu prvních Španělů a náčelníka Cajemeho, který se proti nim postavil (cf. Spicer 1945: 277-278, 1985², Hu-DeHartová 1974: 72-93, 1984 aj.).

⁴⁰¹ Také v případě Yaquiů byl možným impulzem jejich protišpanělského odporu projev jednoho z jejich profetů, avšak zde jde spíše o rahumskou (Rahum je jedna z osmi „posvátných“ yaquiských osad) mýtickou verzi (cf. Spicer 1945: 278-280), která není ověřena historickými prameny.

rozlišovala koloniální administrativa šestnáct kast, zřetelně diferencovaných sociálně i biologicky, jak si všiml G. Aguirre Beltrán (1946), který na základě rozboru koloniálních pramenů sestavil následující škálu, jež alespoň částečně vystihuje dobovou sociální a biologickou diferenciaci: 1. míšenec Španěla s Indiánkou je nejznámější podobou míšení a jeho výsledkem je *mestic*, 2. mestickou smíšenou se Španělem označil jako *castizo* = „čistý“, 3. pokud se smísil *castizo* se Španělkou, byl identifikován jako *Španěl* (!), 4. Španěl s černoškou jako *mulat*, 5. mulatka se Španělem jako *morisco* = „Maur“ (!), někdy též *mulat*, 6. *morisco* se Španělkou byl označován jako *chino*, 7. *chino* s Indiánkou jako *salta atrás*, 8. tento po smíšení s mulatkou jako *lobo*, 9. *lobo* s „Čiňankou“ jako *gíbaro* = „hrbáč“, 10. „hrbáč“ s mulatkou byl *albarazado* = „malomocný“ nebo prostě „míšenec“, 11. *albarazado* smíšený s černoškou byl charakterizovaný jako *cambujo* = „černošský míšenec“, 12. *cambujo* s Indiánkou byl *zambaigo* (později z tohoto označení vzniká zřejmě výraz *zambo* (*sambo*), ačkoli s poněkud jinou konotací, pokud jde o formu míšení – pozn. M. H.), 13. *zambaigo* s „lobou“ dával kategorii, označovanou jako *calpa mulato*, což byl černošský míšenec s různými dalšími biologickými příměsemi, 14. tento smíšen s „cambujou“ vytvářel kategorii, jež je známá z historických dokumentů jako *tente en el aire*, což je další označení pro „míšence“, který poté, co se smísil s mulatkou, byl nazýván *no te entiendo* (15.) a tento ve spojení s Indiánkou byl označován jako *torna atrás*, představující poslední (16.) kategorii Aguirre Beltránovy koloniální stupnice socio-biologického míšení (cf. též Martínez Montielová 1993: 148 aj.). Projdeme-li tyto kategorie, vidíme na první pohled, že pro jakoukoli rekonstrukci sociální a kulturní analýzy koloniální kastovní společnosti nejsou příliš použitelné, jelikož jsou jednak nepřesné (např. *castizo* byl sotva „čistý“ jak biologicky, tak sociálně) a bezpochyby neúplné. Míšení mezi jednotlivými skupinami totiž muselo být daleko složitější, než jak vyjadřuje tato relativně úplná škála a navíc jistě nebylo tak jednostranné, jak je z ní patrné. Většina těchto kategorií se tak postupně z koloniálního sociologického pojmosloví vytrácela a do 19. stol. se udržely jen ty pojmy, které jednoznačněji vystihovaly míšení mezi různými etnickými skupinami. Tak například v 19. stol. se používal výraz „běloch“ pro odlišení od ne-Indiána, ale také černocha. V tomto smyslu ho používali, mj., historici války kast na Yucatánu nebo ti, kteří se zabývali apačsko-mexickými válkami na severu. Rovněž termíny *mestic* a kreol používali většinou intelektuálové. Po mexické revoluci na počátku 20. stol. však i tyto tři kategorie jako beztak nepřesné označení pro nejběžnější koloniální kasty ztratily na legislativním významu⁴⁰² a přežívají dodnes pouze v běžné mluvě nejen vrstvy intelektuálů, ale více i mezi těmi, kterým je tato denominace určena.

⁴⁰² Cf. např. G. Torres Quintero, *México hacia el Fin del Virreinato Español*. México, D. F., 1921 (cf. de la Fuente 1947: 66).

Projevy „rasových diferencí“ v porevolučním Mexiku po určitou dobu, jak se zdá, přežívaly jak v sociální oblasti, tak na verbální (jazykové) úrovni, přičemž často platilo, že ten, kdo měl tmavější pleť, měl nižší společenský status a pro Indiány se razily pejorativní výrazy jako *indio*, *indiote*, *naco* aj. Zároveň s touto diferenciací, snad jako její reflexe, část některých nativních skupin ztrácí svou obecnější indiánskou identitu (*indianidad*) – např. tehuatepečtí Zapotékové – a začínají se mnohem více identifikovat s konkrétním místem, kde žijí – takto kupříkladu Zapotékové z Juchitánu sami sebe nazývají „Juchitékové“ (cf. de la Fuente 1947: 66-68) apod. Tato změna, kdy se z obecnější etnické identity přechází k užší identitě lokální, souvisí především s nástupem modernity, rozsáhlého modernizačního procesu, zahájeného do jisté míry již za porfiriátu a zesíleného po revoluci, kdy se mnoho Indiánů najednou ocitlo mimo svůj původní rurální terén v městském prostředí, přičemž v některých případech byli do měst sestěhováni, v jiných se z někdejší vesnice stalo modernizované městečko s naprostou dominancí indiánské populace. Tento jeden z projevů porevoluční modernity v Mexiku byl velmi silný zejména ve středním Mexiku (např. ve státech Morelos, México, Hidalgo aj.) a v jižním Mexiku (Oaxaca, Chiapas, některé oblasti na Yucatánu). Takto v posledním století vznikly stovky „etnografických“ (městských, lokálních) skupin uvnitř širších etnických skupin. Vedle zmiňovaných Zapotéků se tento proces dotkl prakticky všech oaxackých nativních etnik – Mixtéků, Mazatéků, Chinantéků, Triqueů, Amuzgů a mnohých jiných, v Chiapasu např. Tzotzilů s výraznými etnografickými/městskými skupinami Chamulů, Zinacantéků, tseltalských Oxchuquerů, Bachajontéků atd. Podobný proces změny identity bychom našli v podstatě ve všech oblastech s velkým podílem indiánského obyvatelstva – tak např. Kaqchikelové z guatemalského městečka Sololá se nazývají „Sololtékové“, Quechuoové z ekvádorského Otavala jako „Otavaleňové“ a takto bychom mohli dlouho pokračovat. Je zjevné, že k takovému identitárnímu štěpení nedošlo tam, kde není indiánská populace tak silná a kde, alespoň zdánlivě, nebyl průnik modernity dosud tak silný, což se týká i větší části námi studovaného subareálu severozápadního Mexika, neboť zdejší Indiáni (stále ještě většina Tarahumarů, dolní Pimové, Varojíové, severní Tepehuani, Yaquiové, Papagové, Seriové) obývají dosud velmi málo industrializované zóny Chihuahuy a Sonory a do jisté míry zůstávají v oblastech, označovaných Aguirre Beltránem (1991) jako *regiones de refugio*. Avšak ani v případě velmi akulturovaných sonorských Mayů dosud nepozorujeme silnější identifikaci s určitým místem. To ale neznamená, že by například u Tarahumarů neexistovala užší (lokální) identita, právě naopak, je snad ještě silnější než u výše zmíněných nativních skupin, avšak projevy takovéto identity se vyjadřují odlišnými formami. J. de la Fuente 1946, 1947: 69 má tudíž pravdu, když tvrdí, zopakujme: zejména po mexické revoluci, že se nyní

udržuje *indianidad* odvozená více od určité lokality, popřípadě regionu, než na základě širšího etnického povědomí, které je ostatně většinou velmi problematické.

Při snaze definovat „etnicitu“ mexického Indiána, již dvacet let před Barthem, neměl daleko k jeho „minimální definici etnicity“ mexický archeolog a antropolog Alfonso Caso (1948)⁴⁰³, který ji ovšem rozšířil o řadu dalších aspektů. Caso nejdříve stanovil čtyři nejdůležitější kritéria, která jsou nutná k tomu, aby se podařilo definovat indiánskou identitu (*lo indio*): 1. *biologické*, jež mělo spočívat především v upřesnění neevropských fyzických rysů, 2. *kulturní* kritérium, které vychází z toho, zda-li určitá skupina používá předměty, techniky, ideje a víru, jež jsou více indiánského či evropského původu. Aby byly tyto rysy určeny jako indiánské, musí být dominujícími faktory uvnitř komunity, 3. *lingvistické*, které považoval za jasné v případě monolingvnosti, méně zřetelné u bilingválních a jako zcela neužitečné u těch skupin, které již více používají španělštinu a u nichž je sporný i výskyt bilingvismu, 4. *psychologické*, spočívající jednoduše v tom, zda-li se ten který jedinec cítí být součástí indiánské komunity. Z těchto čtyř kritérií pak, byť s jistými obavami, vypreparoval definici Indiána, jež by se dala shrnout takto: ***Indiánem je ten, kdo cítí příslušnost k nativní komunitě, v níž dominují neevropské somatické rysy, je preferováno používání nativního jazyka, v materiální a duchovní kultuře silně dominují indiánské elementy a kdy je tato komunita izolována od jiných komunit, které ji obklopují a která je zároveň odlišná od vesnic bělochů a mesticů*** (cf. Caso 1948: 245-246). Casovu definici lze chápat jako pokus o univerzální definici indiánské identity, kterou můžeme charakterizovat, pokud jde o zdůrazňování preferencí, jako psycho(socio)kulturní, avšak zároveň v této univerzálnosti spatřujeme její základní obtíž, a to i navzdory skutečnosti, že je mexickými i jinými specialisty dosud poměrně akceptována. Na jedné straně v některých aspektech odpovídá dnes všeobecněji přijímané obecné definici etnicity/etnické identity: podstatná je *příslušnost* k určité komunitě a cítění sounáležitosti s takovou komunitou, z čehož můžeme dedukovat sociologizující nádech této definice⁴⁰⁴, na straně druhé příliš zdůrazňuje rysy, které se dnes zdají být většinou překonány – biologické hledisko je naprosto nepodstatné pro chápání etnicity⁴⁰⁵ (somaticky většinou nelze odlišit „čistokrevného“ Indiána od *indo-mestice*⁴⁰⁶, tj.

⁴⁰³ Casova krátká, avšak převratná studie, která vyšla na stránkách odborného časopisu *América Indígena*, byla nejprve přednesena na II. kongresu Interamerického indigenistického institutu v Cuzcu v říjnu 1948.

⁴⁰⁴ Cf. L. Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992: 106.

⁴⁰⁵ Biologické hledisko jako jeden ze znaků etnicity pak zavrhl ve své známé definici nativní (indiánské) etnicity M. Harris: „*En lugar de depender del físico, la identidad racial del indio surge del hecho de que uno vive en una comunidad india, habla un lenguaje indio, habla español con un acento indio, viste ropas de estilo indio o participa en fiestas de tipo indio. El status de ser un indio, en otras palabras, es esencialmente asunto de conducta de acuerdo a esquemas que son localmente reconocidos como especialidades indias*“ (cf. Harris 1973: 67). Přesněji řečeno, zahrnuje biologický determinismus jako primární adskriptivní aspekt indiánské etnicity.

míšenice s převahou indiánské krve). Jazykové kritérium se ukazuje být na mnoha místech také sporné – jednak stále ubývá ve všech skupinách počet monolingvních nativních mluvčích, které lze v souhlase s Casem považovat až na výjimky za Indiány. Potíže jsou ovšem se značně rozkročeným bilingvismem, nemluvě o individuálních případech tri- a kvadrilingvismu (někteří Papagové, Yaquiové ad.). Jak určit etnickou identitu u tisíců Indiánů, kteří často natrvalo, jindy sezónně, opustí rodnou komunitu, ztratí tak svou příslušnost k této komunitě, ale po přesunutí do města nebo na jiné místo⁴⁰⁷ používají i nadále v každodenním životě svůj nativní jazyk? Nebo naopak: někteří přestávají pomalu mluvit nativním jazykem, ale přesto neztrácejí svou příslušnost k rodné komunitě. Casova definice se nám tak jeví jako příliš široká i neúplná zároveň a v některých aspektech poněkud zastaralá: 1. dochází k obrovskému přílivu tisíců osob prakticky ze všech nativních skupin do mexických měst, v nichž, často i ve třetí generaci, nutně neztrácejí svou původní etnickou/lokální identitu a dokonce si vytvářejí vlastní sociálně adaptivní síť, pomocí níž se sami identifikují a vymezují vůči ladinům a mesticům (cf. např. Camusová 1998: 131-145), 2. do původně nesmíšených či téměř etnicky homogenních komunit se stěhují mesticové (ladinové), kteří namnoze převrstvují původně dominantní indiánský substrát, popřípadě jsou, demograficky vzato, rovnocennou složkou populace komunity, která se s přílivem nového obyvatelstva rychle proměňuje v městskou (municipální) etnickou, sídelní, socioekonomickou, religiózní a politickou strukturu jako základní jednotku, v níž obě etnosociální a etnokulturní skupiny koexistují a jež rozděluje jejich odlišný *status*, spočívající ve vztahu supremacy vs. subordinace (cf. de la Fuente 1958, 1989²: 179). To je osud těch vesnic a měst, které se nacházely poměrně blízko mexických center, z nichž byly po revoluci a někdy i před ní postaveny komunikace, které přisun nových obyvatel vyvolaly, což souviselo s politikou mexikanace Indiánů, prosazovanou P. Díazem a později zejména L. Cárdenasem⁴⁰⁸, jehož politika byla zaměřena na nutnost zapojit Indiány do procesu kapitalistické výroby a spotřeby, k čemuž měli svou práci přispět mexičtí i zahraniční

Biologické rysy Indiána jsou tak vždy reflexí sociokulturní identity, při níž rozhodující roli hraje, podobně jako u A. Casa, připoutanost k rodné komunitě.

⁴⁰⁶ Termín *indo-mestic*, podobně jako *afro-mestic* atd. zavedl G. Aguirre Beltrán 1946: 188-189.

⁴⁰⁷ Nejde vždy jen o rurálně-urbánní migraci, jak by se mohlo zdát, třebaže tato zřejmě převažuje. V některých případech dochází k urbánně-rurální migraci, zejména v chudých regionech Michoacánu a Oaxaky. Tak např. z hlavní komunity (menšího města) oaxackých Triqueů San Juan Copalá se vystěhovaly již desítky rodin, které se nedávno začaly usazovat v pusté polopouštní krajině na severu spolkového státu Baja California Sur. Podobné případy jsme zaznamenali i u Zapotéků, Mixtéků a některých jiných etnických skupin. Výjimkou není ani rurálně rurální migrace v případě, že skupina hledá novou zemědělskou půdu nebo pastviny apod.

⁴⁰⁸ L. Cárdenas ve svém úvodním slově během zakládající konference Interamerického indigenistického institutu (III) v dubnu 1940 v mexickém Pátzcuaru prohlásil „inaugurační“ větu, která potvrdila, že antropologie bude nadále politickým nástrojem, který měl napomáhat k integraci marginálních skupin do národního rozvoje: „Nejde o to poindiánštit (indigenizovat) Mexičany, nýbrž o pomexičtění (mexikanizaci) Indiánů“.

odborníci⁴⁰⁹. K takovýmto typickým kdysi indiánským a nyní mestickým či indo-mestickým městům patří např. známý Tepoztlán v spolkovém státě Morelos (cf. Redfield 1930, Lewis 1951, 1969). Dlouhodobý terénní výzkum tohoto někdejšího aztéckého centra ovšem vyvolal zájem o areální či komunitární studium, zaměřené holističtěji (interdisciplinárněji), tzn. nejen na antropologii, ale též na archeologii, biologii, medicínu a jiné vědní obory⁴¹⁰. Právě v této interdisciplinárnosti spočívala základní potíže, na níž upozorňoval již R. Beals při komplexním výzkumu taraskánské kultury: antropolog zpravidla téměř neopouští hranice zkoumaného habitatu, zatímco historika zajímají Taraskové především jako obyvatelé Michoacánu a Mexika apod. (cf. Steward 1955a: 7). Snad z těchto i dalších důvodů se nakonec od komplexních výzkumů Mayů, Tarasků a dalších vyspělých mezoamerických etnik upustilo a předmětem zájmu začaly být konkrétní nativní komunity, přičemž nejdůležitější byla skutečnost, že jádrem výzkumu byla současná společnost, ačkoli byly používány tři metodologické aspekty: etnografický, který dominoval a který spočíval v popisu a analýze kultury konkrétní vesnice (městečka) v jeho celku. Méně byla uplatňována historická metoda a postupně, jak přibývalo synchronních výzkumů, začalo se používat též komparativního přístupu. Spojení etnografického a historického aspektu, resp. synchronního a diachronního principu, zkoumaných lokalit předznamenalo pozdější integrálnější přístup etnohistorický, jenž je nyní poměrně hojně realizován nejen v mezoamerickém prostoru, ale i na jiných kontinentech.

Z interdisciplinárního výzkumu mayské a taraskánské kultury sice záhy sešlo, nicméně nově uplatňovaný komunitární výzkum začal být velmi intenzívně naplňován v Mexiku, kromě pionýrského počínu Redfieldova, nejprve opět v mayském areálu, kam se R. Redfield přesunul s cílem provést pod patronací Carnegie Institution v rámci mayského programu výzkum ve čtyřech yucatánských komunitách s hlavním záměrem vymezit dopad západní kultury na kulturu lidovou. V podstatě šlo o rozpracování v antropologii nově zaváděných teoretických konceptů akulturace a kulturní změny na konkrétním etnografickém materiálu (cf. Redfield 1934, 1941)⁴¹¹. První výzkum Tepoztlánu (Redfield) a jeho pozdější studie

⁴⁰⁹ Ze Spojených států amerických spolupracovali v počátečních fázích existence III např. J. Collier, vedoucí Oddělení pro indiánské záležitosti nebo J. H. Steward, kulturní antropolog ze Smithsonianova institutu a zakladatel kulturně ekologického proudu v US antropologii. Z mexických antropologů to byl především J. de la Fuente, který realizoval řadu výzkumů mezi Huastéky, Otomii, Tzeltaly, Tzotzily a Zapotéky a spolupracoval dokonce s B. Malinowskim.

⁴¹⁰ Již v dvacátých letech byl sestaven výzkumný tým z Carnegieho institutu ve Washingtonu pod vedením A. V. Kiddera, který si vytýčil za cíl porozumět mayské kultuře od jejích počátků do přítomnosti (cf. Steward 1955: ix-x).

⁴¹¹ Uveďme ještě, že Redfield se též ve spolupráci s A. Villou Rojasem zabýval výzkumem v tzeltalských komunitách – cf. R. Redfield, A. Villa Rojas, *Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas*, in *Contributions to American Anthropology and History*, 5, 28, 1939, s. 107-119, Washington: Carnegie Institution of Washington, D. C., kde mimo jiné zjistili (pouze v komunitách Cancuc, Oxchuc a Bachajón) existenci

(Lewis) odhalily jisté metodologické obtíže a s tím spojenou objektivitu takového výzkumu, jelikož Lewis nějakých dvacet let po Redfieldovi většinu jeho závěrů prakticky negoval. Patrně jako nejproblematictější Redfieldova premisa se nám, podobně jako Lewisovi, jeví skutečnost, že studoval vývoj mezoamerických komunit jako jednoduchý evoluční proces přechodu od „lidového“ (*folk*) typu, kam podle něj patřil Tepoztlán, k typu „městskému“ (*urban*), při němž se město stává postupně zdrojem kulturní změny. Naproti tomu Lewis mnohem více zajímaly typické aspekty Tepoztlánu ve vztahu k rurálnímu Mexiku či jinými slovy – Tepoztlán nazíral jako komunitu, která je nositelem velmi rozmanité rurální kultury a společnosti, v níž vedle sebe žijí vysoce akulturovaní lidé s těmi, jež jsou akulturací dotčeni velmi málo. Soudobé výzkumy v některých jiných menších mezoamerických komunitách spíše potvrzovaly závěry, k nimž dospěl O. Lewis. Takováto menší společenství mohou na jedné straně být dobře organizována kulturně (či spíše sociálně) a být homogenní (jak se domníval Redfield), ale zároveň mohou jejich členové být dosti sekulární, individualističtí a merkantilističtí (cf. Tax 1941: 22-42, 1953)⁴¹². K podobnému závěru došel R. Beals při svém výzkumu v taraskánském Cheránu: „*Cherán, stejně jako řada dalších mexických indiánských komunit, je stále více pod vlivem větších vesnic a „měst“.* V Cheránu se nedělají rozdíly mezi „*tontos*“ a „*correctos*“⁴¹³, mezi *mestici* a *Indiány*, ani mezi *ladiny* a *Indiány*...“ (cf. Beals 1946: 211-212). Z této stručné Bealsovy v podstatě sociální charakteristiky Cheránu je snad zřejmé, co jsme již dříve naznačili – v dnešních menších mexických městech, zejména v těch, která se nacházejí na území někdejší nukleární Mezoameriky (Yucatán, Chiapas, Oaxaca, Morelos, Michoacán, Veracruz aj.) a která existovala jako malé indiánské vesnice již v prehispanšském období (Chan Kom, Cherán, Tzintzuntzan⁴¹⁴, Tepoztlán, Mitla⁴¹⁵, Oxchuc⁴¹⁶ a mnoho dalších) vedle sebe žijí potomci původních obyvatel s novými imigranty mestického

antagonistických subkomunit zvaných *calpules*, čehož si předtím nevšimli ani Blom, ani LaFarge, spočívající např. v separaci pozemků v závislosti na jejich fertilitě apod. (cf. Redfield, Villa Rojas 1939: 113). Zdá se, že tento subkomunitární či leckde alespoň *subejidální* antagonismus je obecnějším jevem, rozšířeným i v jiných komunitách uvnitř i vně mezoamerického areálu.

⁴¹² Severoamerický sociální antropolog Sol Tax prováděl terénní výzkum především ve vesnici Panajachel na březích guatemalského jezera Atitlán, kde studoval zejména ekonomickou změnu mezi tamními Kaqchikely (cf. S. Tax, *Penny Capitalism a Guatemalan Indian Economy*. Washington: United States Government Printing Office, 1953).

⁴¹³ Výrazy „*tontos*“ a „*correctos*“ používal při svém výzkumu v Tepoztlánu Redfield pro odlišení méně a více akulturovaných Indiánů.

⁴¹⁴ Někdejší centrum prehispanšských Tarasků/Purepechů, v němž prováděl výzkum G. Foster, jehož výsledkem byla komunitární studie *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 1948.

⁴¹⁵ V Mitla, někdejším postklasickém centru Mixtéků v Oaxace, prováděla výzkum představitelka chicagské sociologické školy E. C. Parsonsová, *Mitla: Town of the Souls, and other Zapotec-speaking Pueblos of Oaxaca, México*. Chicago: University of Chicago Press, 1936.

⁴¹⁶ Vliv nové etnické kategorie *ladinů* v původně tseltsalském Oxchucu studoval v šedesátých letech norský antropolog H. Siverts, který v přítomnosti *ladinů*, bránících svou pozici v síti různých transakcí, spatřoval omezení řady aktivit jedinců narozených jako Oxchuquerové, což vedlo k vytvoření jejich nové adaptivní strategie v rámci udržení etnické stability (cf. Siverts 1969: 114-115).

či ladinského původu, aniž by tyto nové sociální a politické vztahy nutně způsobovaly radikální změnu etnické, resp. sociální identity obou těchto v lecčems jistě antagonistických skupin. Tento předpoklad patrně většinou neplatí ve velkých městech, jako je Ciudad de México, Tuxtla Gutiérrez, Oaxaca, Guadalajara, Morelia, Veracruz aj., kde je sociální adaptace a koexistence Indiánů a mesticů z různých důvodů komplikovanější. G. Foster na základě svého výzkumu ukázal, že podobné vesnice jako byl ve čtyřicátých letech taraskánský Tzintzuntzan, najdeme po celém Mexiku: „...typický obyvatel Tzintzuntzanu by se mohl přemístit do jakékoli z tisíců mexických rurálních komunit a tam se bez větších problémů adaptovat“ (cf. Foster 1948: 286). Foster odhadoval, že asi v 75% případů se shodují kulturní rysy a funkce, které se vyskytují v Tzintzuntzanu s těmi, které popsala Parsonsová v Mitle a Redfield v Tepoztlánu (cf. Steward 1955a: 29).

E. Wolf nabízí jisté „sociálně ekologické“ vysvětlení, proč k této kulturní konvergenci mohlo na mnoha místech Mezoameriky a snad do určité míry i v některých circum-mezoamerických regionech⁴¹⁷ dojít. Příčinu sociální koheze spatřoval v odlišnosti přírodního prostředí: jestliže v podstatě každý *mikroregion* (údolí, horské úbočí, altiplano) pěstuje svou vlastní varietu zemědělských komodit, musí se vytvořit sociální a obchodní síť, prostřednictvím níž se mohou snáze vyměňovat ty produkty, které chybí jinde a naopak. Wolf tuto socioekonomickou cirkulaci přirovnává k astronomickým tělesům. Každý mikroregion si vytváří vlastní typ planetárního systému, v němž se vesnice, situované v odlišných ekologických systémech a v různých nadmořských výškách, pohybují jako měsíc kolem své planety, přičemž nejdéle ze všech regionů této formě sociální a ekologické adaptace vzdorovalo aztekizované Valle de México, které setrvalo v relativní sociální endogamii a autonomii, využívajíc přírodních zdrojů ze svých provincií spíše unilaterálně, bez silnějšího posilování sociálních vazeb. Naproti tomu, jak si E. Wolf všiml, v ostatních mezoamerických regionech (Hidalgo, Cholula a Puebla, Tlaxcala, pobřeží jezera Pátzcuaro, část Jalisco, Morelos, horská údolí jižního altiplanu, Valle de Oaxaca, horská údolí guatemalské vysočiny, Petén, severní Yucatán, jižní Veracruz a Tabasco)⁴¹⁸ docházelo k rozsáhlým integračním procesům v sociální oblasti (cf. Wolf 1967: 24-26). Chybějící potravinové komodity a potenciální i skutečná nutriční krize, k níž docházelo v obdobích, kdy byl v tom kterém mikroregionu nedostatek kukuřice, ovoce nebo jiných produktů, tedy vedly k systematické socioekonomické integraci na rozsáhlém území Mezoameriky již od prehistorické doby, nicméně podobná alimentační intertribální síť se vytvářela i v oblasti Velkého Jihozápadu

⁴¹⁷ Máme tím na mysli v podstatě značnou část mexického Severozápadu, amerického Jihozápadu, ale i některé oblasti, jež se nacházejí v Intermediálu (část Kostariky, Panamy a Kolumbie).

⁴¹⁸ Jak víme z novějších výzkumů, k podobné sociální a ekonomické konvergenci docházelo již v předšpanělské době i v oblasti Velkého Jihozápadu (cf. např. P. E. Minnis, 1985).

mezi nepříliš stratifikovanými společnostmi, jak ukázal severoamerický archeolog P. Minnis na příkladu novomexické kultury *Mimbres*⁴¹⁹, pravděpodobných sousedů protohistorických Tarahumarů a Pimů, když ukazoval, že environmentální homogenita, obtížná skladovatelnost potravin, endemická chronická podvýživa, nedostatek účinných přepravních technik, ekonomika úzce spojená s lokálním prostředím a z toho vyplývající možné přerušení tradičních rysů výroby, distribuce a spotřeby a řada dalších faktorů zvyšuje náchylnost sociální organizace na riziko potravinového stresu. Minnis si na základě těchto aspektů položil logickou otázku, zda-li je potravinový stres důležitým faktorem, který vede k zvýšené integraci lidských sociopolitických vztahů i s ohledem na skutečnost, že řada jiných badatelů předpokládá, že má ničivý dopad na sociální organizaci. A třebaže v extrémních situacích, kdy dochází k trvalému a silnému nedostatku potravin, tento předpoklad většinou platí, jeho závěry potvrzují opačnou domněnku, podle níž naopak potravinový stres může vést k posílení sociální integrace (cf. Minnis 1985: 195-196). Podobně soudili i D. P. Braun s S. Plog, podle nichž došlo v severní a východní části Jihozápadu mezi roky 700-1300 ke změnám ve vztazích mezi lidmi a ve vztahu k půdě, což byl nejspíš důsledek lokální environmentální nepředvídatelnosti (environmentálního stresu). Ačkoli zdejší společnosti ještě nebyly příliš hierarchizovány, nevedly tyto ekologické překážky k sociální disociaci. Naopak je naprosto evidentní, že došlo k značnému nárůstu sociálních svazků mezi sousedními komunitami, o čemž svědčí prudký rozvoj keramické výroby a jeho četné lokální variety (cf. Braun, Plog 1982: 513).

V obecnější rovině rozebíral příčiny sociokulturní integrace J. H. Steward. Sociokulturní systém je určitou entitou, v níž jsou jednotlivé sociální segmenty a instituce ve vzájemném funkcionálním vztahu. Veškerý sociokulturní systém je tak jakousi empiricky reprezentovanou strukturou, která představuje zvláštní typ společnosti uvnitř určitého světového (či kontinentálního) areálu, v němž se postupně vytvářejí tři skupiny institucí: 1. na nejnižší úrovni jde o lokální jednotky, jako jsou vesnické či městské komunity, sousedství, domácí skupiny a další speciální skupiny, které představují vertikální divizi nějakého většího celku (regionu, subareálu), 2. vyšší, horizontální sociokulturní divizi, jsou různá speciální zaměstnání, třídy, kasty, rasy a jiné subsociety, podílející se na rozmanitých normách života a překračující hranici lokality, 3. a nejvyšší kategorií sociokulturních institucí jsou formální instituce – např. peněžní ústavy, banky, obchody, legislativní systémy, školy, armáda, organizované církve, politické systémy, filozofie apod. (cf. Steward 1955a: 54-58).

⁴¹⁹ Ohniskem této kultury byl jihozápad Nového Mexika. Kultura *Mimbres* se vyvíjela přibližně mezi roky 200-1350/1450, avšak největšího rozmachu dosáhla mezi roky 750-1130 díky svému proslulému hrnčířství, známému i mezi jinými jihozápadními kulturami (cf. např. S. H. Lekson 1990).

V Mezoamerice byla velmi dobře vyvinuta již od předšpanělského období první kategorie sociokulturních institucí, které byly patrně v prehistorické a protohistorické době importovány i na mexický Severozápad. Takto charakterizovaný sociokulturní systém vzniká většinou tím způsobem, že na vrcholu vertikální struktury je určité centrum, které přitahuje menší lokální jednotky, vyskytující se na periferii a které se postupně stávají vazaly tohoto centra nebo jsou na něm v nějaké míře závislí. Zatímco na mnoha místech Mezoameriky se tento proces udržel i v koloniální době a v různých modifikacích se s ním setkáváme od Jalisca až po guatemalské regiony dodnes, na mexickém Severozápadě po zániku vyspělých center Paquime, Trincheras, Cuarenta Casas, oblasti Aztatlánu apod. došlo spíše k regresivnímu procesu, ústícího do sociální a teritoriální disociace, jejíž následky jsou u Tarahumarů, Varojíů, Tepehuanů nebo dolních Pimů stále patrné, přes to, že proces *pueblo centralizace* do značné míry v 17. stol. oživovali jezuité a v mnohem menším měřítku také františkáni. O tom, že tento proces může být reverzibilní, opět hovoří na základě hlubokých komparativních znalostí sociokulturních systémů Mezoameriky E. Wolf, který upozornil na skutečnost, že přitažlivost centra a jím kontrolovaného regionu, které přirovnává, věren svým astronomickým metaforám, ke „galaxii“, záleží na udržení sociální koheze a její přitažlivosti ze strany periferních jednotek. Pokud je tato přitažlivost natolik oslabena, směřuje to zpravidla k independizaci satelitních systémů, zatímco galaxie (centrum) se vrací na úroveň „solárního“ systému⁴²⁰, a to až do té doby, dokud se v nějakém dalším klíčovém regionu neobjeví nová progresivní „galaxie“, schopná opět integrovat okolní satelity (cf. Wolf 1967: 27-28).

Druhá Stewardem proponovaná skupina sociokulturních institucí se výrazněji rozvinula až po příchodu Španělů, nicméně poměrně pokročilý kastovní systém, specializovaná pracovní činnost, štěpení do sociálních subgrup, to všechno existovalo již dávno předtím u Teotihuacánců či Zapotéků klasického období nebo u postklasických Toltéků, Mixtéků, Aztéků či yucatánských Mayů a koloniální administrativa tyto již dříve existující sociální rozdíly, ekonomickou diferenciaci, rozdíly mezi městem a vesnicí jen ještě více prohloubila. Stejně tak již z předkontaktní doby známe některé mezoamerické formální instituce – v oblasti školství např. aztécké instituce *calmecac* a *telpochcalli*, ve vojenství to byla existence řádů Orlů a Jaguárů, Aztékové měli vlastní právní systém, filozofické myšlení atd.

⁴²⁰ Solárním systémem rozuměl takovou sociokulturní konfiguraci regionu či centra, která po období jisté expanze vojenské, ekonomické, obchodní apod. již nestačí „své“ území účinněji kontrolovat, což pak vede k určitému zakonzervování stávajícího systému, k jeho rigidnosti či, metaforicky řečeno, k jeho „vyhoření“. Regres od „galaktického“ k „solárnímu“ systému postihl na počátku 16. stol. aztéckou mocenskou doménu, jejíž politický systém nemohl být natolik rozvinutý, aby stačil účinně kontrolovat periferní regiony zejména v jižní Mezoamerice a zřejmě jen příchod Španělů zachránil staré aztécké instituce před postupnou nebo rychlou změnou nově vznikajících „galaxií“. Proces, kterému se na přelomu 15.-16. stol. nevyhnuli Aztékové, s velkou pravděpodobností, byť v menší míře, postihl i jejich jazykově a kulturně příbuzné Paquimany a Trinchery o nějakých 150-250 let dříve.

Jak vidno, zatímco i druhá a třetí skupina institucí byly v Mezoamerice velice rozšířeny, severozápadní Mexiko se nacházelo v 15. a 16. stol. zcela jistě v období všeobecného úpadku či předchozí ztráty alespoň části institucí, které ve středním a jižním Mexiku a v některých oblastech Guatemaly byly velmi vyspělé, přičemž první kolonisté severozápadní skupiny zastihli patrně ve fázi, kdy se alespoň některé z těchto skupin pomalu dostávaly na svou někdejší úroveň neboli, jak by patrně konstatoval A. L. Kroeber, severozápadní etnika se nacházela v okamžiku většího či menšího „stahu“ a některá se snad již opětovně dostávala na úroveň prvních „tepů“⁴²¹.

II.3.1.3. Etnicita a sociální třídy. *Vnitřní kolonialismus* (R. Stavenhagen). *Hybridní kultury: postmoderní recept na překonání modernity*

„Tradiční“ interpretaci etnicity nativních skupin a, v širším nazírání, rurálního obyvatelstva Mexika, Guatemaly a jiných latinskoamerických zemí jakožto organizaci společnosti do sociálních tříd, založené na vlastnictví výrobních prostředků, předkládali zejména marxisticky orientovaní antropologové, sociologové a historici, kteří měli silný vliv na akademické půdě státních latinskoamerických univerzit (cf. Stavenhagen 1967, 1968a, 1969b, 1969, 1977, 1978, 1980, 1990, Díaz Polanco 1981, 1985, 1987, Boege 1987, 1989, López y Rivas 1988, Bartra 1974, 1982, Vázquez León 1992, Arizpeová 1975 aj.). Tito autoři většinou rozvíjeli dogma, podle něhož se etnická identita rozpouští v třídní diferenciaci. Tak například L. Arizpeová v práci o indiánských prodavačkách na ulicích Ciudad de México, tzv. „las Marías“, chápe migraci a formy, jakými se mazahuaské a otomíjské ženy přizpůsobují životu ve městě, jako ekonomickou a sociální subordinaci ve vztahu k národní společnosti, jež resultuje z jejich etnické identity, tj. tyto ženy se specializují na určité podřadné zaměstnání bez toho, aniž by se mísily s urbánní společností a dodává, že nejsou chudé proto, že jsou Indiánky, nýbrž proto, že se formují jako marginální skupina (cf. Arizpeová 1975: 150-152, Camusová 2002: 32-33).

Etnicita podle marxistů není pouze vtělením třídního boje, ale ve svém důsledku je inherentní třídní struktura, přičemž více méně všichni se shodují na následujícím redukcionistickém vyjádření: uvnitř „základní struktury společnosti“ musí být etnicita nahlížena jako „dimenze sociálních tříd nebo jako úroveň těchto tříd“, protože konec konců „jakákoli třída nebo sociální skupina v sobě nutně obsahuje vlastní etnický rozměr“ (cf. Díaz Polanco 1981: 53-65,

⁴²¹ Narážíme na Kroeberovu teorii diastolických a systolických cyklů, jimiž procházejí všechny civilizace a kultury, přičemž etapy mezi jednotlivými „stahy“ a „tepy“ trvají podle Kroebera přibližně 400-500 let (cf. Kroeber 1944, 1962). Podle této hypotézy by tak k obnově někdejší vyspělosti severozápadních kultur mělo teoreticky dojít kolem roku 1700 či 1800.

Vázquez León 1992: 159). Takovýto postoj pochopitelně sugeruje bezprostřední otázku: v čem spočívá tento „vlastní etnický rozměr“?, na kterou existuje spousta nesourodých odpovědí. Tak například někdo klade důraz na „sociokulturní elementy, které přesahují přesné hranice ekonomických aspektů mezi sociálními třídami“ (cf. Días Polanco 1981: 58), naproti tomu pro jiné autory jsou etnické skupiny takovým typem společností, které jdou „napříč sociálními třídami, které nabývají svůj význam až v síti třídních vztahů“ (cf. Boege 1987: 18-19). V posledku marxisté, patrně nevědouce, jakými aspekty by nejspíše vysvětlili svá teoretická stanoviska, odvozovali své teoreticko-metodologické postuláty pro výběr zkoumaných elementů z různých konceptuálních škol a směrů, kupříkladu boasovského. Takto se snažili aplikovat své představy při studiu sociální organizace, zvyků, norem, jazyka, historické tradice, příbuzenství, náboženství, kultury kukuřice nebo etnického výrobního charakteru apod. Z této dlouhé řady bylo samozřejmě obtížné vybrat takový rys, který by podrobili precizní analýze. Každý se zaměřoval na něco jiného a v některých případech se rozcházejí představy o tom, na který aspekt etnicity se nejvíce zaměřit, resp. z jakého úhlu pohledu by měly být studovány etnické skupiny, i u jediného autora, jak je tomu u H. Díaze Polanca. Jednou vidí „sociokulturní skupiny zahrnuté do národního státu“, na jiném místě téže studie jako „utlačované národnosti a etnika“ (cf. Vázquez León 1992: 160), jinde mluví o „etnicko národních skupinách“ („grupos étnico nacionales“) – cf. Días Polanco 1987: 159, jakýchsi „etnosociálních souborech“ („conjuntos étnico-sociales“), „etnických regionech“ (cf. Días Polanco 1985: 96, 100), dále jiní zase jako o „etnických minoritách“ nebo „subordinovaných minoritách“ (cf. López y Rivas 1988: 43-53) či dokonce o „primordiálních etnických lojalitách“ („lealtades étnicas y primordiales“) – cf. Boege 1987: 16, maje tím patrně na mysli etnickou a zároveň třídní solidaritu takové skupiny, „indigenním hnutí“, „systémech tradiční moci“ nebo „nových indiánských organizací, které vznikly na základě politických programů založených na etnických požadavcích“, dnes pochopitelně „nejlépe“ reprezentovaných chiapaskými zapatisty (EZLN) a jejími odnožemi ve Veracruz a některých jiných spolkových státech. Někteří autoři (J. Guerrero, M. Lagardeová a M. E. Moralesová) studují menší etnické skupiny jako oběť „dvojího utlačování: etnického a třídního“ atd. *ad infinitum* (cf. Vázquez León 1992: 160-161).

Hlavním problémem přístupu marxisticky orientovaných autorů ke studiu etnicity, alespoň v Mexiku a Guatemale, jak lze dedukovat z většiny jejich textů, je téměř naprostá absence studií, založených na delším terénním výzkumu, dlouhodobém pozorování, což je zcela v rozporu s empirickou realitou. Jednou z mála výjimek, jak soudí L. Vázquez León 1992:

161, mezi marxistickými sociology⁴²², kteří se nezřikali terénní práce, je hodnotný výzkum E. Boegeho, jenž prováděl u oaxackých Mazatéků a na základě něhož uznal, že ve svých předcházejících pracích „etnickou otázku“ opomíjel. Snad poprvé nacházíme u mexických marxistů, že dříve naprosto disperzní objekty jejich zájmu jsou nyní sjednoceny do té míry, že jsou podrobeny jednotné analýze konceptu „etnického“ (cf. Boege 1988: 286). Eckart Boege nicméně postuluje existenci „etnické kultury“ jako regionální adaptaci tisícileté mezoamerické kultury kukuřice, pěstované pro vlastní spotřebu, z níž vyvěrají signifikativní sociopolitické symboly a vztahy, jež jsou zároveň kontradiktorní, protože se nenacházejí mimo vztahy ekonomické exploatace a kulturní a politické dominance. Mazatécký etnický region tak na místo toho, aby byl výslednicí procesu sociálních interakcí jeho obyvatel, je analytickou jednotkou, studovanou z pohledu této hluboké „etnické kultury“ (cf. Vázquez León 1992: 161-162).

Vnitřní kolonialismus. R. Stavenhagen

Jinou vlivnou hypotézou, která byla mezi marxistickými sociálními vědci v Latinské Americe ražena zejména v šedesátých a sedmdesátých letech, je teze o tzv. „vnitřním kolonialismu“ (*colonialismo interno* či *endocolonialismo*), hledající vysvětlení zaostalosti nativních etnických skupin v jejich vztahu k národním státům. Na tuto skutečnost však bylo upozorňováno již v počáteční etapě latinskoamerického indigenismu, o čemž svědčí tato slova předního chilského marxistického antropologa A. Lipschütze: „*indiánská ‚rasa‘ je velká lidová indiánská či mestizovaná masa, která většinou žije od Mexika až po jižní oblasti Jižní Ameriky stále v bědném ekonomickém, fyzickém i kulturním stavu, neboť dosud neskončilo v hispánské Americe období encomiendy...*“⁴²³ (cf. Behrendt 1950: 197). Nejlépe však tuto tezi zformulovali až R. Stavenhagen (1968b, 1969, 1977) a P. González Casanova (1980²)⁴²⁴, kteří poukazovali na skutečnost, že je dosud udržován rigidní systém sociální stratifikace indiánského obyvatelstva a ladinů, zděděný z koloniálního období, na který se navíc navrstvila třídní stratifikace. Oba systémy (sociální a třídní stratifikace) koexistují vedle sebe, avšak způsobem, jehož výsledkem je jakási „kulturní“ dělba práce (cf. Camusová 2002: 33).

⁴²² Většinou skutečně jde o akademicky orientované sociology, působící na mnoha státních univerzitách po celém Mexiku.

⁴²³ Tato Lipschützova charakteristika pochází z jeho knihy *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago de Chile: Nascimento, 1944². *Indoamericanismus* chápe Lipschütz v podstatě jako sociální hnutí, uplatňující ekonomické a kulturní požadavky domorodých mas, které nejsou od dob kolonialismu naplněny.

⁴²⁴ Práce P. González Casanovy, *Sociología de la explotación*, vyšla poprvé v roce 1969, avšak poprvé, pokud je nám známo, stručně definoval „vnitřní kolonialismus“ o několik let dříve v práci *La democracia en México*. México, D. F.: Serie Popular ERA, 1965: „etnické minority představují vnitřní kolonie v lůně národních hranic“ (cf. Bartolomé 1992²: 24).

Automaticky se tak předpokládá, že ti, kteří jsou považováni za Indiány, budou vykonávat podřadnější práce než „třída“ ladinů. Takovéto zjednodušené makrostrukturální vidění společnosti nicméně nedovoluje hlubší zamyšlení nad nejrůznějšími složitými odchylkami, k nimž dochází v okamžiku, jsou-li zničeny nebo přerušeny etnicko-teritoriální (*étnico-espaciales*) hranice a ve svém důsledku neumožňuje studovat indiánskou problematiku v termínech „městského Indiána“, ačkoli migrace indiánských rodin a často celých vesnic do měst není dnes již nejnovějším fenoménem. V hlavních městech Mexika a Guatemaly se začali první indiánští imigranti usazovat již v padesátých letech 20. stol. a dodnes představují zřetelně diferencovanou složku městského obyvatelstva nikoli pouze sociálně, nýbrž i etnicky ve smyslu etnické a kulturní rezistence a dokonce v některých čtvrtích dochází k postupnému zformování *městských kmenů* (cf. Maffesoli 1990, Camusová 1998, 2002), jakožto obětí vnitřního kolonialismu, jež se stávají objekty, které jsou dnes hlavním předmětem analýzy sociálních antropologů a sociologů, kteří se věnují otázkám modernity, etnicity, sociální a kulturní identity v urbánním prostoru.

Vlivný koncept R. Stavenhagena je však problematický i v některých svých dalších tezích, např. pokud explicitně tvrdí, že indiánská komunita, na rozdíl od ladinské, není stratifikována, neboť „*todos sus miembros efectivos participan en el mismo sistema de valores de manera igual, y son iguales los unos con respecto a los otros. Participar de manera efectiva en la comunidad indígena significa que el indio cumple con sus obligaciones en la estructura política y religiosa de la comunidad*“ (cf. Stavenhagen 1969: 231). Stavenhagen přitom nemá na mysli takovou komunitu, kde spolu koexistují Indiáni a ladinové, které ostatně považuje za dvě odlišné kulturní komunity v rámci intraetnické stratifikace. Každá z těchto skupin má samozřejmě svůj autonomní soubor kulturních hodnot a z tohoto odlišného hodnotového systému pak vyplývají rozdíly v sociální stratifikaci. Jinými slovy jsou pro něj sociální rozdíly subsumovány do kulturní difference. Pomiňme nyní skutečnost, že tato představa je přesně opačná, než ta, s níž přišel, právě v roce, kdy poprvé vyšla tato Stavenhagenova „klasická“ práce (1969), F. Barth a jiní antropologové a zkusme stručně analyzovat tuto jeho tezi na takovou komunitu, v níž je ladinský „etnický“ substrát minimální či žádný. To je případ mayských obcí v Quintana Roo, některých tseltalských a tzotzilských vesnic v Chiapasu, triqueských komunit v Oaxace či, jak později ukážeme, jisté sociální rozvrstvení najdeme i v studovaných tarahumarských komunitách v Chihuahui. Z hlediska ekonomické struktury jsou prakticky všechny etnicky „čisté“ nativní komunity v Mexiku *inkorporativními* jednotkami, zapojenými do tržní ekonomiky, do ejidálního nebo jiného systému družstevního typu, někteří zůstávají na úrovni drobných výrobců a prodejců, jiní jsou drobnými zemědělci

(cf. Behrendt 1950: 197)⁴²⁵, přičemž na mnoha místech se tyto ekonomické subkategorie prolínají i na úrovni menších vesnic. Z politického hlediska jsou více méně rovněž všechny nativní obce kontrolovány korporativní komunitou, již je municipální centrum, které je v Mexiku v naprosté většině v rukou ladinů či mesticů. J. de la Fuente dokonce spatřuje v municipiu či municipální skupině etnickou, sociální, náboženskou a politickou jednotku, která organizuje prakticky veškerý život mexických Indiánů⁴²⁶ (cf. de la Fuente 1989²: 179). Tato administrativní uniformita, spočívající zejména v politické hegemonii a kontrole industrializovaných ladinských municipálních středisek, však ještě neznamená, že by indiánské komunity neměly svoji vlastní sociální dynamiku a mechanismy sociální kontroly, jak vyplývá ze Stavenhagenovy charakteristiky. Pokud tvrdí, že indiánské společenství není sociálně stratifikováno a všichni jeho členové se podílejí na formování stejných systémů hodnot a tito členové jsou si vůči sobě rovni, pak by všechna nativní společenství byla nutně egalitární, což jistě leckde ve větší či menší míře platí, ale zejména vede k domněnce, že všechny indiánské komunity jsou *sociálně statické*, což nepokládáme za správné. Stavenhagen si je vědom, že vláda nativních komunit je na mnoha místech dosud v rukou předáků (*principales*), rodinných, rodových nebo klanových náčelníků, kteří tvoří jakousi „radu starších“. Avšak zdá se, že si protirečí, když nejprve tvrdí, že tito stařešinové požívají zvláštní prestiže na základě služeb, které komunitě poskytují, často prostřednictvím nadpřirozené moci, kterou jim přisuzují ostatní členové komunity (1969: 231), aby téměř vzápětí prohlásil, že „*las preeminencias individuales no se transforman en prestigio*“ (tamtéž: 233) neboli vznik prestiže považuje výlučně za individuální formu jisté intraetnické diference, v níž nespatřuje zárodky sociálního vrstvení, nýbrž implicitně zřejmě pouze jisté rozdíly na psychokulturní úrovni. Individuální politická a, v případě chiapaských etnik,

⁴²⁵ Podle Behrendta 1950: 197-198 jsou inkorporovaní Indiáni z ekonomického hlediska jednou ze šesti zřetelně odlišných skupin, s nimiž se můžeme v Latinské Americe setkat. Dalšími kategoriemi jsou tyto: 1. *divocí Indiáni*, kteří nemají pravidelný kontakt s vnější civilizací – sem řadil hlavně kočovné lovce, rybáře a sběrače – např. malé grupy v panamském Dariénu, Amazonii, Patagonii a Ohňové zemi, jejichž ekonomika je téměř bezvýznamná; 2. *sedentární skupiny*, žijící pod určitou vládní kontrolou, jež jsou v podstatě soběstačné, živí se pastevectvím a primitivními formami zemědělství, některé i nadále mají společné vlastnictví půdy a dosud jen velmi málo přispívají do tržní ekonomiky – sem patří většina skupin severozápadního Mexika, snad s výjimkou Mayů; 3. *Indiáni přičlenění k tradičním haciendám latifundistického typu*, kteří produkují více pro domácí trh než pro cizince. Tento typ převládá v Mexiku do revoluce, ale dosud se s ním setkáváme ve větší míře v Guatemale, Ekvádoru, Peru a Bolívii; 4. *Indiáni mající kontrakt s moderními plantážemi*, které vyrábějí zejména na export – např. třtinové a bavlníkové plantáže v Peru, některé kávové a třtinové plantáže v Guatemale, avšak situace je zde podobná jako na latifundiích a 5. *Indiáni pracující v dolech* – dnes hlavně cínových (Bolívie), měďných a olovených (Peru), v menší míře na nitrátových polích (Chile), kde je ale dominantním typem *roto*, chilská varianta mestice. Toto rozdělení zůstává více méně v platnosti i po více než padesáti letech, třebaže všechny kategorie by měly být redefinovány s ohledem na nové skutečnosti – tak např. ohňozemské kmény jsou již považovány za vyhynulé, k chocóským Emberaům a Wounaanům ve východní Panamě již dávno dorazila modernita a jejich kontakt s vnějším světem je dnes poměrně silný apod.

⁴²⁶ J. de la Fuente měl na mysli zejména oblast Altos de Chiapas (1989²: 182), ale podobnou politicko-administrativní organizaci najdeme v různých modifikacích po celých Spojených státech mexických.

yucatánských Mayů, oaxackých Mazatéků nebo yutonahuaských Huicholů, Yaquiů či Tarahumarů, také náboženská moc vede ovšem i k posilování sociální prestiže a ekonomické dominance či alespoň k jisté nejprve individuální a posléze obecnější výhodě v sociální i ekonomické oblasti, s čímž je spojena rovněž „ekonomická redistribuce bohatství“, o níž Stavenhagen také zjednodušeně či zkratkovitě hovoří a která zpětně vede rovněž k jistým rozdílům v sociální struktuře toho či onoho společenství. Chceme říci, že sami členové, vytvářející jakékoli společenství, si jsou vědomi jistých takřkajíc intelektuálních rozdílů, jež se v nich zjevně vyskytují. Samotní aktéři komunitárního života tak posilují tendence k postupnému vytváření sociálních rozdílů uvnitř libovolné komunity, které si snad zpočátku nemusí uvědomovat, ale v okamžiku, kdy takových „zvláštních“ jedinců přibývá, začíná se nutně takové společenství stratifikovat. Tvrdíme tedy, že žádná komunita, ladinská ani indiánská, není nehybným prostorem, v němž by nedocházelo k většímu či menšímu společenskému štěpení, dynamickému socializačnímu procesu s viditelnými konsekvencemi, směřujícími k sociální hierarchizaci, kterou si všichni členové komunity nakonec uvědomí. Velmi silná sociální diferenciacce existovala pochopitelně mezi mezoamerickými etnickými skupinami již před španělským příchodem. Španělé se na počátku 16. stol. setkali ve středním Mexiku se společností, která byla v sociální rovině velmi podobná té jejich. Oba dva systémy, jak aztécký, tak španělský, rozlišovaly dvě velké kategorie obyvatel – dědičnou šlechtu a prostý lid s několika dále sociálně diferencovanými subgrupami a s jejich regionálními či lokálními variantami (cf. Lockhart 1999: 140), které v koloniální době nezmizely, pouze se transformovaly do nového sociálního, politického, ekonomického a náboženského systému. Některé rysy aztéckého sociálního a politického systému pozorujeme dodnes i za jižní hranicí jejich někdejšího impéria – v mayské zóně – především v oblasti Altos de Chipas mezi Tzeltaly. U nich, kupříkladu v indoladinském městečku Cancuc aj., existuje dichotomická socioteritoriální, politická a ekonomická struktura, rozdělující tyto komunity do dvou protichůdných subkomunit (*calpules*) – severní („horká“) a jižní („studená“) na základě konotací, spojených s fertilitou půdy (cf. Redfield, Villa Rojas 1939: 113)⁴²⁷.

Sociální hierarchizace byla patrná v předvečer conquisty i na celém mayském Yucatánu, který byl na počátku 16. stol. rozdělen přibližně do šestnácti autonomních politicko-teritoriálních jednotek (cf. Roys 1957), z nichž každá byla jasně společensky strukturována a některé relikty někdejší sociální struktury přežívají na Yucatánu uvnitř indiánského substrátu dodnes, navzdory skutečnosti, že nyní je etnicky a sociálně heterogennější než kdysi (cf. Bartolomé

⁴²⁷ Cancuťtí nazývali tyto dvě „poloviny“ či „čtvrti“ *culibaltik* (pravděpodobně jde o zkomoleninu aztéckého výrazu *calpulli*), pro které měli také vlastní pojmenování: „dolní čtvrt“ se nazývala *alán-culibal*, „horní“ *ajcol-culibal* (cf. Esponda Jimeno 1994: 83).

1992²)⁴²⁸. Motiv Stavenhagenova teoretického konceptu, analyzujícího neexistenci sociálního rozvrstvení současných indiánských komunit, je zřejmý. Pokud by totiž připustil, že i uvnitř „jednodušších“ nativních komunit, kupříkladu lacandonských, cholských nebo zoqueských, abychom zůstali na území Chiapasu, existují byť jen zárodky sociální jinakosti, reflektující také různé zájmy, jež členové každé komunity mají, nemohl by dále obhajovat svoji teorii, podle níž je veškeré indiánské obyvatelstvo již od koloniálního období integrální součástí jedné velké rurální třídy, jejímž nepřitelem je kreolský kapitalista nebo ladinský starosta a jehož jedinou starostí je v tomto třídním boji zvítězit. Neříkáme, že tento boj neexistuje, jen jsme se snažili stručnou analýzou jedné Stavenhagenovy myšlenky upozornit, že indiánské komunity nejsou sociálně beztvárovou, unitární a egalitární masou, kde by všichni sdíleli stejné kulturní hodnoty, náboženské či politické ideje. Jinými slovy odmítáme přijmout Stavenhagenovu představu o sociálním (intrakomunitárním) egalitarismu⁴²⁹.

Vztahem mezi kulturou a modifikací etnicity v období modernity se zabývaly např. mexické sociální antropoložky M. A. Portalová a V. Sallesová (1998: 57-65), které rozvíjely otázku, jež je v posledních letech v sociálních vědách velmi rozvíjena, když se snažily analyzovat komplexní formy, v nichž různé sociální skupiny konstruují své představy či vize o moderním světě. Pro svůj výzkum si vybraly dva sousední obvody (*delegaciones*) z jižní části federálního distriktu – Tlalpan a Xochimilco – původně rurální zóny, které inkorporací do městského prostředí ve 40. letech velmi utrpěly. Metodou orální historie zkoumají kosmovizi synkretizovaných skupin, a to na základě analýzy dvou legend – o Černém Charrovi a různých typech konceptualizací o nahualech. Autorky zjistily, že mezi Xochimilckými a Tlalpanskými existuje binární pojetí *nahualismu*, když vedle známějších mužských nahualů identifikovaly též krásnou ženu Lloronu, jež je zjevnou transformací prehispanické bohyně Tepencutli, popřípadě jinou ženskou bytostí Mictlancíhuatl – bohyně pekla a podsvětí, jejímž mužským binárním opozitem je Mictlantecutli. Důkladným rozбором řady lokálních variant těchto legend dospěly k závěru, že *nahualismus* je důležitým faktorem sociální kontroly a zároveň formou *kontrakulturní* a *kontraetnické* *rezistence*, neboť nahualismus již od koloniální doby nabyl skutečných rysů protišpanělského odporu.

Kulturní antropolog Guillermo de la Peña 1998: 83-89 zkoumal jiné adaptivní mechanismy nativních imigrantů v druhém největším mexickém městě Guadalajaře z perspektivy konceptu

⁴²⁸ M. A. Bartolomé na základě svého výzkumu sociální dynamiky yucatánských Mayů od raně koloniální doby do současnosti rozlišil celkem šest zřetelně diferencovaných etnosociálních skupin (cf. Bartolomé 1992²: 292-307).

⁴²⁹ S tímto naším předpokladem konvenuje i nedávný výzkum českého politologa a etnologa Přemysla Máchy, jež je velmi dobře obeznámen zejména se situací v indiánských vesnicích Chiapasu: „...*uvnitř indiánských komunit došlo v posledních letech k hluboké rozpocenosti způsobené náboženskými, politickými a majetkovými rozdíly a již zdaleka nelze mluvit o uniformní rovnostářské společnosti...*, *majetní nouveaux riches v Zinacantanu se svým chováním začínají silně podobat bohatým mesticům...*“ (cf. Mácha 2003: 19).

kulturní rezistence, což studoval na příkladě jedné z nejznámějších slavností guadalajarského regionu – *Tastoanes* či *Tastuanes*⁴³⁰, metodologicky dále opřený o Spicerův koncept *perzistentní identity* (1962)⁴³¹ spočívající v explicitní obraně etnických hranic a Shadowův koncept *latentní identity* (1985), který se objevuje ve vybraných sociálních situacích, jako jsou rituály nebo otevřené konflikty. Domníváme se, že fiesta *Tastoanes* odpovídá spíše druhému konceptu, neboť jde zřejmě o symbolický diabolický rituál imitující miztónskou válku (*Guerra del Miztón*) podněcovanou indiánskými proroky, kteří hledali cesty k založení království *Tlatol* (Ďábla). Pravidelně se opakující slavnost se stává zkušeností komunitárního života, dovoluje Indiánům Jalisca alespoň symbolicky a na krátký čas vyjít z „muzeí“ a konečně posiluje kolektivní etnickou identitu uprostřed superindustrializovaného světa. Otázkou zůstává, nakolik je tato identita zjevná či naopak skrytá.

Na zřetelnou intraetnickou diferenciaci i v rámci jedné nativní skupiny (v tomto případě guatemalských Kaqchikelů) poukazuje ve svých pracích M. Camusová (1998: 131-145, 2002), jež na základě dlouhodobého terénního výzkumu v tržištním korpusu La Terminal uprostřed Ciudad de Guatemala přesvědčivě dešifrovala etnickou a kulturní heterogenost jejích klientů i prodávajících. Z hlediska vztahu, který aktéři udržují mezi rodnou vesnicí a hlavním městem, rozlišila tři zřetelně diferentní skupiny: 1. ti, kteří mají dvojí rezidenci, 2. migranti již usazení ve městě a 3. narození a socializovaní v hlavním městě. Autorka rozvíjí tezi, podle níž si každá z těchto skupin vytváří svoji specifickou formu městského života a vlastní praktiky, prostřednictvím nichž definují svoji etnickou identitu. La Terminal je tak nazírán především jako etnický prostor, v němž indiánská populace, jež představuje přibližně polovinu guatemalského obyvatelstva, vyjadřuje svůj odpor vůči městské asimilaci.

Většina současných autorů tak vidí vztah mezi etnicitou a modernitou především v etnické, sociální a kulturní diferenciaci, která může být inter- i intraskupinová a v níž nejsou difference nahlíženy primárně skrze třídní rozdíly, které se zdají být namnoze zejména ve městech obtížně operovatelnou kategorií. K určitým výjimkám v tomto metodologickém přístupu současných sociálních věd patří urbánně antropologická studie mexické socioložky G. Vargas Cetinové, vycházející z myšlenky A. Giddense (1998), podle níž modernita způsobila disociaci místa a prostoru a času a z toho důvodu odstranění (*disembedding*) existujících sociálních vztahů, přičemž prostorem (*espacio*) rozumí fyzické místo, zatímco místo (*lugar*) je prostor, v němž se odvíjejí určité sociální vztahy. Chiapaský San Cristóbal v jižním Mexiku je navíc, díky značné koncentraci politických aktivit, místem, které

⁴³⁰ Výraz je patrně odvozen z nahuaského slova *tlatoani* = „pán“.

⁴³¹ Jde o „klasickou“ Spicerovu knihu *Cycles of Conquest*, která poprvé vyšla v roce 1962. Měli jsme k dispozici 11. vydání z roku 1997.

prostřednictvím hudby má vždy i politické konotace, protože pomáhá vytvářet referenční skupiny a označuje sociální třídy, etnické skupiny a sociální hierarchii.

Dosud jsme viděli, že většina teoretických konceptů, zabývajících se etnicitou v multietnickém prostředí Mexika či Guatemaly, spočívá buď v tom, že je hledána v třídní stratifikaci (etnická identita je zahrnuta do třídní struktury), nebo jako diskontinuálně pokračující dědictví koloniálního režimu, kdy nadále sociální nebo etnická skupina ladínů (mesticů)⁴³², alespoň na úrovni rurálních a municipálních vztahů, je zpravidla v dominantním postavení vůči indiánským etnickým nebo sociálním skupinám (vnitřní kolonialismus/endokolonialismus)⁴³³ či dnes zejména hlavně v různých podobách sociální, kulturní a intraetnické diferenciaci. Určitou kombinací těchto přístupů je práce guatemalských sociologů C. Guzmána Böcklera a J. L. Herberta (1995), kteří přikládají větší význam kulturním elementům, odvozeným z jejich strukturální nerovnosti. Propojují kulturalistické termíny s termíny marxistickými, odvolává se na třídní boj, spočívající v civilizační dialektice: Indiáni a ladinové jsou dvě „etnické třídy“ spojené s rurálním prostředím. Řešení vztahů mezi těmito dvěma etnickými třídami pak vidí v tom, že Indián znovu získá půdu, obnoví svoji historii a zruší staré koloniální vazby (cf. Guzmán Böckler, Herbert 1995: 115). Jejich úvaha však znamená, že ladinové by se měli připojit k úsilí za opětovné přivlastnění kulturních statků a zapojit se po boku Indiánů do revolučního boje. Jejich východisko je tedy nakonec také spíše marxisticky orientované a značně idealistické, neboť předpokládá, že ladinové dobrovolně či jiným způsobem nastoupí na cestu jakési *reindianizace*, což pokládáme v obecné rovině za obtížně realizovatelné, třebaže na lokální úrovni k takovýmto jevům prokazatelně dochází.

Pokusme se ještě ve stručnosti vyrovnat s vlivným konceptem *hybridních kultur* (*culturas híbridas*), s nímž přišel Néstor García Canclini (1989, 2000 aj.). Tento termín byl chápán jako obecnější latinskoamerický příspěvek k debatě o „překonání“ modernity, resp. kontradiktorních termínů jako tradice/modernita, sever/jih či lokální/globální a jenž kladl z perspektivy postmodernismu důraz na kulturní jinakost, ale z odlišných pozic než jak ji

⁴³² Sémantické rozdíly mezi konceptem *mestic* a *ladino* nejsou stále uspokojivě vysvětleny. Obvykle se soudí, že *mestic* je více biologický konstrukt, zatímco *ladino* kulturní, avšak stále platí slova A. Casa o tom, že je zcela nemožné mluvit o indiánské populaci somaticky odlišné od jiných obyvatel země a je nepochybné, že definovat Indiána a indiánské nemůže být něco definitivního v absolutní míře, jelikož jde o transformační proces, který není pouze míšením biologickým, ale i kulturním (cf. Caso 1948: 242-243). Jednu z nejvýstižnějších charakteristik ladínů podala C. Guiteras Holmesová, která viděla rozdíly v náboženských praktikách: „*Když se modlí Indiáni, prosí o spravedlnost; když se modlí ladinové, prosí o zázraky*“ (cf. Pitt-Rivers 1989: 28).

⁴³³ Je třeba si uvědomit, že nejde výlučně o unilineární formu kolonialismu, resp. ne vždy je většinové indiánské obyvatelstvo v podřízeném postavení vůči menšinovým ladínům nebo mesticům. Existuje relativně velké množství komunit-municipálních center-kde rozhodující složkou v sociální a politické oblasti jsou Indiáni. Kromě známých tzotzilských městeček San Juan Chamula a Zinacantán v mexickém Chiapasu, která jsme již zmiňovali, sem patří desítky guatemalských a mexických vesnic, městeček i menších měst, v nichž bychom našli takovéto uspořádání (v Guatemale např. Sololá, Santiago Atilán, Patzún, Patzicia, Rabinal a spousta jiných).

chápe například multikulturalismus. García Canclini proponoval sociokulturní realitu kulturního hybridismu či míšení mezi modernitou a tradicí, chápané též jako antinomie „vzdělaný“ vs. „lidový/etnický“. Tvrdí, že vztahy mezi kulturními systémy byly vždy plynulejší, než jak by se mohlo zdát a že formy, které způsobují míšení kulturních projektů, jsou různé, nestejně a protichůdné. S procesem transnacionalizace kultur se rekonponují rovněž urbánní kultury a jejich hybridizace předpokládá tři klíčové procesy: 1. nejprve přetržení a poté míšení souborů, které organizovaly (původní či předcházející) kulturní systémy; 2. deterritorializaci symbolických procesů (v mexickém, guatemalském a obecněji latinskoamerickém kontextu jde především o jejich tranzici z rurálního prostředí do městských aglomerací) a 3. průnik kulturně nečistých prvků jako samozřejmý výsledek akulturačního působení (cf. García Canclini 1989: 264). Koncept hybridních kultur tak klade větší důraz spíše na slučování, sjednocování, komunikaci, multicentrismus než na kulturní diference a opozice, jak je tomu u multikulturalismu. Právě v jakési zřetelnější vyhraněnosti spatřuje hlavní problém dnes tolik diskutovaného, ale stále vlivného a brilantně zformulovaného konceptu guatemalská sociální antropoložka M. Camusová, neboť je totiž otázkou, zda-li hybridizace nevede k vytvoření jakési nedefinovatelné „břečky“ („*potingue*“), jakési odpudivé meltingpotizaci, v níž nakonec vítězí síla masivních medií, zatímco „lidové“ a „etnické“ setrvává na pozicích nevědomého naivismu (cf. Camusová 2002: 44). Jinými slovy: koncept hybridních kultur může v extrémní podobě vyústit v setření dvou či více jinak diferencovaných etnokulturních entit, v jakýsi obtížně definovatelný kulturní a sociální amalgam, podobný mesticismu a synkretismu.

Ačkoli reference na kulturní křížení (*hibridación cultural*) se objevují v celém Cancliniho textu, někteří sociální vědci mu vkládají nový význam: termín „křížení“ relativizují, pokud jde o studium fenoménů, které ukazují na míšení kulturních elementů – např. Indiánka přebarvující si vlasy na blond nebo Indián v sandálech surfující na internetu. Nenazírají tak na toto „křížení“ pouze jako na výsledek nutně hybridizujících kulturních jevů, ale *eticitu*, jakožto základní teoretický rámec, studují spíše z perspektivy politické ekonomie, tj. více jako reflexi sociálních konfliktů než kulturního míšení (cf. též M. Kokotovic 2000: 291). Mexickou společnost tak vidí jako společnost komplexní, do níž jsou různé kulturně diferencované sociální kolektivy více či méně inkorporovány. Jedinečnost mexické společnosti se tak nachází v extrémní manifestaci a přežívání dvou os, jež jsou úzce propojovány: socioekonomické a etnokulturní, v nichž je Indián patrně jen jedním z „kulturních hybridů“.

II.4. Akulturace/transkulturace, kulturní/sociální změna: teoretický a metodologický koncept

García Cancliniho sociokulturní model *hybridních kultur* nás tak nutně přivádí k jiným starším teoretickým konceptům *akulturace/transkulturace* a *kulturní/sociální změny*, kterými se přímo nebo jako součást svých prací zabývalo mnoho odborníků (cf. např. McGee 1898, Thurnwald 1932, Redfield, et al. 1935, 1936, Bateson 1935, Herskovits 1937, 1938, 1941, 1948 aj., Fortes 1938, Gillin, Raimy 1940, Ortiz 1940⁴³⁴, Steward 1943, 1955b, Steward, Tannenbaum 1943, Devereux, Loeb 1943, Friede 1949, Fenton 1953, Barnett, et al. 1954, Spiro 1955, Slocumová 1956, Freed 1957, Lange 1957, 1965, Aguirre Beltrán 1957⁴³⁵, Ianni 1958, Spicer 1962, Chance 1965, Teske, Jr., Nelson 1974, Wirsing 1985, Sahlins 1999 aj.), které jej do jisté míry nepochybně ovlivňovaly a s nimiž se při studiu jakékoli nativní společnosti, nejen mexické, musíme vyrovnávat. Tyto koncepty se pokusíme v následujícím výkladu ve stručnosti přiblížit ve snaze zachytit jisté proměny, k nimž v uplynulých desítkách let došlo a přidáme vlastní pojetí těchto analytických kategorií.

Koncept *akulturace* byl poprvé nastíněn v polovině třicátých let, kdy vyvrcholil konflikt, týkající se dalšího směřování kulturní antropologie ve Spojených státech amerických. Americká antropologická asociace na tuto skutečnost reagovala tím, že byl pověřen tříčlenný vědecký tým, který měl delimitovat některé teoretické problémy, speciálně pak *akulturace*, a nastolit okruhy témat, jež měla nově studovat především problém kontaktu dvou a více kultur a jejich reciproční konsekvence a zároveň reagovat na obdobné koncepty – *asimilace* v sociologii – vysvětlující proces biologicko-kulturního střetávání, a především *sociální integrace* a *sociální struktury*, jimiž se zabývala britská funkcionalistická škola. Hlavním objektem zájmu této školy bylo zkoumání mechanismů, prostřednictvím nichž se instituce určité kultury navzájem posilují do té míry, že tvoří části jednoho kulturního celku. Jakékoli studium kontaktu musí být teoreticky nazíráno v termínech *totálních kultur* a nikoli tím způsobem, že tuto *totální kulturu* rozkouskujeme na řadu rysů a komplexů, které se stávají bezvýznamnou a neživoucí sumou komponentů (cf. Aguirre Beltrán 1992: 12-13).

Výraz *akulturace* v antropologii se ale zřejmě vůbec poprvé objevil u W. McGeeho (1898), velkého znalce Sonory a především dvou tamějších nativních skupin – Seriů a Papagů (cf. McGee 1980), který v zásadě rozlišuje dva „větší“ typy *akulturace* v závislosti na vývojovém stupni té které kultury. Jeho pojetí tak dobře zapadalo do tehdy vlivného evolucionistického

⁴³⁴ K dispozici jsme měli vydání jeho práce *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* z roku 1963.

⁴³⁵ Práce Aguirreho Beltrána *El Proceso de aculturación* vyšla poprvé roku 1957, my jsme pracovali s vydáním z roku 1992.

směru ve vývoji obecné antropologie, v němž snadno rozpoznáváme zejména vliv Morganovy graduální periodizace vývoje lidstva. Vyšším typem je tzv. *přátelská akulturace* (*amicable acculturation*), charakteristická pro vyspělejší (civilizované a osvícené) skupiny, v nichž je vzájemná výměna založena na vlídnosti a účelnosti. Pro společnosti žijící na divošském a barbarském stupni je spíše typická nepřátelská a více méně náhodná výměna kulturních statků, kterou označil jako *pirátskou* či ukradenou (*piratical acculturation*). Tyto dva typy představují *obecnou akulturaci* (*general acculturation*), jíž dělí do čtyř fází, které podle něj odpovídají čtyřem stupňům vývoje lidstva a každé z nich přiřazuje specifický typ akulturace: 1. ve fázi *divošství* byla dominantní stylizovaná *válečná* (*martial*) *akulturace*, jež spočívala hlavně v imitaci zbraní a symbolů; 2. ve fázi *barbarství* se začíná objevovat „semiantagonistické páření“ mezi kmeny (mezikmenová exogamie), kterou označuje jako *maritální akulturaci*. V těchto dvou obecnějších fázích, které se v určité době prolínaly, převažovala *pirátská akulturace*, ačkoli narůstající inteligence postupně oslabovala nepřátelské vztahy mezi různými kmeny; 3. fázi označil jako *civilizaci*, pro níž je charakteristické vzájemné vyměňování s cílem určitého osobního profitu, proto pro ni razil termín *obchodní akulturace* a za nejvyšší (4.) fázi považoval *osvícenství* („enlightenment“), pro nějž už je charakteristický přenos takových myšlenek, které upevňují moc člověka nad přírodou a prozatímně ji nazval jako *edukativní* (*educational*) *akulturaci*, přičemž v posledních dvou fázích převažuje již typ *přátelská akulturace*. McGee si byl ovšem dobře vědom toho, že ani jedna fáze neprobíhala izolovaně, ale tak, že se v určité době stýkaly, a to nikoli jen dvě sousední fáze, ale kupříkladu *maritální akulturace* začíná již hluboko v divošské fázi a teprve v poslední (osvícenské) etapě, kdy již dominuje *edukativní akulturace*, začíná docházet k jejímu pomalému oslabování⁴³⁶, ale nikoli úplnému zániku (cf. McGee 1898: 243-249).

Pro nás je zajímavé, že svoji teorii akulturačních typů a subtypů, dávaných do časové korelace s vývojovými fázemi lidstva, McGee rozpracovával na několika etnických skupinách mexického Severozápadu (především Seriů, Papagů a Yaquiů) a severoamerických Apačích, přičemž všechny tyto skupiny v duchu evolučních schémat řadil do prvních dvou fází, v nichž dominovaly rysy *válečné* a *maritální akulturace pirátského typu*. Bez ohledu na značně simplifikující závěry a na skutečnost, že vlastní definici akulturace nepředložil, můžeme polopozapomenutého McGeeho nesporně považovat za předchůdce teoretiků tohoto konceptu, rozvíjeného profesionálními etnology.

⁴³⁶ Cf. McGeeho akulturační schéma, na němž graficky znázornil vzájemné prolínání čtyř vývojových fází lidstva, čtyř typů a dvou fází akulturace, jež tvoří obecnou akulturaci (cf. McGee 1898: 248).

Jednoduchou definicí akulturace poté ještě podal například na počátku třicátých let R. Thurnwald, jenž jednoduše konstatoval, že jde o „proces adaptace na nové životní podmínky“, k nimž vedle nutné aklimatizace na životní prostředí radil především adaptaci na změnu v sociálním životě (cf. Thurnwald 1932: 557).

První vědeckou, ačkoli také spíše ještě tentativní, definicí *akulturace* a okruhy spojené s tímto konceptem v reakci na funkcionalistickou kritiku zformulovala až o téměř čtyřicet let později trojice významných severoamerických antropologů R. Redfield, R. Linton a M. Herskovits:

„Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups“ (cf. Redfield, Linton, Herskovits 1935: 145-146, též 1936: 149)⁴³⁷.

Z této definice poměrně jednoznačně vyplývají některé preliminární závěry. Především odlišuje *akulturaci* od *kulturní změny* a *asimilace*. Mezi těmito třemi koncepty můžeme rozlišit dva základní rozdíly. První je systémový, spočívající v odlišném zaměření *akulturace* a *kulturní změny*, než jaký má *asimilace*. Akulturace a kulturní změna jsou spojitými nádobami, ačkoli se také mezi sebou liší. Kulturní změna je vyvrcholením dlouhodobého akulturačního procesu, který může vést k dílčí změně, když se mění jeden nebo několik aspektů (např. když rybářské skupiny začnou používat jako dopravního prostředku k rybolovu místo bezmotorových pirog, kanoí apod. motorové čluny nebo když vymění své rybolovské techniky za modernější způsob) nebo k celkové proměně, při níž se obměňuje celý sociokulturní systém jedné či více (akulturované) kultury. Zatímco akulturace a kulturní změna se týkají především či snad výhradně změn v kulturních rysech nebo sociokulturních systémech – např. změna subsistence, kdy jedna společnost přestává být pasteveckou a přechází či již dovršila přechod na zemědělský způsob subsistence, je natolik závažnou změnou, že lze mluvit o celkové proměně nejen v kulturních praktikách, ale i v sociální organizaci, asimilace je více sociálním (sociopolitickým) a biologickým procesem, ačkoli je s akulturací také bezprostředně spojena. Z toho vyplývá druhý rozdíl, který není systémový, ale spočívá pouze v délce obou procesů – akulturačního i asimilačního. Asimilace je krátkodobější proces, je pouze jednou fází, jedním intervalem akulturace. Zatímco akulturace vychází zpočátku ze spontánního, náhodného setkávání sousedních nebo i vzdálenějších etnických skupin, které jsou vždy alespoň částečně odlišné, asimilační fáze akulturace nastává pomalu tehdy, když jedna z kontaktujících se skupin začne nad jinou skupinou dominovat.

⁴³⁷ Tito tři američtí antropologové publikovali svoji první definici akulturace nejprve na stránkách časopisu *Man* (1935) a o rok později (1936) vyšel identický text v *American Anthropologist*.

Nastává někdy krátkodobější, jindy dlouhodobější proces začleňování (inkorporace) ovládaných skupin do vládnoucí společnosti, který probíhá či spíše může probíhat v několika rovinách, které se vesměs prolínají: biologickým míšením, prostřednictvím zavádění nových kulturních elementů (hygienických návyků, edukativního systému⁴³⁸, nových zemědělských technik apod.), implantací nového jazyka (jazykovou akulturací), v ekonomické či obchodní oblasti připojením nativních komunit k regionálnímu, národnímu i mezinárodnímu trhu, ale především v sociální a politické sféře zaváděním různých sociálních institutů, zřízených speciálně pro indiánské rodiny, ale řízené příslušníky většinové společnosti (snad bychom v tom mohli spatřovat projev institucionalizovaného, kolektivního *compadrazga* nebo *patronazgo*⁴³⁹, při němž stát je „kmotrem“ či „patronem“ určitých sociálních jistot nativního obyvatelstva). Takto jsou celé skupiny podmaňovány silnější („akulturoující“) ⁴⁴⁰ stranou, která si tak vytvořila *de facto* rozsáhlou klientelistickou síť, jejíž důsledky se nejmasověji projevují při nejrůznějších volbách. Asimilace je tedy především „sociopolitickou fází“ akulturace, spočívající v totální inkorporaci, tj. kompletní participaci jednotlivce na kultuře, která takového jedince přijímá (cf. též Aguirre Beltrán 1992: 33). Zatímco asimilace je završena a jde více či méně o násilný, nucený, nechtěný i chtěný proces, akulturace pokračuje i po dokončení asimilačního procesu, neboť kontakt jednotlivců i celých skupin zpravidla neustává, je dále rozvíjen, jinými slovy akulturace je dynamická, nepřetržitá interakce mezi členy různých společností, zatímco asimilace je jedním z projevů a jednou z dílčích fází akulturace a výsledkem její sociální a kulturní dynamiky. Dověšená asimilace je tedy především sociální změnou, zatímco dověšená akulturace je více změnou kulturní, ačkoli záleží na zdůrazňování těch či oněch aspektů.

Pojem akulturace byl konečně zaveden také kvůli jeho odlišení od staršího pojmu *difuze*, který používali teoretikové konceptu kulturních areálů A. Kroeber, C. Wissler ad. a jenž představuje pouze určitý aspekt akulturačního procesu. Difuze určitého kulturního elementu

⁴³⁸ Je známo, že psychologové a pedagogové ztožňovali proces akulturace s výchovou. M. Herskovits 1948: 527 proto zavedl nový pojem *enkulturace*, který nadále v kulturní antropologii označoval proces výchovy, socializace, školní docházky a vše to, co vede k formování dítěte a jedince uvnitř jeho vlastní sociální skupiny.

⁴³⁹ Zde máme na mysli skutečné „kamenné“ instituce, zřízené za účelem poskytnout Indiánům sociální zabezpečení nebo v nichž mohou ukládat své úspory, vyřizovat své stížnosti apod. (např. Coordinadora de la Tarahumara v Chihuahui). Nicméně *compadrazgo* a *patronazgo* jsou rovněž institucionalizovány, a to tak, že každý pokřtěný Indián má svého kmotra nebo patrona, který za něj přebírá jistou morální či „teologickou“ odpovědnost, nikoli však právní. Institucí je v takových případech zpravidla rodina příslušného kmotra nebo patrona, kde se, často nepravidelně, konají jakési „tutorské“ hodiny, během nichž se indiánští „kmoťenci“ svěřují svým kmoťrům s aktuálními životními problémy i radostmi. Podrobněji se zabýváme rituálním kmoťrovstvím v 7. kapitole III. části.

⁴⁴⁰ Rozlišení na akulturovanou (slabší) a akulturoující (silnější) skupinu je samozřejmě zjednodušenou klasifikací, neboť na rozdíl od asimilace, která je unilaterálním procesem, při němž je asimilována pouze slabší skupina, je akulturace mnohem více vzájemná, tj. silnější skupina může přebírat celou řadu kulturních elementů od ovládaných společností a naopak řadu „svých původních“ kulturních rysů může díky tomuto přebírání ztratit, jak se děje v zemích se silným zastoupením indiánské populace.

může být pochopitelně jednostranná (určitý kulturní prvek se dostává z jedné skupiny do druhé bez reciprocity), oboustranná (reciproční), popřípadě může směřovat z jednoho ohniska do mnoha různých stran (z centra jedné etnické skupiny se může dostat k více blízkým i vzdálenějším skupinám) atd., avšak zpravidla jde o pouhé mechanické přenesení jednoho nebo více kulturních elementů z jedné skupiny do druhé, tzn., že difuzní proces ještě nemusí vést k trvalejšímu akulturačnímu ovlivňování. Je jakousi předfází nebo ranou fází, která může, ale nemusí teprve celý akulturační proces nastartovat.

Na vágnost této první definice akulturace vzápětí zareagoval jako jeden z prvních antropologů G. Bateson (1935)⁴⁴¹, který přišel s jakýmsi vlastním „memorandem“, nastiňujícím řadu problémů, vyplývajících z Redfieldem, Lintonem a Herskovitsem předložených propozic. Jejich *Memorandum* bylo podle Batesona založeno na mylném předpokladu, že kulturní rysy mohou být klasifikovány na základě ekonomických, náboženských či jiných hledisek. Odvolávaje se na výzkumy Malinowského a jeho žáků, kritizoval především tendenci „subdivizovat“ kulturu, která je ve skutečnosti mnohem více celistvá v tom smyslu, že ekonomické, náboženské aj. faktory slouží jako mechanismy, které modifikují a uspokojují sexuální potřeby jednotlivců nebo směřují k posílení norem chování či dodávání potravinových zdrojů členům určitého společenství⁴⁴². Na základě premisy, že „ekonomické“, „náboženské“ aj. kategorie nejsou reálnými subdivizemi přítomnými v kultuře, kterou studujeme, ale pouhými *abstrakcemi*, které si zjednodušeně vytváříme, předkládá vlastní alternativní schéma pro studium kontaktních fenoménů, vycházející z této základní teze:

„I suggest that we should consider under the head of ‘culture contact’ not only those cases in which the contact occurs between two communities with different cultures and results in profound disturbance of the culture of one or both groups; but also cases of contact, within a single community...“ (cf. Bateson 1935: 178-179).

Toto je základní rámec, v němž Bateson v podstatě vymezuje své pojetí akulturace, která se mu jeví jako kontakt mezi různými skupinami osob, např. mezi jedinci opačného pohlaví, mezi příslušníky různých věkových skupin, mezi členy aristokracie a nižšími společenskými vrstvami, mezi klany atd., kteří formují skupinu, v níž její členové žijí navzájem alespoň v přibližné rovnováze. Akulturace je tak dynamický sociální proces, který začíná již uvnitř vlastní společnosti, jejíž členové mezi sebou žijí v relativní společenské harmonii. Pokud je ovšem toto sociální ekvilibrium brutálně narušeno nebo pokud se takovéto společenství

⁴⁴¹ Řadu svých myšlenek v tomto článku pouze nastíněných pak podrobněji rozvedl ve své práci *Steps to an Ecology of Mind* (1972).

⁴⁴² Na primární podíl biologických (fyziologických) potřeb, které jsou jakýmsi koherentním pojivem, který umožňuje fungování kultury, upozornil B. Malinowski ve své posthumně vydané *Vědecké teorii kultury* z roku 1944 (cf. Malinowski 1968).

dostává do kontaktu s naprosto odlišnou kulturou, pak dochází k změnám, jež probíhají zhruba ve třech fázích. Nejprve dojde k úplnému *sloučení* dvou odlišných skupin, poté je jedna z nich *eliminována*, což nemusí znamenat její zánik, jelikož v poslední fázi může dojít k situaci, kdy obě skupiny přežívají v *dynamickém ekvilibriu* uvnitř většinové společnosti, přičemž v tomto třetím procesu, podle našeho soudu oprávněně, vidí nejinstruktivnější možný závěr, vycházející z kontaktní situace⁴⁴³. Od toho se také odvíjí první úkol, který před antropologem stojí: studovat vzájemné vztahy, k nimž dochází mezi skupinami jedinců s různými vzorci chování (*behaviour patterns*) a později posuzovat, jak tyto vztahy ovlivňují vzájemné kontakty. Podle Batesona není příliš možností, jak rozlišovat skupiny, které jsou ve vzájemném kontaktu. V podstatě existují pouze dvě kategorie: 1. tzv. *symetrická diferenciac*e či *schizmogeneze* – sem patří takové skupiny, v nichž se vztahy vyvíjejí převážně symetricky (např. moiety, klany, vesnice nebo evropské národy); 2. kategorií je tzv. *komplementární diferenciac*e (*schizmogeneze*), projevující se např. při odlišování sociální vrstvy, sociálních tříd, kast, věkových skupin nebo v některých případech může jít o kulturní diferenciaci mezi pohlavími apod. Obě dvě kategorie obsahují dynamické elementy, které v okamžiku, kdy jsou uvedeny do pohybu a jsou posléze natolik silné, že odlišnost a rozštěpení mezi skupinami roste, mohou vést k úpadku nebo novému ekvilibriu (cf. Bateson 1935: 179-181)⁴⁴⁴.

Další ohlasy na první vymezení akulturace v severoamerickém pojetí na sebe nenechaly dlouho čekat a byli to zejména představitelé britské školy sociální antropologie, kteří kontrovali tím, že kladli mnohem větší důraz na sociální vztahy při kulturním kontaktu: „Kulturní kontakt nesmí být viděn jako přenos elementů z jedné kultury do druhé, nýbrž jako neustálý interakční proces mezi skupinami s odlišnou kulturou. Jsou to jednotlivci a komunity, kteří jsou aktéry kontaktu, nikoli zvyky“ (cf. Fortes 1938: 60-91). Rozdíl oproti severoamerickému („kulturologickému“) pojetí akulturace je zřejmý: pro britské sociální antropology je „kulturní kontakt“ spíše „kontaktem sociálním“, který je založen na permanentní interakci mezi skupinami a jedinci jako nositelů odlišné kultury. Tento proces je dynamický a jeho výsledkem je spíše než kulturní změna změna sociální, která může spočívat

⁴⁴³ Bateson se pohybuje spíše na abstraktní úrovni, avšak můžeme uvést jednoduchý příklad kulturního kontaktu, k němuž docházelo ve středním Mexiku na sklonku postklasické doby. V druhé polovině 15. stol. žili již Aztékové na poměrně vysoké sociokulturní úrovni díky absorpci řady kulturních a sociálních elementů, které přebírali od sousedních skupin. S těmito vyspělými Aztéky se stále dostávaly do kontaktu chichimécké kmeny, žijící na nižším sociokulturním vývojovém stupni. Některé tyto kmeny se s Aztéky sloučovaly, posléze byly eliminovány některé původní rysy těchto kmenů, jiné zanikly úplně a nakonec, aniž by nutně všechny zmizely, žily v sociální a kulturní fúzi s Aztéky jako dominantní skupinou. Ještě vhodnějším příkladem mohou být kontakty mezi Otomíi a Chichiméky, kteří po částečné fúzi vytvořili *otonchichiméckou* etnickou skupinu, žijící v určitém ekvilibriu na nižší kulturní úrovni než toltekizovaní obyvatelé Mexického údolí apod. (cf. Davies 1987: 21).

⁴⁴⁴ Pokud jde o empirické rozvíjení konceptů *symetrická* a *komplementární schizmogeneze*, byly původně míněny zejména pro objasnění „kulturního kontaktu“, zahrnujícího předkoloniální specializace nezávislých melanéských skupin (cf. Bateson 1935, Sahlins 1999: 412).

v některých případech, i přes intenzivní střetávání jednotlivců ze dvou odlišných společností (např. při christianizaci), v posílení původních sociálních rysů, jak ještě uvidíme u severomexických Tarahumarů nebo, jak zjistila při svém výzkumu u Tseltalů M. Slocumová. Tato autorka, která se přímo podílela na evangelizaci této chiapaské nativní skupiny, si všimla, že určité rysy oxchuckých Indiánů nejsou čistě atributem mestické kultury, nýbrž výslednicí jejich předcházející christianizace, spočívající nikoli v ztrátě původní sociální identity, nýbrž, díky vlastním adaptivním mechanismům, které si zřejmě vytvořili již během koloniální doby při prvním kontaktu s dominikánskými a posléze jezuitskými misionáři⁴⁴⁵, ve zvýraznění indiánských rysů, projevující se v příbuzenském systému, založenému na patrilinéární exogamii, v posílení skupinových aktivit v zemědělských cyklech apod. (cf. Slocumová 1956: 491-495). V tomto případě nedošlo k výrazné sociální či kulturní změně, ale k jakési obranné sociálně adaptivní reakci⁴⁴⁶ Oxchuckých vůči akulturačním a socializačním tlakům, vyvolaným protestanskou evangelizací.

Krátce po sepsání první antropologické definice akulturace se jeden z jejích spoluautorů (M. Herskovits) snažil o jistou revizi tohoto prvotního vymezení, když upozornil na skutečnost, že výše pojatá definice redukuje pojem na takové aspekty kulturní změny, které byly pouze výsledkem prvního kontaktu mezi lidmi⁴⁴⁷ a nerozlišuje mezi dvěma základními typy kontaktu: 1. mezi historickými národy a preliterárními společnostmi a 2. mezi dvěma „primitivními“ skupinami a zároveň upozornil na „historičnost“ (*historicity*) akulturace. Etnolog, který zkoumá např. současné haitské zemědělství, musí tuto problematiku chápat v příslušném historickém kontextu jako soubor původních afrických vlivů, francouzských inovací a karibských kulturních transferencí (cf. Herskovits 1937: 259, 262). Herskovits tak patrně jako jeden z prvních seriózněji proponoval užší propojení historického přístupu a etnologie při studiu akulturace⁴⁴⁸, jak je patrné z jeho další studie:

⁴⁴⁵ Při vytváření těchto sociálně adaptačních mechanismů sehrála patrně svoji roli již zmiňovaná velká, byť nakonec potlačena, rebelie Tseltalů v roce 1712, mající svá ohniska v komunitách Cancuc a Oxchuc.

⁴⁴⁶ Aguirre Beltrán 1992: 33 mluví o *kontraakulturaci* jako sociálním adaptivním systémem, který spočívá na jedné straně v konzervaci a posílení předkontaktních sociokulturních rysů, ale zároveň v sobě zahrnuje určité sociální a kulturní neologismy, jako např. skoncování s popíjením opojných nápojů i alkoholu vůbec, zavržení čarodějnictví, větší zájem o vzdělání apod., což je sice také následkem akulturačních tlaků ze strany evangelizátorů, avšak na druhou stranu tyto nové rysy sehrávají pozitivní roli ve vztahu Indiánů vůči jejich tradičním soupeřům ladinům či mesticům, jimž takto mohou lépe konkurovat. *Kontraakulturace* je tedy směsicí „tradičních“ a „moderních“ sociokulturních elementů, které když dojde k jejich organickému spojení, mohou vést k posílení sociální prestiže nativního obyvatelstva ve vztahu k většinové společnosti.

⁴⁴⁷ Herskovits tím nepochybně míní kontakt mezi prvními Evropany a nativními skupinami nejen Ameriky, ale též subsaharské Afriky, Asie či Austrálie a Oceánie. Naráží tím na skutečnost, že akulturací se zpočátku zjednodušeně rozuměl pouze kontakt mezi „západní“ civilizací a „lidmi bez historie“, jak psal o preliterárních společnostech E. Wolf (1997²).

⁴⁴⁸ V severoamerické tradici kulturní antropologie (boasovské škole historického partikularismu) byl samozřejmě kladen důraz na historicitu od počátku, ale především v souvislosti s objasněním difuze toho kterého kulturního elementu z jedné nativní kultury do druhé. Důraz byl kladen na vytýčení kulturního ohniska (jádra), periferie, kulturních rysů, komplexů atd. pro stanovení hranic mezi jednotlivými severoamerickými kulturními areály.

„...Historicity is an important tool, whose employment materially increases with which the analysis of the nature and functioning of culture can be accomplished...“ (cf. Herskovits 1941: 8).

Herskovits tak zahájil novou etapu v antropologickém výzkumu, alespoň v severoamerickém pojetí, které ovšem ovlivňovalo řadu odborníků i v Latinské Americe a odvrátil se od difuzionistických snah vytrasovat pečlivě určitý kulturní areál, ale zaměřil se cíleněji na vysvětlování zdánlivě nelogických jevů a komponentů, vyskytujících se v té či oné společnosti a jež by byly na základě pouhého etnografického studia těžko pochopitelné. Z latinskoamerických antropologů byl patrně Herskovitsovým přístupem nejvíce ovlivněn kolumbijský badatel Juan Friede, který nejprve přišel s vlastní definicí akulturace či, pod Ortizovým vlivem, *transkulturace*, čímž rozuměl „*proces, během něhož dochází k inkorporaci jakékoli etnické skupiny do společnosti, od které se kulturně a často i rasově odlišuje..., jde o fúzi nebo vzájemné ovlivňování mezi dvěma skupinami*“ (cf. Friede 1949: 245). Friede tak rozlišoval mezi *skutečnou akulturací*, v níž spatřoval spíše pozvolný a mírumilovný proces, a *násilnou akulturací*, spočívající v ekonomické dominanci akulturovající skupiny a zpravidla v zániku slabší skupiny. Skutečná akulturace je tak pro něj spíše sociálním a biologickým procesem, jehož výsledkem je začlenění akulturované skupiny do dominantní společnosti, tzn. i při nenásilné akulturaci dochází v podstatě k zániku slabší skupiny. Friede tak více přibližuje akulturaci k asimilaci, jež je v severoamerickém pojetí pouze jednou z částí akulturace. Zároveň zdůrazňuje důležitost historických pramenů pro etnografické studium akulturace – např. správné vysvětlení užití biče mezi některými kolumbijskými pralesními kmeny (Goahibo aj.) by bylo zřejmě nemožné bez znalosti vzdálených širších historických souvislostí a konotací (cf. tamtéž: 249)⁴⁴⁹.

Počátkem čtyřicátých let přichází s alternativním pojmem k akulturaci kubánský etnolog a sociolog Fernando de Ortiz, jenž zavedl termín *transkulturace* ve snaze vědecky charakterizovat složitou kubánskou společnost a její dějiny. Transkulturaci neviděl jako pouhý přechod jedné kultury do druhé, čímž je charakteristická akulturace, nýbrž jako komplexnější proces:

Difuze byla zkoumána více etnograficky, tj. studovala se především rekonstrukce té které nativní kultury bez hlubšího historického kontextu, což více změnily až afrokaribské a africké výzkumy M. Herskovitse na Haiti, v Surinamu, Dahome (dnešním Beninu) aj.

⁴⁴⁹ Friede objevil v Archivo Histórico Nacional v Bogotě dokument, v němž je narážka na časté případy bičování jakožto výchovného prostředku v středověké a renesanční Evropě, což pak bylo v Jižní Americe zavedeno na Limském koncilu v roce 1583: „*Los indios son poco accedentes a la razón y que por esto necesitan más que otros la corrección corporal*“. Při terénním výzkumu pak zjistil, že mezi některými amazonskými kmeny se tento původně „výchovný prostředek“ natolik rozšířil, že byl inkorporován jako důležitý rituální předmět.

„...transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación“ (cf. Ortiz 1963: 142, Aguirre Beltrán 1992: 185-186).

Jak vidno, probíhá transkulturační proces v několika fázích: 1. nejprve dochází k *dekulturaci* (*exkulturaci*), spočívající v rozbití, přerušení kontaktu se svou původní společností, následuje 2. fáze *akulturační* nebo *inkulturační*, jíž přímo necharakterizuje, ale v podstatě tím myslí vlastní proces osvojování si cizích kulturních prvků, jež vrcholí 3. fází *transkulturační*, spočívající v syntéze všech jevů (*neokulturaci*), s nimiž se jedinec během celého procesu setkal a jež si osvojil (cf. Ortiz 2004: 115-120)⁴⁵⁰. Tuto složitou transkulturační (neokulturační) syntézu kubánské společnosti pak nejlépe vystihl těmito slovy:

„U všech národů znamená historický vývoj vždy jedno: zásadní změnu kultury ve víceméně klidném nebo naopak rychlém tempu; ... i ekonomické jevy, nejzákladnější v životě společnosti, se na Kubě téměř vždy stávají demonstrací nejrůznějších kultur. Když se na Kubě řekne sibonejský, taínský, španělský, židovský, anglický, francouzský, angloamerický, černošský, yucatánský, čínský nebo kreolský, neznamená to pouhé označení různých činitelů, které formovaly kubánský národ, pouhý výčet jmen národů, které Kubou všechny prošly. Každý z těchto výrazů se zároveň stává souhrnným historickým názvem jedné z ekonomik a kultur, které se na Kubě postupně nebo zároveň projevíly a které na ni někdy měly hrůzný dopad...“ (Ortiz 2004: 116-117).

Ortizovo vnímání vzájemných kulturních a sociálních vlivů je, patrně pod vlivem země, jejíž dějiny, národopis, jazyk, folklor či literaturu zkoumal, skutečně odlišné od přístupu teoretiků akulturace, kteří v tomto konceptu spatřovali zánik jedné kultury, jednoho sociálního systému na úkor druhého, silnějšího, popřípadě jej nazírali jako inkorporativní proces, kdy nutně nezanikají všechny rysy preakulturované kultury, nýbrž jen některé, ale kdy dochází k začlenění té které skupiny do širšího sociálního systému dominantní společnosti. Slabší etnická skupina tudíž nemusí zaniknout, ale je *de facto* juxtaponována či marginalizována, sice přežívá, ale živoří sociálně, kulturně, všeobecně, jak je tomu v případě většiny indiánských skupin Severní, Střední i Jižní Ameriky. Při transkulturaci je výsledkem nový sociální, kulturní a zajisté i biologický amalgam, který v politické a ekonomické rovině není zdaleka tak kontradiktorní, jak je tomu v akulturovaných společnostech, kde přetrvávají obrovské sociální rozdíly, což tolik neplatí pro *transkulturované* společnosti, k nimž patří

⁴⁵⁰ Se zavedenými termíny *transkulturace* či *neokulturace* souhlasil též B. Malinowski, teprve poté se Ortiz rozhodl, že je bude publikovat (cf. Ortiz 2004: 120).

nejen Kuba, ale některé další karibské země (Dominikánská republika, Trinidad), do jisté míry Panama aj. I zde pochopitelně společenské rozdíly najdeme, avšak tamější společnost není rozhodně „rozkastována“ tak silně, jak je tomu v Mexiku, Guatemale, Peru, Bolívii aj. Akulturace je více *unilaterální* proces, při němž dominuje zpravidla silnější kultura, transkulturace je spíše *transversální*, tj. všechny vlivy, které ve společnosti proudí, podílejí se na jejím vytváření a přetváření, jsou více či méně rovnocenné, všechny po vzájemném sloučení nacházejí své uplatnění.

Akulturací se též zabývali antropologové z jiných metodologických směrů, např. představitelé školy *culture and personality*, pro něž je akulturace především změnou ve struktuře osobnosti, avšak zároveň upozorňovali, že v každé skupině je obrovská rozmanitost, co se týče povahových rysů a chování jedinců, že se zdá být aplikace výzkumu akulturace u individuí poměrně málo užitečná. Nicméně určité pokusy byly učiněny, především byl opatrně rozpracován *koncept vlastního já* („the concept of the self“) z akulturační perspektivy. J. Gillin a V. Raimy pokusně stanovili tři hlavní kritéria „konceptu vlastního já“, reflektujícího individuální psychologickou oscilaci, vztahující se k otázce, kdo jsem nebo kam patřím. Prvním, snad nejběžnějším, kritériem je oscilace mezi „Indiánem“ a „bělochem“, mající především biologické a kulturní konotace. Druhé kritérium je především náboženské povahy a spočívá v oscilaci mezi „křesťanem“ a „midewiwinem“, poslední je ekonomického charakteru a spočívá v tom, zda-li se Indiánem cítí více jako „námezdní pracovník“ nebo lovec či rybář. Následujícím výzkumem došli k závěru, že takovýto výzkum nemá příliš vysokou validitu, neboť celkem logicky zjistili, že se v jejich vzorku objevovali jedinci jak vysoce akulturovaní, tak ti, kteří nebyli téměř dotčeni bělošskou mentalitou a na základě toho sestavili určitou typologickou škálu (akulturační index), jež jim pomohla matematicky vyhodnotit převažující typ „konceptu vlastního já“ (cf. Gillin, Raimy 1940: 377-380). Takto pojímaný výzkum akulturace byl mnohem více orientován na jedince a jen těžko mohl poskytnout generalizující závěry, vztahující se na širší skupinu (etnickou, sociální, náboženskou apod.), proto byl tento koncept antropology školy *culture and personality*, až na výjimky, opuštěn, popřípadě revidován. Jedním z pozdějších pokusů psychologičtější orientovaných antropologů byla studie N. Chanceho (1965), který se snažil korelovat účinky cross-kulturních kontaktů na sebeidentifikaci a přizpůsobování osobnosti v procesu akulturace. Výsledkem jeho práce je, že v podstatě přetrvávaly rozdíly mezi psychology a psychiatry, studující převážně intrapsychické mechanismy a akulturaci jako individuální proces (např. Festingerův koncept „kognitivní disonance“ nebo Eriksonův koncept „ego identity“ apod.) na jedné straně, a antropology a sociology, více orientované na skupinové chování a studující akulturaci ve vztahu k socializaci, sociální interakci, sociální mobilitě, komunikaci, dosažitelnosti cílů či

hodnotové orientaci, na druhé straně. K cenným závěrům by mohlo ale dojít tehdy, pokud by se zkombinovalo studium intrapsychických procesů (např. stupeň identifikace se západní kulturou), působících uvnitř akulturovaných jedinců, s interpersonálními procesy, jež působí mezi takovými jednotlivci (cf. Chance 1965: 386-387).

Ve čtyřicátých letech dochází nepochybně k největšímu rozkvětu teoretického rozpracování termínu akulturace. Hledala se přesnější definice, vymezení vůči jiným pojmům či příbuznost nebo propojenost s nimi. G. Devereux a E. Loeb zavedli pojem *antagonistická akulturace*, jíž chápali jako „*diffusion of the means segment of a covert-culture (or overt culture) complex of traits*“, rozlišenou do tří typů: 1. *defenzivní izolace* – spočívající v oboustranném odmítnutí kulturního kontaktu, které může být částečné nebo úplné (např. Mekka, Tibet, některé tarahumarské komunity apod.). Tu dále dělí do dalších subtypů, z nichž nejdůležitější je *potlačení sociálního kontaktu*, v americké oblasti doložené např. v podobě tzv. *němé výměny (silent barter)*; 2. *adopce nových prostředků*, avšak bez odpovídající adopce relevantních cílů, je společným procesem při sociokulturní změně – např. když Geronimovi Apači nahradili svůj signální systém kouřových signálů za heliografický systém, vypůjčený od U. S. Army jako svého největšího nepřítele, aniž by věděli, co touto kulturní substitucí chtěli přesně dosáhnout; 3. typ označili jako *disociativní negativní akulturaci*, definovanou jako zavedení takových nových kulturních témat, která jsou v rozporu s životními návyky skupiny, od níž se chce jiná skupina distancovat. Příkladem mohou být šamanské společnosti Pueblanů (Hopiů a Zuňiů), které se mohly dobře rozvinout jako následek rezistence vůči individualistickému *dream-šamanismu* Pimů, Papagů a yumanských kmenů v jihozápadní Arizoně. Pueblané dávali přednost rutinním šamanským postupům před inspirací individuí proto, aby zabránili destrukci svých vysoce socializovaných komunit (cf. Devereux, Loeb 1943: 239-244). Antagonistická akulturace, zejména pokud probíhá mezi dvěma či více „ahistorickými“ kmeny, se tak jeví jako poměrně vyvážený proces sociokulturní adaptace, při níž dochází k posilování či oslabování různých elementů takovým způsobem, aby vedle sebe mohly koexistovat jinak antagonistické etnické skupiny (Pimové a Papagové vs. Pueblané, Apači vs. Navahové, Číňané vs. Tibeťané, Židé vs. Arabové atd.). Teprve ve chvíli, kdy je tento rovnovážný proces silněji narušen, dochází nebo může dojít ke kulturní či sociální změně nebo k jiným závažným situacím, jako je válečný konflikt, nežádoucí migrace skupin, etnocida apod.

Na skutečnost, že síla akulturace nemusí být, alespoň v případě kontaktu bělochů s indiánskou populací, přímo uměrná intenzitě těchto kontaktů, poprvé upozornili J. Steward a F. Tannenbaum (1943), kteří si položili řadu otázek, např.:

„...Why did the Araucanians of central and southern Chile retain such political and cultural independence and integrity that today they are even attempting to direct their own acculturation, while the more isolated Atacameño and Chango of northern Chile, like the Tupinamba of coastal Brazil, blended into to national picture and the Tehuelche to the east became nearly extinct?...“ (cf. Steward, Tannenbaum 1943: 203).

Můžeme najít řadu případů, kdy určitá etnická skupina je dlouhá léta v intenzivním kontaktu se skupinou „akulturující“ a přesto tento dlouhodobý kontakt nemusí vést k závažnějším změnám v integritě skupiny akulturované a už vůbec ne k celkové sociální či kulturní změně.

Zdá se, že může mít alespoň částečně pravdu J. Steward 1943: 323, který se zabýval dějinami kontaktu některých nativních skupin Ameriky se Španěly od počátků *conquisty*⁴⁵¹ a dospěl k názoru, podle něhož každá inovace založená na akulturačním procesu vytváří nejprve v každé kultuře, na jakémkoli stupni svého vývoje, určité poruchy a reakce (*nerovnováhu*), avšak po určité době dochází k reintegračnímu procesu, který tyto poruchy a reakce modifikuje způsobem, že se taková kultura může z původního silného akulturačního tlaku vymanit, aniž by byly kontakty mezi takovými skupinami přerušeny. V Mexiku to je případ Aztéků, kterým po zavedení františkánského vzdělávacího systému ve dvacátých letech 16. stol. hrozila rychlá ztráta kulturní identity, avšak po počáteční „nerovnováze“ se dokázali poměrně rychle reintegrovat, aniž by došlo k nezvratným změnám v jejich sociokulturním systému, který, třebaže modifikován a fungující v „diasporách“⁴⁵², existuje dodnes.

Podobně yutonahuaští Huicholové byli na počátku *conquisty* vyhnáni z pacifického pobřeží do hor Nayaritu a Jalisca. Tím byli nuceni změnit nejprve svoji subsistenci z mořského rybolovu na lov horské zvěře, avšak na základě rezistence svých prehispánských náboženských praktik dokázali zabránit dezintegraci těchto svých prastarých systémů, který v případě Huicholů pokračuje jen mírně modifikován katolickým (františkánským) ritem do současnosti. Huicholská kultura i po *conquistě* a v následujícím období neztratila nic ze své originality. Naopak – svoji kulturní a sociální identitu posilují každoroční poutí do Wiricuty, posvátné země v San Luis Potosí, kde hledají svého předka boha Jelena-Peyote, jímž je *Tamatz Kallaumari* (Praděd Jelení ocas). Podobně se dokázali adaptovat na nové ekologické a sociální podmínky jejich nejbližší sousedé Corové, kteří, snad z konkurenčních důvodů, přestali někdy v první polovině 19. stol. putovat do pouště za božským peyotem, což se od té doby stalo výlučnou záležitostí Huicholů. Corové se pak při podobných poutích obrátili do své přímořské domoviny, kam chodili uctívat bohyni moře, s jejichž pomocí získávali i nadále

⁴⁵¹ Institucionální (úřední) počátek akulturace Indiánů lze vyčíst již z Kolumbovy instrukce k druhé plavbě (1493). Od té doby pozorujeme ve španělské legislativě jasné přání inkorporovat nativní obyvatelstvo do evropského (španělského) ekonomického systému.

⁴⁵² Aztécké komunity, v nichž se mluví jazyky náhuatl, náhuat, popřípadě náhuatl, jsou v podstatě diasporami, neboť každá větší komunita (např. Pochutla) má své specifikum, spočívající např. v poněkud odlišném dialektu, lokální religiozité apod. a dohromady tvoří jeden integrovaný etnický celek.

sůl, sušené ryby atd., navzdory silnému průniku nových kulturních inovací, které mezi nimi zaváděli především jezuité (cf. Benítez 1995³: 24-30, 183-184, Anguianová, Furst 1987²: 105-113, Pinkson 1998: 17, González Ramos 1992²: 77-78). V případě Huicholů můžeme dnes pozorovat prakticky dovršenou sociální a kulturní *readaptaci* či *reakulturaci*, neboť i v dnešním modernizačním období se prostřednictvím každoročně opakujícího se rituálu dokážou dobře bránit jakékoli inovativní tendenci. U Corů nyní pozorujeme spíše nové reintegrační snahy, které se projevují v silných inovacích při náboženských obřadech (např. Corům je zcela cizí Kristova smrt, stále větší roli hraje při velikonočních zvycích provaz symbolizující Velkého hada apod.), které jsou sice synkretické, ale v nichž neustále slábne vliv františkánských kněží. Pokud bude tento reintegrační proces v náboženském systému Corů pokračovat i v dalších letech a bude-li oslabován vliv akulturující strany při jejich každodenním životě, pak je pravděpodobné, že se jim část svého sociokulturního systému podaří *reakulturovat* podobně, jako se to kdysi povedlo Huicholům.

Někteří teoretikové akulturace hledali určité charakteristické typy nebo modely společností uvnitř komplexních společenských útvarů, na nichž by bylo možné studovat jistou hranici udržujících mechanismů (*boundary maintaining mechanisms*), které si vytvářejí všechny společnosti, aby byly schopny účinněji vzdorovat akulturační reakci. Jde o určitá „sebezáchovná hnutí“ („perpetuative movements“), která se objevují zřejmě ve všech společnostech, ale ne vždy jsou úspěšná. U všech společností, které se prostřednictvím těchto záchranných hnutí dokážou úspěšně ubránit akulturačnímu tlaku, můžeme rozlišit dva různé typy: 1. *shtetl* (malé město), charakteristický pro židovské komunity ve východní Evropě a 2. *amish* (ve své původní formě), vyskytující se v Pensylvánii. Základní rozdíl mezi oběma typy spočívá ve skutečnosti, že *shtetl* má skupinu specialistů, kteří se plně věnují udržování a rozvíjení distinktivních rysů komunitárního života a kteří jsou zároveň chráněni společností od rušivých vnějších vlivů. Naproti tomu v amishském typu tyto specialisty nenajdeme, o údržbu nativní identity se starají všichni dospělí členové komunity. Opatrně bylo konstatováno, že mezi severoamerickými minoritními skupinami (Baskové, Rusové, Němci ad.) dosud převládá amishský typ, zatímco typ *shtetl* je spíše výjimečný (cf. Freed 1957: 55-68).

Jiní autoři porovnávali, jak se dvě vzdálené zemědělské společnosti, z nichž se každá jinak nachází na odlišném stupni sociokulturního vývoje a v odlišném ekosystému (novomexičtí Pueblané a rakouští Tyrolané⁴⁵³), vyrovnávaly s akulturujícími vlivy (cf. Lange 1957: 1067-1074), zatímco druzí se vraceli ke komparativnímu výzkumu nativních společností Severní

⁴⁵³ Tyrolané jsou spíše specifickou regionální minoritou na území jihozápadního Rakouska a severní Itálie, avšak jazykově i kulturně poměrně odlišnou od ostatních regionů.

Ameriky, kde byl koncept akulturace a všechny jeho terminologické derivace nejprve a nejvíce rozvíjen – např. W. N. Fenton přistupoval k akulturaci z opačného pólu, když se zabýval především mechanismy posilující kulturní stabilitu uvnitř čtyř indiánských kmenů – Klamathů, Černonožců, Irokézů a Taosanů – a dospěl k zjištění, že k tomu, aby bylo možné udržet společenskou rovnováhu, jsou nejdůležitější náboženské a politické instituce. Z toho důvodu Černonožci, Irokézové a Taosané mohou ještě dlouho perzistovat, Klamathové jsou patrně odsouzeni k vyhynutí nebo k asimilaci (cf. Fenton 1953: 169-174).

Některými antropology byly za *akulturativní* kulturní změny považovány jen ty, k nimž došlo mezi etnickými skupinami a společnostmi, které tyto skupiny zabíraly, zatímco ty, které vyplývaly ze vzájemných kontaktů mezi třídami, profesními skupinami nebo jinými specializovanými kategoriemi uvnitř téže společnosti, jako akulturativní nazírány nebyly. Takto kupříkladu socializace, urbanizace, industrializace či sekularizace mohou být chápány jako akulturativní pouze za předpokladu, jsou-li zaváděny interkulturně a nikoli jako fenomény rozvíjené uvnitř téže společnosti (cf. Barnett, et al. 1954: 974, Aguirre Beltrán 1992: 188). Takto pojímaná akulturace ovšem setrvává na své původní dichotomické historicitě, při níž proti sobě vždy stály etnická skupina akulturující a etnická skupina (etnické skupiny) více či méně odsouzené k akulturačnímu procesu a příliš nebere do úvahy skutečnost, že intenzivní kulturní kontakt probíhal i mezi těmi etnickými skupinami, které se postupně podílely na formování jednoho moderního společenského útvaru (národa), jak tomu bylo v široké míře ve Spojených státech, méně v Kanadě nebo třeba v Indonésii apod. Jinými slovy socializace, urbanizace, industrializace atd. může být společným akulturačním dílem mnoha etnických skupin či národů, někdy též zvláštních konfesijních skupin⁴⁵⁴ apod., které jsou součástí jedné společnosti, jednoho moderního národa, jakým je třeba i Mexiko. Chápeme-li totiž akulturaci jako projev historicity, tudíž jako procesuální fenomén, jak upozorňoval již R. Thurnwald, jenž se vyvíjí a proměňuje a je spíše dynamický než statický, dojdeme k závěru, že v podmínkách moderních společností již nejde nezbytně o proces, probíhající pouze mezi dvěma zcela odlišnými skupinami (Španělé vs. Indiáni), ale také o kulturní kontakty mezi dvěma či více „příbuznými“ etnickými, společenskými, náboženskými či jinými entitami, jež se v různé míře navzájem ovlivňují a každá má svůj podíl na přetváření celé společnosti. Takto, z akulturační perspektivy, můžeme definovat moderní společnosti

⁴⁵⁴ Jako příklady můžeme uvést *mennonity* v severním Mexiku (Chihuahua, Durango), kteří poté, co se je snažila většinová mexická společnost akulturovat, začali sami být akulturujícím činitelem, který, přes řadu konzervativních rysů, do značné míry industrializoval a urbanizoval velkou část původně polopouštní oblasti ve střední a severní Chihuahui. Stejně tak bychom mohli zmínit *mormony* v Utahu, ale dnes i na jiných místech USA a Latinské Ameriky, *kvakery*, kteří akulturovali nemalé území Kostariky atd.

jako konglomeráty navzájem se akulturujících skupin, které se větší či menší měrou podílejí na jejich industrializaci, urbanizaci ad. aspektech modernizace⁴⁵⁵.

Pod vlivem Herskovitsových výzkumů a studií byla zpřesňována metoda zkoumání kulturních kontaktů v období před a po kontaktu, např. Wagnerem (1936):

„First it is necessary to obtain as concise a picture as possible of native culture prior to contact. Secondly, the nature of the various contact agencies must be determined. The third problem will be the functional analysis of the present stage of the cultural process that is resulting from this contact“ (cf. Ianni 1958: 41).

Tato metoda v podstatě vymezuje tři časoprostorové situace: 1. předkontaktní kulturu, 2. kontaktní situaci a 3. současnou kulturní směsici, jež je výsledkem kontaktní situace, k nimž je nyní přidán ještě čtvrtý časoprostorový rozměr, jímž je myšlena současná kultura původního areálu, z něhož noví imigranti pocházeli, což je zvláště důležité sledovat u zemědělského obyvatelstva, jakým byli například lidé z jižní Itálie apod. F. Ianni v této souvislosti upozornil na to, co jsme kritizovali výše v souvislosti s vymezením akulturace u Barnetta, et al., totiž toho, že antropologové si prakticky dosud nevšimli *intrakulturní* změny, tj. zanedbávali studium akulturačních procesů mezi americkými (ne-nativními) etnickými skupinami, přičemž důvody se zdají být zřejmé: „*since contact is a fact sine qua non of the acculturative situation, little or nothing can be done to determine what changes might have occurred had contact never taken place*“ (cf. Ianni 1958: 41-44).

F. Ianni tedy navrhl rozšířit studium akulturace o nový časoprostorový rozměr – o nutnost mnohem více než dosud se zabývat kulturním systémem původního prostředí těch či oněch imigrantů, zejména těch, kteří po příchodu do nové vlasti změnili svůj způsob subsistence, zpravidla z agrárního na industriální, jelikož šlo většinou o transatlantickou rurálně-urbánní migraci. Nicméně, jak v závěru své studie naznačuje, změny, k nimž u imigrantů došlo, jsou sice výsledkem kulturního kontaktu, avšak bez podstatné sociální a kulturní změny (cf. tamtéž: 45).

Někteří antropologové hledali jiné termíny pro vystižení střetu dvou odlišných civilizací, jako např. G. Foster, jenž zavedl pojmy jako *kultura dobývání* („culture of conquest“) či *kultura kontaktu* („culture of contact“) s cílem lépe zachytit ve svém celku vlivy kultury donátorské, ať je její původ jakýkoli, na kulturu, která tyto vlivy přijímá, a studovat kanál, prostřednictvím něhož se předávají normy, hodnoty a vzorce chování z dominantní skupiny do skupiny slabší:

⁴⁵⁵ Na obecnější pojetí akulturace upozornil ve své shrnující studii např. M. Spiro (1958), který se zabýval akulturací na úrovni náboženské skupiny, rodiny, jedince atd.

„Una cultura de conquista es el resultado de procesos que tamizan a la cultura más dinámica que se expande, separando y descartando un alto porcentaje de todos los elementos, complejos y configuraciones que en ella se encuentran y determinando nuevos contextos y combinaciones para su exportación. Es el resultado de un proceso en que la nueva faz de la cultura donadora arranca de la infinita variedad de formas originales y se enriquece con los elementos que la propia situación de contacto produce“ (cf. Foster 1962: 36)⁴⁵⁶.

Kultura dobývání ovšem není totéž co kultura donátorské skupiny a zrovna tak nesmí být zaměňována s koloniální kulturou, neboť donátorská kultura má své kořeny na druhé straně oceánu a v novém prostředí dochází nutně k jejímu prosívání, při němž je část této původní kultury odmítnuta. Kultura dobývání se tak formuje na základě zřetelné dichotomie, neboť je výsledkem dvou základních selektivních procesů – „formálních“ (též „řízených“ či „plánovaných“), což jsou situace, při nichž instituce a jednotlivci ze své autoritativní pozice plní pozitivní roli. Sem patří vládní úředníci, armáda, církve, obchodní společnosti a řada jiných, a „neformálních“, kam patří všechny mechanismy, prostřednictvím nichž se v nové zemi udržují osobní zvyky, potravinové návyky, pověry, folklór, naděje a očekávání, lidová medicína přistěhovalců atd. (cf. Foster 1962: 36-37).

Rozumíme-li správně Fosterovu pojmu kultura dobývání, pak je patrné, že jej odlišuje od samotného termínu akulturace a rozkládá jej do několika separovatelných etap. V první fázi jde o reduktivní proces, prostřednictvím kterého dochází k eliminaci velkého množství elementů donátorské kultury a zjednodušení komplexnosti a rozmanitosti řady původních konfigurací. Tento reduktivní proces přechází i do samotné fáze kultury dobývání při formování koloniální administrativy a zároveň pokračuje jako výsledek druhé fáze selektivních procesů, které jsou obsaženy ve vlastním akulturačním procesu (cf. Foster 1962: 37). Jde snad tedy o tři prolínající se fáze či o tři fáze s řadou mezifází: *redukci (selekcii, eliminaci)*, *kulturu dobývání* a *vlastní akulturaci*, k níž dochází více až v okamžiku, kdy jsou již stabilizovány formální instituce, o nichž hovoří Foster. O třech fázích (úrovních) akulturace ostatně mluvil při svém pojetí integrace sociokulturní změny G. Aguirre Beltrán v jedné z nejuplnějších prací o této problematice. První úroveň (tezí) byla *akceptace*, jíž myslel přijímání nové koloniální situace, odpovídající do určité míry Fosterově redukci, druhou úroveň (antitezí) byla *reakce* nebo též *kontraakulturace*, jíž můžeme chápat v kontradikci ke kultuře dobývání a třetí úroveň (syntézou) je *adaptace*, chápaná zejména jako změna skupin, které jsou mezi sebou v kontaktu (cf. Aguirre Beltrán 1992: 50).

⁴⁵⁶ Anglický originál Fosterovy knihy *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* je z roku 1960. Jádrem jeho práce je na základě *regresivní metody* vysledovat španělsko-hispanoamerické kulturní korelace, které mají namnoze svůj původ v rurálním Španělsku 15. stol.

Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, kdy docházelo k změnám paradigmatu v antropologických výzkumech, zájem o studium akulturace do určité míry upadá. Přesto se objevují některé další dílčí studie, které se pokoušejí nově definovat či spíše hlouběji objasňovat význam pojmu akulturace a asimilace a vzájemný vztah mezi oběma teoretickými koncepty. R. Teske, Jr. a B. Nelson shrnuli prakticky všechny dosavadní relevantní definice a vymezení obou pojmů a dospěli k těmto hlavním závěrům: 1. akulturace a asimilace jsou samostatné, distinktivní procesy, 2. akulturace se může vyskytovat nezávisle na asimilaci, 3. akulturace je nezbytnou, avšak nikoli dostačující, podmínkou pro to, aby mohlo dojít k asimilaci, 4. jak rozsáhlá má být akulturace před tím, než začíná asimilace, není jasné (cf. Teske, Jr., Nelson 1974: 365).

V relativně nedávné době se objevily pokusy dávající do souvislosti vliv akulturace na zdraví v tradičních společnostech (R. Wirsing). Přes poměrně drastický úbytek původní indiánské populace v různých zemích Nového světa, způsobených prvotní akultarací, se zdá, že tradiční společnosti jsou velmi dobře adaptovány na ty aspekty životního prostředí, které mají podstatný vliv na jejich zdraví a přežití. Skutečnost, že členové těchto společností se těší dobrému zdraví, není dána tím, že by se mezi nimi nevyskytovaly nemoci, ale spíše stavem příznivé endemicity. Jakmile se tyto společnosti dostanou do soukolí akulturačního procesu, tento typ adaptace rychle ztrácejí, neboť nejsou schopny dlouhou dobu odolávat environmentálním (ekologickým) změnám, které jsou zpravidla vyvolány paralelně silným pronikáním kulturních inovací:

„...Many cultural changes have been detrimental to health and nutrition. Among these are the adoption of a sedentary life-style, the growing preference for imported carbohydrate staples, the increasing use of infant formulas, the reluctance to breast-feed for long periods, the abolition of native family-planning methods, the acceptance of paid work, and the eagerness to grow cash crops“ (cf. Wirsing 1985: 315).

Akulturované tradiční společnosti buď vymírají nebo v lepším případě nacházejí rychle cestu, jak se adaptovat na nové přírodní podmínky, avšak již nikdy nedosahují někdejšího rovnovážného stavu (cf. Wirsing 1985: 315).

Nejvýrazněji rozvíjel *teorii kulturní změny* a potažmo akulturace v souvislosti s životním prostředím J. Steward (1955b), který zavedl termín *kulturní jádro* (*cultural core*) pro takové aspekty kulturního systému, které jsou v nejtěsnějším vztahu k subsistenčním a ekonomickým aktivitám (cf. Steward 1955b: 134). Ze Stewardova konceptu vychází v jedné ze svých

kratších a sotva známých studiích M. León-Portilla (1965)⁴⁵⁷, který hledal ekologickou terminologickou paralelu k termínu akulturace a zavedl pojem *ekosis* (*écosis*), který znamená „la acción de construir la propia habitación, la acción que lleva al establecimiento de un hombre o de un grupo humano en lugar determinado“ (cf. León-Portilla 1965: 134) a pro nějž zavedl následující provizorní definici:

„Entendemos por *écosis* aquellos fenómenos que se producen cuando grupos humanos entran en contacto continuado con un medio ambiente, y en tanto que ejercen su acción sobre él, son afectados por el mismo“ (cf. León-Portilla 1965: 135).

Ekosis nelze chápat jako pouhý proces vzájemných vztahů mezi kulturními skupinami a životním prostředím, nýbrž silně zdůrazňuje myšlenku určitého záměru nebo činnosti, které člověk provádí v prostředí, v němž se zamýšlí usadit a tato činnost trvá tak dlouho, dokud zde nemá svůj domov. Člověk tak provádí vědomě činnost, prostřednictvím níž formuje a transformuje svůj *habitat* ve svůj prospěch a tento obyvatelný prostor se pro něj stává vlastním domovem, jakousi *ekologicko-filozofickou nikou*, místem, které si sám v určitém přírodním prostředí přetvořil k obrazu svému.

Antropologové tedy nejvíce pracovali s teoretickým i empirickým konceptem akulturace nejvíce od druhé poloviny třicátých let přibližně do poloviny šedesátých let. Při svém poměrně nedávném zamyšlení nad celým konceptem kultury se M. Sahlins (1999) částečně zabýval i problematikou akulturace, když se vrátil k známé Lintonově (1937) charakteristice akulturace:

„American, who settles down after breakfast to smoke a cigar invented in Brazil as he reads the news of the day in characters invented by the ancient Semites imprinted by a process invented in Germany on a material invented in China. As he scans the latest editorial warning of the dire results to our institutions of adopting foreign ideas, he thanks a Hebrew deity in an Indo-European tongue that he is 100 per cent (decimal system invented by the ancient Greeks) American (from Americus Vespucci, Italian geographer)“ – cf. Sahlins 1999: 411-412.

Již před Lintonem a jeho kolegy Redfieldem a Herskovitsem F. Boas, A. Kroeber a spol. učili, že všechny kultury jsou *hybridní* a každý člověk, alespoň takový, který žije v moderní společnosti, jako je ta severoamerická, je v podstatě nositelem této hybridní kultury, čímž jsme se opět dostali ke konceptu rozvíjeného Garcíou Cancliniem pro vysvětlení takových jevů, jako je perzistence nativních skupin uprostřed již ne moderní, ale přímo postmoderní

⁴⁵⁷ León-Portillův článek nejprve vyšel v angličtině v časopise *Current Anthropology* (1965) pod názvem *Acculturation and Ecosis-A proposed term to express an anthropological concept* (cf. León-Portilla 1965: 131).

společnosti. Akulturace či její alternativní termíny jako kulturní kontakt, hybridita⁴⁵⁸/hybridní kultury, *in-betweenness*⁴⁵⁹, kulturní míšení atd. nejsou ani dnes jakýmsi teoretickým reliktem, vycházejícím především ze severoamerických škol první poloviny 20. stol., ale jsou stále všudypřítomným fenoménem, ať již se zabýváme kupříkladu studiem etnicity Kurdů, romskými subsistenčními strategiemi v jižních Čechách, symbolickými rituály pražských žebráků či sociální mobilitou tarahumarských Indiánů, žijících v izolovaných ekologických nikách jihozápadní Chihuahuy. Pravda, jen pro nedostatek jiných termínů, jak přiznává i M. Sahlins, se stále s pojmem akulturace pracuje, ačkoli ani podle našeho mínění tento termín složitou realitu vzájemného přesahování a ovlivňování mezi nejrůznějšími sociálními a kulturními systémy či behaviorálními vzorci nevystihuje, jako by již byl od počátku odsouzen k anticipaci své obtížné definovatelnosti, jako by již byl původně stvořen pro roli jakéhosi terminologického „globalizátora“, jenž vlastně všechny antropologické pojmy a teorie jistým způsobem propojuje. Nabízí se proto otázka: není nakonec sama akulturace „otcem“ postmoderního nazírání na studium kultury a společnosti, jestliže připustíme, že se dotýká všech, všude a vždy?

⁴⁵⁸ Kritiku analytického pojmu *hybridita* provedl v sociální antropologii např. J. Friedman (1997), který tvrdí, že jde o genealogický proces, nikoli o strukturální jev. Hybriditou rozumí analytický konstrukt lidské historie, nikoli etnografický popis způsobu života lidí (cf. Sahlins 1999: 412), s čímž tak docela nesouhlasíme. Linton jistě uvedl příklad „vstávajícího Američana“ s určitou nadsázkou, avšak v mnoha případech není takto deklarovaná akulturace (hybridita) pouhou genealogií či výsledkem kulturně historického křížení. Tak např. kouření brazilského či kubánského doutníku může být vyjádřením symbolické adheze k určité sociální vrstvě, klubu apod. Jinými slovy: artefakt kubánské nebo brazilské kultury může mít: 1. podíl na dílčí akulturaci takového člověka, 2. vliv na jeho způsob života, jelikož se od toho za 3. odvíjejí další atributy, které takové člověka diferencují od příslušníků jiných společenských vrstev atd.

⁴⁵⁹ Tento termín, vyjadřující zprostředkování (*in-betweenness*) např. v obchodních stycích mezi členy odlišných kultur (např. severoamerické a japonské) zavedl H. Bhabha v práci *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994 (cf. Sahlins 1999: 411).

III. část: ETNOGRAFICKÝ VÝZKUM V SEVEROZÁPADNÍM MEXIKU

Tato část je reflexí našeho několikanásobného etnografického výzkumu mezi severomexickými Tarahumary a kratších etnografických sond, které jsme prováděli mezi severními Tepehuany, dolními Pimy, Varojí, Yaquii, Mayi a Papagy. Naším cílem není předložit obecnější etnografii Tarahumarů, nýbrž na základě výzkumu v konkrétních komunitách, nacházejících se především v té části Sierra Tarahumara, kterou můžeme, vzhledem k větším diferenciacím ekologickým, demografickým i obecně antropologickým, považovat za nukleární, tj. za takovou oblast, kde, budiž anticipováno, je stále etnicita Tarahumarů a jejich rezistence vůči modernitě a mestické společnosti silnější než v okolních regionech, zodpovědět některé otázky, které jsme si na počátku stanovili. Některé z těchto otázek jsou přímo odvozeny od teoreticko-metodologických konceptů, jimiž jsme se zabývali v předcházející kapitole (etnicity a etnické identity, indigenismu, akulturace apod.), jiné si klademe v souvislosti s dalšími analytickými kategoriemi, kterými se nyní budeme více zabývat – konceptem *ejida*, *regiónem de refugio*, *microenvironmentem* či *ekologickou nikou*, které všechny jsou prostorem, v němž Tarahumarové formují svou obecnou identitu, především sociální, kulturní a intraetnickou/regionální/ lokální či snad dokonce především *ejidální*. Některými otázkami, spojenými zejména s hypotetickou etnogenezí Tarahumarů v předšpanělském období a raně kontaktní době jsme se již zabývali obsáhleji v první kapitole. Nyní se pokusíme vysvětlit a stručně nastínit, jak se utvářely *mikrohabitaty* Tarahumarů v historické a moderní době, tj. v koloniální éře, v postindependentní epoše a přibližně v posledních sto až sto dvaceti letech, kdy začal i do severního Mexika více pronikat duch moderní doby.

Hypotetická mikroetnogeneze munerachských Tarahumarů a hledání příčin této někdejší sociální mobility je prvním z témat, která nás zajímají. Druhým okruhem otázek je, k jakým proměnám v životě Tarahumarů došlo poté, co celé Mexiko bylo po mexické revoluci rozparcelováno na tisíce socioekonomicko-politických jednotek zvaných *ejidos*. Do nich byly velmi rychle inkorporovány stovky tisíc Indiánů prakticky ze všech etnických skupin země. Naše otázka zní: jak se dokázali adaptovat na tyto nové *ex offo* podmínky Tarahumarové, žijící na území ejida Munerachi, jaké jsou mechanismy, které se podílejí na této adaptaci a zda-li tato inkorporace může vést k ireverzibilní kulturní a sociální změně tohoto partikulárního intraetnického společenství nebo naopak, zda-li si jeho obyvatelé vytvořili takové adaptivní instituce, které hlubším změnám v jejich životě účinně zabraňují? Je ejido Munerachi spíše uzavřeným souborem desítek disperzních komunit, jakýmsi typem *closed*

*corporate (peasant) community*⁴⁶⁰, kde nedochází k většímu pohybu obyvatelstva, ani k hlubším strukturálním změnám nebo je to přes svou izolovanost dynamické komunitární společnosti, založené na principech solidarity při kontaktu s vnějším světem? Jaká je celková mobilita Tarahumarů uvnitř vlastního mikrohabitatů (ejida) a jak intenzivní je komunikace vně tohoto teritoria (do Batopilas, Creelu, Chihuahuy aj.) a jaký má zpětně tato mobilita dopad na všeobecnou akulturaci?

Konečně jiným větším tématem, jež je součástí prakticky všech etnografických kapitol, je snaha definovat či alespoň přibližně charakterizovat (intra)etnickou identitu munerachských Tarahumarů tak, jak se vymezují vůči Tarahumarům z jiných ejidos a subregionů, vůči představitelům municipální moci v Batopilas i ve vztahu k mesticům, kreolům, bělochům i některým jiným nativním skupinám, s nimiž více či méně přicházejí do kontaktu. Zároveň s tím nás velmi zajímala otázka, jestli v navenek vypadající egalitární společnosti, jak by jistě tvrdili někteří sociologové na čele s R. Stavenhagenem, existuje alespoň minimální vertikální sociální hierarchizace. Jedna ze základních otázek v tomto směru může být zformulována následujícím způsobem: dospělo společenství uvnitř ejida Munerachi již do takové fáze, že někteří jeho členové nabyli určitých výhod, které je posunuly do situace skutečné sociální, ekonomické a politické dominance nad ostatními členy takového úzkého společenství? Mohou se paralelně k oficiálním ejidálním politickým strukturám vyvíjet i jiné struktury, které jsou spíše latentní, ale které *de facto* mohou mít větší vliv na sociální a politickou kontrolu alespoň nad částí takového společenství? Jakou roli v této souvislosti mají mesticové, kteří jsou trvale usazeni uvnitř ejida Munerachi a jaký vliv mají jedinci, kteří sem za různým účelem pravidelně či občas docházejí?

Jelikož se ejido Munerachi nachází na území s velkými klimatickými rozdíly i na lokální úrovni, nutně jsme si museli položit otázku, jakým způsobem se zdejší obyvatelé adaptovali na environmentální podmínky, pro něž jsou charakteristické velké výškové rozdíly na relativně malém teritoriu, různé typy ekosystémů, obrovské teplotní rozdíly a také cyklické střídání období sucha a dešťů apod. Jak tyto faktory ovlivňují každodenní život místních

⁴⁶⁰ Tímto typem komunit, vyskytujících se zejména v zemědělských premoderních i komplexních společnostech, se podrobněji zabýval v řadě svých prací E. Wolf (1955, 1956, 1957, 1966, 1986 aj.), popřípadě R. Netting (1996) aj. Jde o typ rovnoprávných komunit, v nichž je členství umožněno pouze lidem, kteří se narodili a byli vychováni uvnitř území svého společenství. Toto omezení může být dále posilováno vynucovaným uzavíráním sňatků uvnitř hranice této komunity. Je to spíše celá komunita než jednotlivec, kdo je vlastníkem půdy a žádná individuální osoba nesmí komunitou sdílenou půdu prodat, zatížit hypotékou, ani ji dalším způsobem zcizit ve prospěch cizinců. Korporátní komunity tak představují mechanismy, pomocí kterých se vyrovnávají rozdíly mezi jejími členy, a to buď scelováním pozemků (komasací), jak je tomu v případě ruského *miru* nebo blízkovýchodní komunity *musha'a*, či na základě uzákonění využívání volných zdrojů při komunálních obřadech, jak bylo zvykem v Mezoamerice, Andách nebo ve střední Jávě (cf. Wolf 1955: 452-471, 1956: 1065-1078, 1957: 7-12, 1966: 85-86, 1986: 325-329; Netting 1996: 220-221). Podrobněji k této problematice cf. 8. kapitola.

Tarahumarů, může jejich variabilita ve svém důsledku vyvolat velké změny v jejich sociokulturním systému nebo nejsou tyto vnější (ekologické) podmínky, navzdory tomu, že se v poslední době razantně mění, natolik významné, že se s nimi obyvatelé dokážou účinně vyrovnat? Jinými slovy může případná ekologická změna přivodit taktéž změnu v sociální a kulturní oblasti?

Shodou okolností jsme náš dosud poslední výzkum mezi Tarahumary prováděli patrně v klimaticky nejobtížnější fázi ročního cyklu (dubnu-červenci), kdy v údolních nížinách stoupají denní teploty až na 45° C a na náhorních planinách v noci klesají místy k bodu mrazu. Tyto složité přírodní a klimatické podmínky samozřejmě velmi ztěžovaly naši terénní práci, neboť nebylo možné dlouhodobě zůstat na jednom místě, kde v určitý moment nedocházelo k závažnějším událostem, které by pomáhaly odhalovat komunitární sociální dynamiku. Máme na mysli například konání velkého množství lokálních fiest, jež se v určitých nepravidelných intervalech pořádají v podstatě ve všech i sebemenších lokalitách, často od sebe vzdálených desítky kilometrů v rámci jediného ejida. Aby bylo možné alespoň částečně pochopit logiku fungování ejidální, popřípadě inter- nebo supraejidální sociální sítě, bylo zapotřebí podstupovat řadu cest do jiných komunit mimo naši základnu, jíž byla stejnojmenná komunita Munerachi. Stejně tak bylo nezbytné několikrát podniknout jednodenní dlouhou cestu do municipálního centra (Batopilas) jednak z praktických důvodů, když některý z Indiánů onemocněl a musel do města za nákupem léků, ale také z výzkumných důvodů, jelikož téměř všichni Tarahumarové, s nimiž jsme přicházeli do kontaktu, patřili z náboženského hlediska do skupiny pokřtěných (*pagótame*)⁴⁶¹ Indiánů a tudíž byli součástí instituce *compadrazga* či *patronazga*. Setkání takového pokřtěného tarahumarského muže se svým kmotrem (*patronem*) je poměrně významnou událostí v každodenním životním cyklu kmotřence, proto jsme si nemohli nechat ujít příležitost se několika těchto setkání účastnit a pozorovat rozhovor mezi oběma aktéry. Dalším důvodem četných návštěv jiných ejidálních komunit bylo komparativní studium subsistenčních aktivit, jelikož kupříkladu rozdíly v nadmořské výšce mezi nejnižší a nejvyšší položenou komunitou v rámci celého ejida představují cca 1 500-1 600 m⁴⁶², přičemž řada komunit leží mezi těmito extrémními póly, což vždy vyžaduje poněkud jinou adaptaci na vnější podmínky, z čehož pak vyplývá i odlišná sociální adaptace, kulturní zvyky, rozdíly v ekonomické úrovni atd.

⁴⁶¹ Též *pagótuame*, *pagótukame* – nejprve odvozeno od slova *pagoma* či *pakoma* = „mýt, umýt“, později po příchodu misionářů došlo k určitému posunu významu slova *pagó*, což znamená také „pokřtít“ (cf. Brambila 1980: 421).

⁴⁶² K nejnižší položeným komunitám patří samotné Munerachi (cca 500 m n. m.), naopak nejvyšší položeny jsou horizontální rančeria komunity Mesa Gavilana, Mesa Quimova aj., ležící v nadmořské výšce cca 1 900-2 100 m n. m.).

Při výzkumu jsme nejvíce využívali metodu *zúčastněného pozorování*, často s *aktivní participací* na lokálních sakrálních i profánních fiestách, komunitárních pracích, edukačním procesu či řadě běžných aktivit, jež jsou náplní každodenního života, včetně rekreačních činností jako účast na kolektivních hrách, koupání v řece, svolávání dětí z internátu před večerkou apod., kombinovanou se *spontánními a polostrukturovanými rozhovory*, jež byly nedílnou součástí všech akcí, jichž jsme měli možnost se zúčastnit. Konverzace s hlavními informátory probíhala téměř výhradně ve španělštině, s příležitostnými respondenty z menší části (přibližně z 10-20%) také v jazyce *rarámuri*, jímž mezi sebou všichni nativní obyvatelé ejida mluví. Naším důležitým informátorem byl dlouholetý přítel Romaine Wheeler, jenž na území ejida Munerachi žije od poloviny osmdesátých let a je velmi dobře obeznámen prakticky se všemi stránkami života tamějších Tarahumarů.

III.5.1. Základní údaje tarahumarského habitatu: geografická extenze

Pokud se zabýváme geografickým pojmem Tarahumara, rozumíme tím v podstatě dvě do určité míry se překrývající, ale nikoli zcela identické, oblasti: 1. *Tarahumara* jako kulturně historický pojem, jehož užívání se rozšířilo během 17. stol. v souvislosti s instalací jezuitských misí na území, kde tehdy žili výhradně nebo v naprosté většině Tarahumarové⁴⁶³. Později došlo k dalšímu dosud ne zcela vyjasněnému rozdělení do dvou subareálů: Tarahumara Baja a Tarahumara Alta. V předvečer conquisty zaujímal celá Tarahumara rozlohu kolem 75 000 km² a sestávala ze tří odlišných subregionů: *východního* (asi 18 000 km²), který byl nejvíce kolonizován mestici a po mexické revoluci také kanadskými mennonity, kteří postupně ekonomicky ovládli velkou část Chihuahuy; *středozápadního* (asi 23 000 km²), pro nějž jsou charakteristická horská údolí a neúrodné rokle, proto nebyl nikdy hustě obýván, a *nukleárního* (asi 34 000 km²), zahrnujícího okresy Balleza, Bocoyna, Batopilas, Carichi, Guachochi, Guadalupe y Calvo, Guazapares a Urique. V prvních dvou subregionech žije kolem 250 000 obyvatel, z nichž naprostou většinu představují mesticové, v nukleární oblasti žije přibližně 50 000 lidí, avšak Tarahumarové zde tvoří stále většinu (cca 36 000 osob) – cf. González Rodríguez 1982: 22; 2. oblastí je název pohoří *Sierra Tarahumara*. Jde spíše o zeměpisné pojmenování oblasti s určitými kulturně-etnografickými konotacemi⁴⁶⁴, zahrnující severozápadní výběžky rozsáhlejšího pohoří Sierra Madre

⁴⁶³ Podobně Španělé pojmenovávali areály po jiných významnějších etnických skupinách, jež pak misionáři evangelizovali – např. Pimerie, Apacherie, Papaguerie, Tepehuana, Joverie aj.

⁴⁶⁴ Název pohoří vznikl až na základě předchozího pojmenování oblasti po nejpočetnější etnické skupině, s níž se zde první kolonisté a misionáři setkali – Tarahumarech. Nicméně oba termíny – Tarahumara a Sierra Tarahumara – jsou do určité míry synonymní, neboť v obou případech se předpokládá, že Tarahumarové jsou

Occidental, jež se dnes rozprostírá na jihozápadě spolkového státu Chihuahua na ploše o rozloze přibližně 50 000 km² mezi 26. a 29. st. s. z. š. a 106.-109. st. z. z. d. Na západě hraničí se státy Sinaloa a Sonora a na jihozápadě se státem Durango.

Pro celý region jsou charakteristické topografické nepravidelnosti, které se pohybují mezi 400 m výškovými metry v roklích a kaňonech a více než 2 000 m n. m. v oblasti vysočiny. V zásadě můžeme určit tři odlišné ekosystémy, které se dále dělí do několika dalších ekologických subregionů: prvním ekosystémem, ležícím převážně na východě, jsou náhorní pluvialní údolí a úpatí hor, pokryté rozlehlými *pastvinami* s menším podílem dubových a piniových lesů. Hlavní subsistenční aktivitou již od raně koloniálních dob je zde chov hovězího dobytka, který významným způsobem změnil původní vegetační systém celé oblasti. K doplňkovým ekonomickým činnostem patří sadařství, zejména pěstování jablek. Průměrná nadmořská výška pastvinové zóny se pohybuje kolem 1 500 m n. m.

Na západ od dobytkářských pastvin leží oblast *tierras altas* (*altiplano*, *náhorní planina*, *vysočina*) s velkým výskytem lesního porostu, mezi nímž převažuje vegetace alpského typu – několik desítek druhů borovic (zejména *Pinus arizonica*, *P. ayacahuite*⁴⁶⁵, *P. leiophylla*, *P. ponderosa* ad.), jalovec druhu *Juniperus pachyphlaea*, dubů (*Quercus epileuca*, *Q. Fulva* a *Q. viminea*), tascate a planiky, z divoké fauny se zde ještě donedávna vyskytovala puma, dále zde žijí kojoti, nutrie, zajáci, veverky a vysoká zvěř, prakticky za vyhynulé lze považovat medvědy, vlky šedé, divoké kočky a datly. Tento ekosystém trpí řadu let prakticky nekontrolovanou těžbou dřeva, což má za následek půdní eroze a narušení celého mikroklimatu, spočívající v dramatickém úbytku dešťových srážek a bezprostředním omezení zemědělské výroby. Průměrná nadmořská výška se zde pohybuje mezi 1 900-2 400 m n. m., avšak je značně kolísavá, což v podstatě platí pro všechny ekosystémy i subekosystémy.

Třetím základním ekosystémem Tarahumary jsou hluboké *kaňony* a *rokle*, které vytvářejí značně členitý labyrint říčních údolí, jež se postupně svažují k pacifickým břehům. Asi nejvýstižněji vystihuje obtížnou delimitovatelnost tohoto ekosystému C. Pennington: hranice kaňonovité oblasti lze situovat do prostoru, který začíná poblíž Chínipas a odtud pokračuje dále východním směrem ke Guazapares, poté se stáčí severním, východním a jižním směrem, kopírující velký ohyb řeky Urique směrem k Norogachi. Odtud je jeho linie protažena na jih

zde hlavním etnickým a kulturním fenoménem, ačkoli dnes, na rozdíl od koloniální doby a od první poloviny 20. stol. již nepředstavují většinou složku regionální populace. „Synonymita“ obou termínů zesílila v okamžiku, kdy Tarahumarové začali opouštět území, které již leží mimo vlastní „sierru“.

⁴⁶⁵ Tento druh borovice je velmi důležitý pro ty Tarahumary, kteří vyrábějí housle či kytary pro komerční účely. Lokální názvy tohoto stromu jsou cahuite, ocote, tuusha či v rarámuri *wiyó*, *wiyóko* nebo *okó*. Tarahumarové ve svém jazyce rozlišují prakticky všechny druhy borovic, dubů aj. dřevin.

až za San Juan Nepomuceno⁴⁶⁶. Západní hranice tohoto ekosystému v podstatě není určena, nicméně by mohla být přibližně vymezena čarou, vedoucí do jisté míry paralelně s pobřežím Sonory ve vzdálenosti nějakých sto kilometrů do vnitrozemí a táhnoucí se podél linie, kde se kaňony jihozápadní Chihuahuy napojují na úpatí sonorských a sinaloaských hor (cf. Pennington 1974²: 30). Převažuje zde suché tropické klima s charakteristickou flórou: spousta druhů agave (*Agave Patonii*, *A. Schottii*, *A. chihuahuana*, *A. Hartmani* či *A. lechuguilla*⁴⁶⁷), kaktusů a akácií (*Acacia cymbispina*, *A. Farnesiana*, *A. pennatula* aj.), rostoucích zejména na svazích kaňonů, smokvoně (*Achras zapota*) nebo guamuchil (*Pithecellobium dulce*), ovocné stromy, které rostou výhradně na březích potoků a jejichž plody představují v určitém ročním období důležitou alternativní potravinovou složku Tarahumarů. Z kaňonovité fauny jsou to např. některé druhy papoušků, jezevec či množství různých druhů hadů, z nichž nejrespektovanější je chřestýš rohatý (*Crotalus cerastes cercobombus*). Jako komplementární zdroj potravin údolní fauna kromě říčních ryb nemá mezi zdejšími Tarahumary příliš velký význam, divoké rostlinné zdroje jsou v ročním alimentačním cyklu mnohem důležitější a jak ještě uvidíme v určité fázi roku dokonce ještě důležitější než je přísun potravin z hlavních subsistenčních aktivit, jimiž je střídavé zemědělství, posuvné (transhumanční) pastevectví, případně v některých komunitách hortikultura či drobná obchodní činnost. V tomto údolním subregionu⁴⁶⁸ žije dnes největší počet Tarahumarů, kteří až na výjimky táhnou začátkem léta se svými stády hovězího dobytka, koz a ovcí z komunit, ležících na březích řek a potoků do oblasti altiplana. Extenzivní a trvalé pastevectví, které prakticky zničilo veškerou rostlinnou bázi v oblasti nížin, je nyní důležitou ekonomickou alternativou celého regionu a většiny tarahumarských rodin.

„Hlavní“ kulturní geograf Tarahumary C. Pennington rozlišuje ještě dva subekosystémy: *úpatí horských svahů*, které se sbíhá na severu se severními pláněmi Chihuahuy poblíž

⁴⁶⁶ San Juan Nepomuceno je malá vesnička s přibližně 150 obyvateli, ležící v údolí asi 30 km od horského městečka Baborigame. Byla založena pravděpodobně v roce 1729 některým z jezuitských misionářů na počest českého světce, jehož kult je dodnes v Mexiku, Guatemale i některých jiných zemích Latinské Ameriky dost silný. V koloniální době se nacházela v habitatu severních Tepehuanů, avšak po objevení stejnojmenného stříbrného dolu (1745) se sem začali rychle sjíždět mestičtí horníci, s jejichž potomky i novými přistěhovalci jsme se setkali při naší krátké návštěvě této obce koncem června 2001. Při rozhovoru s místním učitelem jsme zjistili, že zde žijí pouze mesticové, zatímco Tepehuani se stáhli do izolovanějších roklí, kde založili komunity Cinco Llagas aj. Pouze asi tři tepehuanské děti navštěvovaly místní základní školu (*escuela primaria*).

⁴⁶⁷ Z tohoto druhu agave se připravuje regionální kořalka, zvaná *lechuguilla*, jež je mnohem silnější než tequila či jiné známé mexické alkoholické nápoje. Často se vyrábí nelegálně a k těmto účelům někteří jedinci pěstují na svých pozemcích právě bot. druh *Agave lechuguilla*, který je chihuahuaským a sonorským endemitem. Vyrábí se však i čistější nápoj pro sportovní výkony.

⁴⁶⁸ V tomto ekosystému jsme realizovali naprostou většinu našeho terénního výzkumu. Vzhledem k cyklickému střídání rezidence lze, kulturně ekologicky vzato, hovořit o smíšeném ekosystému, a to i s ohledem na skutečnost, že na některých místech zůstávají Tarahumarové po celý rok buď v údolní rezidenci nebo naopak výlučně v příbytcích na altiplanu, popřípadě v ekologickém „mezaninu“, tj. v komunitách uprostřed obou ekosystémů, tam, kde je příznivé mikroklima pro pěstování kukuřice, frijolu ad. plodin. Většina zdejších tarahumarských rodin však stále dodržuje v určitých rytmech během roku střídání svého usídlení.

Laguna Bustillos, odkud vede toto pásmo přibližně jihovýchodním směrem až k Parralu a městu Zapata na Río Florido. Druhým subekosystémem je *pánevní subregion* a *subregion horských hřebenů*, které již nejsou součástí Sierra Madre Occidental, zahrnující zejména mělká údolí řek Santa Isabel a Satevó jižně od města Chihuahua. V těchto dvou subregionech žilo více Tarahumarů v 17. a 18. stol., dnes zde původní etnický substrát téměř není a většinovým obyvatelstvem jsou mesticové a běloši – přistěhovalci z USA, Kanady, mennonité, evropských zemí (Německa, Nizozemí, Francie aj.). V těchto oblastech se nachází řada vodních elektráren, ale též rozsáhlých pozemků, využívaných k dobytkařství, lesnímu hospodářství a pěstování ovocných stromů. Průměrná nadmořská výška pánevní oblasti je kolem 1 100 m n. m., horských hřebenů přibližně 1 500 m n. m.

III.5.2. Demografický vývoj Tarahumarů od 16. století do roku 2005

Pokud jde o demografický vývoj v tarahumarském habitatu, odhaduje se, že v 16. stol., tj. v předvečer conquisty, mluvilo jazykem rarámuri asi 50 000 lidí (cf. Vrhel 1976: 67). První nejúplnější zprávy o počtu obyvatel v koloniální době pocházejí od J. H. Zapaty (1678), který napočítal v tomto roce 2 102 křesťanských rodin, které byly pod misijní kontrolou. Z této informace později vyvodil Pedro Tamarón y Romeral (1765), že v té době žilo asi 10 000 Tarahumarů, neboť uvažoval, že průměrná rodina sestávala z pěti osob, jak tomu bylo v jeho době o téměř sto let později. San Juan de Guendulain (1725) píše o 4 528 rodinách pod misijní správou, dohromady o 20 000 Indiánech. Zpráva Ignacia Lizasoaina z roku 1763 uvádí již 6 335 tarahumarských rodin, které žily uvnitř provincie Tarahumara a 894 rodin, žijící v provincii Chínipas, celkově pak o přibližně 39 000 Indiánech. Tamarón y Romeral (1765) uvádí 6 692 rodin v Tarahumara Baja i Alta a v provincii Chínipas, avšak celkově „jen“ 33 000 osob. Františkánský census (1784)⁴⁶⁹ koresponduje v podstatě s propočty Tamaróna y Romerala, když počítá s 6 558 rodinami, z nichž asi 5/6 žilo v Tarahumaře a zbytek (1 176 rodin) v Chínipas. Prakticky po celé 19. stol. údaje o počtu nativních obyvatel chybí a teprve F. Schwatka (1893) přichází s odhadem 15 – 18 000 Tarahumarů. C. Lumholtz pro totéž období hovoří o dvojnásobku (30 000) Tarahumarů žijících v kaňonech západní Chihuahuy. A. Hrdlička (1908) odhadoval 19 000 osob a jezuitské prameny z roku 1920 počítají až s 46 500 obyvateli v západní Chihuahui (cf. Pennington 1974²: 23-24).

Moderní cenzy nativních skupin Mexika začínají až v roce 1940, kdy bylo do celkového sčítání lidu zahrnuto 25 962 monolingvních Tarahumarů, z nichž asi polovina žila v Batopilas,

⁴⁶⁹ Cf. Expediente de Real Orden Sobre el Estado de Misiones de Californias, in Ocaranza, Fernando, *Crónicas y Relaciones del Occidente de México*, 2 vols., México, 1939 (cf. Pennington 1974²: 251).

Carichi, Bocoyné a Urique, zatímco bilingvní převládali kromě Carichi v ostatních třech municipiích a kromě nich též v Guadalupe y Calvo. V roce 1945 napočítal člen INI prof. Hernández Labastida 44 142 Tarahumarů s nejhustěji osídlenými okresy Batopilas, Carichi, Urique, Guadalupe y Calvo a Balleza v jižní (středojižní) a východní (jihovýchodní) Tarahumare. Z roku 1950 máme k dispozici sčítání nativního obyvatelstva pro celou oblast Sierra Tarahumara – celkem 50 000 osob, z toho 44 000 Tarahumarů, 4 000 Tepehuanů, 1 500 Varojů a 500 dolních Pimů. V tomto roce již výrazněji převládají bilingvní osoby (12 741), oproti 9 707 monolingvních. V roce 1960 bylo odhadováno asi 40 000 Tarahumarů, zatímco v roce 1970 pouze 22 000. Podrobnější charakteristiku o počtu obyvatel Chihuahuy přináší X Censo General de Población y Vivienda v roce 1980, kdy na území Chihuahuy žilo 56 407 Tarahumarů starších pěti let, z nichž 44 174 bylo bilingvních a 12 233 monolingvních. Z toho téměř 41 000 žilo v původním (koloniálním) habitatu, tj. v horské i údolní oblasti Sierra Tarahumara, přes 6 200 osob v Ciudad Juárez, více než 4 300 Tarahumarů v městě Chihuahua a přes 5 000 v jiných 19 okresech spolkového státu Chihuahua. V roce 1990 proběhl zatím předposlední oficiální census, kdy žilo na území Sierra Tarahumara (celkem v 20 municipiích) asi 300 000 stálých obyvatel, z nichž většinu (téměř 248 000) představovali mesticové, zatímco k indiánským „národnostem“ se hlásilo necelých 54 000. Naprostou většinu stále tvořili Tarahumarové (50 269), zbytek severní Tepehuani (2 979), dolní Pimové (401). Pokud jde o Tarahumary, do tohoto počtu opět nejsou zařazeny děti do 5 let věku a navíc se v tomto čísle promítají pouze ti, kteří svůj nativní jazyk používají jako svůj hlavní, resp. jako každodenní komunikativní prostředek. Demograficky nejsilnějšími okresy⁴⁷⁰ jsou nadále Urique (5 690), Bocoyna (3 582), Batopilas (3 524), Carichi (3 177), avšak především Guachochi, kam, jak se zdá, směřuje vnitřní, tj. na vlastním území Sierra Tarahumara probíhající, migrace Tarahumarů (15 914 obyvatel) – cf. Stefani, et al. 1992: 15-18 (tabulka č. 1 a 4).

Poslední úplný census se uskutečnil v roce 2000 na základě pravidelného desetiletého cyklu. Tehdy žilo v užším tarahumarském habitatu 58 531 Tarahumarů, 5 817 Tepehuanů, 784 Varojů, 324 dolních Pimů a 143 mluvčích několika jiných nativních jazyků (např. yaqui, purepecha, náhuatl, mixteco, triqui aj.). Celkově došlo k nárůstu počtu nativního obyvatelstva

⁴⁷⁰ Kvůli určitému zjednodušení překládáme výraz *municipio* do češtiny jako okres (šp. správně *distrito*), který je u nás asi nejlépe zaveden, zatímco *municipio* je spíše obec, též městská rada, ačkoli v některých situacích může jít rovněž o okres tak, jak ho obvykle chápeme. V mexické administrativě je okres (*distrito*) nadřazen *municipiu* („střediskové obci“), třebaže někdy jsou kompetence mezi nimi nejasné a v některých případech může být *municipio* větší než je okres, pod nějž spadá. Jedním z kompetenčních rozdílů je, že v jurisdikci municipálních úřadů jsou též záležitosti nativního obyvatelstva. Pouze závažnější případy (např. kriminálního rázu) jsou řešeny úřady příslušného okresního centra, popřípadě ještě vyššími orgány.

přibližně o 12 000 osob, což je navýšení téměř 20% mezi roky 1990-2000, tj. asi 2% ročního přirozeného přírůstku (tabulka č. 2).

Tabulka č. 1:

Obyvatelstvo, které mluví nativním jazykem (starší 5 let), rozdělené do 20 okresů (municipios), ležící v oblasti Sierra Tarahumara, Chihuahua, México. Podle cenzu z roku 1990.

Jazyk: Municipio:	Odami (Tepehuan)	Rarámuri (Tarahumara)	O'oba (Pima)	Warijo (Varojío)
Balleza	11	432		
Batopilas		3 524		
Bocoyna	1	3 582	1	
Carichí		3 177		
Chínipas		455		
Guachochi	150	15 914	1	
Guad. y Calvo	2 734	3 391		
Guazapares	1	2 839		
Guerrero	3	428	3	
Madera		41	104	
Maguarichi		289		
Matachi	1	13		
Morelos	4	1 308		
Moris		86	8	
Nonoava		547		
Ocampo		41	9	
S. Fr. Borja		160		
Temosachi		44	252	
Urique	2	5 690		
Uruachi		1 131		
Subtotal:	2 907	46 981	378	
Další okresy:	72	3 288	23	
Celkem:	2 979	50 269	401	

Zdroj: Stefani, Paola, et al. 1992: 15 (podle *XI Censo de Población y Vivienda 1990*).

Do tohoto cenzu, jak vidno, nejsou započítáni Varojíové (jazyk *warijo*), nicméně z jiných zdrojů víme, že obývali západní část okresu Uruachi, přičemž varojíjský předák Julio Artalejo uvedl počet 300 hlav varojíjských rodin k roku 1991, žijících na území zmiňovaného okresu (cf. Stefani, et al. 1992: 16). Z toho vyplývá, že, ač je oficiální cenzus z roku 1990

neregistroval, žilo jen na území Chihuahuy⁴⁷¹ přibližně 1 500 Varojůů, když uvažujeme, že každá rodina měla v průměru pět členů.

Tabulka č. 2:

Obyvatelstvo, které mluví nativním jazykem (starší 5 let), rozdělené do 20 okresů (municipios), ležících v oblasti Sierra Tarahumara, Chihuahua, México. Podle cenzu z roku 2000.

Jazyk: Municipio:	Celkem:	Warijo (Varojío)	Rarámuri (Tarahumara)	Odami (Tepehuan)	O'oba (Pima)	Ostatní
Balleza	6 390	80	6 020	284		6
Batopilas	4 702		4 589	112		
Bocoyna	5 608		5 502	98		8
Carichí	2 940		2 922	17		1
Chínipas	243	118	119			6
Guachochi	21 066	2	20 926	120	2	18
Guad. y C.	10 847		5 680	5 133		34
Guazapares	2 104	2	2 101			1
Guerrero	705	1	655	8	7	34
Madera	271		116		145	10
Maguarichi	368		364	4		
Matachi	28		26			2
Morelos	1 667		1 618	40		9
Moris	124	98	14		11	1
Nonoava	277		277			
Ocampo	63	2	53		7	1
S. Fr. Borja	73		73			
Temosachi	220		68		152	
Urique	6 585	1	6 578	1		5
Uruachi	1 317	480	830			7
Subtotal:	65 598	784	58 831	5 817	324	143
Další okr.:	18 488	133	12 311	362	22	5 668
Celkem:	84 086	917	70 842	6 179	346	5 811

Zdroj: INEGI. XII Censo de Población y Vivienda 2000.

⁴⁷¹ Varojíové (subgrupa Macurawe) žijí rovněž ve východní Sonoře, na západním úpatí Sierra Madre Occidental. Obě skupiny o sobě vědí a existují mezi nimi určité vazby. V tomto demografickém přehledu si ovšem budeme všimnat více pouze nativních etnických skupin Chihuahuy. Podobně v Sonoře žijí příbuzní dolních Pimů, a to jak samotní dolní Pimové, tak při hranicích s Arizonou i část horních Pimů, z nichž většina žije v USA.

Nejnovější demografický údaj o vývoji počtu nativního obyvatelstva v Chihuahuí máme z druhé poloviny roku 2005, kdy INEGI realizovalo jakýsi „mezicensus“, k němuž od roku 1995 dochází vždy v mezidobí mezi velkými desetiletými cenzy, při nichž se nesčítá pouze obyvatelstvo, ale statisticky se registrují tisíce dalších aspektů souvisejících s úrovní života. Statistický institut tak patrně reagoval na prudké změny, k nimž dochází zejména pod vlivem vnitřní migrace desetitisíců Indiánů nejen mexických, ale stále více i z Guatemaly, kteří se přemísťují více na sever (tabulka č. 3).

Tabulka č. 3:

Obyvatelstvo Chihuahuí podle počtu nativních mluvčích starší 5 let

Jazyk:	Počet nativních mluvčích:	Podíl na celkovém počtu nativních mluvčích (v %):
Rarámuri	72 461	77, 3
Tepehuan	6 797	7, 3
Mixtécké jazyky	1 199	1, 3
Náhuatl	1 042	1, 1
Chinantécké jazyky	838	0, 9
Mazahua	730	0, 8
Guarijio⁴⁷²	605	0, 6
Zapotécké jazyky	589	0, 6
Jiné indiánské jazyky Mexika	1 975	2, 1
Nespecifikováno	7 473	8, 0
Celkem:	93 709	100, 0

Zdroj: INEGI. II Censo de Población y Vivienda 2005 (stav k 17. 9. 2005).

V tomto cenzu se již poměrně výrazně odráží příliv nativního obyvatelstva z jižnějších mexických států, především z Oaxaky (Mixtécké, Chinantécké, Zapotécké) nebo z Mexica (mluvčí jazyka náhuatl). O této zatím spíše nepravidelné migraci máme dosud velmi

⁴⁷² Jde o jinou variantu přepisu etnické skupiny Varojío (viz výše Warjo, Varojío, dále též Varohío aj.).

málo informací, jelikož poprvé se objevují např. Mixtékové v cenzu Chihuahuy teprve v roce 2000. Naprostá většina se usazuje v hlavním městě Chihuahua, někteří se dostávají až do Ciudad Juárez, kde pomalu zakládají etnické kolonie a lze spíše jen tušit, že někteří se chystají dále, za Rio Grande do USA.

Tabulka č. 4:

Přibližný počet Tarahumarů od 16. stol. do současnosti s uvedením příslušného pramene

Rok:	Přibližný počet:	Pramen:
1600 ⁴⁷³	50 000	F. Vrhel 1976: 67 ⁴⁷⁹
1678	10 000	Juan Hortiz Zapata ⁴⁸⁰
1686	16 000	Joseph Neumann ⁴⁸¹
1725	20 000	San Juan de Guendulain ⁴⁸²
1763	39 000	Ignacio Lizasoain ⁴⁸³
1765	33 000	Pedro Tamarón y Romeral ⁴⁸⁴
1784	33 000	Fernando Ocaranza ⁴⁸⁵
1893	15-18 000	Frederick Schwatka ⁴⁸⁶
1893	30 000	Carl Lumholtz ⁴⁸⁷
1908	19 000	Aleš Hrdlička ⁴⁸⁸
1920	46 500	Jezuité (M. Ocampo 1950: 244) ⁴⁸⁹
1940 ⁴⁷⁴	25 962	Cenzus
1945	44 142	Hernández Labastida
1950	44 000	Cenzus
1960	40 000	Cenzus
1970	25 479 ⁴⁷⁵	Cenzus
1980	56 407	Cenzus
1990	54 431 ⁴⁷⁶	Cenzus
2000	75 545 ⁴⁷⁷	Cenzus
2005	75 371 ⁴⁷⁸	Mezicenzus ⁴⁹⁰

⁴⁷³ Není jasné, zda-li jde o odhad všech Tarahumarů, žijících v předvečer conquisty na území Chihuahuy nebo jen o přibližný počet těch, s nimiž se střetávali první Španělé. Přikláníme se spíše k názoru, že jde o odhad celkového počtu předkoloniálních Tarahumarů, neboť předpokládáme, že již tehdy jejich počet mohl dosahovat těchto nebo i vyšších hodnot.

⁴⁷⁴ Jde o první oficiální cenzus, organizovaný Instituto Nacional Indigenista (INI). Do tohoto počtu jsou zahrnuti pouze monolingvní Tarahumarové, kteří ale tehdy tvořili většinu, jelikož bilingvní edukativní proces se teprve rozbíhal.

⁴⁷⁵ Údaje kolísají mezi tímto údajem a 22 000, avšak v obou případech je číslo podhodnocené, pokud ovšem nejde pouze o počet monolingvních osob.

⁴⁷⁶ Jde o všechny registrované Tarahumary starší pěti let na území spolkového státu Chihuahua. Z tohoto počtu celkem 50 269 Tarahumarů žilo ve 20 nejhustěji osídlených okresech.

⁴⁷⁷ Jde o celkový počet Tarahumarů v Chihuahui, ve 20 nejhustěji obývaných okresech bylo evidováno 58 531 jedinců (monolingvních i bilingvních, kteří se hlásili ke své „národnosti“).

⁴⁷⁸ Opět jde o počet všech Tarahumarů, kteří se přihlásili ke své mateřštině.

⁴⁷⁹ Cf. Vrhel, F., *Úvod do studia nativních jazyků Iberoameriky*. Praha: SPN, 1976.

⁴⁸⁰ Cf. *Relación de Las Misiones que La Compañía Tiene En El Reyno y Provincias de La Nueva Vizcaya en La Nueva España, Echa el Año de 1678 con ocasión de la Visita General de Las que por orden del Padre*

Pokusme se nyní o stručnou interpretaci demografických údajů, uvedených v tabulkách 1-4. Vycházíme z poměrně reálného předpokladu, že v 16. stol., krátce před vstupem prvních misionářů a dalších kolonistů na území jihozápadní Chihuahuy zde žilo alespoň 50 000 Tarahumarů (tab. 4). Tento údaj je samozřejmě značně hypotetický, neboť historičtí demografové nemohli provést rekonstrukci hustoty populace analýzou sídelní struktury, jak to prováděli ve významných mezoamerických městech, např. Teotihuacánu, Tule, Tenochtitlánu a mnoha jiných. Z předkoloniální doby se v Chihuahu dochovaly pouze stovky jeskynních obydlí s domy, jež však zřejmě neobývali pouze protohistoričtí Tarahumarové, ale snad i Jovové a některé další dávno vyhynulé skupiny. Jedinými „demografickými“ údaji z 16. stol. jsou informace Cabezy de Vaca, týkající se sedentárních komunit, o nichž se domníváme, že mohlo jít o Namiquipu a některé jiné blízké vesnice. Pripustíme-li, že šlo s velkou pravděpodobností o Tarahumary, jelikož Conchové byli ve většině stále více kočovným etnikem, můžeme opatrně vyvodit, že v Cabezově době mohly existovat přinejmenším dvě relativně koherentní tarahumarské grupy⁴⁹¹, které mohly vzniknout separací po zániku Paquime a Cuarenta Casas v první polovině 14. stol. Ti, kteří opustili město Paquime, popřípadě blízké vesnice, jejichž základy se ovšem prakticky nedochovaly, později pravděpodobně zakládali stálé osady o několik desítek kilometrů dále na jih (jednou z nich mohla být Namiquipa, která až v druhé polovině 17. stol. byla obývána i Conchy, na jejichž

Provincial Tomás Altamirano Hizo el Padre Visitador Juan Hortiz Zapata de la misma Compañía, B. C. (cf. Pennington 1974²: 248).

⁴⁸¹ Cf. Koláček, J., S. J., *Ódy z Tarahumary*. Řím: Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, 1993: 41.

⁴⁸² Cf. Carta del Padre San Juan de Guendulain Al Provincial Gaspar Roder, in *Documentos Para La Historia de México*, 4. řada, IV, s. 22-33 (Pennington 1974²: 246, 249).

⁴⁸³ Cf. *Noticia de la visita general de P. Ignacio Lizasoain Visitador General de la Misiones de esta Prov. de Nueva España q. comenzio dia quarto de Abril de 1761 años y se concluye afinis de Henero de 1763 con algunas notas y adiciones q. pueden servir para el conocimiento de estas Misiones es y Provincias de ellas*, Stevens Collection, No. 47, University of Texas Latin American Collection, Austin, Texas (cf. Pennington 1974²: 250).

⁴⁸⁴ Cf. *Mostración del Vastísimo Obispado de La Nueva Vizcaya, 1765*, in Vito Allesio Robles, *Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Ineditas*, No. 7, Mexico, 1937 (cf. tamtéž: 250).

⁴⁸⁵ Cf. Expediente de Real Orden Sobre el Estado de Misiones de Californias, in Ocaranza, Fernando, *Crónicas y Relaciones del Occidente de México*, 2 vols., México, 1939 (cf. tamtéž: 251).

⁴⁸⁶ Cf. Schwatka, F., *In the Land of Cave and Cliff Dwellers*. New York, 1893 (tamtéž: 244).

⁴⁸⁷ Cf. Lumholtz, C., *Unknown Mexico*, 2 vols. New York, 1902 (cf. tamtéž: 243).

⁴⁸⁸ Cf. Hrdlička, A., *Physiological and Medical Observations Among Indians of Southwestern United States and Mexico*, in Bureau of American Ethnology, Bulletin 34, Smithsonian Institution, Washington, 1908 (cf. tamtéž: 243).

⁴⁸⁹ Cf. Ocampo, M., *Historia de la Misión de la Tarahumara*. México, 1950 (cf. tamtéž: 244).

⁴⁹⁰ Cf. INEGI. *II Censo de Población y Vivienda 2005*.

⁴⁹¹ Sugerujeme toto štěpení na dvě skupiny, které ale musíme chápat více jako auxiliární, jelikož i přes rozdíly v typu rezidence a z toho vyplývajících rozdílů v subsistenci mohlo jít stále o jednu koherentní skupinu, jejíž členové mezi sebou udržovali kontakty i po tomto rozštěpení, které ale nebylo natolik silné, aby žily obě skupiny v izolaci. Tento názor do jisté míry posiluje skutečnost, že neexistuje jediná forma jazyka rarámuri, ale několik regionálních a lokálních variant, mezi nimiž jsou sice často velké rozdíly, ale ty se vyvinuly, jak ještě rozvedeme, více až během koloniálního období, kdy vnitřní migrace Tarahumarů nabyla na intenzitě. V 16. stol. jazyková variabilita jistě nebyla tak silná, dokonce lze předpokládat, že se v té době vytvořily dvě základní varianty, vycházející ze separace, o které se zmiňujeme, resp., kterou předpokládáme.

částečné sedentarizaci se mohli již předtím kromě misionářů podílet i někteří usedlí Tarahumarové). S touto skupinou pak přicházeli do kontaktu první jezuitští misionáři na čele s J. Fontem a později dalšími mnichy, kteří patrně značnou část, alespoň formálně, obrátili na křesťanskou víru. Druhou skupinu tvořili ti, kteří osídlili ve 13. stol. Cuarenta Casas a okolní skalní příbytky, které byli nuceni zakrátko opustit, aby se tam později někteří zase nejspíš vrátili. Z různých důvodů představitelé těchto „jeskynních“ nebo „skalních“ lidí nemohli zůstat na jednom místě. Kvůli změněné etnické situaci, lokální přelidněnosti, násilné diskontinuitě osídlení a snad i ekologické změně, docházelo k další vynucené migraci, jež nejspíš směřovala na jih a jihovýchod⁴⁹² a odtud postupně dále do vnitrozemí pozdějšího tarahumarského habitatu, kde tito lidé vyhledávali jeskyně a skalní převisy, v nichž a pod nimiž se nově usazovali. V těsném prostoru Sierra de Chínipas pak mohlo dojít ještě před příchodem Španělů k další separaci, na základě níž mohli vzniknout Tarahumarům jazykově a kulturně velmi podobní Chínipové, Temoriové, Guazapareové ad., což byly původně mnohem pravděpodobněji lokální (geografické) skupiny Tarahumarů, než samostatné etnické skupiny, kterými se snad stávaly až krátce před conquistou. V každém případě chínipaská subgrupa Tarahumarů také záhy podléhala evangelizaci a poměrně rychlé akulturaci. Tuto skupinu pak do svých propočtů v roce 1678 nejspíš nezařazuje J. H. Zapata, proto jeho počet přes 2 000 křesťanských rodin (cca 10 000 osob celkem) vychází zřejmě z údajů, které se vztahují na do té doby poznané území Tarahumara Alta, tj. takové, které bylo pod misijní kontrolou. Totéž lze říci o Neumannově údaji 16 000 pokřtěných Tarahumarů v roce 1686. Do tohoto prvního neoficiálního koloniálního sčítání tak nejsou velmi pravděpodobně zařazeni Tarahumarové ze zbývajících dvou oblastí - Tarahumara Baja a Sierra de Chínipas a dále uprchlíci z dolů a misí (*cimarrones*), jichž koncem 17. stol. jistě nebylo málo a kteří začali vytvářet dodnes existující komunitu pohanských (*gentiles*) Tarahumarů. Dalším vážnějším faktorem, který způsobil větší či menší pokles tarahumarské populace během 17. stol., byly epidemie neštovic v Tarahumara Baja v roce 1629 a 1646 a v Tarahumara Alta v letech 1610, 1622 a 1662, přičemž pouze v letech 1610 (připomeňme Fontův údaj o 3 160 zemřelých tarahumarských dospělých osobách), 1622 a 1646 došlo k výraznějšímu úbytku obyvatelstva, zatímco druhé dvě epidemie nebyly na základě dostupných zpráv tolik zničující.

Pro 18. stol. máme k dispozici v podstatě čtyři údaje o počtu nativního obyvatelstva v Tarahumare. První tři (1725, 1763 a 1765) pocházejí od jezuitských misionářů a vizitátorů. Ačkoli jde ve všech případech opět o odhady, nezdají se být uváděná čísla příliš nepřesná.

⁴⁹² Migraci na západ do Sonory neumožňovaly zejména přírodní podmínky (neprostupné masívy Sierra Madre Occidental), ale i relativní etnická přelidněnost, na severu, severovýchodě a východě zase žily bojovné kočovné kmeny, proto odcházeli podél řek na jih do Chínipas, Urique a jinam, někteří se mohli oddělit a sloučit se s usedlými Tarahumary.

V roce 1725 zahrnuje do svého výpočtu (20 000 osob pod misijní správou) Guendulain opět zřejmě jen Indiány z oblasti Horní Tarahumary. To by poměrně konvenovalo s Neumannovým číslem 16 000 přibližně pro stejnou oblast. Nárůst o 4 000 pokřtěných jedinců za období čtyřiceti let (1686-1725) není tak veliký zřejmě ze dvou hlavních příčin: jednak kvůli další ničivé epidemii neštovic, k níž došlo v roce 1692 a rovněž kvůli pokračujícím protimisijním rebeliím, které ustaly teprve v polovině dvacátých let 18. stol., tedy přibližně v době, kdy Guendulain uvádí svůj výpočet. Po dalších čtyřiceti letech nedochází k tak velkému nárůstu tarahumarské populace, jak by se mohlo z příslušných údajů zdát, jelikož Lizasoainův údaj 39 000 (1763) i Tamarón y Romeralův výpočet 33 000 (1765) se již vztahují na všechny tři tarahumarské koloniální subareály: Horní a Dolní Tarahumarů a Chínipas. Vycházíme-li z předpokladu, že již v té době žili Tarahumarové tak, že základní sociální buňkou byla nukleární rodina, čítající v průměru pět či šest jedinců, žilo v prvních dvou subareálech na konci jezuitské éry přibližně 33-40 000 pokřtěných Tarahumarů a v Chínipas kolem 4-5 000 osob, celkem tedy odhadem 37-45 000 Indiánů pod misijní kontrolou. Poslední neoficiální sčítání z 18. stol., založené na františkánské relaci z roku 1784, se příliš neliší od jezuitských informací. Registrujeme pouze znatelnější přírůstek obyvatelstva v Chínipas, kde františkáni zaznamenali 1 176 rodin oproti 894 rodinám dvacet let předtím, celkem tak v tomto západním subareálu 5 500-6 000 Tarahumarů, což byla přibližně 1/6 všech misiemi podchycených Indiánů. Připočteme-li k tomu uprchlé Tarahumary, žijící koncem 18. stol. již více než sto let v izolovaných komunitách na krajním jihu a jihovýchodě celého areálu a ty jedince, které nezaregistrovalo ani františkánské sčítání, dospějeme k přibližnému číslu 50 000, tzn., že po dvou stech letech bylo Tarahumarů pravděpodobně tolik, jako v předvečer prvního kontaktu s bělochy, zatímco počet obyvatel u ostatních nativních etnik Chihuahuy dramaticky poklesl. K žádnému přírůstku tarahumarské populace mezi roky 1600-1780 nedocházelo nejen kvůli opakovaným epidemiím a válkám s misionáři a vojáky, ale též kvůli určité kontrole reprodukce ze strany církevních činitelů, kteří by jen s obtížemi mohli kontrolovat skupinu, jež by početně silněji narůstala. To také vysvětluje poněkud nižší průměrný počet pěti osob na jednu tarahumarskou rodinu, o kterých hovořili misionáři.

Následuje dlouhé, více než stoleté období, které je po všech stránkách nejobtížněji rekonstruovatelné, jelikož pro samotný konec 18. a téměř celé 19. stol. nemáme prakticky žádné věrohodnější informační zdroje, což bylo způsobeno několika faktory. Především po nuceném odchodu jezuitů ze všech misí Nového světa po roce 1767 jejich staronoví nástupci františkáni neměli nikdy takovou sílu, aby byli schopni jakkoli účinně kontrolovat životy Indiánů ve své jurisdikci. Organizační struktura františkánů nebyla tak pevná a konsolidovaná

jako jezuitská, a tak není divu, že po počátečních snahách o určitou informovanost (cf. cca 16 relací z let 1777-1784 a jedno gramatické kompendium z roku 1826) můžeme toto období (1767-1900) charakterizovat spíše jako dobu chaosu a určité „kulturní“ rozvolněnosti, čímž rozumíme především fakt, že františkáni těžko mohli silněji zasahovat do chodu většiny tarahumarských komunit. Druhým faktorem byl nesporně poměrně rychlý rozpad koloniální moci na přelomu 18. a 19. stol. Španělská koloniální administrativa již nedokázala dostatečně spravovat všechny oblasti místokrálovství Nové Španělsko a pokud jde o Chihuahuu, zde španělská vojenská síla byla permanentně oslabována díky stále intenzivnějším nepřátelským nájezdům apačských kmenů, které ještě zesílily po roce 1810 a po vyhlášení nezávislosti Mexika v roce 1821. To byl také patrně hlavní důvod, proč si ani nová mexická a později spolková vláda Chihuahuy více nevšímalý problémů, které se týkaly někdejší koloniální provincie Tarahumara. Kromě toho vedle neustálých střetů s apačskými hordami musela nová administrativa řešit situaci na krajním severu a severovýchodě Chihuahuy, kde žilo několik desítek tisíc kočovných a neméně bojovných lidí z různých kmenů, především Conchů, Tobosů a Jumanů. Na tyto skupiny tak nová moc soustředila téměř veškerou pozornost, což vedlo k tomu, že spolu s několika dalšími nomadickými skupinami byly kolem roku 1800 a krátce nato buď vyhlazeny nebo velmi rychle kulturně absorbovány, zatímco Tarahumarové se dokázali namnoze stáhnout ještě hlouběji do nitra svého původního habitatu, jak ještě uvidíme při podrobném nástinu mikroetnogeneze Indiánů na území dnešního municipia Batopilas a Ejida Munerachi. K jakým procesům docházelo v období, kterým se nyní stručně zabýváme (cca 1767-1890/1900), naznačuje výstižně E. Spicer:

„It was this process of *re-adaptation* (kurzíva dodaná) of what they had learned of Christianity, of Spanish colonial government, and of Spanish technology which they proceeded in the Upper Tarahumara country after the Jesuits were forced out. The process went on in a general atmosphere of withdrawal from the Spanish settlers, based in deep-rooted distrust. For Spanish settlers and miners continued their slow advance into Tarahumara territory“ (cf. Spicer 1997¹¹: 39).

Zdá se nám klíčové, že v tomto etnograficky temném a poměrně dlouhém období docházelo mezi předtím evangelizovanými Tarahumary k *readaptačnímu* procesu, během něhož byly reanimovány skomírající nativní sociokulturní, politické a náboženské instituce. Zřejmě tak docházelo k jistému konvergenčnímu procesu, během něhož se většina Tarahumarů, kteří dosud žili pod přímou misijní kontrolou, opětovně paganizovala, ačkoli formálně zůstávali v jurisdikci františkánských misí, jež však své centrum, odkud byli Tarahumarové spravováni, měli mimo jejich habitat, na území sousedního spolkového státu Durango. Avšak i tato slabší kontrola zpovzdálí a přetrvávající diference v mentalitě mohly být příčinou, proč

nedošlo k úplnému teritoriálnímu sjednocení této „repaganizované“ většiny s těmi komunitami, jejichž obyvatelé patřili k pohanské subgrupě vždy nebo se stávali její součástí během 17. stol. po trvalém útěku z dolů a misijních osad a spojení s kontaminovanými soukmenovci se bránili. Ne všichni ovšem odcházeli do nejhlubších kaňonů a roklí střední, středozápadní a jižní Tarahumary, aby se tak bránili postupnému přílivu mesticů a dalších nových imigrantů. Mezi Tarahumary bylo nepochybně i nemálo rodin, které zůstávaly v blízkosti mexických sídel, na nichž byly závislé nebo do nichž se postupně stěhovaly a podléhaly asimilaci. Všechny tyto faktory zřejmě způsobily, proč na konci 19. stol. žilo méně Tarahumarů než o století předtím, avšak počet 15-18 000 osob, uváděných sotva objektivním cestovatelem F. Schwatkou (1893), je spíše velmi hrubým odhadem počtu obyvatel v oblasti, kterou projížděl, tj. částí někdejší Horní a Dolní Tarahumary. Oblast mnohem důkladněji zmapoval krátce nato v 90. letech 19. stol. C. Lumholtz, který hovoří o mnohem pravděpodobnějším počtu 30 000 Tarahumarů pro celý tehdejší habitat, koncentrovaný zejména v kaňonech západní či jihozápadní Chihuahuy.

Odhady o počtu Tarahumarů v 20. stol. začínají A. Hrdličkou (1908), avšak jeho 19 000 osob je nepochybně značně podhodnoceným údajem, už proto, že čecho-americký antropolog se nikdy nezdržel na mexickém Severozápadě delší dobu. Věrohodněji proto vypadá první porevoluční údaj (1920), pocházející od jezuitů, kteří se mezitím (1900) do Tarahumary vrátili a s důsledností sobě vlastní se pustili do v podstatě reevangelizační práce, která byla na dlouhá desetiletí prakticky přerušena. Jezuité se vrátili především do svých dávných misijních rezidencí v Sisoguichi, Carichi, Nonoavě, Norogachi a Cajurichi v koloniální Horní Tarahumaře. V těchto pěti farnostech (*parroquias*) bylo napočítáno celkem 46 500 *pagótame* Tarahumarů, z nichž nejvíce jich žilo v Sisoguichi (15 000) a Norogachi (14 000), v Cajurichi 8 000, Carichi 6 000 a nejméně v Nonoavě (přibližně 3 500 osob) – cf. Ocampo, S. J. 1950: 100-101. V této době patřila provincie Tarahumara z církevního hlediska do jurisdikce chihuahuaské diecéze a ačkoli se její struktura neustále měnila, je na první pohled zřejmé, že do tohoto počtu nebyli zahrnuti ti Indiáni, kteří žili ve farnostech Guadalupe y Calvo, Batopilas, Urique a Chínipas, jež rovněž patřily pod tuto diecézi. Celkový počet nativní populace tak byl na počátku dvacátých let patrně výrazně vyšší (odhadem mezi 55-60 000 osobami), třebaže zejména Batopilas a Urique ještě nebyly těmi místy, kde se koncentrovala většina tarahumarského obyvatelstva. Jimi se tyto dva okresy staly postupně až od přelomu první a druhé poloviny 20. stol. a v pozdější době. Pochopitelně se ani do tohoto jezuitského cenzu nepromítl počet nepokřtěných Tarahumarů, o nichž stále neexistovaly prakticky žádné informace.

Na sklonku volebního období prezidenta Lázara Cárdenase v roce 1940 začíná nová etapa, týkající se sčítání nativního obyvatelstva Mexika. Od počátku jsou tyto novodobé cenzy podle našeho soudu založeny na dvou metodologických chybách či nedůslednostech. První spočívá ve skutečnosti, že kritériem, na základě něhož se může nativní jedinec přihlásit ke své „národnosti“, je dominantní používání mateřského jazyka, spočívající v podstatě v monolingvnosti, tj. ve výlučném používání nativního jazyka. To byl případ i prvního moderního cenzu v roce 1940, do něhož byli započítáni výhradně ti jednotlivci, kteří hovořili pouze jazykem rarámuri (celkově necelých 26 000 osob). Tito Tarahumarové již asi z poloviny žili v okresech Batopilas a Urique, kam se začali pravděpodobně po mexické revoluci více stahovat, avšak část z této monolingvní poloviny zůstává v Horní Tarahumare v okresech Carichi a Bocoyna. Ti, kteří již byli považováni za bilingvní, avšak v tomto zúženém cenzu se neobjevili, sídlili rovněž v Batopilas, Urique a Bocoyně a také dále na krajním jihu a jihovýchodě tarahumarského habitatu v Guadalupe y Calvo.

Další cenzy (Hernández Labastida, 1945 a oficiální z let 1950 a 1960) mluví přibližně o 44 000, resp. 40 000 vesměs monolingvních i bilingvních nativních mluvčích. Podle těchto tří cenzů se zdá, že se počet Tarahumarů v polovině minulého století poměrně ustálil, což mohlo být způsobeno tím, že byl jednak relativně vyrovnaný poměr mezi natalitou a mortalitou a dále, že neubývalo tolik těch jedinců, kteří byli asimilováni v mestických městech. Další údaj máme z roku 1970, kdy bylo oficiálně registrováno pouhých cca 25 500 osob. Důvody tohoto poklesu nám nejsou známy, avšak toto číslo těžko může vyjadřovat výlučně počet bilingvních, kterých nepochybně muselo již tehdy být mnohem více, zatímco počet monolingvních byl naopak mnohem nižší. Vysvětlením nemůže být ani případné „zmizení“ Tarahumarů do větších měst, kde by se ke své totožnosti nehlásili, jelikož v šedesátých letech tento typ migrace ještě prakticky neexistoval nebo byl v naprostých počátcích. Snad mohl být tento X. mexický cenzus špatně zorganizován, takže řada nativních komunit do něj prostě nebyla zařazena.

O deset let později (1980) se počty nativních mluvčích vracejí na standardní pozice. Byl zaznamenán dosud největší přírůstek mezi dekádami (celkem téměř 56 500 osob), spočívající zejména v nižší dětské úmrtnosti, což ale nebylo potvrzeno v dalším cenzu v roce 1990, kdy došlo k poklesu zhruba o 2 000 osob na celkových 54 400 pro celý spolkový stát Chihuahua, zatímco v dvaceti okresech Sierra Tarahumara, kopírujících přibližně koloniální provincii Tarahumara, žila sice naprostá většina (přes 50 000), avšak již více než 4 000 jednotlivců přesídlilo mimo původní habitat. V mezidobí 1980-1990 tak začíná více bujet do té doby mezi Tarahumary téměř neznámý fenomén rurálně-urbánní migrace, pokračující ve větší intenzitě i

mezi roky 1990-2000. Na konci této dekády se přihlásilo k jazykové identitě⁴⁹³ na celém území Chihuahuy 75 545 osob mluvících jazykem rarámuri, z nichž ale jen nějakých 58 500 žilo trvale uvnitř tarahumarského habitatu, zatímco plných 17 000 (téměř ¼ !) již své původní území opustilo a přestěhovalo se do Chihuahuy, Ciudad Juárez, Cuauhtémocu, Ojinagy, Parralu a řady menších měst i za hranice spolkového státu. Na konci roku 2005 zůstává číslo pro všechny Tarahumary v Chihuahu více méně stejné, což neznamená nutně stagnaci přirozeného přírůstku, jako spíše pokračující proliferaci migračních procesů, které dnes vedou k další teritoriální extenzi. Stále více tarahumarských rodin se usazuje kromě výše uvedených velkých i menších měst také na prosperujících zemědělských plantážích v Sonoře a Sinaloi mezi jazykově a kulturně spřízněnými Mayi, ale i na pozemcích bílých kolonistů, kde se dá očekávat jejich brzká asimilace. Tito Tarahumarové jsou ale v aktuálních cenzech registrováni již jako obyvatelé těchto dvou severomexických států. Další migrace mimo Chihuahu směřuje do Duranga, Coahuily, Federálního distriktu, ale prakticky do všech dalších států Mexika⁴⁹⁴ a stále více přibývá těch, kteří hledají své štěstí v USA.

Již jsme zmiňovali lingvistické hledisko jako jednu ze dvou chyb při evidenci etnické identity, která je tímto pochopitelně velmi okleštěna. Druhým neméně závažným anachronismem, který velmi zkresluje celkové množství osob, hlásících se k té či oné nativní skupině, je skutečnost, že do oficiálních cenzů nejsou zahrnovány děti mladší pěti let. Z tohoto faktu můžeme vyvodit následující konsekvenci: dnešní tarahumarská úplná nukleární rodina mívá v průměru šest až sedm členů, častěji však ještě více. Velmi často jsme během výzkumu viděli třicetileté ženy s pěti i více dětmi, z nichž vždy polovina byla mladší pěti let. Strážlivým odhadem docházíme k závěru, že alespoň 1/3 členů všech tarahumarských rodin, kterých dnes může být 12-15 000, tj. 4- 5 000 jedinců, jsou děti, které nepřekročily pětiletou hranici nutnou pro to, aby byly zahrnuty do oficiálního sčítání nativní populace. V celé Chihuahu tak s přihlédnutím k této a několika dalším okolnostem⁴⁹⁵ dnes žije dohromady mezi 80-90 000 tarahumarských Indiánů, kteří používají rarámuri jako svůj mateřský jazyk nebo jsou alespoň bilingvní. Dalších 5-10 000 Tarahumarů žije v jiných mexických státech a částečně i v USA, celkově tak dojdeme k absolutnímu počtu blížícímu se 100 000, do něhož ovšem nezařazujeme ty jedince, kteří mluví již pouze španělsky, ačkoli se narodili v nativní komunitě, oba rodiče i prarodiče mluvili a mluví rarámuri, neztratili zcela kontakt s touto

⁴⁹³ Jazykové kritérium jako rozhodující oficiální projev etnické identity přetrvává do dnešní doby.

⁴⁹⁴ Poslední dva cenzy registrují tarahumarské jednotlivce ve všech mexických spolkových státech. Tak např. i v Tabascu byla v roce 1990 zaznamenána alespoň jedna osoba s trvalým bydlištěm a mluvící jazykem rarámuri.

⁴⁹⁵ Do oficiálních cenzů nejsou pochopitelně započítáváni ani pohanští Tarahumarové, kterých je podle odhadů 5-10% z celkové populace této etnické skupiny, tj. 4-8 000 osob.

svou původní komunitou, avšak enkulturační proces zažili již v mexických vzdělávacích institucích v městském prostředí⁴⁹⁶.

Ačkoli jsou Tarahumarové společně se severoamerickými Navahy bezpečně nejpočetnější nativní skupinou žijící severně od Mezoameriky, stále nedosahují početního stavu vyhynulých vyspělých zemědělských etnik, jakými byli sinaloaští Totoramové, jichž žilo ještě kolem roku 1920 kolem 120 000. Je však velmi pravděpodobné, že i přes jejich stále rozsáhlejší sídelní disperzitu brzy tohoto počtu dosáhnou, jelikož si dosud navzdory silícím tlakům modernity udržují natolik silnou etnickou identitu, opravňující k názoru, že jako celek Tarahumarové mestizaci v dohledné době nepodlehnu.

Podívejme se ještě na možnou podobu migračních procesů, k nimž docházelo po opětovném návratu jezuitů do Tarahumary uvnitř vlastního tarahumarského habitatu. V období přibližně od roku 1900 do přítomnosti totiž došlo k poměrně závažným intraetnickým přesunům, které nelze, chceme-li přesněji mapovat celkový etnogenetický vývoj Tarahumarů, ale třeba i akulturační cykly, v žádném případě pominout. Je poměrně jasné, že na počátku 20. stol. žila naprostá většina Tarahumarů uvnitř téměř pravidelného čtvercového teritoria ohraničeného komunitami Sisoguichi, Carichi na severu a Norogachi, Nonoava v jižní části. Tento prostor, ležící více méně uprostřed někdejší velké Tarahumary, představuje přibližně 1/10-1/8 původního tarahumarského habitatu z doby kolem roku 1600, tj. nějakých 7-10 000 km². Toto rozmístění většiny tarahumarské populace především v oblasti Horní Tarahumary⁴⁹⁷ v relativním poklidu přežilo i mexickou revoluci, o čemž vypovídají demografické údaje z doby kolem roku 1920. Tato větší koncentrace tarahumarského obyvatelstva na poměrně malém území naznačuje dvojí tendenci: 1. je určitým potvrzením toho, že „druhá františkánská perioda“⁴⁹⁸ byla pro Tarahumary spíše poklidným obdobím, během něhož nedocházelo k žádným rebeliím jako v předcházející jezuitské periodě a rovněž přisun neindiánského obyvatelstva nebyl v 19. stol. nijak silný. Bylo tomu spíše naopak, jelikož někdejší „zlatokopecká“ horečka a těžařský boom 17. a 18. stol. velmi rychle vyprchávaly, což vedlo k značnému odlivu mesticů z oblastí do větších měst Chihuahuy nebo k jejímu opuštění; 2. tendence je reflexí první. Období relativního klidu na mexickém severu spočívalo nejen v úbytku mestické populace, ale také v pacifikaci a asimilaci do té doby Tarahumarům nepřátelských skupin, které buď vyhynuly nebo se rozpouštěly v mestické společnosti po

⁴⁹⁶ S několika takovými odrodilými jedinci s tarahumarskými kořeny z původně předšpanělské vesnice a později známého jezuitského misijního centra Carichi jsme se setkali v dubnu 2001 na pěší zóně v Chihuahui.

⁴⁹⁷ Jižní část tohoto nevelkého vnitřního jádra, tj. region kolem Norogachi, můžeme považovat za pomezí nebo přechodnou zónu mezi Horní a Dolní Tarahumarou.

⁴⁹⁸ Po konsolidaci a větší extenzi jezuitských misí v Tarahumaře po roce 1680 byli františkáni v podstatě vyřazeni z christianizačního procesu severomexických nativních skupin, proto můžeme o období 1767-1900 mluvit jako o návratu františkánů do Tarahumary.

jejich přesídlování do stálých sídel. Ta však nebyla mexickým obyvatelstvem osídlena nikterak silně, což ve svých důsledcích vedlo k tomu, že pozdější mestický etnický a kulturní substrát byl tu více, jinde méně formován hlavně jedinci sedentarizujících se nativních skupin. Této příznivé sociální konstelace Tarahumarové se vši pravděpodobností využívali k postupné etnické konvergenci, k vytvoření relativně koherentního etnického teritoria. S ohledem na předcházející složitý historický vývoj tarahumarského etnika, spočívající v silné územní roztržitosti a tím i regionálních diferencích ve způsobu života apod., je logické, že tento intraetnický asimilační proces nemohl probíhat jednoduše a rychle. Příchod jezuitů, obnovení těžby v některých stříbrných a mědných dolech a opětovný přísun mestického obyvatelstva, mexická revoluce, která se výrazně projevila i na severu země a následná politika mexických revolučních vlád učinily přítrž tarahumarskému sjednocování. Přesto ještě v roce 1920 nukleární tarahumarský habitat tvořil sídelní kvadrát Sisoguichi, Carichi, Nonoava a Norogachi a bezprostřední okolí. Celkově bylo v tomto prostoru Tarahumarů přibližně dvakrát více než mesticů a bělochů. Ačkoli pro další období nemáme příliš věrohodných zpráv, je zřejmé, že od počátku dvacátých let začíná docházet k výrazným změnám v celé zemi, které se tentokrát nevyhnuly ani chihuahuaskému území, ani samotným Tarahumarům. Byla zahájena rozsáhlá agrární reforma a v souvislosti s tím začaly vznikat po celém Mexiku tisícovky nových útvarů, tzv. *ejidos*, v nichž bylo koncentrováno prakticky veškeré nativní rurální obyvatelstvo. Tohoto administrativního procesu nebyla ušetřena ani většina Tarahumarů, kteří, tentokrát nikoli z vlastní vůle, začali opět svůj habitat roztahovat, jelikož se stěhovali do míst, která jejich předkové během 19. stol. opustili. Jezuité sice nebyli vyhnáni jako jejich koloniální předchůdci, ale např. zákony, vydávané prezidentem Callesem na jaře 1926, vedly k zavření několika důležitých misijních kostelů (např. v Norogachi a Creelu), kolem nichž byla soustředována zejména tarahumarská mládež. Výkonná moc tak přímo i nepřímo narušovala obnovenou evangelizační činnost jezuitů, která od té doby dodnes již nemohla být tak systematicky organizována jako v době největšího rozmachu koloniálních misí. Těžba kovů sice po krátkodobém rozkvětu na počátku století téměř ustala, ale tentokrát to nevyvolalo masovou migraci mesticů z Tarahumary, jelikož ti většinou setrvali ve snaze readaptovat se na rozvíjející se agrární a lesní hospodářství. Reakce Tarahumarů na sebe nenechala dlouho čekat a řada z nich postupně na konci dvacátých a během třicátých let odchází dále na jih do kaňonů a roklí za těmi, kteří se sem stáhli krátce po revoluci, aby spoluzakládali první ejida⁴⁹⁹. V té době začal dlouhodobý a tentokrát patrně nezvratný proces *detarahumarizace* Horní Tarahumary. Většina tarahumarské populace se začíná přesouvat do

⁴⁹⁹ To byl s velkou pravděpodobností i případ některých komunit a sídel, které se později staly součástí Ejida Munerachi, které nás bude v následujících subkapitolách nejvíce zajímat.

okresů Batopilas, Urique a Guadalupe y Calvo, v nichž na počátku čtyřicátých let žila přibližně polovina z celkového počtu.

Počátkem padesátých let došlo k další významné události v moderních dějinách Tarahumary, když v její jižní části, na vysočině na okraji hlubokého kaňonu Sinforosa, bylo založeno dřevařské městečko Guachochi⁵⁰⁰, jež sice vzniklo jako mestické centrum, odkud mělo být, mj., exploatováno lesní bohatství oblasti, avšak postupně se stalo jakýmsi „koncentračním“ střediskem tarahumarských Indiánů. Ti zde řeší všechny významnější politické a soudní záležitosti, na něž nemají lokální náčelníci (*seriamové*) dostatek prostředků. Guachochi je dnes největším městem, jež leží uvnitř současného, koloniálního i předšpanělského tarahumarského habitatu, avšak tím, že je městem etnicky smíšeným, které navíc nebylo založeno Indiány, je ze všeho nejvíce silným akulturačním a asimilačním místem, v němž dochází k sociální a kulturní hybridizaci, nikoli však nutně mestizaci, jíž chápeme jako tu fázi míšení, kdy se již nativní jedinec cítí být více mesticem než Indiánem. V Guachochi tomu tak nezbytně nemusí do budoucna být, jelikož zde nativní etnický element je natolik silný, že má dosud většinu (asi 62%), z nichž dominují „domácí“ Tarahumarové (21 000 osob), ale dnes jsou zde početně zastoupeni i Tepehuani a pomalu se sem stahují i jedinci z mnoha jiných mexických států (Mayové, Mazahuové, Mazatékové, Mixtékové, Taraskové, Tepehuové aj.). Guachochi je dnes bezesporu jakýmsi „hlavním indiánským městem“, ležícím na sever od Mezoameriky a lze předpokládat, že se bude díky své strategické poloze (leží v oblasti lesů, poblíž jednoho z nejhlubších kaňonů, který láká stále více turistů, nedaleko se nacházejí rozsáhlé pastviny a není odsud daleko do průmyslových center, jako jsou Parral, Balleza aj.) v nejbližších letech stále rozrůstat.

Vedle dominantně indiánského municipia Guachochi lze považovat za indiánské okresy ještě Urique (přibližně 6 600 Tarahumarů, což je kolem 47% veškeré populace) a Batopilas (asi 4 600 osob, podílejících se také zhruba 47% na celkovém počtu obyvatel). Větší počet Indiánů najdeme ještě v nejjižnějším okrese Tarahumary Guadalupe y Calvo, kde jich je dnes již více než Tepehuanů, kteří zde žijí stovky let (cca 5 700) a ve dvou severních okresech – Bocoyné (5 500) a Carichi (necelé 3 000). Nejasný je údaj cca 6 000 Tarahumarů v roce 2000, žijících na krajním východě habitatu v Balleze. V roce 1990 zde bylo registrováno něco přes 400 osob a v roce 2005 se uvádí přes 16 000 všech obyvatel tohoto okresu, z nichž asi 1, 5% představovali Tarahumarové, což jsou přibližně dvě stovky osob. Snad šlo o přechodnou migraci větší skupiny nebo jsou do tohoto počtu zahrnuti ještě ti, kteří sice mluvili jazykem

⁵⁰⁰ Přesněji řečeno, bylo založeno na místě starší tarahumarské osady, o níž existují zmínky z koloniální doby.

rarámuri, ale sociálně a kulturně se již za Tarahumary nepočítali, což se pak výrazněji promítlo v mezicenzu v roce 2005.

Na území dvaceti sledovaných okresů, zahrnujících oblast Sierra Tarahumara tak žilo na konci roku 2005 přibližně 320 000 obyvatel, z nichž bylo asi 66 000 příslušníků několika nativních etnických skupin (nejvíce Tarahumarů – 58 500, dále téměř 6 000 severních Tepehuanů, asi 800 Guarojíů, 300 dolních Pimů a více než stovka osob z mnoha jiných mexických skupin). Většinu (přes 250 000 osob) již představovali mesticové, popřípadě jednotlivci z několika jiných národností. Poměr neindiánského a indiánského obyvatelstva byl tedy přibližně 5 : 1.

Závěrem této demografické subkapitoly můžeme učinit následující shrnutí: jádro současného tarahumarského habitatu se zcela zjevně za posledních přibližně sto let na základě výše zmíněných důvodů přesunulo z prostoru mezi Sisoguichi, Carichi, Norogachi a Nonoavou jižním směrem na teritorium, ohraničené na jihu okresy Urique a Batopilas, odkud se alespoň značná část tarahumarské populace od konce 18. a snad i během 19. stol. stěhovala do prostoru severní vysočiny, a Guachochi s vysunutou jižní enklávou v okrese Guadalupe y Calvo, a na severu komunitami Norogachi, kde se částečně překrývá s habitatem z počátku minulého století, Basíhuare a Cusárare se severními enklávami Sisoguichi, Carichi a Naráachi a jejich bezprostředním okolí a nejasnou východní enklávou okresu Balleza. Zároveň můžeme předběžně určit přibližnou linii nejetničtějšího tarahumarského subareálu, jímž jsou stále poměrně izolované kaňony, údolí, rokle a mesety okresů Urique a Batopilas a důležité komunity jako Guagueyvo, Guaguachique, Samachique, Pamachi, Rejogochi nebo Rochéachi, ale především ty komunity gentilních Tarahumarů (např. Pino Gordo, Cuervo, Quirare, Aboréachi aj.), jež se většinou nacházejí na styku okresů Guachochi a Batopilas, na jehož území leží též sociálně, kulturně i jazykově velice pestré Ejido Munerachi, jež se nyní stane předmětem našeho hlubšího etnografického zájmu.

III.6. Tarahumarové z okresu Batopilas a *ejida* Munerachi: nástin mikroetnogeneze⁵⁰¹

Tarahumarsko-tepehuanské a tarahumarsko-tubarské osídlení (1541-2007)

Území dnešního okresu Batopilas (7 417 km²)⁵⁰² sousedí na severu s okresy Urique, Bocoyna a Carichi, na východě s okresy Nonoava, Guachochi, Balleza a na jihu s okresy Guadalupe y Calvo a Morelos. Na jihozápadním okraji tvoří hranici se spolkovým státem Sinaloa. Z hlediska tarahumarských koloniálních dějin se Batopilas nachází v oblasti Tarahumara Baja, tedy v širším prostoru, odkud první kolonisté a jezuitští misionáři začali s dobýváním a evangelizací nativních skupin. Na přelomu 16. a 17. stol. se vyskytovaly na tomto teritoriu tři již etablované etnické skupiny: Tarahumarové, kteří obývali jeho větší část a na jihozápadě sousedili s nepřátelskými Tubary a na jihu se stýkali a překrývali se severními Tepehuany, kteří se v jižní Chihuahui a severním Durangu usadili neznámo kdy snad během protohistorické doby poté, co se oddělili od části pimského stocku v Sonoře někdy ve 13. stol. a přešli přes tehdy zřejmě ještě prázdné území Sierra Tarahumara. Tepehuani se pak během několika staletí rozptýlili na obrovském území, dotýkajícím se na jihu severní hranice Mezoameriky. Španělé mezi ně vrazili klín, což způsobilo od druhé poloviny 16. stol. jejich poměrně rychlé rozštěpení na dvě hlavní větve – severní a jižní. Zatímco jižní (durangská) větev se dosud poměrně brání akulturačním tlakům, ta část severní větve, která se dostala pod silný vliv misí San Pablo Balleza, San Felipe aj. a španělských center (Parral aj.) byla přes počáteční odpor poměrně rychle pacifikována a většinou asimilována. Jejich sousedství s jižními Tarahumary dnes již není tak těsné, jako na počátku conquisty, jelikož Tarahumarové se stáhli více na sever a Tepehuani naopak dále na jih a tak dnes zůstává jediným smíšeným tarahumarsko-tepehuanským okresem Guadalupe y Calvo. Toto dřevařské mestické město však není pokračovatelem raně koloniálních misí, neboť vzniklo až v 19. stol. jako jedna ze základen pro exploataci přírodního bohatství a pokračující akulturaci Tepehuanů. Tarahumarové, kteří se na tento krajní jih Chihuahuy stahovali v koloniální době, během 19. a snad ještě na počátku 20. stol. odtud odcházeli na sever z důvodů, které jsme již

⁵⁰¹ K precizní studii, která by systematicky a objektivně vysvětlila regionální etnické procesy v Tarahumaře, k nimž po roce 1600 docházelo, chybí dostatek primárních pramenů, ale i etnografických informací, které se většinou vztahují k subareálům Horní Tarahumary. Největší potíží tohoto pokusu je ovšem skutečnost, že několikrát shořel archiv, který existoval v Batopilas již od 17. stol. K největšímu požáru došlo v roce 1740, poté byl archiv obnoven, ale v letech 1845 a 1846 větší část archiválií opět lehla popelem. Určitou nadějí je skutečnost, že Batopilas tehdy záviselo na městech México, ale především Chihuahua a Durango, a tak je možné, že v archivu již neexistujícího Tribunal de Minería nebo v starých archivech v Durangu a Chihuahui se nachází alespoň část dokumentů, které se vztahují k prvnímu století existence *Mineralu* (cf. Pareja 1883: 31). Nicméně i tak je možné na základě různých roztroušených zpráv určitou rekonstrukci mikroetnických procesů provést.

⁵⁰² Cf. Márquez Terrazas 1995: 147. Podle jiných údajů má okres Batopilas menší rozlohu (6 196 km²) – cf. *Diccionario Porrúa. De historia, biografía y geografía de México*. México, D. F., 1986 (5. vyd.), sv. I, s. 324-325.

popisovali, aby se sem ovšem po mexické revoluci zase začali vracet. Dnes žije v okrese Guadalupe y Calvo kolem 11 000 Tarahumarů a Tepehuanů (obě skupiny jsou zastoupeny přibližně jednou polovinou), kteří obývají většinou ranče v okolí tohoto města a snad především díky tomuto míšení a přetrvávající izolaci se úspěšně brání silnějšímu pronikání modernity. V případě Tarahumarů jde tedy o poměrně pozdní sekundární migraci, zatímco dnešní Tepehuani jižní Chihuahuy jsou převážně potomky těch, kteří se zde usadili již v předšpanělské éře nebo přinejmenším těch, kteří v 17. stol. unikali z dosahu jezuitských misí. Batopilastí Tarahumarové jsou dnes odděleni od svých soukmenovců a Tepehuanů z okresu Guadalupe y Calvo jednak přírodními překážkami, zejména hlubokým kaňonem Sinforosa, komunitami pohanských Tarahumarů žijících v okolí tohoto kaňonu a také stále se rozrůstajícím nespojitým pásem menších mestických vesnic okresu Morelos, jedné z dřevařských základů jižní Chihuahuy, kde se relativní počet tarahumarské populace neustále snižuje (25% v roce 2005), avšak v absolutním měřítku spíše stoupá kvůli rozmáhajícímu se pěstování marihuany, s níž dnes ilegálně obchoduje většina zdejších obyvatel, včetně mnoha tarahumarských mužů a mladíků⁵⁰³.

Souvislé tepehuanské osídlení batopilaského subregionu tedy postupně mizí již během 19. stol., kdy jedinými bezprostředními sousedy zdejších Tarahumarů zůstávají nepočtení Tubarové, jejichž malý habitat se nacházel na území spolkového státu Sinaloa, odkud také začíná jejich conquista. První expedici, která procházela přes jejich území, vedl v letech 1540-1542 tehdejší guvernér Nové Galicie Francisco Vázquez Coronado, od něhož pochází první zmínka o Tubarech (1541) a o několika dalších příbuzných yutonahuaských kmenech. Již v šedesátých letech 16. stol. bylo pokřtěno kolem 100 000 osob, přičemž byla řada těch, kteří povstali a z prvních misí utíkali (cf. González Rodríguez 1987: 365-367). Jednou z ústupových oblastí pohanských Tubarů byly s velkou pravděpodobností rokle a mesety západní části dnešního okresu Batopilas, do níž můžeme počítat i západní část pozdějšího ejida Munerachi. Na známých etnických mapách severozápadního Mexika samozřejmě takto poměrně hluboko do nitra jihozápadní Chihuahuy tubarský habitat zakreslen není, což je dáno hlavně tím, že tyto mapy pocházejí většinou od kulturních geografů (cf. Sauer 1934, Pennington 1974²) nebo historiků (cf. Decorme 1948, Dunne 1948, Sheridan a Naylor 1979, Spicer 1997¹¹ aj.), kteří je rekonstruovali hlavně na základě historických pramenů, situovanosti misijních stanic, popřípadě studií lokálních toponym apod., nikoli prostřednictvím etnografického pozorování. Současní Tarahumarové z rančeria komunity

⁵⁰³ Toto téma je již zhruba dvacet let veřejným tajemstvím a velkým společenským tabu, kterému se ale příliš nevěnují ani místní investigativní novináři. Proto můžeme jen velmi povrchně uvažovat o tom, jaký ekonomický přínos a sociální dopad může tento nelegální obchod pro tarahumarské komunity mít.

Sorichique nebo ranče Wisuchi, jež patří pod Ejido Munerachi, udržují v paměti, že na tomto území žili nebo přes něj alespoň procházeli Tubarové⁵⁰⁴. Prvními a, v druhé polovině 16. a první polovině 17. stol., také zřejmě jedinými stálými obyvateli batopilaského okrsku tak byli Tubarové, přesněji řečeno ti, kteří utíkali ze Sinaloy před evangelizací. V této době (cca 1550-1650) sem tarahumarský habitat buď vůbec nezasahoval nebo přinejmenším tarahumarské osídlení zde bylo velmi řídké. O tom, že se do těchto míst Tarahumarové ještě nedostávali, svědčí i dobové zprávy, hovořící o spoustě kmenů, které žily v těsném sousedství na poměrně malém území severní Sinaloy, jihovýchodní Sonory a v oblasti Chínipas v západní Chihuahui. Mezi touto etnickou směsicí, jazykově patrně ve všech případech náležející yutonahuaské rodině, není žádná zmínka o Tarahumarech. Tubarům, o nichž se všeobecně soudilo, že byli velmi bojovní a nepoddajní, nezbylo než z důvodu této etnické přelidněnosti unikat do zatím neobydlených a velmi nehostinných končin na hřeben a východní svahy Sierra Madre Occidental. Tubarský exodus pokračoval dále na sever do regionu Urique a výše, až se nejspíš zarazil na východě regionu Chínipas, kam se převážně ze severu a méně snad ze severovýchodu a východu stále rychleji stahovaly tarahumarské grupy, z nichž některé zde mohly být usídleny již v okamžiku, kdy se zde objevují Tubarové, avšak přímé důkazy (historické prameny, archeologická evidence) z této počáteční etapy osídlování batopilaského subregionu dosud nejsou známy. Členové obou skupin si stavěli svá obydlí především v jeskyních a pod skalními převisy, kterých nebylo tolik, aby bylo možné žít vedle sebe v mírumilovné koexistenci. Mezi Tubary a Tarahumary vypukly v oblasti Urique někdy v polovině 17. stol. ozbrojené rozmlíšky, které celkem logicky vyhrávali stále silnější a početnější Tarahumarové, zatímco Tubarové se museli většinou stáhnout zpět na území Sinaloy, zvláště poté, co proti nim povstali i jiní jejich staří sousedé Témoriové. Za této situace těm Tubarům, kteří zůstali v regionech Urique a Chínipas a stále více se ocitali v kleštích, nezbylo nic jiného, než v podstatě rezignovat a raději přijmout ochranu nově příchozích jezuitských misionářů na čele s Italem Gianem Maríou Salvatierrou, který založil v roce 1680 velmi důležitou misií San Francisco Xavier de Cerocahui na území Tarahumarů v regionu Urique. O této vynucené poddajnosti Tubarů a vstřícnosti vůči kněžím máme toto krátké, avšak cenné svědectví, jež pochází od historika F. X. Alegreho:

...halló que los tubares tenían amedrentados a aquellos serranos, entrando frecuentemente a su país, amenazándolos que jamás recibiesen padres, ni se hiciesen cristianos o descubriesen la entrada a los españoles“

(cf. González Rodríguez 1987: 372).

⁵⁰⁴ Tuto informaci jsme získali rovněž od Romayna Wheelera na jeho ranči v Ritosachi (Ejido Munerachi) v červnu 1996. R. Wheeler nám sdělil, že stezku vyšlapanou v měkkém vápencovém podloží používali před příchodem místních Tarahumarů právě Tubarové.

Cerocahui se stalo poté nejvýznamnější akulturační základnou první etapy dobývání jihozápadní Dolní Tarahumary, do níž patří i dnešní okres Batopilas. Situace však nebyla tak jednoznačná, jak by se mohlo na první pohled zdát. Momentální touha, jež byla ostatně vždy spíše účelová, podřídit se misijní kontrole dlouho nevydržela, a tak řada Tubarů z misí utíká a dokonce se dočasně spojuje s Tarahumary a Tepehuany proti jezuitům. Zatímco poměrně silní Tarahumarové ve svých bojích pokračovali, rebelující Tubary uklidnil Salvatierra, který předtím na čas opustil Cerocahui, a tak lze konstatovat, že od konce 17. stol. (1699), kdy Manuel de Ordaz založil první speciálně tubarskou misií na území Chihuahuy⁵⁰⁵, začíná proces, na jehož konci čeká Tubary úplná asimilace s mexickou společností či v lepším případě smíšení s kdysi nepřátelskými Tarahumary. Nicméně skutečností zůstává, že prvními historicky doloženými stálými nativními obyvateli západní části dnešního batopilaského municipia a taktéž nejspíš alespoň západní části dnešního ejida Munerachi byli Tubarové⁵⁰⁶, jejichž misijní habitat s rektorátním centrem v La Concepción de Tubares sahal od severních smíšených tarahumarsko-tubarských misí Cerocahui a Cuiteco, přes Tubares (vlastní tubarské jádro), Satebó až po Baborigame a Nabogame, kde postupně převážil severotepehuanský etnický substrát s tarahumarským.

Tubarská přítomnost v okrese Batopilas a v sousedních regionech je poměrně systematicky zmapována prakticky od 16. stol. do konce první jezuitské periody (1767). Po vypuzení jezuitů nemáme o nich, stejně jako o mnoha jiných severozápadních skupinách příliš souvislých informací. Z františkánských relací z let 1777-1778 jsou nejbližše našemu okresu Relación de Cerocahui, Relación de Baborigame, Relación de Tubares a Relación de Guaguachic⁵⁰⁷, které spadaly administrativně pod *Alcaldía Mayor* San Pedro de Batopilas, založené v roce 1732⁵⁰⁸, avšak nic závažnějšího se o Tubarech nedozvídáme. Lze pouze předpokládat, že 19. stol. je období, během něhož si udržovali určitou kulturní a náboženskou

⁵⁰⁵ Od počátku 18. stol. se hlavní tubarskou misií stala Concepción de Tubares, což je dnešní městečko Tubares, ležící asi 30 km jihozápadně od Batopilas na území stejnojmenného okresu. Dnes již připomíná existenci kdysi bojovného kmene, v první polovině 20. stol. definitivně vymřelého, pouze název této zapadlé komunity.

⁵⁰⁶ Na poslední Tubary si ještě pamatoval v roce 2001 téměř devadesátiletý emeritní jezuitský misionář Padre Gallegos (R. Wheeler, osobní komunikace, červen 2001).

⁵⁰⁷ Relación de Baborigame, Relación de Santa Ana, Relación de Purísima Concepción de Tubares z roku 1777 a Relación de San Miguel de Tubares z roku 1778 jsou uloženy v oddělení rukopisů Bibliothèque Nationale de Paris (první z těchto relací je ovšem pravděpodobně ztracena), Relación de Cerocahui, Relación de Chínipas, Relación de Guaguachic, Relación de Guazapares a Relación de Nabogame z roku 1777 se nacházejí v oddělení rukopisů v Biblioteca Nacional de Madrid. To, že františkánská misijní kontrola nemohla být nikterak silná, je patrné rovněž ze skutečností, že všechny komunity, v nichž byly tyto relace napsány, byly spravovány světskou mocí (výše zmíněnou *Alcaldía Mayor* de Batopilas), zatímco nejbližší vyšší církevní centrum (biskupství) sídlilo v Durangu (cf. West 1972: 408-411, 415).

⁵⁰⁸ Tato *alcaldía mayor* (starostenský úřad) zahrnovala a spravovala širší oblast dnešních okresů Guadalupe y Calvo, vlastní Batopilas, Urique, Chínipas a Guazapares. Od roku 1788 do roku 1812 byla přejmenována na Subdelegación Real de Batopilas, v roce 1812 na základě Cádizských zákonů získalo město právo na zřízení radnice (ayuntamiento) a nabylo statutu okresu (municipia), jímž je dodnes.

nezávislost, ale zřejmě zdaleka ne tak úspěšně jako početně silnější Tarahumarové. Tubarové, sevřeni ze všech stran vysokými štíty a hlubokými kaňony Sierra Madre Occidental a také silnějšími etnickými skupinami (kromě Tarahumarů na severu a východě také Tepehuany na jihu, Guazaparey, Varojí, dolními Pimy a dalšími na západě a severozápadě aj.), nemohli rozvinout intenzivnější sociální mobilitu, která by v jejich případě nejspíš skončila ještě rychlejší asimilací, než k jaké byli odsouzeni tím, že setrvali v izolaci. Jedinými případy, kdy bylo možné dostat se mimo své teritorium, do něhož se sami vmanipulovali útekem ze Sinaloy v druhé polovině 16. stol., mohla být spíše ojedinělá dobrovolná nebo vynucená migrace. Ta, pokud vůbec existovala, však musela být velmi vzácná, neboť nepočtení Tubarové byli celkem snadno kontrolováni do druhé poloviny 18. stol. jezuity. Jejich život po vypuzení jezuitů a v postkoloniální době byl poté asi nejvíce ovlivňován občasnými návštěvami františkánských misionářů, kteří s nimi neměli takové potíže jako s Tarahumary a také možným mísením s příslušníky této silnější skupiny. Toto je ovšem velmi hypotetické, jelikož víme, že v roce 1789 šestnáct františkánských duchovních spravovalo řadu misíí a *visitas*⁵⁰⁹ v Tarahumaře, což představovalo celkem 13 370 Indiánů, z nichž většinu tvořili Tarahumarové a zbytek Guazapareové, Varojíové a dolní Pimové, zatímco o františkánském vlivu na Tubary se můžeme jen domnívat, přímé informace prakticky nejsou k dispozici⁵¹⁰. Někteří historici (cf. např. Bancroft 1884, Spicer 1962) jsou krom toho přesvědčeni, že misijní systém Tarahumary po vyhnání jezuitů velmi rychle upadal. Tuto domněnku jsme již naznačovali, když jsme tvrdili, že nepočtení františkáni mohli sotva účinně kontrolovat rozsáhlé území o několika desítkách tisíců kilometrů čtverečních, nicméně stále platí slova severoamerických historiků o tom, že „...the impact of the Franciscans on the Tarahumaras has never been studied in any detail; therefore, an objective comparison between the Jesuit and Franciscan programs cannot be made at this time“ (cf. Sheridan, Naylor 1979: 102). Zároveň můžeme dovozovat, že během 19. stol. přicházeli do tubarských vesnic a někdejších misijních komunit mesticové, s nimiž se mísili posléze zejména v první polovině 20. stol., následkem čehož velmi rychle ztratili svou etnickou a kulturní identitu, kterou si ještě drželi

⁵⁰⁹ Tj. osad, které byly využívány vizitatory při jejich inspekčních cestách po Tarahumaře.

⁵¹⁰ Ze seznamu šestnácti misíí s uvedením počtu obyvatel na území Tarahumary z roku 1789 vyplývá, že ve dvou tubarských misíích (San Miquel de Tubares a Tubares) a jejich *visitas* žilo něco přes 500 osob, avšak není z něj patrné, zda-li šlo pouze o Tubary nebo též Tarahumary či příslušníky ještě jiných skupin (cf. Sheridan, Naylor 1979: 121). Nejvíce Tarahumarů z těchto registrovaných misíí žilo v Norogachi a okolí (téměř 2 200 osob), což může posilovat naši hypotézu, podle níž se po vypuzení jezuitů větší část Tarahumarů dočasně stáhla na území, na němž usilovali o určitou etnickou konvergenci a kde Norogachi a jeho bezprostřední okolí bylo jedním z ohnisek této, jak se zdá do určité míry řízené migrace a koncentrace. Naproti tomu např. misie v Chínipas a její okolí čítalo tehdy něco málo přes sto obyvatel, což již mohlo být následkem předcházejícího exodu Tarahumarů ze západní Chihuahuy (Sierra de Chínipas), kde musel být nutně pocitován stále silnější vliv mestických přistěhovalců.

v době Hartmanovy etnografické zprávy v devadesátých letech 19. stol. (cf. Hartman 1897, Lionnet 1978: 89-106, González Rodríguez 1987: 390-397).

A. Lionnet sugeruje rovněž lingvistickou hypotézu, podle níž snad Tubarové mohli představovat určitý cahitský předvoj kvůli větší podobnosti s jazykem mayo než s rarámuri a odami (tepehuanem). Tuto divergenci vysvětluje permanentním válečným stavem, který existoval mezi Tubary na jedné a Tarahumary a Tepehuany na druhé straně, zatímco s Mayi udržovali Tubarové sice sporadické vztahy, avšak nikoli na nepřátelské bázi. Oba jazyky se tak mohly vyvíjet v relativní těsnosti (cf. Lionnet 1978: 83). Na základě glotochronologické tabulky Lionnet soudí, že nejprve se oddělily rarámuri a severní tepehuan (cca před 2 700 lety), poté rarámuri a tubar a severní tepehuan a tubar (cca před 2 600 lety), dále mayo od severního tepehuanu (před 2 400 lety), poté rarámuri a mayo (před 2 000 lety) a nakonec mayo a tubar (přibližně před 1 800 lety). Nechceme polemizovat s touto předpokládanou datací štěpení těchto yutonahuaských jazyků, opírající se o 90 výrazů ze základní slovní zásoby, nýbrž chceme vznést určitou námitku k předpokladu, na základě něhož naznačuje příčinu diferencí mezi těmito jazyky. Z Lionnetovy hypotézy totiž vyplývá, že přibližně před 3 000 lety tyto čtyři jazyky (rarámuri, severní tepehuan, mayo a tubar), nemluvě na tomto místě o řadě jiných příbuzných yutonahuaských jazyků, jež byly součástí jednoho stocku, který se ale začal krátce nato štěpit někde na hranici dnešní Sonory, Sinaloy a Chihuahuy. Právě tento implicitní předpoklad, založený na tvrzení o permanentních válkách, k nimž na tomto území mělo docházet zejména mezi Tarahumary a Tubary, se snažíme zpochybnit. Není totiž zřejmé, z čeho vyvozuje, že tento válečný stav trval tak dlouho, až se vytvořila zjevná jazyková diference mezi oběma separovanými skupami, zvláště když nemáme prakticky žádné archeologické evidence, které by byly natolik průkazné, aby mohly tuto hypotézu potvrdit. Již jsme upozorňovali, že značná diverzita geneticky spřízněných jazyků, vytvářejících společný *lingvistický (sub)areál (Sprachbund)* na relativně malém teritoriu, což je i případ severozápadního Mexika, nemusí nutně znamenat, že nositelé těchto jazyků jsou zde usazeni již několik tisíc let, jak se domnívá v tomto případě Lionnet, ale i jiní lingvisté. Takováto teorie by ve skutečnosti znamenala, že existuje jednoduchá přímá úměra: čím bližší teritoriální sousedství, tím vyšší stupeň jazykové filiace a naopak. Toto samozřejmě leckde platí, ale jak potom vysvětlit velké jazykové rozdíly mezi sousedními Tarahumary a Tepehuany či naopak malé rozdíly v jazycích odame (severní tepehuan) a o'oba (dolní pima), které jsou stovky let odděleny jinými skupinami? Ve skutečnosti je yutonahuaský lingvistický „areál“ na území Velkého Jihozápadu poměrně nekoherentní, neboť zde na jedné straně najdeme „subareály“, v nichž se velké množství příbuzných jazyků vyskytuje v těsné blízkosti (např. právě v oblasti Chínipas směrem k pacifickým břehům) a na straně druhé jsou zde

oblasti, kde je etnická a tím i jazyková hranice velmi sporná nebo alespoň obtížně určitelná (např. hranice mezi „sedentárním“ rarámuri a „(semi)nomadickým“ concho). Teritoriální etnická konvergence tak může, ale také nemusí být doprovázena pozdější silnější jazykovou divergencí, což je ovlivňováno zejména dvěma faktory: 1. různou intenzitou jazykových výpůjček mezi skupinami v rámci již „usazeného“ areálu a 2. možnou odlišnou etnogenezí skupin, které v určitém okamžiku konvergují do jednoho územního celku. Pokud jde o Tubary a Tarahumary, předpokládáme, že tento druhý faktor je klíčovější pro vysvětlení rozdílů mezi jazyky těchto dvou etnik. K počátku jejich štěpení (řekněme, že časově odpovídají Lionnetově výpočtu) došlo nikoli až na území, které obývali v raně koloniální době, ale na jiném místě (nejspíš někde v severovýchodní Sonoře či ještě pravděpodobněji na území Arizony)⁵¹¹. Zatímco proto-Tubarové, proto-Tepehuani a proto-Mayové a pochopitelně i jiné protohistorické skupiny zůstávají ještě po určitou dobu v těsném kontaktu a snad společně přecházejí na sonorské území, kde se pak oddělují, proto-Tarahumarové odcházejí na východ do oblasti dnešního Nového Mexika a pak po různých peripetiích do severozápadní, západní a jihozápadní Chihuahuy, kde nakonec osidlují souvislý pás horských hřebenů, kaňonů a náhorních plošin od původně jovské (?) komunity Chuhuíchupachi na severu, přes povodí Papigochi, Tutuacy, Moris, Chínipas, Urique, Batopilas až po komunity Baborigame a Nabogame v povodí Rio Verde na jihu. Celý tento několikasetkilometrový pás byl pravděpodobně osídlen v různých vlnách, které byly vyvolány často z odlišných příčin, cca mezi roky 1300-1700⁵¹², přičemž k částečné tubarsko-tarahumarské konvergenci docházelo prokazatelně až od poloviny 17. stol. na území dnešního okresu Urique a po instalaci významné misie v Cerocahui v roce 1680 také v regionech Chínipas, Batopilas a Baborigame, kam se v té době část Tarahumarů teprve přesouvala. Zjednodušeně řečeno obě yutonahuaské skupiny se po asi dva tisíce let trvajícím odloučení setkávají v raně koloniálním období a po počátečních rozbrojích, které mezi sebou měly, žily vedle sebe v celku mírumilovně téměř tři sta let, což konec konců vedlo nejen k vzájemnému kulturnímu a sociálnímu ovlivňování, ale také samozřejmě k oboustrannému obohacování jazykovému.

Vysledovat a přesně zmapovat mikroetnogenezi Tarahumarů na území batopilaského okresu Ejida Munerachi je ovšem mnohem obtížnější, než tomu bylo u Tubarů. Nicméně následující

⁵¹¹ I v tomto případě se tedy držíme hypotézy, podle níž pouštní arizonsko-sonorská oblast Velkého Jihozápadu byla hlavní příčinou větší etnické a jazykové divergence, než tomu bylo v novomexicko-chihuahuaské oblasti, která díky odlišným přírodním podmínkám sváděla k mnohem těsnější etnické konvergenci.

⁵¹² Úmyslně zde nemluvíme o osídlování těch oblastí Horní a Dolní Tarahumary, které přímo nesousedí s regionem Batopilas a jejichž mikroetnogeneze se v určitých aspektech odlišovala.

hypotéza, vztahující se k osídlení subregionu tarahumarskými skupinkami⁵¹³ se alespoň o určité indicie historického i etnografického charakteru opírá. S jistotou můžeme říci, že první Tarahumarové se v batopilaském regionu objevují během osmdesátých let 17. stol., ale dost možná, že ještě o něco dříve. Pravděpodobně šlo o jednu nebo více tarahumarských skupinek, které tehdy bojovaly proti jezuitům a plenily a vypalovaly nové misie v Horní i Dolní Tarahumaře. První vlna Tarahumarů sem pronikala především zřejmě ze sousedního okresu Urique, kde byli Indiáni koncentrováni od roku 1680 kolem misijního centra v Cerocahui. Region nejhlubších mexických kaňonů Urique a Batopilas se nepochybně stával také úkrytovou zónou tarahumarských a snad i černošských cimarrónů, kteří utíkali ze vzdálených parralských dolů, exploatovaných již od roku 1631. Ty byly sice skutečně poměrně velmi daleko, ale uprchlíkům v podstatě nezbývalo nic jiného, než odcházet západním směrem co nejdále, protože kolem Parralu existovaly jezuitské misie a vojenské posádky, kterým se museli z dálky vyhýbat. Krom toho předtím volné prostory mezi Parralem, Ballezou a dnešním Guachochi byly využívány španělskými kolonisty jako pastviny, proto utečenci museli sestupovat do kaňonu Sinforosa, který byl pro některé cílovým místem a kde tito apostatové, odpadlíci od křesťanské víry, jak byli také označováni, zakládali dodnes existující komunity (nejznámější jsou Pino Gordo a Cuervo, v nichž prováděli etnografický výzkum A. Urteaga a J. Levi). Jiní odcházeli ještě dále na západ až do batopilaského regionu, kde založili jednu z prvních zdejších pohanských komunit Kirare (Quirare), v níž žijí nepokřtění potomci prvních imigrantů dodnes, navzdory skutečnosti, že přes jejich území vede od počátku osmdesátých let 20. stol. prašná silnice, spojující Batopilas s vysokohorským Creelem. S vědomím zřejmé neexistence historických pramenů, které by pomohly lépe datovat její založení, avšak na základě jistých indicií, týkajících se historie hornictví v Novém Biskajsku a severní hranice Nového Španělska (cf. zejména West 1949, León-Portilla 1978, Gerhard 1980, Porras Muñoz 1980, 1982, 1988), odhadujeme, že mohla být založena přibližně v období 1650-1680⁵¹⁴. Kirare (název odkazuje na možnou ekologickou etymologii: jde zřejmě o odvozeninu z výrazů *kirá* = „utišit se“, „zklidnit se“, „přestat“ ve smyslu „přestat pršet“ nebo „sněžit“ apod., a lokativní částice *re*; doslova tedy: „Tam, kde přestalo pršet“)⁵¹⁵

⁵¹³ Diminutivní plurál je v tomto případě zcela na místě, přes to, že snad žádné tarahumarské ejido nemá více než 1 500 stálých obyvatel. Ejido Munerachi patří k těm větším a zároveň z intraetnogenetického hlediska nejvíce heterogenním.

⁵¹⁴ Nemáme příliš informací o tom, kolik tarahumarských mužů pracovalo v parralských dolech. R. West 1949: 52, 118 uvádí, že na práce v parralských dolech bylo využíváno menší množství indiánských otroků, avšak např. jeden zlatokop koupil v roce 1649 pro svou rafinerii pět tarahumarských otroků, jednoho mulata, tři černochoy a přibližně patnáct svobodných Indiánů (originál se nachází v Archivo Histórico Municipal de Hidalgo del Parral, *Protocolos*, 1649).

⁵¹⁵ Cf. Hilton 1959, 1993: 62. Název není nelogický, jelikož komunita leží v nejvyšších partiích ejida kolem 2 000 m n. m., kde je častější výskyt dešťových a výjimečně v zimních měsících i sněhových srážek (viz též etymologie severotarahumarské komunity Namiquipa).

je nejsevernější lokalitou Ejida Munerachi, v níž v roce 2000 žilo 104 osob starších pěti let. V úvahu však připadá ještě jedna teorie, podle níž tuto osadu mohli založit ti, kteří utíkali nikoli z dalekých parralských dolů, ale přímo z hornických míst, která byla objevována již od října 1632 v údolí řeky Batopilas a v jejím okolí. Z torzovitých historických materiálů můžeme totiž usuzovat, že Batopilas⁵¹⁶ bylo založeno nejspíš dvakrát. Poprvé právě v roce 1632, kdy „conquistadoři a hledači nových dolů dorazili do hluboké rokle, v níž objevili skály pokryté přírodním stříbrem, připomínajícím sníh“. Snad proto dostalo toto místo jméno Nevada a díky zásobám stříbra začalo být nepochybně osidlováno, o čemž svědčí několik drobných zpráv. V letech 1640-1642 byl novošpanělským místokrálem Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla, markýz z Villeny, který od prvních osadníků obdržel větší množství přírodního stříbra, které pak poslal královi, a tak se na počátku čtyřicátých let 17. stol. seznamují s bohatstvím batopilaských dolů i ve Španělsku. Ještě máme např. k dispozici zprávu z 4. 9. 1665, podle níž se velmi pompézně batopilaští občané rozloučili se zesnulým králem Filipem IV. (cf. Pareja 1883: 32-34). To jsou jedny z mála poněkud stručných a diskontinuálních zpráv o existenci Batopilas a jeho obyvatelích ze 17. stol., které navíc pocházejí z „vnějších“ zdrojů⁵¹⁷, neboť, jak jsme uvedli, batopilaský archiv několikrát shořel. Z Parejovy cenné, i když trochu chaotické, práce o historii Batopilas se bohužel nedozvídáme pro naši rekonstrukci některé důležité informace. Za prvé si nemůžeme být zcela jisti tím, že osada či město, založené v třicátých letech 17. stol., vzniklo na stejném místě jako pozdější San Pedro Alcántara de Batopilas⁵¹⁸, které vzniklo v roce 1708 a za jehož zakladatele je považován španělský kolonista Pedro de la Cruz. Pareja 1883: 3 totiž uvádí u lokality Mineral de Batopilas, že se nachází na 27' 30" s. z. š. a 107' 20" z. z. d. v nadmořské výšce 702 m, zatímco současné Batopilas leží přibližně na 27' 01" s. z. š. a 107' 44" z. z. d. v nadmořské

⁵¹⁶ Také etymologie je nejasná. Známe dvojí vysvětlení, avšak ani jedno není zcela uspokojivé: 1. znalci rarámuri a někteří semicivilizovaní Indiáni tvrdili, že jde o složeninu tří slov: *ba'* = „voda“, „řeka“, *cho* = „u“, „poblíž“, v tomto případě jde zřejmě o variantu lokativní částice *chi*, a *tegori* = „kamenný plot“, doslova: „Kamenný plot u vody“ (cf. Pareja 1883: 2, Brambila 1980: 551); 2. D. Brambila soudí, že by mohlo jít o souvislost mezi názvem ranče Watópiachi, ležícím mezi Sisoguichi a Bocoynou v Horní Tarahumaře, a Batopilas (cf. Brambila 1980: 58). To by mohlo sugerovat hypotézu, že Batopilas byla původně tarahumarská osada, kterou založili ti, kteří neznámo kdy opustili tento svůj původní ranč poblíž Sisoguichi. Slabinou této hypotézy je skutečnost, že původní sídlo mohlo být opuštěno až kolem roku 1680, pokud předpokládáme, že bylo pod misijní kontrolou v Sisoguichi, avšak o názvu lokality Batopilas v Dolní Tarahumaře hovoří prameny již o padesát let dříve. Došlo tedy k opuštění ranče Watópiachi snad ještě před rokem 1632 a k přesunu části jeho obyvatel na jih? Zcela vyloučit to nelze, neboť tarahumarský habitat na počátku 17. stol. oblast kolem Bocoyny nepochybně zahrnoval. Příčiny exodu bychom pak ale museli hledat jinde. Výraz *wató* = „natažený“, „podlouhlý“ apod. (cf. tamtéž: 587) by mohl souviset s tím, že Batopilas leží v říčním ohybu, který se elasticky „roztahuje“ do několikakilometrové délky.

⁵¹⁷ J. S. Pareja (1883) bohužel neuvádí, odkud tyto údaje vzal. Snad se nacházejí v jednom z archivů v Ciudad de México, Chihuahui nebo Durangu, popřípadě je mohl získat z jednoho z pozdějších archivů v Batopilas, který posléze také shořel nebo jiným způsobem zanikl.

⁵¹⁸ Historik a geograf Chihuahuy F. R. Almada zmiňuje, že první pojmenování místa bylo San Pedro de Acanasaina, což ale mohla být zkomolenina výrazu Alcántara, jak se domnívají jiní autoři (cf. Márquez Terrazas 1995: 89).

výšce kolem 500 m n. m. I kdybychom připustili nepřesné měření před více než sto dvaceti lety, rozdíl v dislokaci činí několik desítek kilometrů, což by mohlo poukazovat k tomu, že „první Batopilas“ leželo výše proti proudu řeky někde tam, kde se nachází jiná bývalá významná hornická osada La Bufa⁵¹⁹. Krom toho nevíme, kdy a jak a jestli vůbec tato první komunita zanikla a tudíž, jestli Pedro de la Cruz zakládal „nové“ Batopilas na starších základech nebo tam, kde leží hlavní část dnešního městečka, což se nám jeví jako nejpravděpodobnější. Jelikož v těchto neúplných zprávách nenacházíme žádnou informaci o tom, jestli i v nejstarších batopilaských dolech pracovali nějakí Indiáni, držíme se raději hypotézy, že Kirare bylo založeno spíše uprchlými Tarahumary ze vzdálenějších hornických kolonií, což mohlo být z parralské oblasti, ale třeba i z mnohem bližších a starších dolů v Sinaloi.

Nicméně přece jen několik zpráv o korelaci Tarahumarové-Batopilas-jezuité z konce 17. stol. existuje. Známý jezuitský misionář E. F. Kino ve své geografické mapě západní a jihozápadní Tarahumary z let 1695-1696 uvádí asi deset nebo jedenáct misijních center, mezi nimiž vedle Cerocahui, Cuiteca či Santa Teresa Guazapares nechybí Batopilas (cf. Neumann 1994: 139). Spolehlivě můžeme určit, že misie v Batopilas byla poprvé založena před rokem 1688 či snad právě v tomto roce, kdy zde zahájil své krátké působení barcelonský jezuita José Pallares (1656-1718), jenž přišel do oblasti v okamžiku velkých nepokojů, a tak se musel poté, co Tarahumarové vypálili na počátku května 1690 Batopilas na čas vzdálit. Když se situace uklidnila, Salvatierra ho poslal zpět s cílem, aby kolem sebe shromáždil větší množství Tarahumarů. Situace v oblasti batopilaské misie však byla zjevně i nadále velice napjatá, Pallaresovi usiloval dokonce o život jistý tarahumarský (?)⁵²⁰ kouzelník⁵²¹, což s ohledem na skutečnost, že byl zřejmě jediným misionářem v regionu, vedlo k tomu, že v roce 1692 odešel do tehdy již akulturovanějších a bezpečnějších sonorských misí v Batuco, Nácori Chico aj. (cf. González Rodríguez 1991: 228)⁵²². J. Pallares po sobě zanechal několik cenných zpráv, zejména dopis, který napsal svému řádovému provinciálovi Bernabému de Sotovi 24. 4. 1689⁵²³. Z něho si můžeme udělat alespoň přibližnou představu o tom, jak vypadalo tarahumarské osídlení v batopilaském obvodu. Asi za rok svého pobytu Pallares pokřtil pouze

⁵¹⁹ La Bufa leží asi 30 km severně od Batopilas na silnici do Horní Tarahumary. Dnes se jedná spíše o samotu, v níž žije asi dvacet stálých mestických obyvatel. Přesto je to jedna ze čtyř sekcí batopilaského okresu.

⁵²⁰ Z historického dokumentu není jasné, zda-li se jednalo právě o tarahumarského kouzelníka. Stejně tak to mohl být nějaký tubarský muž, jelikož Tubarové byli pacifikováni až na samém konci 17. stol.

⁵²¹ Originál dokumentu se nachází v sevillském AGI, *Actas de guerra*, Patronato 236, f. 544v (cf. González Rodríguez 1993a: 283-284).

⁵²² Pallarese pak zřejmě v Batopilas nahradil Martín de Benavides, působící od poloviny 90. let 17. stol. také v Moris (cf. Neumann, González Rodríguez 1991: 101).

⁵²³ Originál dopisu se nachází v ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu), *Mexicana*, 17, ff. 560 a 561 (cf. González Rodríguez 1987: 139).

24 dospělých a 22 chlapců a nedospělých mládenců a z nich tři rodiny žily přímo v osadě s misionářem, zatímco ostatní žili někde „vpředu“, kde se nacházelo osm rančů. Jestli žili v obvodě i další nepokřtění Indiáni, se Pallares nedozvěděl: „*Los otros no sé en dónde viven, o si viven, porque estos bárbaros no lo quieren manifestar, negando una vez lo que otra conceden; y si a uno dicen sí, a otro hablan no... Si hay indios o no, no puedo decir, porque no ví más de los que bauticé; ...*“. Třebaže jezuita zpochybňuje informace, které dostával od indiánských informátorů, jeho vlastní zkušenosti s cestováním mezi misemi napovídají, že v prostoru mezi Cerocahui⁵²⁴ a Batopilas žádní Indiáni nežili, jelikož neviděl jejich ranče, ani ohrady pro ovčí stáda, ani obdělávanou půdu. Pouze dále po proudu řeky za Batopilas směrem na Mórachi podle toho, co mu bylo řečeno, žili usedlí Indiáni (cf. González Rodríguez 1987: 139-141), což ale mohli být Tubarové, Tarahumarové nebo jedna ze severotepehuanských skupin. Bohužel nevíme také nic konkrétnějšího o původu batopilaských Tarahumarů, kteří vypálili misii, pouze si můžeme položit několik otázek, na něž zatím neznáme přesnou odpověď: jaká skupina vzbouřených Tarahumarů se podílela na této rebelii? Šlo o již předtím do Batopilas a okolí koncentrované a pokřtěné Indiány nebo se sem s úmyslem zničit misii vydali odjinud pohanští (spolu s částí pokřtěných) Tarahumarové, kteří se pak spojili s těmi, jenž byli jezuity sedentarizováni? Mohli se na této dílčí rebelii podílet ti, o nichž soudíme, že již byli usazeni na teritoriu dnešního Ejida Munerachi (obyvatelé Sorichique, Coyachique či Kirare)? Žili Tarahumarové v Batopilas a jeho bezprostředním okolí již před příchodem Otce Pallarese a pokud ano, jak se sem dostali a k jaké subgrupě původně patřili? Pocházeli členové rodin, které Pallares pokřtil a kteří s ním nežili na misiích, např. ze Sorichique, o němž bezpečně víme, že místní Tarahumarové byli spojeni s misíí v Cerocahui? Odkud pocházeli tarahumarští „náčelníci“ (*serígames*)⁵²⁵, kteří v roce 1689 spolu s generálním kapitánem Sierra Tarahumara procházeli batopilaským obvodem kvůli lovu zvěře pro španělské základny a o nichž se Pallares letmo zmiňuje?

Poslední nepatrná informace o batopilaských Tarahumarech pochází z Neumannovy *Kroniky*, avšak opět není zcela jasná lokalizace, zvláště když máme k dispozici dva její poněkud odlišné překlady do španělštiny:

„Por este tiempo, en dos pueblos de la sierra de Guazapares, muy cercanos a la Tarahumara, surgían nuevos brotes de sedición: uno propiciado por los pimas, cuya lengua es muy diferente de la de los tarahumares, el

⁵²⁴ Pallares uvádí Serógatzi nebo Selógatzi.

⁵²⁵ Cf. González Rodríguez 1987: 141. *Serígame* je jen mírná zkomolenina správného výrazu *seríame* (s variantami *selíame*, *siriame* apod.), což je označení pro lokální (dnes též ejidální) nativní velitele. Tato politická funkce uvnitř nativní komunity je zcela jistě předšpanělského původu. Skupina velitelů, o nichž mluví Pallares, zřejmě pocházela z chinipaských vesnic, kde se Tarahumarové usazovali patrně již před conquistou.

otro foco era en Batopilas, donde sí son tarahumares“ (cf. Neumann, González Rodríguez 1991: 107)⁵²⁶.

„En ese entonces, dos pueblos situados en la sierra de Guazapares, limítrofes con Tarahumara, suscitaron un nuevo alzamiento. Uno de los pueblos fue habitado por los pimas cuyo idioma es muy diferente del tarahumar, el el otro vivían los batopilas que son tarahumares...“ (cf. Neumann 1994: 142)⁵²⁷.

Zpráva se vztahuje ke konci roku 1697, kdy se schylovalo k jedné z největších a posledních bitev mezi španělskými vojáky a tarahumarskými vzbouřenci⁵²⁸. Zdá se, že přesnější je první z překladů, který zřetelně rozlišuje dvě ohniska povstání: pimské, s centry na misiích v Maicobě a Moris⁵²⁹, a tarahumarské, situované na batopilaskou misií. Ačkoli obě povstalecké grupy žily od sebe poměrně daleko, byly velmi dobře organizovány a ze svého shromaždiště v Guazapares dokázaly rychle napadat dolnotarahumarské misie. Tarahumarové, Pimové a jiné povstalecké skupiny tak byly na konci 17. v západní a jihozápadní Tarahumare natolik pacifikovány, že zde jezuité mohli zřejmě nepřerušovaně setrvávat i v následujícím období, zejména poté, co po roce 1708 nastává skutečný rozkvět nově založeného města. Mír s Indiány a rychlá sláva Batopilas byly pravděpodobně jednou z příčin, proč město navštívil v rámci své pastorační vizity biskup z Duranga, do jehož diecéze spadaly také misie Dolní Tarahumary. Ze zpráv o biskupově návštěvě, k níž došlo někdy kolem roku 1750 či o něco dříve, evidentně vyplývá, že v té době církev měla v tomto regionu úspěch a dokonce k biskupovi přicházeli za požehnáním nejen obyvatelé města, ale i z okolních vesnic, včetně Tarahumarů. O to více byli zdejší obyvatelé překvapeni, když batopilaští jezuité obdrželi 5. 8. 1767⁵³⁰ královský dekret, na základě něhož museli svou misií ihned uzavřít, předat františkánům (?)⁵³¹ a odejít (cf. Pareja 1883: 34, 36-38).

Přibližně v téže době (mezi 1680-1690) vznikaly nezávisle na patrně první komunitě Kirare v batopilaském okrese a uvnitř dnešního Ejida Munerachi některé další komunity, jejichž existence je historicky mnohem lépe ověřitelná, jelikož máme k dispozici dopis⁵³², který

⁵²⁶ Jedná se o překlad z latiny do španělštiny, který udělali Joaquín Díaz Anchondo a Luis González Rodríguez a jenž vyšel v roce 1991 v Chihuahui.

⁵²⁷ V roce 1994 vyšel v Praze jiný překlad z latiny do španělštiny, pocházející od Simony Binkové.

⁵²⁸ K bitvě u řeky Batopilas došlo 8. 11. 1697, v níž povstalec porazil gen. Martín de Alday (cf. Neumann, González Rodríguez 1991: 108).

⁵²⁹ V obou dnešních menších a převážně již mestických městech žijí dolní Pimové i nyní, avšak v Moris žilo v roce 1990 pouze osm příslušníků této skupiny, zatímco např. Tarahumarů zde bylo evidováno 86 osob starších pěti let (cf. Stefani, et al. 1992: 15). Maicoba, která leží již v Sonoře je dosud mnohem více „pimská“, ačkoli i zde již převládají mesticové.

⁵³⁰ Jak víme, byl mezi nimi i český misionář z nedalekého Satevó Václav Holub, který patřil k těm, jenž se vrátili do své vlasti, kde v roce 1802 umírá v Golčově Jeníkově.

⁵³¹ Hlavní centra v oblasti, jež převzali po jezuitech měli v Cerocahui, Guaguachique a Guazapares. Zřejmě odtud mohli vyjíždět na vizity batopilaského regionu.

⁵³² Originál dopisu se nachází v AGN, *Misiones*, 26, ff. 313-314 v Ciudad de México (cf. González Rodríguez 1987: 374).

napsal 14. 3. 1690 jezuitský misionář Pedro de Noriega, působící v Nonoavě, provinciálovi Ambrosiovi de Odónovi. Tento dopis informuje především o stavu tubarských misíí, ale zároveň popisuje místa, jež by byla vhodná pro založení nových misíí a v nichž se již předtím usadili Tarahumarové:

„Vi la gente y puestos que hay para misiones: once leguas de Norogachi hay puesto y gente para una; otra doce de éste que nominé San Pedro; hay otro tanto de Sorichí; estos dos [pueblos] son taromares. En los tubares hay tres puestos con gente bastante para tres misiones: nuestra Señora de Covadonga, el Santísimo Sacramento, y Jesús Nazareno...“ (cf. González Rodríguez 1987: 374).

Zatímco tři tubarská místa již neexistují, San Pedro⁵³³ a Sorichí (dnes označované častěji jako Sorichique) jsou i nadále obývána. První z nich je nyní mestickou vesnicí a leží na západě okresu Batopilas, Ranchería Sorichique je dnes nejpočetnější a jednou z nejvýznamnějších čistě tarahumarských komunit, dnes spadajících do jurisdikce munerachského ejida, nacházející se na jedné z lokálních meset v nadmořské výšce kolem 2 000 m (v roce 2000 zde bylo registrováno 271 osob starších pěti let). V Sorichique nakonec koncem 17. stol. skutečně zřejmě byla založena jedna z mnoha misijních jezuitských stanic Dolní Tarahumary⁵³⁴, avšak již tehdy zde žil větší počet nativního obyvatelstva, jak se dozvídáme z dopisu⁵³⁵ jiného misionáře Antonia Gomara, jehož mateřskou misíí byla Santa Teresa de Guazapares v provincii Chínipas, napsaného 23. 3. 1696 a určeného ochránci Indiánů generálu Juanu Fernándezovi de Retanovi s cílem informovat ho o situaci mezi povstaleckými Témorii, Tubary a Tarahumary:

„...A este fin ha dado la vara a un taromar, de los muchos que viven río arriba hacia al Urique, para que cuiden de que no vayan a Cerocahui, donde han de pertenecer. Muchos de los cuales taramares vio v. m. en Sorichiqui, y quedaban en obedecer a lo que v. m. tan justamente les mandó.“ (cf. tamtéž: 376-377).

Tyto kusé informace jsou velmi cenné pro naši mikroetnogenetickou interpretaci. Především se stále zřetelněji na konci 17. stol. ukazovalo, že různé ekologické niky kañonu Urique byly pro Tarahumary a částečně a dočasně také pro jejich účelové spojence Tubary ústupovou zónou, v níž nepodléhali misijní kontrole z nedalekého Cerocahui. Tuto skutečnost vzápětí potvrdil i Josef Neumann, tehdy již vykonávající funkci vizitátora tarahumarských misíí, který

⁵³³ Přesnější mestizační proces této komunity samozřejmě neznáme, stejně jako její původní nativní název. Jméno San Pedro, jak je patrné, dal tomuto místu P. de Noriega. Lze se domnívat, že ji Tarahumarové založili nedlouho před misionářovým příchodem a že nikdy nebyla tak silná, aby dokázala odolávat akulturaci nejprve ze strany jezuitů a později po jejich odchodu ze strany nových imigrantů, kteří přicházeli nejen z Chihuahuy, ale i ze Sinaloy a odjinud.

⁵³⁴ Cf. mapa Tarahumary v 17. a 18. stol. (cf. González Rodríguez 1987: mezi 408-409).

⁵³⁵ Originál tohoto listu se nachází v AGI, Guadalajara, sv. 156, ff. 1181v-1185v v Seville (cf. tamtéž: 376).

ve svém dopise, sepsaném v Sisoguichi 28. 3. 1696⁵³⁶ a určeném rovněž gen. Retanovi, zmiňuje, že „..., *parece conveniente que ninguno quede en estos barrancos de Urique, refugio de los forajidos y a donde fácilmente se pueden unir con los tubares para tratar cualquiera maldad...*“ (cf. González Rodríguez 1987: 380). Jak vidno, bylo v tomto dopise vyzýváno, aby se misionáři i první civilní kolonisté uriqueským roklím raději vyhýbali. To bylo ještě v době, kdy se sem stahovali také tubarští vzbouřenci, které, jak víme, krátce nato v podstatě definitivně pacifikoval J. M. Salvatierra. Izolovaná „hnízda“ dolních partií okresu Urique tak představovala další *mikroregión de refugio* či enklávy pohanských Tarahumarů, s nimiž ti Tubarové, kteří se nevrátili zpět do Cerocahui, brzy splynuli.

Otázkou je, kdy a jak bylo založeno Sorichique. Možnou odpověď nacházíme v etymologii a také v tom, kde je tato lokalita situována. *Sorichí* znamená v překladu „samota“ nebo „opuštěné místo“ (cf. Brambila 1980: 534), které bylo založeno na jedné z meset, z jedné strany se tyčící nad hlubokým údolím Rio Urique, z druhé (východní) strany nad údolím Rio Batopilas. Osada tedy nevznikla v „klasičtějších“ úkrytových nikách na dně kaňonu, ani na horských úbočích, ale na relativně přístupné náhorní planině, porostlé borovicovým lesem. Myslíme si, že jejími zakladateli s větší pravděpodobností nebyli uprchlíci z prostředí misie Cerocahui, ani ti, kteří mohli utéci ze vzdálenějších misijních oblastí, ani případní cimarróni z parralských dolů, ale jiná tarahumarská skupinka, která se sem dostala nejspíš ještě před rokem 1680 na základě přirozeného migračního procesu. Přišli zřejmě ze severu, putující více přes pás horských hřebenů a sedel, přičemž impulzem pro jejich odchod z předcházejícího místa pobytu mohlo být více povědomí o jistém nebezpečí, které jim hrozilo od misionářů, španělských vojáků, těžařů apod., než přímé ohrožení jejich života či životního stylu. Svou novou lokalitu tak pojmenovali v domnění, že široko daleko žádná jiná není a teprve P. de Noriega a po něm A. Gomar byli nejspíš prvními bělochy, kteří se do jejich „samoty“ dostali. Především Gomarova zmínka o jejich poslušnosti v souladu s instrukcemi gen. Retany dává tušit, že nešlo o jednu ze vzbouřených nebo uprchlých skupinek. Spíše předpokládáme, že její členové se zde usadili s cílem vybudovat svůj nový domov, v němž se chtěli pokojně adaptovat na nové ekologické podmínky a žít mírumilovně se svými potenciálními sousedy. To byl zřejmě hlavní důvod, proč se nebouřili proti úmyslu jezuitů založit zde misijní stanici a proč se od nich nechávali bez větších problémů pokřtít.

Z jezuitské periody pak máme ještě jednu strohou, ale důležitou informaci, která naše úvahy doplňuje a posiluje. Je jím písemné svědectví, pocházející od generálního vizitátora misíí Josého de Echeverría z roku 1731:

⁵³⁶ Tento dopis je uložen na stejném místě jako předcházející list Gomarův (cf. tamtéž: 379).

„La otra misión al oriente es la del Santo Ángel de Satebó, a una legua del real de Batopilas, que no ha tenido ministro desde que se fue el padre Lorenzo Mendíbil, y es visita de Tubares, pero el padre no ha ido allá [a Satebó] por no saber el tarahumar más que el tubar. Tiene 40 familias, sin iglesia ni casa para el padre. Tenía, ocho leguas río arriba, por visita el pueblo de Sorichiqui con 80 familias cristianos y muchos gentiles. No hay iglesia ni casa; sin embargo siembran algo para la misión de Tubares” (cf. González Rodríguez 1987: 382).

Z tohoto krátkého sdělení se nejprve dozvídáme o existenci novější misie Satebó⁵³⁷, založené snad někdy v poslední čtvrtině 17. stol. nebo na počátku 18. stol. jako jedna z dalších základen, která měla christianizovat Tarahumary a Tubary z batopilaského okresu od jihu. V okamžiku, kdy Echeverría píše svou zprávu, bylo Satevó opuštěnou tubarskou vizitou bez kostela, v níž žilo asi dvě stě osob, které spíše než na misiích byly více závislé na tehdy již založeném (1708) a prosperujícím Batopilas, ležícím asi šest kilometrů na sever proti proudu stejnojmenné řeky. Právě v této době (mezi 1730-1750) Batopilas nejvíce prosperovalo v koloniální éře díky bohatým nalezištím přírodního stříbra. První polovina 18. stol. je obdobím, kdy po objevení několika dolů přichází do oblasti velké množství mestických a španělských přistěhovalců, kteří měli nepochybně větší vliv na místní usedlé indiánské obyvatelstvo než misionáři, kteří odcházejí na jiná místa (především do Chínipas). Tato prosperita navíc přišla v době, kdy se již podařilo potlačit všechny tarahumarské a jiné rebelie po celé oblasti Horní a Dolní Tarahumary a v provincii Chínipas, což vedlo k tomu, že v řadě dolů pracovali tarahumarští a tubarští muži bez většího odporu. To bylo také dáno tím, že jednak pracovní podmínky v batopilaských dolech nebyly tak tvrdé jako v parralských, ale především skutečností, že nativní dělníci nemuseli nadlouho opouštět své domovy, do kterých se zpravidla každý den vraceli. Tato nová příznivější sociální a ekonomická realita byla v neposlední řadě nejspíš jedním z hlavních důvodů, proč nedocházelo k většímu exodu již usazených indiánských rodin. Určitou změnou snad byla skutečnost, že poté, co v polovině 18. stol. najednou první etapa ekonomické prosperity Batopilas skončila, stali se hlavním etnickým substrátem misie v Satevó a v okolí Batopilas Tarahumarové, kteří Tubary většinou převrstvili. Tuto misii pak dostal na starosti prakticky v předvečer vyhnání jezuitů z Nového Španělska český duchovní Václav Holub (v severních misiích, především v Chínipas, působil v letech 1761-1767), jemuž je podle González Rodríguez 1987: 388 přisuzováno, že založil dnešní nejizolovanější kostel na světě Nuestra Señora del Carmen de Satevó (po roce 1760?).

⁵³⁷ Dnes se přepisuje jako Satevó. Název je odvozen z jazyka rarámuri, *saté* = „písčina“, volně přeloženo jako „Písčité místo“, což souvisí s jemným bílým písečným nánosem z řeky Batopilas, na jejích březích stojí tato osada.

Z jezuitské informace z roku 1731 rovněž vidíme, že se pokojně rozvíjela tarahumarská komunita Sorichique, v níž bezpochyby žilo mnohem více lidí, než je tomu dnes. Ačkoli ani tam nebyl kostel či jiný svatostánek, žilo zde 80 křesťanských indiánských rodin (přibližně 400 osob), které spolu s dalšími, dosud nepokřtěnými, pěstovali zejména kukuřici, jejíž přebytky odváděli na tubarskou misi. Pokud je nám známo, toto je poslední dosud známá informace o komunitě Sorichique nejen z koloniální, ale též z postkoloniální doby. K jakým procesům zde docházelo po roce 1731, můžeme jen tušit, avšak jisté je alespoň to, že tato komunita, podobně jako Kirare, existuje od raně koloniální doby nepřetržitě dodnes, byť zde došlo mezitím k určitému úbytku obyvatelstva. Přesto zůstává bezpečně nejpočetnější sídelní jednotkou munerachského mikroregionu a jak uvidíme, také jednou z nejdůležitějších. Zároveň se zde vyvinul, pro Tarahumary z ejida Munerachi velmi charakteristický, horizontální socioekonomický a kulturně ekologický ranchería systém, jež budeme analyzovat v závěrečné kapitole.

Kirare a Sorichique však s největší pravděpodobností nejsou jedinými dvěma od druhé poloviny 17. stol. nepřetržitě osídlenými nativními komunitami, jež se nacházejí uvnitř munerachského teritoria. Existují určité nepřímé evidence, že přinejmenším dnes druhá demograficky nejsilnější lokalita v ejidu – Coyachique⁵³⁸ a s ní spřízněná ranchería komunita Rekomachi⁵³⁹ - jsou také raně koloniálního původu (založeny kolem roku 1680). Traduje se⁵⁴⁰, že přes území této komunity vedla jedna z větví tzv. *camino real*, královské stezky, vycházející se Zacatecas a dále směřující přes Durango, Chihuahua až na území Nového Mexika, kde končila v Santa Fe. Tuto stezku využívali nejen misionáři, zlatokopové, obchodníci či kolonisté, přicházející osidlovat periferní oblasti místokrálovství, ale také uvnitř svého habitatu migrující Tarahumarové. Coyachique nejspíš založili ti, kteří během rebelií opustili svou původní stejnojmennou vesnici v Horní Tarahumaře a postupně se přesunuli na strmé svahy pravého břehu řeky Batopilas, kde se natrvalo usadili a poté, co přijali od misionářů stáda koz a ovcí, se rovněž adaptovali na transhumanční vertikální a později i

⁵³⁸ Odvozeno z výrazu *koyachi* nebo *koachi* = „klobouk“, „helma“ (cf. Brambila 1980: 266). V roce 2000 zde žilo 134 osob starších pěti let. Stálo by za pokus vysledovat zpětně etymologii tohoto názvu, což by mohlo vést k zajímavým závěrům. Pokud je nám známo, nejsou žádné zprávy o tom, že by Tarahumarové nosili v raně koloniální době či krátce před příchodem prvních Evropanů klobouky nebo jiné pokrývky hlavy kromě barevných a bílých šátků přes čelo, které v tradičnějších komunitách nosí dosud. Výraz *koyachi* na druhé straně není odvozen ze španělštiny, jak je tomu u jiných předmětů, které do příchodu Španělů neznali. Snad tedy může jít o jiný význam (helma, prilba apod., jež mohli kdysi používat a jejichž tvar jim pak připomínala morfologie kopcovitých výronů chihuahuaského altiplanu).

⁵³⁹ Jméno evokuje kulturně přírodní souvislosti. Je odvozeno z výrazů *re* = „kámen“ a *ko* nebo *komí* = „dutina“ či „malá jeskyně“ (cf. tamtéž: 463).

⁵⁴⁰ Na tuto skutečnost nás upozornil nejprve v listopadu 1992 náš hlavní informátor v Coyachique Patrocínio López, jenž kromě řady funkcí, které v komunitě vykonával, byl i jakýmsi udržovatelem lokální historické paměti. V roce 1996 nám tuto informaci potvrdil v Sorichique i Romaine Wheeler. Cf. též Lionnet 1978: 97, který výslovně zmiňuje *camino real de Batopilas* na pravém břehu řeky.

horizontální pastevectví a zakládali disperzní ranchería lokality, mezi nimiž nejstarší a nejnámější je Rekomachi. Vycházíme-li z etymologie obou názvů a zároveň ze solidní znalosti terénu obou komunit⁵⁴¹, docházíme k závěru, že původní místo, situované poblíž vysokých horských hřebenů v tehdejší střední části tarahumarského habitatu (nedaleko dnešního většího města Cuauhtémoc), připomínalo klobouku nebo helmě podobnou pokrývku hlavy. Místo založené v Dolní Tarahumaře tak mělo svým novým obyvatelům pravděpodobně připomínat alespoň svým jménem jejich původní domovinu, jelikož přírodní útvary, které by odpovídaly tomuto názvu, na území Ejida Munerachi nenajdeme. Naproti tomu název lokality Rekomachi je nepochybným odrazem lokálního přírodního prostředí, jelikož jde o nevelké horské údolíčko s několika menšími jeskyněmi, dnešními obyvateli stále využívanými zejména k uskladnění pícnin pro stáda dobytka a zásob pro letní období.

Zatímco Kirare si nadále žilo vlastním životem nezávislých obyvatel, neboť jezuité se mu vyhýbali nebo přinejmenším neuspěli ve snaze založit zde další misijní stanici či alespoň vizitu misie v Batopilas, Sorichique se během jejich první periody nejspíš jednou z vizit (zřejmě misie v Cerocahui nebo v Batopilas) stalo. Ačkoli Sorichique na sklonku této periody bylo poměrně hustě osídleno, patrně kvůli své izolované poloze se nikdy nepřeměnilo ve stanici typu *pueblo centralizace* jako některé jiné méně osídlené komunity, k nimž v 18. stol. patřilo např. Satevó. Že tomu tak skutečně bylo, soudíme i z toho, že zde nikdy nebyl vztyčen kostel, který byl jednou z podmínek pro to, aby taková komunita měla statut konvergentního sídla. Po odchodu jezuitů v roce 1767 se ale nejspíš stále se rozrůstající Sorichique rozštěpilo a neznámo kdy na konci koloniálního období nebo později v průběhu 19. stol. vznikaly „dceřiné“ komunity jako Wisuchi⁵⁴², Siyótavo⁵⁴³, Yahuirachi⁵⁴⁴, Urichique⁵⁴⁵, Repuchinare⁵⁴⁶

⁵⁴¹ V Coyachique jsme prováděli výzkum během všech tří dosavadních pobytů v Tarahumaře (1992, 1996 a částečně i v roce 2001). Rekomachi jsme navštívili krátce s P. Lópezem na konci listopadu 1992.

⁵⁴² Název je odvozen od slova *wisú* = „prázdný“ (cf. Brambila 1980: 606), doslova: „Prázdne místo“. Wisuchi leží asi 2 km severně od původní komunity Sorichique.

⁵⁴³ Odvozeno od slova *siyó* či *siyókame* = „zelený“, doslova: „Zelené místo“, připomínající rozsáhlý borovicový porost, který se zde stále vyskytuje (R. Wheeler, osobní komunikace, květen 2001). Osada leží asi 3 km severně od Sorichique.

⁵⁴⁴ Yawirachi znamená doslova „Tam, kde jsou opuncie“ (*yawirí* = „nopál“, „opuncie“) – cf. Brambila 1980: 610. Osada leží asi 3 km severovýchodně od Sorichique.

⁵⁴⁵ Zde se nabízí dvojí etymologické vysvětlení. Obojí má základ v homonymním výrazu *u'rí*, což může znamenat: 1. nížinu nebo horkou půdu, 2. divokou vinnou révu (bot. *Vitis arizonica*). Doslova tedy: „Horké místo v nížině“ nebo „Tam, kde je divoká réva“ (cf. Brambila 1980: 573). Každá z těchto etymologií ukazuje na skutečnost, že původní osada byla založena v horkém údolí poblíž řeky (nejspíš Urique). Dnešní Ranchería Urichique a její stejnojmenná osada se však nacházejí v nadmořské výšce kolem 2 000 m nad kaňonem stejnojmenného potoka. Z toho vyvozujeme, že původní osada byla založena na jiném místě nebo, což se nám zdá pravděpodobnější, ti, kteří založili Urichique, pocházeli z údolní komunity Urique. Nynější obyvatelé Urichique (lokativní částice *chi* nemá na etymologii žádný vliv) tak mohou být potomky uprchlíků z jezuitské misie v koloniálním Urique. To také vysvětluje jejich určitou teritoriální i sociokulturní izolovanost od osad, jež spadají pod Ranchería Sorichique, od níž leží přibližně 6-8 km vzdušnou čarou. Nicméně také Urichique se zásahem *ex offio* stalo součástí Ejida Munerachi.

a některé další, které dnes jsou buď součástí *Ranchería Sorichique*, tj. širší sociální sítě, jejíž kořeny sahají nejméně do 17. stol. a snad i do předkontaktní doby, zatímco z jiných se postupně vytvořila samostatná *ranchería* komunita s vlastní intralokální sociopolitickou strukturou (např. *Urichique*), avšak všechny se staly později součástí *Ejida Munerachi*. Obyvatelé *Coyachique* se také začali po určité době prvotní adaptace štěpit způsobem, že část z nich odcházela se svými kozími stády na mesety, kde zakládali *ranchería* osady, z nichž jsou dodnes nejvýznamnější *Rekomachi* a *Mesa Quimova*. Třebaže s místními obyvateli byli jezuité v kontaktu a vycházeli s nimi poměrně v dobrém, neboť se jim je dařilo alespoň křtít⁵⁴⁷, ani zde se jim nepodařilo postavit kostel či instalovat vizitu. *Tarahumary* z *Coyachique* tak sice řadíme k nejpočetnější *pagótame* skupině, ale skutečný vliv misionářů zde nikdy nebyl příliš silný, takže se i tato subgrupa obyvatel současného *ejida* vyvíjela relativně nezávisle na okolním světě.

Jak se dále vytvářela mikroetnická a sociální skladba budoucího *Ejida Munerachi*? Předpokládáme, že po odchodu jezuitů si *Kirare* a *Coyachique* žilo naprosto autonomním životem, zatímco v *Sorichique* k určitým menším změnám nejspíš docházelo, což bylo dáno tím, že si zde mohli vytvořit svou „základnu“ (obdobu jezuitských *visitas*) *františkáni*, mající nepochybně větší vliv na pomalu vymírající *Tubary* než na silné a rozptýlené *Tarahumary*, kteří, posílení nepřítomností jezuitů, jenž je všemožně omezovali, se na mnoha místech sociálně a kulturně readaptovali a většinou, ostatně nikterak ingerující, *františkánskou* doktrínu odmítali. Ani *Sorichique* samozřejmě nebylo žádnou *františkánskou* misíí, ta byla asi nejbliže v *Cerocahui*, kterou noví misionáři ovšem využívali spíše k přechodným pobytům během svých občasných výjezdů ze své rezidence v *Durangu*. Přesto určité otisky *františkánské* přítomnosti na území *ejida Munerachi* najdeme. Asi k nejvýraznějším počínům patří založení malé horské osady *San José*, dnes ležící na krajním západě *ejida*. Ta vznikla z *františkánského* popudu buď jako zcela samostatná lokalita, jejíž obyvatelé sem byli odněkud přesunuti (snad dokonce i jako smíšená *tubarsko-tarahumarská* osada, jelikož nedaleko této části *ejida* bylo kdysi *tubarské* osídlení nejsilnější) nebo, což je pravděpodobnější, odtržením od své „mateřské“ komunity *Sorichique*, s níž totiž dnešní obyvatelé *San José* tvoří společnou sociálně ekonomickou jednotku, avšak s přetrvávajícími rozdíly v duchovní i materiální kultuře.

⁵⁴⁶ U tohoto jména je etymologie složitější. S ohledem na charakter lokality by mohlo jít o složeninu tří slov: *re* = „kámen“, *pucha* = „foukat, rozfoukávat či rozdmýchávat“ a *narí* = „na druhé straně“, „z druhé strany“ (kde se vyskytuje nějaká překážka, třeba hluboké údolí, které je obtížné přejít, aby bylo možné dostat se do komunity, což je případ nevelkého ranče *Repuchinare*, spadajícího do sociální sítě *Ranchería Sorichique*) – cf. *Brambila* 1980: 362, 431, 459.

⁵⁴⁷ V koloniální době byli křty *Coyachiqueských* prováděny nejspíš v kostele v *Batopilas*, což se částečně děje dodnes, ačkoli probíhají i na jiných místech, kupříkladu i ve vzdáleném *Creelu*.

V letech 1790-1820 byla v batopilaských dolech obnovena těžba stříbra a třebaže byl jejich hlavním vlastníkem španělský markýz Ángel Bustamante, z některých historických pramenů je zřejmé, že vlastníky dolů mohli být i místní Indiáni, což byli většinou Tarahumarové. I tato skutečnost dokazuje, že „doba pojezuitská“ byla obdobím, kdy se někteří Indiáni stávali alespoň na čas rovnoprávnějšími občany místokrálovství a později nové republiky. Toto období však nikdy netrvalo dlouho a bylo podmíněno určitou dominancí nativního elementu v tom kterém regionu. Jakmile přestali noví španělští, mestičtí či v druhé polovině 19. stol. i severoameričtí přistěhovalci cítit nebezpečí ze strany domácího obyvatelstva, přecházeli do protiútoků a Indiány odstavovali od určitého přístupu k přírodnímu bohatství, jak je patrné např. z dokumentu z počátku 19. stol., v němž je líčen konflikt mezi tarahumarskou Indiánkou Ignaciou Josefou Alarcónovou z osady Pueblo de Caniatapa, ležící ve správním okrsku Batopilas. V dopise z 23. 12. 1799, který adresovala poslancům do Parralu, si stěžovala, že jí nebyl po smrti jejího manžela právně přidělen důl Todos Santos, který objevila a že jí byl protiprávně zabrán nějakým španělským přistěhovalcem⁵⁴⁸. Takovýchto případů bylo na přelomu 18. a 19. stol. více a opět je můžeme dát do širšího historického kontextu regionu. Přibližně do roku 1790 měli františkáni určitý vliv, nějakých dvacet třicet let po odchodu jezuitů, jak se zdá, poměrně pečlivě zmapovali stav jejich někdejších misíí, o čemž svědčí řada dochovaných relací. Poté se zřejmě stáhli do Duranga, v celé Tarahumaře zůstalo jen několik duchovních a pak i tito většinou také odcházeli na biskupství. V těchto letech žila ještě poměrně sebevědomá generace Tarahumarů, jež byla do značné míry enkulturována jezuitskými vzdělanci⁵⁴⁹ (zmiňovaná žena, jak je patrné z jejího křestního jména k někdejším jezuitským svěřencům patřila bezesporu také) a ti podnikavější jistě chtěli využít určitého uvolnění na jedné straně a toho, co se od jezuitů kdysi naučili na straně druhé k tomu, aby se více zapojili a přímo podíleli na exploataci objevovaných dolů. Toto období však netrvalo dlouho, neboť zakrátko přišly revoluce, na jejichž konci bylo vyhlášení nezávislé Mexické republiky. Milióny Indiánů, včetně Tarahumarů a dalších dosud žijících severomexických skupin, se najednou ze dne na den ocitly na území státu, spravovaného novými politickými strukturami. Batopilas se stalo krátce poté (1828) jedním z okresů Chihuahuy a nějakou dobu žilo ze své staré hornické slávy, čehož nejvýraznějším projevem bylo zavedení elektřiny jako v druhém mexickém sídle vůbec hned po hlavním městě. Přibližně padesátileté údobí,

⁵⁴⁸ Dopis se nachází v Archivo Histórico Municipal-Hidalgo del Parral, *tarahumaras*, sg. 5975, č. 308, G-19, 131 ff. (1801).

⁵⁴⁹ Platilo obecněji, že druhá či třetí generace jezuitů, působících v Novém světě, již tolik neusilovala o obracení Indiánů na křesťanství, jako spíše o to naučit je různým řemeslům, ale také pozvednout jejich všeobecnou kulturní úroveň, pochopitelně v intencích jejich myšlenkového světa. Snad je na místě v tomto smyslu hovořit spíše o enkulturaci, jelikož jezuité infiltrovali své edukativní metody Indiánům od nejútlejšího mládí, což se pak výrazněji projevilo i v dalších generacích ve chvíli, kdy jezuité museli své misie hromadně opustit. A zároveň s nimi někteří (u jezuitů to ovšem nebylo obecným zvykem) koexistovali delší dobu.

ohraničené lety 1830-1880, bylo možná pro batopilaské Tarahumary jedním z nejhorších, neboť to byla doba jakési „akulturační krize“, čímž rozumíme stav značného chaosu, pokud jde o soužití různých etnických a sociálních substrátů v Batopilas a jeho okolí. Z velmi sporých zpráv (prakticky jediné jakž takž přijatelné informace pocházejí od regionálního historika druhé poloviny 19. stol. J. S. Pareji) můžeme vyčíst, že šlo o velmi dekadentní fázi ve vývoji města, které sice na jednu stranu lákalo imigranty z různých oblastí severního Mexika, především ze zemědělské Sinaloy, která zásobovala hornická střediska Sonory a Chihuahuy, ale na druhou stranu ještě více lidí odcházelo. To se týkalo i nově přichozího zemědělského obyvatelstva, které mělo subsistenčně vystřídat dosavadní hornickou populaci. Brzy se ukázalo, že pěstování kukuřice se zde nevyplatí kvůli tomu, že vklady byly až desetkrát vyšší než cena za prodej, a tak usedlí kultivovaní zemědělci se masově stěhovali zpět nebo do jiných oblastí. Někdy po roce 1830 se stalo z Batopilas načas místo bez perspektivy, útočiště kriminálních živlů, zkrachovalých horníků, opilců či podivínů, mezi nimiž se pohybovaly smíšené skupinky mesticů, členů jisté americké společnosti a „nahatých, špinavých, zarostlých a polodivokých idiotských Tarahumarů“ a arogantních černochoů. Většina těchto lidí byla negramotných, neznalých svých práv a povinností, zkrátka nějakých deset let po vyhlášení nezávislosti žili v izolaci jako příslušníci marginalizované společnosti. Tento úpadek vrcholil v letech 1842-1845, kdy bylo v Batopilas registrováno pouhých deset rodin, zatímco v dobách největšího rozkvětu zde mohlo žít až kolem 50 000 stálých obyvatel. Blížící se zánik místa, o nějž měl kdysi zájem i sám A. von Humboldt, odvrátili až jistá Natividad Ortízová a tarahumarský Indián Nepomuceno Avila (jak vidno i osmdesát let po vyhnání jezuitů jejich nepřímý vliv zcela nevyvanul), kteří společnými silami objevovali na konci padesátých let řadu dalších dolů. Znovuosidlování Batopilas však tentokrát probíhalo mnohem pomaleji než dříve a teprve s příchodem anglického stříbrného magnáta (*Magnate de Plata*) Alexandra Shepherda a jeho společníků v roce 1879 se město dostává rychle na svou úroveň z doby kolem roku 1800. Batopilas bylo dočasně povýšeno z okresu na kantón a jeho jurisdikce zasahovala až po obce Tonachi, Norogachi, Guachochi a dokonce daleko na sever do Horní Tarahumary od Papigochic, Tetaguichic, Paqueachic, Cusarare a Basihuirichic. Do tohoto nového, v pořadí třetího a posledního hornického boomu byli zapojeni i Tarahumarové, kteří na místě zvaném Coyáina poblíž Guimayva, jež dnes leží na východě Ejida Munerachi, objevili ložiska přírodního stříbra. Část Tarahumarů tak nakrátko (kolem roku 1880) prosperovala, ale brzy nato všechny doly zkoupil A. Shepherd a jeho lidé a všichni zdejší Tarahumarové, Tubarové, mesticové, mulati a černoši, kteří se zde nacházeli, byli najímáni na práce v dolech jako námezdní síla (cf. Pareja 1883: 16-100, Brodie 1921: 15).

Dostáváme se k poslední „vlně“ osidlování administrativního celku Ejido Munerachi. Stříbrná a měděná horečka přilákala do Batopilas tisíce lidí ze všech koutů Mexika, Spojených států amerických, ale i některých evropských zemí (kromě Španělska též Francie, Německo, Itálie či Velké Británie), a tak není divu, že nedlouhé a hlavně velmi úzké říční údolí nestačilo absorbovat všechny nově příchozí. Na konci 19. stol. jsou proto v údolích řeky Batopilas a jejích přítoků nedaleko od hornického centra zakládána další místa, přičemž některá vznikají v bezprostřední blízkosti nově objevených dolů. Jednou z takových hornických osad bylo zřejmě i Cerro Colorado, založené nejspíš mestici nebo mulaty, černochoy či bělochoy, možná dokonce všemi zároveň⁵⁵⁰ asi deset kilometrů severně od Batopilas poté, co zde objevili bohatá naleziště mědi. Počet obyvatel za více než sto let předpokládané existence osady také výrazně poklesl (41 stálých obyvatel v roce 2000), ale jeho význam v rámci Ejida Munerachi, na jehož jižním okraji leží, je stále poměrně dominantní. Cerro Colorado je dnes jedinou výraznější mesticko-tarahumarskou komunitou uvnitř ejida, donedávna právě odtud pocházely hlavní ejidální politické struktury a vesnice je stále jednou ze čtyř *secciones* okresu Batopilas⁵⁵¹. Další šest kilometrů na sever proti proudu řeky Munerachi leží stejnojmenná osada, dnes rovněž jedna z *ranchería* komunit. Mikrohistorii tohoto místa můžeme studovat také jen velmi hypoteticky, nicméně na základě našeho etnografického výzkumu si dovolíme určité opatrné závěry učinit. Především Munerachi je jednou ze tří komunit ejida, kde najdeme kostel (v tomto případě Panny Marie Guadalupské)⁵⁵², jehož obvodové zdi jsou postaveny z adobe. Jelikož nejde o zbytky koloniálního kostela, domníváme se, že byl postaven krátce po návratu jezuitů do Batopilas, to znamená někdy po roce 1900, avšak jezuité nejspíš nezaložili vlastní komunitu, ta vznikla pravděpodobně tak, že její zakladatelé Tarahumarové nejprve patřili k těm, kteří někde v okrese Batopilas také hledali vzácné kovy či přímo pracovali v Shepherdových nebo jiných dolech, odkud brzy odešli a založili si vlastní osadu s cílem pěstovat především frijol⁵⁵³, kterému se zde dařilo lépe než kukuřici, pěstované mnohem více na mesetách a ve výše položených horských údolích. Když začala po mexické revoluci kolem roku 1920 a později vznikat první ejida, byla komunita Munerachi nejspíš pod

⁵⁵⁰ Historické prameny pro toto tvrzení zřejmě neexistují, nicméně tuto možnost opíráme o existenci kostela sv. Martina de Porrese, který si zde nechali noví osadníci postavit. Tento peruánský dominikánský světec, míšenec Indiánky a panamského černochoy, žijící na přelomu 16.-17. stol., se stal, mj., patronem všech míšenců a jedním ze svatých ochránců Indiánů, mulatů a černochoy. Že se mohla na založení osady podílet tato etnická směs, je poměrně dost pravděpodobné.

⁵⁵¹ Dalšími třemi „sekcemi“ okresu Batopilas jsou malé vesničky Polanco, San Ignacio a La Bufa, v nichž rovněž žije většina mesticů a které vznikaly také ještě v době hornické prosperity na počátku 20. stol. Ani jedna z nich se nenachází na území Ejida Munerachi.

⁵⁵² Třetí kostel, rovněž Panny Marie Guadalupské, se nachází v Mesa Yerba Buena, avšak v době našeho pobytu nebyl funkční a místní Tarahumarové jsou pokřtíváni v kostele v Munerachi, popřípadě v Batopilas.

⁵⁵³ Munerachi je odvozeno od slova *muní* = „fazole (frijol)“ (cf. Brambila 1980:336), doslova bychom mohli název komunity přeložit jako „Fazolov“.

jezuitskou správou, vzhledem k instalaci kostela mohla být jednou z nových vizitních obcí a tudíž zřejmě patřila v určitém okruhu k nejvýznamnějším nativním sídlům, třebaže vznikla nedlouho předtím. Faktem zůstává, že někdy v roce 1929 nebo 1930 vzniká na ploše přibližně 250-300 km² jedna z tisíců nových mexických administrativních jednotek tarahumarské **Ejido Munerachi** s centrem ve stejnojmenné komunitě (v roce 2000 zde bylo evidováno 96 obyvatel starších pěti let), ležící na břehu stejnojmenné říčky. V této komunitě probíhají nejdůležitější ejidální politické, sociální a náboženské události, spojené s volbou ejidálního starosty seriameho, interlokálními tesgüinádami či synkretickými fiestami, z nichž extrakomunitární význam mají především Velikonoce atd. (některé socioekonomické údaje a počet obyvatel v důležitějších ejidálních komunitách viz tabulka č. 5).

Komunita Munerachi tedy leží v samotném středu ejida, nicméně ze sociálního hlediska má nejbližší k nejuvýchodnější situované „sedentární“ osadě Mesa Yerba Buena (92 osob starších pěti let podle cenzu z roku 2000), která je oddělena od všech ostatních ejidálních vesnic a ranchería komunit od osmdesátých let prašnou silnicí, spojující oblast Horní Tarahumary, La Bufu a Batopilas. Tato skutečnost, jak uvidíme v dalších kapitolách, zcela změnila identitární profil a v širším slova smyslu sociopolitický status v rámci nativních komunit v batopilaském okrese této „vysunuté“ lokality. Podle dostupných informací byla Yerba Buena založena krátce po mexické revoluci, snad kolem roku 1920. Vycházíme-li ze skutečnosti, že dosud existují určité příbuzenské vazby mezi Munerachskými a lidmi z M. Yerba Buena, je možné, že původně (před rokem 1900) tvořili předkové obyvatel obou dnešních sídelních jednotek jedinou menší skupinku, která se mohla oddělit při hledání minerálů na přelomu 19. a 20. stol. Toto štěpení bylo pravděpodobně vícenásobnější, jelikož také jiná současná osada – Santa Rita (91 osob v roce 2000) – ležící asi 4 km od Munerachi v jiné, výše položené, ekologické nise, má zjevné afinní korelace s oběma předcházejícími komunitami. V této souvislosti je zajímavé, že všechny tři spřízněné lokality udržují i přes odlišný vývoj po svém rozdělení v podstatě stejný počet obyvatel, což ukazuje na přetrvávající příbuzenskou „endogamní tripartitu“ v rámci ejida, uvnitř něhož se politickým zásahem ocitli, a to i přes postupně vytvářené rozdíly v oblasti sociální či socioekonomické, politické a náboženské identity nebo v oblasti kulturně environmentální, spočívající v ekologické diferenci komunitárních mikrohabitátů.

Z předcházejícího mikroetnogenetického nástinu můžeme učinit následující zjednodušené shrnutí: Ejido Munerachi bylo založeno postrevoluční mexickou vládou kolem roku 1930 jako nesourodý intraetnický konglomerát několika desítek tarahumarských komunit, které procházely od raně kontaktní doby a možná dokonce déle odlišným historickým (mikroetnogenetickým), sociálním, kulturně ekologickým, náboženským i politickým aj.

vývojem, z čehož vyplývá řada diferencí, jež se dodnes projevují v odlišné identitě na úrovni komunit či v posledních letech již také v rámci jediné komunity (např. Coyachique, Yerba Buena). Rozborem historických pramenů a na základě etnografické rekonstrukce jsme dosud určili přibližně šest odlišných intraejidálních mikroetnogenetických vrstev (skupinek komunit): 1. pravděpodobně nejstarší vrstvu představuje komunitární *gentilní* izolát Kirare, jehož vývoj probíhá neustále prakticky nezávisle na jakýchkoli oficiálních strukturách ejidálních, sekčních, okresních, státních, federálních či náboženských, nicméně silným akulturačním prvkem je zde silnice, která vede se souhlasem komunitárních autorit přes jejich území; 2. vrstvou je dnes poměrně koherentní interkomunitární celek Ranchería Sorichique s centrem ve stejnojmenné horské osadě, vznikající postupně odpojením původní koloniální lokality a v němž má dodnes relativně silnější vliv jezuitská misie v Batopilas a v Creelu. Uvnitř této vrstvy bychom mohli vyčlenit ještě samostatnou ranchería komunitu San José, kdysi založenou františkány zřejmě tak, že se od mateřské komunity Sorichique oddělilo konzervativnější jádro, které odmítalo udržovat „jezuitské“ zvyky i po jejich odchodu; 3. ejidální subgrupou je transhumanční komunita Coyachique se svými ranchería komunitami Mesa Quimova, Rekomachi a řadou jiných, jež vznikla odštěpením od své původní stejnojmenné hornotarahumarské vesnice v době protišpanělských rebelií na konci 17. stol. Ačkoli jde o *pagótame* (pokřtěné) komunity, jezuité ani františkáni zde neměli nikdy příliš silný vliv, a tak se stylem života nejvíce blíží první ejidální vrstvě. Tyto tři zřetelně diferencované subgrupy jsou „autochtonními“ koloniálními substráty, zatímco 4. mikroetnická vrstva, již označíme jako Ranchería Munerachi⁵⁵⁴ vznikla až na konci 19. či počátkem 20. stol. po opětovném návratu jezuitů do regionu a poté, co zde předkové této skupiny hledali kovy a sázeli frijol. Tato ejidální větev není teritoriálně homogenní, jak je patrné z mapy, neboť se z vlastního či vnějšího popudu (jezuité, mexické orgány?) rozdělila na tři dosud spřízněné mikrokomunity (Munerachi, Santa Rita a Mesa Yerba Buena). Munerachi se stalo po založení ejida jeho geografickým, politickým a náboženským středem a později také jedním z několika edukačních ejidálních center. Jako 5. samostatnou vrstvu můžeme vydělit Cerro Colorado⁵⁵⁵, vzniknuvší také na konci 19. stol., snad o několik let dříve než Munerachi, ovšem nikoli jako nativní (tarahumarská či tubarská komunita), nýbrž pravděpodobně jako mestická či spíše mesticko-mulatsko/černošsko-tarahumarská (?) základna pro exploataci stříbra a mědi. Pokud se podíleli na jejím založení i Tarahumarové,

⁵⁵⁴ Ačkoli jsou Munerachští matřimoniálně nejvíce spojeni s obyvateli osad Yerba Buena a Santa Rita, z hlediska sociální (socioekonomické) a kulturně ekologické adaptace jsou dnes více spojeni s obyvateli Ranchería Sorichique a subgrupou Cerro Colorado. Obyvatelé původně sedentární údolní osady se tak brzy adaptovali na vertikální zemědělsko-pastevecký způsob života, proto je nynější oficiální název lokality Ranchería Munerachi

⁵⁵⁵ Tento španělský název připomíná načervenalé podloží blízké stejnojmenné hory, kde se v 19. stol. těžila a v menší míře i dnes těží měď.

mohli brzy odejít a krátce nato založit výše proti proudu svou novou komunitu (Munerachi). Cerro Colorado na počátku bylo zřejmě jedinou výraznější smíšenou komunitou na území pozdějšího ejida, avšak jeho význam brzy poklesl a dnes, kdy zde žije několik mesticů, kteří ovšem nejsou potomky původních osadníků, ale imigranty z Veracruz, je jeho vliv uměle udržován tím, že zde bylo zřízeno centrum jedné ze čtyř batopilaských sekcí. Konečně poslední 6. mikrohistoricky diferencovanou vrstvu představuje těch několik málo komunit, které lze těžko zařadit do jedné z předcházejících skupin. K takovým „extrakomunitám“ patří zejména tarahumarská Ranchería Urichique se stejnojmennou osadou, jejíž několik málo obyvatel jen málo komunikuje se svými ejidálními sousedy a jejichž intraetnická a sociální afinita je více, avšak nikoli výlučně, exoejidální⁵⁵⁶. Již z tohoto obecnějšího mikrohistorického nástinu je zřejmé, že Ejido Munerachi vzniklo jako politický konstrukt, rozhodnutím státních úředníků, kteří o těchto regionálních historických, etnografických a náboženských diferencích neměli ponětí⁵⁵⁷. Přesto se uvnitř každého ejida přes jeho zdánlivou i skutečnou intraetnickou nebo sociální nekoherentnost, což je i případ „našeho“ ejidálního celku Munerachi, odehrává poměrně bohatý a komplikovaný sociální proces, plný kontradiktorních lokálních i intralokálních zájmů, resultujících z partikulárních identit, jež jsou i důsledkem odlišné mikrogeneze, ale dnes také mnoha dalších vnějších vlivů, plynoucích z prudkých modernizačních změn v posledních desetiletích.

⁵⁵⁶ U obyvatel této ejidální vrstvy je dosud patrnější sociální vazba s obyvateli některých komunit sousedního ejida, které již patří do okresu Urique.

⁵⁵⁷ V době zakládání prvních ejid ještě neexistoval Instituto Nacional Indigenista (INI), ani jiná instituce, spolupracující později s antropology, historiky, sociology či kulturními geografy, kteří pomáhali svými výzkumy alespoň částečně předcházet budoucím nedorozuměním mezi nativními a municipálními či státními politickými autoritami.

Tabulka č. 5:

Údaje o počtu stálých obyvatel v městě Batopilas a osob starších pěti let v důležitějších komunitách, patřících pod Ejido Munerachi a některé socioekonomické údaje (2000).

Lokalita:	Počet obyvatel:	% osob starších 15 let bez ZŠ:	% domácností bez elektrické energie:	% domácností s hliněnou podlahou:	% domácností bez přístupu k vodovodnímu zdroji vody:	Stupeň marginality:
Batopilas	1 175 ⁵⁵⁸	41	30	15	42	střední
Cerro Colorado	41	46	100	56	45	vysoký
Coyachique	134	70	100	100	92	velmi vys.
Gavilana	15	56	100	100	100	velmi vys.
Ocorare	30	95	100	100	100	velmi vys.
Kirare	104	53	96	30	65	vysoký
S. Rita	91	80	100	100	94	velmi vys.
Sorichique	271	63	100	59	65	velmi vys.
M. Yerba Buena	92	30	100	38	0	vysoký
Recomachi	31	63	100	100	77	velmi vys.
Munerachi	96	65	100	90	95	velmi vys.
Chinivo	55	87	100	100	100	velmi vys.
Urichique	24	68	100	100	100	velmi vys.
Celkem:	994 ⁵⁵⁹					

Zdroj: INEGI. Chihuahua-Población total, indicadores socioeconómicos, marginación 2000.

V celém okrese Batopilas žilo v roce 2005 přes 13 000 obyvatel, z nichž asi 47% tvořilo indiánské, v naprosté většině tarahumarské obyvatelstvo. V samotném okresním centru žila necelá 1/10 (1 210 stálých obyvatel), v Ejidu Munerachi, jak jsme uvedli výše kolem 1 500 osob, což je přibližně 1/8 všech obyvatel okresu, dále asi 1/4 veškeré nativní populace a zhruba

⁵⁵⁸ V roce 2005 žilo v Batopilas podle údajů „mezicenzu“ 1 210 stálých obyvatel.

⁵⁵⁹ Jde o počet obyvatel bez Batopilas, které je v tabulce uvedeno pro srovnání a dále zde nejsou některé komunity, které jsou rovněž součástí Ejida Munerachi, ale přesnější údaje k nim nejsou dostupné (např. San José, Guacayvo aj.). V ejidu žilo v roce 2001 přibližně 340 rodin, celkem odhadem kolem 1 500 osob, včetně dětí mladších pěti let (výpočet pochází z našeho etnografického výzkumu z června 2001, konzultovaný s R. Wheelerem, jenž nám tento odhad potvrdil).

1/3 tarahumarské populace, podchycená statistickým úřadem. Ejido Munerachi tak patří k demograficky, ale též socioekonomicky, sociokulturně a politicky k nejdůležitějším a nejvýznamnějším správním jednotkám nejen okresu Batopilas, ale celé Dolní Tarahumary.

Srovnáváme-li zároveň celkové demografické údaje v okrese Batopilas za posledních patnáct let, vidíme, že neustále sílí *reindianizační* proces, směřující k tomu, že nativní populace batopilaského mikroregionu snad poprvé od přelomu 17. a 18. stol. zde bude dominantní složkou obyvatelstva. V roce 1990 to bylo kolem 36%, v roce 2000 již přes 40% a v roce 2005 přes 47%. Dá se očekávat, že za pět let bude poměr mezi Indiány a mestici přibližně vyrovnaný, možná však, že již převáží ve prospěch první z obou skupin. Díky tomuto přirozenému přírůstku indiánské populace v této oblasti, spolu s celkovým jejím nárůstem zejména v Dolní Tarahumaře za posledních deset dvacet let, se mezi roky 1990 a 2005 změnil i celkový poměr mezi nativním a mestickým elementem z 1 : 6 v prvním případě na 1 : 5 na konci této patnáctileté periody. Pro tuto tendenci existuje několikéré vysvětlení: 1. vysoká biologická reprodukce batopilaských Tarahumarů (např. v Coyachique má průměrná nukleární rodina sedm až devět členů) a poměrně nízká mortalita; 2. zdejší Indiáni se dožívají poměrně vysokého věku; 3. relativně vysoká úmrtnost mezi mestici (nejčastějšími příčinami úmrtí jsou dopravní nehody, alkoholismus, ozbrojené útoky a velmi náročné klimatické podmínky); 4. batopilaští Tarahumarové většinou nemigrují trvale, pouze sezónně nebo krátkodobě a 5. vyšší sociální mobilita a všeobecná fluktuace u mesticů. Do Batopilas přijíždí hodně státních zaměstnanců, kteří zde zůstávají jen po určitou dobu a pak se přesouvají do jiného okresu v Chihuahui nebo jinam v Mexiku. Batopilas však častěji opouštějí zejména mladí muži, kteří se zde třeba i narodili a oženili, ale od své původní rodiny odcházejí a zakládají novou na neznámém místě⁵⁶⁰; 6. od roku 1990 byl zaznamenán větší příliv populace severních Tepehuanů, kteří se patrně začali přesouvat ze svého původního habitatu v okrese Guadalupe y Calvo, avšak nyní je zatím předčasné mluvit o tom, je-li tato tendence obecnějšího a trvalejšího charakteru.

Z tabulky jednoznačně vyplývá, že prakticky všechny nativní, ale i téměř jedna třetina mestických domácností, jsou bez přístupu k zdroji elektrické energie, což se týká téměř všech tarahumarských domácích jednotek po celém regionu. Zatímco většina jiných indiánských skupin Mexika se této vymoženosti již dočkala (včetně severomexických dolních Pimů,

⁵⁶⁰ Jde o jeden z projevů tzv. *machismu*, sociologického fenoménu známému v Mexiku, ale i v dalších zemích Latinské Ameriky, rozšířenému ovšem i v mnoha jiných společnostech, který spočívá, zjednodušeně řečeno, v hegemonii mužského elementu uvnitř určité širší (např. firemní společnosti) nebo užší sociální skupiny (např. rodinného společenství). Někteří autoři, zabývající se sociologií či etnologií maskulinity, mluví o *androcentrické společnosti* (cf. Bourdieu 2000: 7) či *hegemonní maskulinitě*, jako např. R. W. Connell (cf. Donaldson 1993: 643-657, Demetriou 2001: 337-361). Máme určité „podezření“, že alespoň mezi některými tarahumarskými subgrupami jsou některé androcentrické rysy velmi výrazné. Solidnější genderová práce o tarahumarské společnosti nebyla dosud předložena.

Yaquiů, Mayů), Tarahumarové a Varojíové dosud nikoli, což ukazuje na vysoký stupeň marginality řady jejich komunit.

Pokud jde o základní školní docházku, údaje značně kolísají a jsou závislé především na blízkosti edukačních center. Přesto jsou některá čísla poměrně překvapivá – např. vysoké procento osob starších patnácti let mezi obyvateli komunit Ocorare a Chinivo, které vychodily základní školu, jelikož obě „dceřiné“ osady leží v relativní izolaci od větších ejidálních center Munerachi a Sorichique.

Většina nativních stavení rovněž dosud nemá betonovou nebo jinou zpevněnou podlahu. K výjimkám patří zejména Cerro Colorado, kde mestičtí přistěhovalci žijí ve zděných domech, ale i v tarahumarských komunitách Yerba Buena, kde v posledních letech pokročily zednické práce a řada tarahumarských mužů se zároveň živí jako pomocní zedníci. Pohanské Kirare a „jezuitské“ Sorichique jsou dostupné motorovými vozidly, proto relativně vyšší počet „betonových“ domácností není zcela překvapující.

Přístup ke zdrojům pitné vody je v různých komunitách ejida velmi rozdílný a jestliže v Yerba Buena jej mají všechny domácnosti, není to dáno tím, že by zde domácnosti byly vybaveny koupelnami, ale skutečností, že zde byla vybudována nádrž s čističkou, odkud byl instalován rozvod vody do každého i nejdlejšího stavení. Některé izolovanější komunity, jako například vysokohorská La Gavilana nebo údolní Chinivo aj. jsou odkázány pouze na přírodní napajedla, kterých po celé síře rychle ubývá.

Třebaže můžeme z této neúplné tabulky vyvodit řadu závěrů, neříká nám mnoho nebo nic o intra- i extraejidálním sociálním systému, sociální mobilitě, kulturních hodnotách, náboženském životě, etnické identitě, akulturačních i enkulturačních tendencích, rezistenci vůči modernitě či naopak jejím přijímání atd. Touto problematikou se budeme částečně zabývat v následujících kapitolách.

III.7.1. Ejido: obecný koncept

Ejido má své kořeny v latinských slovech *exire* (vycházet) a *exitus* (východ, výjezd). Původně se tímto výrazem označovala přesná hranice či přesněji východ („ejido“, „exit“) mezi opěvněným vnitřním jádrem pozdně středověkého města (v některých případech tomu tak bylo až do první poloviny 19. stol.) a tou příměstskou částí, která se již nacházela za hradbami. Původní městské „ejido“ bylo velmi dobře střeženo městskou stráží, která vpouštěla cizince jen na základě zvláštního dekretu. Prvotní význam byl tedy spíše užší, neboť šlo v podstatě o určitý řetěz městských bran, zabudovaných do hradební pevnosti. Byly to jakési buňky, které sloužily k posilování uzavřenosti a ochrany staršího městského jádra před nárůstem populace, jež přicházela zvenčí.

Geneze mexického či latinskoamerického ejida⁵⁶¹ se poměrně výrazně odlišuje zejména v tom, že na rozdíl od evropského konceptu, který je svázán více s městským prostředím či je chápán jako *pomezí* mezi tímto a venkovským prostředím, na druhé straně Atlantiku, ve španělských koloniích je jeho vývoj spojen téměř výlučně s rurálními oblastmi, třebaže zpočátku šlo i v koloniích o příměstské pozemky. V pozdějším postkoloniálním období a v dalších fázích vývoje moderní mexické společnosti byla existence původních i budoucích ejidálních pozemků spojena velmi výrazně s dosud nedořešenou problematikou agrární reformy. V Mexiku můžeme kořeny moderního ejidálního systému najít v postklasické Mezoamerice, zejména v aztéckém impériu, v němž nejvyšší mluvčí klanu *tlatoani* přiděloval půdu každé komunitě, nikoli soukromým osobám. Přesto již tehdy nešlo o čistý typ komunitárního vlastnictví (u Aztéků nazývaného *calpulli*), ale o kolektivní formu vlastnictví s individuálním využíváním parcel, umístěných uvnitř *altepetlalli* (vesnické půdy), neboť vedle komunální (společné) půdy dostávala každá rodina v rámci určitého *calpulli* k užívání ještě menší pozemek, jehož vlastnictví bylo v rámci rodiny dědičné, pokud byla tato půda permanentně obdělávána. Pokud ležela po dva roky ladem, rodina ji ztratila a byla převedena zpět do vlastnictví všech *calpuleců*, členů příslušného *calpulli*. Tento systém komunitárního vlastnictví, který ovšem nebyl mezi Aztéky jediný, neboť existovaly také pozemky, které byly přímo kontrolovány státem a výnosy z nich sloužily *tlatoanimu*, chrámům, na válečné výdaje, palácům atd., byl v koloniálním období nahrazen systémem *encomiendy* a *haciendou*. Tímto způsobem postupně prakticky všichni mexičtí Indiáni o svou půdu přišli, v lepším případě na ní i nadále pracovali, avšak pro nového majitele (*encomendera* či *hacendada*), v horším

⁵⁶¹ Koncept ejida byl asi nejvíce rozpracován na mexickém venkovském prostředí, ale tuto administrativní jednotku najdeme i v mnoha jiných zemích Hispanoameriky, zejména tam, kde je celkově větší podíl nativní populace.

případě byli posíláni na práce v dolech nebo v postkoloniálním období např. na kávovníkové plantáže v Soconusco (Tseltalové), sisalové haciendy na Yucatánu (Yaquiové) apod.

V centrálním Mexiku (aztécké oblasti) nebyla zpočátku situace zřejmě tak vyhrocená jako v jižních státech, jelikož se zde španělská koruna snažila adaptovat indiánské formy komunálního vlastnictví na nové španělské vlastnické poměry. Již během 16. stol. právě v této části nukleárního Mexika vznikají zárodky budoucího ejidálního systému pozemkového vlastnictví. Koruna zaváděla legální statky (*fundo legal*) pro každé město, které se nacházely v okruhu 500 m od vchodu do kostela. Kolem těchto měst se formovaly komunální pozemky, nazývané *ejida*, která musela mít rozlohu alespoň jednu čtvereční leguu⁵⁶², byla nezczizitelná a kontrolovaná vesnickou (městskou) radou. Ejida se tedy teritoriálně nacházela obvykle na okraji koloniálních měst, kde byla využívána jako volné pastviny a lesy městskou populací, jako tomu bylo ve středověkém a raně novověkém Španělsku. Původní kastilské ejido bylo ovšem zřejmě mnohem menší než koloniální mexické a bylo umístěno u výjezdu (exitu) z města. V Novém Španělsku se tak záhy ejido transformovalo do těch pozemků, které se v předkontaktní době nazývaly *altepetlalli*, které se vyznačovaly poměrně velkou plochou a zahrnovaly nejen obdělávanou (zemědělskou) půdu, ale též lesy a pastviny, tj. v podstatě tytéž kulturní a přírodní zdroje, které jsou pod správou i současných ejid. Španělé ovšem nerespektovali vnitřní rozdělení vesnických pozemků v rámci původní klanové struktury, podobně jako na severu v Novém Biskajsku jezuité příliš nepřihlíželi k předkontaktním formám vlastnictví, které měli Tarahumarové, Tepehuani, Conchové, Varojíové aj. skupiny. Kromě tohoto raného (prvotního) ejidálního vlastnického systému, který již tehdy byl, jak patrně, inkorporativní, tj. stal se součástí španělské koloniální legislativy, existovaly po nějakou dobu ještě pozemky vesnické, jež byly postupně zahrnovány do správy nově zřizovaných okresů (municipií) a výnosy z nich nebyly určeny pro další rozvoj vlastní komunity, nýbrž se staly hlavním subsistenčním nástrojem k udržování lokální koloniální moci a k placení tributu. V severním Mexiku, kde se kolonizace opožďovala a které, jak známo, ovládali od druhé poloviny 17. stol. jezuité, se v koloniální době rané formy ejidálního pozemkového vlastnictví příliš neujaly a na místo nich byly instalovány centrální vesnice, což bývala zpravidla větší misijní základna, do nichž byla většina nativní populace Chihuahuy, Sonory a Sinaloy koncentrována buď přímo či přinejmenším ekonomicky, tj. např. Tarahumarové museli odvádět jezuitům tribut ve formě kukuřice, frijolu či později ve formě živočišných produktů (mléka, kusů dobytka apod.). Na severu byl celý systém možná ještě více inkorporativní než ve středním Mexiku, kde byly

⁵⁶² Tj. přibližně 30 km².

aztécké vesnice alespoň částečně autonomní, zatímco tarahumarské nikoli. Rozdíly mezi oběma oblastmi také spočívaly v tom, že aztécký vesnický systém byl transformován na místě, Španělé dokázali dokonale využít stávající infrastruktury, existující přinejmenším od druhé poloviny 15. stol. a nepotřebovali tak provádět násilnější centralizační politiku. S trochou nadsázky lze říci, že prováděli Aztékům to, co oni předtím prováděli Otomům, Toltékům a dalším skupinám, které ovládli nebo s nimiž se smísili, totiž to, že také namnoze přebírali jejich již existující instituce, které pak jen rozšiřovali, modifikovali a zdokonalovali. Na severu měli františkáni a po nich jezuité za spolupráce vojáků, zlatokopů a dalších kolonistů pozici mnohem těžší, neboť museli koncentrovat relativně nepočetné skupiny, žijící na obrovském teritoriu většinou kočovným životem pouštních a polopouštních lovců, z nichž nejobávanější byli nejspíš Tobosové. Většina této severomexické populace musela být, na rozdíl od Aztéků, teprve sedentarizována. To ovšem neplatilo v případě Tarahumarů. Několikrát jsme poukázali na to, že ti již v protohistorické době žili jako usedlí nebo polousedlí zemědělci, kteří kočovali jen za účelem komplementární subsistence nebo když byli vytlačováni cizím elementem (nomadickými kmeny a později španělskými kolonisty a jezuity). Sedentární způsob života byl však u Tarahumarů jiný než u středomexických etnik (vedle Aztéků velmi výrazně také u Tarasků v Michoacánu) a nebyl z různých důvodů tak zakořeněný. Tarahumarové snad teprve vstupovali na cestu politické centralizace, kterou ztěžovala přetrvávající disperzita jednotlivých lokálních podskupin, nicméně z historických pramenů známe dokonce jména významných regionálních velitelů (*seríames*), kteří stáli v čele několika velkých v podstatě pantarahumarských povstání. Stále tarahumarské vesnice se nacházely poměrně daleko od sebe anebo byly izolovány četnými horskými údolními v Dolní i Horní Tarahumaře. Jezuité proto vybírali pro svou *pueblo centralizační* politiku nativní vesnice, které měly výhodnější strategickou polohu (např. Sisoguichi, Carichi, Papigochi, Cerocahui aj.), tj. takové, které mohly být v krátkém čase propojeny komunikační sítí, což v koloniální době byly hlavně koňské a mulí stezky. Samozřejmě ve většině případů šlo buď o násilný nebo přinejmenším necitlivý zásah, který výrazně pozměnil především socioekonomický systém tarahumarských vesnic a celých rodin, jelikož šlo v podstatě o *resedentarizační* proces, byť nikoli tak dramatický jako mnohem později za porfiriátu, protože relokace probíhala spíše na krátké vzdálenosti. Přesto jeho výsledkem byla série všeobecných povstání, kterých byla koloniální světská i církevní moc ve středním Mexiku ušetřena.

Po odchodu jezuitů z Mexika v roce 1767 připadly dočasně jejich statky a majetek do rukou vlády. Nejvýznamnější nařízení vydal roku 1770 markýz Croix, který na příkaz španělského krále rozhodl o prodeji všech haciend, které dříve obývali jezuité, s výjimkou těch, které

patřily kalifornským misiím⁵⁶³. Po roce 1775 na základě dekretu bylo Indiánům uděleno právo vlastnit misijní pozemky, na nichž předtím žili. Ovšem poté probíhaly zdoluhavé vyměřovací práce, a tak teprve v druhé polovině 19. stol. za vlády Benita Juáreze došlo k potvrzení indiánského vlastnictví této dávno vyvlastněné půdy. Přestože fakticky Indiánům téměř žádná půda přidělena nebyla, vzpomínají dodnes Tarahumarové ze Samachique a okolí i z některých jiných regionů Sierra Tarahumara na Juárezovy reformy jako na období naděje, byť nakonec nenaplněné.

Navzdory královskému dekretu tak do konce koloniální doby indiánské komunity ztrácely větší část svých pozemků, přesto mnoho vesnic (kolem 4 000) ve středním Mexiku dokázalo do roku 1810 přežít. Po vyhlášení mexické nezávislosti se však situace, týkající se pozemkového vlastnictví indiánských komunit nadále zhoršovala. Dále se prohlubovala polarizace mezi soukromým vlastnictvím pozemků a venkovským (především indiánským) obyvatelstvem, jelikož vlády jednotlivých států začaly vydávat kolonizační zákony a na jejich základě rozprodávat pozemky opuštěných komunit. Jedním z prvních států, který tak v roce 1825 učinil, byla „tarahumarská“ Chihuahua, kde pak byl v roce 1833 vydán přímý příkaz k parcelaci indiánské půdy⁵⁶⁴. Likvidace indiánských pozemků tak byla jedním z cílů politiky liberálních mexických vlád, neboť byly podle nich brzdou pronikání tržních vztahů. Ministr financí Miguel Lerdo de Tejada dokonce v jednom z oběžníků z 19. 12. 1856 výslovně vysvětluje důvody, proč měly zmizet indiánské komunální pozemky. Na základě jednoho z Lerdových zákonů (La Ley Lerdo) z roku 1857, čl. 27 byly staré koloniální ejidální pozemky (ejida) považovány za přežitek a spolu s rurálními statky církevních korporací zahrnuty do tzv. *přidělených statků* (*bienes adjudicables*), které tak byly fakticky předávány do rukou nových latifundistů.

Neustále se zhoršující situace indiánských komunit dospěla ke svému vrcholu v druhé polovině 19. stol. za vlády diktátora Porfiria Díaze, jehož cílem bylo komunální vlastnictví zcela zlikvidovat. Proti jeho vládě povstali neúspěšně sonorští Yaquiové a část yucatánských Mayů, přičemž několik stovek Yaquiů bylo počátkem 20. stol. v rámci politiky tzv. *vlaštovčí migrace*⁵⁶⁵ (přesunů indiánských rodin a celých vesnic, připomínajících pozdější přesídlovací stalinskou politiku) přemístěno na sisalové plantáže na Yucatán, kde téměř vymřeli, zatímco asi 2 000 jedinců uteklo do USA a jiní se rozptýlili různě po Sonoře (cf. Spicer 1945: 274).

⁵⁶³ Originál dokumentu se nachází v Archivo Histórico Municipal de Chihuahua ve fondu *Colonial*, oddílu Gobierno, krabice 36, spis 5 (cf. Meza Floresová 2001: 25).

⁵⁶⁴ Podobné zákony byly vydávány v letech 1825-1857 v Jalisco, v roce 1828 následovaly Puebla a západomexické státy, v roce 1830 stát México a v roce 1833 Zacatecas atd. (cf. Bartra 1974: 111).

⁵⁶⁵ Cf. zejména Aguirre Beltrán 1992: 35, Aguirre Beltán, Pozas 1954: 225, kteří charakterizují vlaštovčí migrace jako typ alternativního kontaktu, jehož hlavním smyslem je přesunout indiánské obyvatelstvo na velkostatky, jež leží ve velké vzdálenosti od jejich domoviny a na nichž si mělo osvojit nové zvyky, moderní myšlenky a praktiky tak, aby překonaly své původní návyky.

Fyzicky byli likvidováni i příslušníci jiných nativních mexických skupin, jejichž půda byla násilím zabírána a podle některých odhadů např. v oblasti Mesa Central přišlo o svou půdu na počátku 20. stol. až 90% indiánských komunit (cf. Bartra 1974: 112-113). V roce 1888 Díazova vláda uzavřela smlouvu o výměně pozemků s bratry Limantourovými, jimž patřila půda v Dolní Kalifornii, kterou nyní získal stát, zatímco latifundistům připadl rozsáhlý pastvinářský terén v Chihuahui, nacházející se také na území starých tarahumarských ejid Arisiachi a Pichachi. Limantourové se nakonec pastvin nezmocnili, jelikož vzápětí vypuklo v Tomochi velké povstání, které se stalo příčinou pozdějšího respektu postdiazovských vlád vůči tarahumarským nárokům na půdu (cf. Meza Floresová 2001: 32).

Prvním, kdo zavedl termín *ejido* v novém kontextu agrární reformy, byl v roce 1911 sám jeden z vůdců mexické revoluce Emiliano Zapata, který přišel s požadavkem lidových ejid (cf. Reyes Osorio, et al. 1974: 434, Krantz 1991: 202). Porfirio Díaz byl v roce 1910 svržen během první fáze mexické revoluce a jedním z prvních kroků nové porevoluční vlády bylo vydání zákona o pozemkové reformě podle článku 27 nové Ústavy z roku 1917, na základě něhož začala být vyvlastňována půda soukromých vlastníků, která byla přidělována chudým zemědělcům nebo bezzemkům ve formě kolektivního vlastnictví, nazývaného *ejido*. Tento první porevoluční zákon ovšem přesně nespecifikoval, jak by měla být organizována držba půdy nebo jakým způsobem by měla probíhat výroba mezi jednotlivými uživateli – *ejidatáři* (*ejidatarios*), ani nebylo stanoveno, jak velkou maximální rozlohu může mít pozemek soukromého majitele.

K největšímu rozdělování zemědělské půdy v Sierra Tarahumara docházelo v letech 1920-1940 a jeho dominantní formou bylo zavádění ejidálního systému. Ejida byla zakládána v tomto období více v Horní Tarahumaře, zatímco např. okresy Guadalupe y Calvo a Guachochi⁵⁶⁶, v nichž se dodnes nacházejí panenské lesy, Nonoava, Morelos, Maguarichi, Guazapares a Batopilas stály spíše stranou tohoto prvotního přidělování přírodního bohatství. Chihuahua a Sierra Tarahumara zvláště profitovala nejvíce v období cardenismu (za vlády L. Cárdenase v letech 1934-1940) a z „tarahumarských“ okresů největší množství půdy dostaly Carichi v Horní a Batopilas v Dolní Tarahumaře, což mohlo být důsledkem ozbrojeného indiánského hnutí, bojujícího za půdu a spravedlnost, na konci dvacátých let (cf. Meza Floresová 2001: 33-35, Lartigue 1983: 44). Za Cárdenasovy administrativy bylo rozděleno mezi 11 000 ejid⁵⁶⁷ více než 20 000 000 ha zemědělské půdy (cf. Krantz 1991: 3), což bylo významnou součástí agrární reformy, kterou tento prezident velmi intenzivně prováděl a jež měla zároveň pomoci řešit indiánskou otázku. Agrární reforma a především pak zakládání ejid

⁵⁶⁶ Guachochi bylo do šedesátých let součástí okresu Batopilas, teprve potom se stalo samostatným okresem.

⁵⁶⁷ To byla více než 1/2 všech ejid, evidovaných v polovině šedesátých let (cf. Eckstein 1966: 58).

byly výrazným projevem nové politiky indigenismu, jejímž cílem v Cárdenasově představě bylo Indiány mexikanizovat. Cárdenas ovšem mylně chápal zavádění ejidální kolektivizace jako mocný akulturační nástroj, na základě něhož se indiánští ejidatáři odpoutají od své posvátné půdy či přesněji, že tato půda tím, že bude obdělávána socialistickou formou hospodaření, jakou ejidální systém pozemkového vlastnictví částečně bezesporu je, bude jaksi přirozenou cestou *desakralizována*. Cárdenas, stejně jako jeho předchůdci a většina nástupců, nepochybně podcenil silnou zakořeněnost, s jakou jsou indiánští venkované zejména ve středním a jižním Mexiku ke své zemi připoutáni. Agrární reforma a instalace ejidálního systému kontroly interkomunitárních přírodních zdrojů se tak mnohem více než nástrojem mexikanizace Indiánů staly výrazem nové či spíše staronové intraetnické, sociální a kulturní identity a konec konců namnoze i biologické reprodukce nativní populace Mexika.

Jednou ze základních otázek, kterou si tak musíme v souvislosti s existencí ejida položit, je, jaké místo má indiánské ejidální vlastnictví v kontextu moderní kapitalistické výroby. R. Bartra 1974: 129-130 shrnul charakteristické rysy mexického ejida do několika bodů: 1. ejido je produktem legálního dotačního procesu (*dotación*), na jehož základě je části obyvatelstva přidělována půda, jež byla předtím zkonfiskována majitelům haciend nebo tím, že její určitý díl byl odňat státu. Ejidální pozemek nebyl získán klasickou kapitalistickou formou nákupu, fakticky šlo o typ přiděleného či v řadě případů znovupřiděleného statku, což musel být pravděpodobně také případ několika starších komunit uvnitř Ejida Munerachi. Předpokládáme totiž, že v určité době jezuité oficiálně „přidělili“ např. obyvatelům Sorichique do jejich správy část lesního bohatství, kukuřičné milpy a další pozemky, o které *de facto* a snad i *de iure* nikdy nepřišli, protože o ně sotva někdo projevoval zájem, neboť batopilaský mikroregion lákal imigranty jen kvůli svému stříbrnému a měděnému bohatství, zatímco zemědělství či pastevectví se zde mezi mestici nikdy příliš nerozvinulo. Podobné to bylo u všech ostatních mateřských i dceřiných komunit (rančů), jelikož v roce 1930, kdy je munerachské ejido zakládáno, již bylo zcela osídleno. Pouze byly stanoveny přesné hranice mezi zakládanými ejidy, aby se předešlo potenciálním sporům nejen o již existující obdělávané pozemky, lesní a submontánní porost, ale též o případné vlastnictví nově objeveného přírodního bohatství⁵⁶⁸. 2. Využívání přírodních zdrojů ejida podléhá velkému množství zákazů a nejrůznějších omezení, spojených s takovouto formou komunálního vlastnictví. Dotaci nemohou získat všichni, ale jen ti členové komunity, kteří žijí minimálně půl roku v lokalitě, odkud podávali žádost, ti, kteří obvykle sami pracují na své půdě, ale

⁵⁶⁸ Poblíž Cerro Colorado na území Ejida Munerachi byla objevena nová ložiska mědi, které nevyvolaly spor mezi ejidy, nýbrž uvnitř ejida mezi několika komunitami a členy kanadské korporace, která toto naleziště objevila. Neshody uvnitř ejida jsou vedeny zejména mezi skupinou „modernistů“ a „tradicionalistů“.

nejdou vlastníky rozsáhlejších pozemků, dále ti, kteří jsou mexické národnosti od narození. Jinou restrikcí je omezený limit finančních prostředků, jež může každý ejidatář vkládat do průmyslového, zemědělského či obchodního kapitálu, např. na nákup jednoduchého irigačního zařízení či těžké mechaniky⁵⁶⁹. Ejidální pozemky nesmí být prodány ani pronajímány a rovněž jejich dědictví se řídí speciálními zákony. Všechny tyto a další restrikce ve svém důsledku vedou k situaci, že ne všichni munerachští Tarahumarové, což se samozřejmě týká i mnoha jiných ejidálních entit, nejsou nebo již nechtějí být členy ejida. 3. Ejidální vlastnictví je řízeno komplexem navzájem propojených státních a parastátních institucí, které ejidatářům vnucují vlastní podmínky. Každé ejido má pevnou organizační strukturu, hierarchicky uspořádaný systém ejidálních autorit, který zpravidla vychází z jistého ejidálního jádra, jímž může, ale nemusí být centrální komunita. Jak dále uvidíme, např. v Munerachi je ejidální vesnický (komunitární) centralismus relativně oslabován silnými ejidálními periferiemi, jako jsou Ranchería Sorichique, Cerro Colorado a Mesa Yerba Buena či jinými, relativně silnými a nezávislými komunitami, k nimž patří zejména Coyachique. Funkce ejidálního *seríameho* je řízena více na bázi nepravidelného rotačního mechanismu, daného takovými okolnostmi, jako je momentální prestiž, politický vliv, přirozená autorita uvnitř ejida apod., než striktně stanovenou ejidální centralizací. Nicméně veškeré zejména ekonomické aktivity jsou většinou důkladně kontrolovány extraejidálními institucemi, z nichž nejdůležitější je Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización a dále ty banky, které udělují ejidům úvěry a které své pobočky situují stále blíže svým ejidálním zákazníkům (dosud nebyla zřízena žádná banka v okresním centru v Batopilas, a tak nejbližším peněžním ústavem pro munerachské ejidatáře je banka v Guachochi). Mexiko bylo donedávna latentním totalitním režimem, což v praxi znamenalo, že všichni členové ejid byli klienty kdysi jediné vládnoucí strany PRI (Partido Revolucionario Institucional). Třebaže v Chihuahui v roce 1992 poprvé PRI nevyhrála volby do spolkového parlamentu a v roce 2000 po více než sedmdesáti letech zvítězil také v prezidentských volbách zástupce jiné strany, batopilaští Tarahumarové, včetně Munerachských byli ještě v roce 2001 většinou spojenci priistických kandidátů.

Jak vidno z této krátké charakteristiky, politologicky a sociologicky vzato, ejido dnes nelze jednoduše považovat za vyhraněný systém komunálního (kolektivního) vlastnictví, což ostatně neplatilo ani v aztécké mocenské doméně, ani v raně koloniálních aztéckých městech, nýbrž za organizační formu, v níž se mísí více typů vlastnictví: *státní (zestátněné)*, jelikož po mexické revoluci byla veškerá půda v podstatě znárodněna a poté zpětně prostřednictvím státu předána do užívání rurálních obyvatel, kteří na ní často pracovali po celá staletí, jako

⁵⁶⁹ To je více případ Mayů v Sonoře a Sinaloi, kteří jsou dnes spíše agrárně industriální společností než čistými zemědělci.

tomu bylo u některých munerachských Tarahumarů, *korporativní*, tj. ejidální pozemky jsou přiděleny všem, kdo se zavazují k členství v ejidu, *komunální*, spočívající v parcelaci půdy jednotlivým vesnickým článkům, jež jsou součástí ejidálního řetězce, a konečně *soukromé*, které je jakousi latentní, ale stále častěji i viditelnou formou intraejidálního vlastnictví, neboť spočívá v dalším štěpení ejidální a obecní půdy, která je svěřena rovněž jednotlivcům či rodinám, jejichž členové na ni poté mají dědický nárok. Takovéto pozemky se stále více vymykají ejidální kontrole a jeho vlastníci je využívají nikoli pouze pro uspokojování vlastní subsistenční potřeby, nýbrž namnoze pro komerční účely. Ejido se tak, obecněji vzato, v dnešní době transformuje do skryté i otevřené formy *malého korporativizovaného soukromého vlastnictví* (*pequeña propiedad privada corporativizada*). Současní ejidatáři se tak přes všechny přetrvávající restriktce přibližují k jinému rurálnímu socioekonomickému typu – *minifundistickému* vlastníkovi menších rančů a pozemků, jehož kořeny nacházíme rovněž na počátku conquisty, neboť se jednalo většinou o španělské vojáky, kteří se rozhodli, že se v Mexiku usadí, oženili se s indiánskými ženami a za dřívější zásluhy jim byl přidělen malý pozemek do vlastního užívání (cf. Whetten 1953: 118, Bartra 1974: 125).

III.7.1.1. Ejido Munerachi: instituce *rituálního compadrazga* jako nástroj interetnické a sociální adaptace

Ejido má svou přesnou organizační strukturu, která se v řadě případů, Munerachi nevyjímaje, částečně překrývá, částečně mísí s nativní politickou strukturou, dílem je tato struktura nezávislá na ejidálních orgánech, původně dosazených zvenčí. Na počátku byl přidělovací (alokační) akt, několik desítek komunit, které byly v podstatě semiautonomní, to znamená, že jejich pozemkové vlastnictví již předtím bylo založené na principu užší komunity⁵⁷⁰, avšak zároveň měly i jiného (*de iure*) majitele – stát, soukromého vlastníka nebo okres – se najednou ocitlo uvnitř nové širší entity, kterou bychom mohli označit prozatím jako *interkomunitární korporativní jednotku*. Ejido Munerachi, jediné v okrese Batopilas, se navíc liší od většiny ostatních ejid v Sierra Tarahumara tím, že nesousedí s žádným jiným ejidem. Jde tak o ejidální enklávu, jelikož další ejidální entity najdeme více na sever od okresu Batopilas a zejména pak v Horní Tarahumaře, kde byla ejida zakládána především kvůli scelování pastvin pro chov hovězího dobytka na místo tradičního pěstování kukuřice. Munerachské ejido (cf. Meza Floresová 2001: 88) je tedy obklopeno ze všech stran, zejména

⁵⁷⁰ Tak např. před instalací postrevolučního ejida obyvatelé z komunity Chinivo obdělávali pouze svou „obecní“ půdu a využívali volně přírodních zdrojů v bezprostředním okolí této komunity. Poté, co bylo zavedeno ejido, obyvatelé Chiniva byli nuceni sociálně extendovat a „slučovat“ se se sousedními komunitami v rámci celku, uvnitř kterého se ocitli.

směrem do okresu Urique, stejnojmenného kaňonu a ve směru na Batopilas, malými nezávislými, většinou transhumančními, tarahumarskými rančeriá komunitami, jež často nejsou subsistenčně autarkní. Tyto extraejidální komunity jsou dnes více sociálně svázaný se sociologickými firmami či charitativními organizacemi⁵⁷¹ apod., pro které pracují i někteří antropologové v Chihuahui, než s blízkými ejidálními (munerachskými) komunitami, od nichž byly před osmdesáti lety úředně odstaveny. Raná historie Ejida Munerachi je však prakticky neznámá a pouze z rozhovorů s několika staršími tarahumarskými informátory, žijícími na západní hranici ejida (Sorichique), vyplývá, že některé komunity odmítly stát se členy jednotky, organizované jinými než nativními strukturami, jiné nebyly z nějakých neznámých důvodů do ejidálního území zahrnuty. Tato skutečnost vedla k tomu, že byly přetrhány nebo utlumeny některé sociální, zejména příbuzenské vazby, jinými slovy založení ejida vedlo do jisté míry k tomu, že tento širší uriquesko-batopilaský dolnotarahumarský subregion kontrahoval do menších endogamizovaných enkláv, neboť předtím probíhala výměna manželek na rozsáhlejší teritoriu. Tato endogamní maritální výměna je na úrovni ejida a na úrovni některých demograficky silnějších rančeriá komunit (např. Coyachique) téměř absolutní. Zároveň tím, že dochází k zahušťování příbuzenské sítě uvnitř ejida, je přes různé interkomunitární a často též interpersonální antagonismy posilována intraejidální solidarita ve vztahu k extraejidálním tarahumarským komunitám, jež jsou odkázány na rozvolněnější („exogamní“) reprodukční systém. Ten je však exogamní pouze zdánlivě, protože počet komunit, mezi nimiž dochází k maritálním svazkům, není neomezený a výměna i zde probíhá v podstatě na relativně ohraničeném teritoriu, jehož osou je část kaňonu řeky Urique. Tento „nedefinovatelný“ mikrohabitat⁵⁷² je nejen řídkěji osídlen, ale jeho plocha je také podstatně menší než je tomu u Ejida Munerachi. Ejidální restriktce vůči těm komunitám, které se ocitly za jeho hranicemi, nejsou sice primordiální, nýbrž spíše situacionální,

⁵⁷¹ Asi nejnámější a podle našich zjištění neúčinnější sociální organizací, která svou činnost rozvíjí jak mezi Tarahumary, tak mezi severními Tepehuany, kde má své sídlo v Baborigame, je COSYDDHAC (Comisión de Solidaridad y Defensa de Derechos Humanos, A. C.).

⁵⁷² Např. značná část území mezi Munerachi a ejidy Guagueyvo, Guaguachique a Samachique je poměrně řídko osídlena téměř výhradně semichristianizovanými Tarahumary a dnes také trochu mestici, často se skrývajícími z různých důvodů před spravedlností. Ačkoli zdejší půda *de iure* patří státu Chihuahua, popřípadě některému soukromému podnikateli, *de facto* se jedná o území nikoho, jakési prostorové vakuum či snad ještě přesněji (*inter*)etnický *extramarginální intermediál*, jímž rozumíme takový prostor, který je: 1. *extramarginální* v tom smyslu, že je přehlížen nejen jeho právními uživateli, ale do značné míry jinak také marginalizovanými ejidálními sousedy; 2. *intermediální* („mezilehlý“), tj. umístěný v podstatě v jakémsi těsném „meziprostoru“, z něhož není úniku, protože jeho obyvatelé jsou sevřeni organizovanou příbuzenskou, politickou, ekonomickou či náboženskou strukturou sousedících obtížně propustných ejid a 3. je to konečně minimální prostor *etnický* či *interetnický*, žijí-li zde také mesticové či příslušníci jiných indiánských skupin (v tomto případě zejména severotepehuanské větve a jedné z varojíjských grup), na němž přes četné restriktce a přírodní katastrofy probíhá alespoň „minimální etnický program“: např. enkulturace vedená rodinnými příslušníky, příbuzenská struktura, organizovaná na bázi interkomunitární (exogamní) výměny manželek, která je ovšem stále složitější díky slabší biologické reprodukci, interpersonální a interlokální ekonomická solidarita při zemědělských nebo náročnějších domácích pracích apod.

formované „umělou“ historicitou a vedou ve svých důsledcích k tomu, že v rámci ejida dochází k mnohem vyššímu přirozenému přírůstku než mimo něj. Tato okolnost je způsobena především tím, že ejidatáři a jejich rodiny dostávají při splnění výše zmíněných podmínek poměrně vysoké státní dotace na obživu, ale dnes i na jiné mimoekonomické aktivity, zatímco okolní komunity se musí v mnoha případech spoléhat na pomoc neziskových organizací, církevních institucí, případně dostávají nepravidelnou státní „almužnu“ a, což je patrně ještě větší eventualita, jim občas vypomáhají i členové ejida, kteří jsou na tom ekonomicky často o dost lépe.

Dalším faktorem, proč dochází k vyššímu nárůstu populace v ejidu než mimo něj, je o dost nižší kojenecká úmrtnost, ačkoli ani zde není úplně zanedbatelná. Ejidální komunity jsou dnes mnohem více odkázány na pomoc mexických lékařských zařízení⁵⁷³, zatímco nemocní z jiných komunit jsou svěřováni více do péče nativních *owirúame*⁵⁷⁴. Těch bylo dříve po celé Sierra Tarahumara mnohem více než je tomu nyní, kdy jsme (v roce 2001) zjistili, že v nukleární Tarahumaře aktivně funguje asi deset těchto specializovaných *curanderů*.

Jiným faktorem, jenž má či spíše může mít vliv na nárůst populace, který je ovšem na úrovni komunit značně nepravidelný, je stále se lepší ekonomická situace některých (několika málo) ejidálních rodin, které zdaleka již nejsou odkázány jen na pravidelnou roční nebo půlroční finanční distribuci ze strany státu nebo finančních institucí. Stále více Indiánů má svou peněžní hotovost, kterou jezdí ukládat do bank v Creelu, Guachochi nebo Parralu, někteří z nich dokonce investují, avšak většinu svých prostředků (legálních např. z prodeje uměleckých předmětů, práce v lesích, na pilách, uvnitř ejida na stavbě komunálních domů apod. či ilegálních, získaných téměř výhradně na základě pěstování a prodeje marihuany) vynakládají na zvelebování svých domácností (tradiční stavení z adobe s doškovými střechami pokrytými listy palmy *sotole* nahrazují domy z pálených cihel se střechami z vlnitého plechu apod.). Ekonomicky dobře situovaná rodina užívá více dětí, ale také je může později poslat na speciální střední školu, určenou pro Tarahumary, do Guachochi nebo nyní také do Torreónu v Coahuile, popřípadě i do jiných měst (v Munerachi se nachází pouze dva

⁵⁷³ Do Munerachi každý měsíc docházejí na pravidelné preventivní kontroly lékař se zdravotní sestrou z kliniky v Batopilas. Zároveň tarahumarské děti očkují proti planým neštovicím, spalničkám a dalším dětským chorobám a provádějí pravidelné testy na malárii jako reakci na úmrtí na tuto tropickou nemoc šesti dětí v roce 1996, které jsme zaznamenali během našeho druhého pobytu v ejidu, uvnitř něhož poslední „profesionální“ *owirúame*, stařec Luciano ze Sorichique, zemřel v roce 2000. Určitým problémem těchto preventivních lékařských návštěv je skutečnost, že se odehrávají téměř výhradně v ejidálním centru v Munerachi, kam musí docházet na ošetření lidé ze vzdálenosti 20 i více kilometrů. To v praxi znamená, že na území ejida se vytvářejí rozdíly ve zdraví jeho obyvatel, ale také, jako reakce na tento projev ejidální „*kanírema centralizace*“ (*kanírema* je abstraktní výraz, charakterizující zdravého či tělesně spokojeného člověka) se objevují v některých komunitách *recuranderizační* tendence s cílem oživit vymírající existenci komunitárních či regionálních nativních léčitelů.

⁵⁷⁴ K léčitelským praktikám cf. zejména Merrill 1992: 179-219, Cardenal Fernández 1993, Anzures y Bolañosová 1983 aj.

stupně základní školy, tzv. *escuela primaria* a *secundaria*, nejbližší střední škola je sice v Batopilas, ale tam Tarahumarové své děti téměř neposílají).

Konečně posledním sledovatelnějším faktorem, proč má ejido vysoký přírůstek, je posilování přirozených, a proto spíše neuvědomovaných, obranných mechanismů vůči okolnímu mestickému substrátu. Silné ejido, které vystupuje navenek jako solidární koherentní sociální těleso, se může lépe bránit vnějším atakům, které mají mnoho tváří a jejich celkové rozkrytí je často velmi komplikované, ne-li nemožné. Především je třeba si uvědomit, že v ejidu žije možná 1/5 či více potenciálního voličského elektorátu, který je před každými volbami silně mobilizován prostřednictvím „spanilých jízd“ kandidátů do obecního zastupitelstva, případně do vyšších politických orgánů (krajských, chihuahuaského nebo dokonce federálního parlamentu v Ciudad de México apod.). Tyto předvolební výjezdy k Tarahumarům neprobíhají formou „klasických“ mítinků na náměstích, ve sportovních halách, v kulturních domech nebo na jiných k těmto účelům určených prostorách, kterými ostatně ejido nedisponuje či je využívá pro své intraejidální a intrakomunitární záležitosti. Strategie těchto setkání je pozoruhodná, neboť se vždy jedná o jednostranný aktivní akt ze strany ostřílených politických představitelů nebo nových kandidátů. Zatímco kupříkladu český volič v Praze vynakládá přibližně stejné úsilí jako volební lídři k tomu, aby se setkali na smluveném místě (oba musí, chtějí-li podstoupit vzájemnou konfrontaci, opustit své domovy nebo stranický sekretariát a vyvinout jistou, někdy větší, jindy menší aktivitu), munerachští Tarahumarové zůstávají téměř bezvýhradně na jednom místě, jsou prakticky zcela pasivní, jejich jinak vysoká mobilita se blíží nule. Jsou to naopak mexičtí politikové, kteří jsou nuceni, neřku-li přímo povinováni vyvíjet velkou aktivitu, musí podstupovat řadu jednodenních mnohakilometrových pochodů v extrémních klimatických podmínkách⁵⁷⁵, aby uzavřeli smluvní, ale přesto vždy nejisté spojení s ejidálními a komunitárními autoritami, ale i s jednotlivými domorodými oprávněnými voliči. Tato setkání nejsou náhodná, bývají pečlivě připravována na základě přesné domluvy ejidálního prezidenta, případně jeho zástupců s asistenty politického kandidáta. I tyto ústní dohody zpravidla probíhají na ejidální půdě, ačkoli k četným setkáním dochází i mimo ni, nejčastěji při různých příležitostech v Batopilas. V čem spočívají tato předběžná jednání, proč se nekonají v okresním centru a proč se vůbec ještě tyto předvolební návštěvy pořádají, když mohou domorodí zástupci své podřízené

⁵⁷⁵ Počátkem června 2001 navštívila centrální ejidální komunitu Munerachi delegace asi deseti příistických kandidátů, včetně jejich doprovodu, do batopilaského zastupitelstva. Průběh jejich cesty vypadal tak, že jedenáct kilometrů jeli autem do ejidální osady a centra jedné z batopilaských sekcí Cerro Colorado, kde auto odstavili a po kratším odpočinku pokračovala většina šest kilometrů pěšmo, někteří na koních, proti proudu potoka do Munerachi. Na místě zůstali několik hodin a v odpoledních hodinách se vrátili toutéž cestou do Cerro Colorado a večer již byli opět v Batopilas (celková vzdálenost Batopilas-Munerachi-Batopilas je přibližně 35 km, kterou lze pěšmo urazit za 6-12 hodin, v případě motorizovaného přesunu do Cerro Colorado trvá cesta tam a zpět 4-8 hodin).

přesvědčit sami? Tyto předběžné úmluvy jsou sice spíše formální, jelikož se pravidelně opakují, ale zároveň důležité v tom, že se musí dohodnout přesný termín návštěvy té které ejidální komunity. Tato záležitost se nesmí podcenit, i kdyby měl politikův asistent absolvovat dlouhou cestu zbytečně nebo setrvat při rozhovoru jen několik minut a vrátit se zpět. Tarahumarové v ejidu opět zůstávají v klidu, nejsou to tentokrát oni, kdo žádají o audienci⁵⁷⁶ a oni si jsou této momentální výhody vědomi. Většinou však k těmto „bilaterálním“⁵⁷⁷ rozhovorům dojde, probíhají poměrně důstojně a vždy za doprovodu malé *tesgüinády*, s níž je spojen prakticky veškerý sociální život všech tarahumarských subgrup⁵⁷⁸. Právě obřad popíjení *tesgüina* je jedním z důvodů, proč se setkání nekoná v Batopilas, kde by se to nemuselo líbit strážcům zákona. *Tesgüinové* pitky často končí krvavými rvačkami účastníků, avšak pokud se pořádají mimo dohled příslušných úřadů, jsou mlčky tolerovány⁵⁷⁹. Tento zdánlivě na první pohled zbytečný akt je důležitý zejména ze dvou důvodů: 1. nejprve je to snaha reprezentantů „tradiční“ vládnoucí strany PRI o neustálé obnovování a posilování „trvalé“ nepsané bilaterální dohody. V batopilaském okrese nikdy od počátku své existence přistě nepřišli o mandát funkce *alcalde mayor* (starosta města), resp. *presidente municipal* (okresní předseda), naproti tomu na úrovni státu Chihuahua a dnes i řady jiných spolkových států a od roku 2000 také na federální úrovni tuto moc ztratili. Tím více nyní usilují o udržení jistého vlivu tam, kde vždy jejich pozice byla velmi silná, což je i případ Batopilas. Tento okres, jak jsme uvedli v části o demografickém vývoji regionu, není sice hustě osídlen (přibližně 2 - 2,5 obyvatele na 1 km² oproti průměru 6 - 7 obyv./km² pro celou oblast Sierra Tarahumara), ale svou strategickou polohou, kdy sousedí s bohatou zemědělsky i industriálně rozvinutou Sinaloou, pro blízkou vzdálenost od Kalifornského zálivu a významných pacifických přístavů a kvůli kontrole lesních (zejména borovicových) a vodních zdrojů je ovšem významnější než řada jiných, demograficky silnějších okresů. Do jisté míry platí, že kdo má politickou moc v Batopilas, může kontrolovat rozsáhlé přírodní zdroje, včetně obtížně dostupných marihuanových (*chutamových*)⁵⁸⁰ polí, z nichž mají lokální politici a Indiáni sice

⁵⁷⁶ Ve většině jiných případů, v mezivolebních periodách jsou to naopak Tarahumarové, kdo musí vykonávat aktivitu a navštěvovat politické autority v Batopilas, Guachochi, Parralu, Creelu, Chihuahui a mimořádně až v Ciudad de México, žádají-li např. o zvýšení přídělů *nixtamalu* (kukuřičné mouky), pytlů *frijolu*, o finanční podporu atd.

⁵⁷⁷ Ve skutečnosti nemusí jít nutně o čistě bilaterální jednání, tzn. z každé strany se může rozhovorů zúčastnit více osob, ale zpravidla je tento počet vyrovnaný.

⁵⁷⁸ Podrobněji se zabýváme sociálním komplexem *tesgüina* v kapitole „Ejido jako sociálně adaptivní systém“.

⁵⁷⁹ Pokud ovšem dojde k závažnějším událostem, jako je zabití, vražda či vážné zranění s trvalými následky, je ejidální prezident povinen uvědomit zástupce chihuahuaské vlády, kteří delikventa zajistí a odevzdají mexickému soudu. Před zřízením ejid byly jakékoli kriminální činy, k nimž došlo na území nativní komunity, řešeny vlastními politickými autoritami.

⁵⁸⁰ *Chutama* = regionální označení marihuany. Mladý tarahumarský *chutamero* pracuje jeden týden, což mu stačí na takový výdělek, který ho bez problémů uživí na tři měsíce. Pěstování marihuany tak velmi posiluje v Mexiku silný fenomén zahálky (*la cultura del ocio*) – cf. Hurtado 2001. Tato skutečnost je bezpochyby jedním z důvodů,

nelegální, ale vysoké, příjmy bez větší námahy⁵⁸¹. V této fázi jde o to, aby si zajistili přízeň ejida na další období. Pokud by toto kratší setkání opominuli, mohla by toho využít politická konkurence, která v posledních letech roste, tj. na jejich místo by přišli zástupci jiné politické strany⁵⁸², kteří i beztak usilují o prolomení tohoto „věčného“ monopolu na zábor potenciálního elektorátu. Politické spojenectví Ejido Munerachi-batopilaská pobočka PRI⁵⁸³ funguje podle informací starších munerachských mužů od vzniku ejida, ale pravděpodobně sahá hlouběji do minulosti, jelikož zástupci priistů jsou často potomky zchudlé batopilaské aristokracie, která se zrodila v době poslední „zlatokopecké“ horečky v druhé polovině 19. stol. či v některých případech ještě dříve⁵⁸⁴. 2. Toto preludium před velkým představením, jakým nepochybně předvolební setkání dvou odlišných světů je a v němž vskutku nechybí dramatické prvky, má ještě jeden rozměr. Zatímco první je v rovině politické, tento je více sociální, neboť tím, že dochází k setkání pouze mezi čtyřma očima (ejidální prezident vs. politický kandidát nebo jeho asistent) je posilována nebo nově získána určitá intraejidální výhoda komunity, z níž ejidální vyjednaváč pochází (mimo prezidenta ejida to může být prezident sekce ze Cerro Colorado, je-li z řad Tarahumarů, někdy též ředitel nebo zástupce jedné ze škol⁵⁸⁵, které se na území ejida nacházejí, ale zejména jím může být *siríame*, jehož

proč se Batopilas více nevyliďňuje. Mladí lidé s vidinou snadného příjmu zůstávají a riskují, že budou jednoho dne přistiženi a uvězněni. Na druhou stranu totiž sílí inspekční cesty z Chihuahuy, v batopilaském regionu slouží pravidelná mexická armáda, chránící zájmy patrně naprosté menšiny obyvatelstva, které přichází ke svým ekonomickým zdrojům legálně.

Chutama může být též pryz z vlčího máku, z něhož se vyrábí heroin (cf. Cajas Castro 1992: 24).

⁵⁸¹ Tato pole většinou vlastní s lokálními politiky spříznění Indiáni, většinou patřící do gentilní subgrupy (např. z Cuerva). Tito politici toto po celém Mexiku dosud ilegální pěstování marihuany kryjí a o výnosy se s nimi rozdělují. Na území Ejida Munerachi podle našich informací žádné marihuanové pole není, avšak za jeho hranicemi údajně naprostá většina ejidatářů své „extraejidální“ milpy má nebo alespoň jsou prostředníky mezi producenty a překupníky ve střední Chihuahui, odkud pak zboží putuje dále na sever a do USA. Pašeráci marihuany využívají např. *camino real*, vedoucí přes Coyachique, Rekomachi, kolem Kirare, Samachique a dále do Horní Tarahumary.

⁵⁸² V batopilaském regionu to je zejména PRD (Partido de la Revolución Democrática), strana založená teprve v roce 1989, ale dnes patřící k třem nejvlivnějším mexickým stranám (vedle PRI ještě PAN = Partido Acción Nacional, z níž vzešel i předposlední mexický prezident Vicente Fox Quesada). V době našeho pobytu v roce 2001 se snažil proniknout do Ejida Munerachi právě kandidát na starostu Batopilas za stranu PAN Martín Alcaraz, kterému se podařilo přesvědčit spíše ty členy ejida, kteří mají zvláštní sociální status, jako například munerachský učitel Ángel.

⁵⁸³ PRI bylo dvakrát během své existence přejmenováno. V letech 1929-1938 se jmenovala Partido Nacional Revolucionario (PNR), v letech 1938-1946 Partido de la Revolución Mexicana (PRM) a od roku 1946 dodnes jméno Partido Revolucionario Institucional (PRI). Politická orientace této strany je sociálně demokratická až středová, avšak její rozkročení je ještě širší.

⁵⁸⁴ Kořeny dnešních mocných batopilaských rodin sahají zřejmě až do pozdní fáze koloniálního období. Jde např. o často sešvagřené rodiny Bustillos, Monjarréz a některé jiné, jejichž vazby na potomky, pocházející ze starších tarahumarských rodin v Coyachique aj. jsou dosud poměrně silné a viditelné.

⁵⁸⁵ Tzv. *biniríame* či pošpanělštěně městro, tj. učitel či v tomto případě ředitel („nejvyšší učitel“). Tarahumarští učitelé mají zvláštní postavení uvnitř ejida, komunity a potažmo mezi Tarahumary obecně, jde o specifickou sociální a intraetnickou vrstvu, která se často výrazně diferencuje od „řadových“ Tarahumarů.

funkce je v lecčems nadřazena funkci ejidálního prezidenta⁵⁸⁶, či nějaký jeho pověřenec). Pokud víme, z jaké komunity uvnitř ejida pochází nativní vyjednaváč termínu a místa velkého předvolebního setkání či s jakými komunitami je spřízněn⁵⁸⁷, dokážeme celkem snadno odhalit, kdo uvnitř ejida bude v příslušném volebním období v jisté ekonomické výhodě. Není náhoda, že se vyjednaváči mezi sebou před každými municipálními volbami, které jsou pro každodenní život ejida naprosto rozhodující⁵⁸⁸, střídají, za čímž je třeba jednoznačně vidět snahu udržet určitou politickou rovnováhu a sociální smír uvnitř ejida, což je zřejmě dáno i proklamovanou sociálně demokratickou orientací priistů, kteří i tímto způsobem ovlivňují a poněkud oslabují vnitřní politické zájmy jednotlivých členů ejida. Přesto, abychom zůstali věrni své kritice Stavenhagenovy charakteristiky vnitřního kolonialismu a jeho tezím o sociálním egalitarismu indiánských komunit či Bartrovy představy, podle níž jsou tyto komunity neoddělitelně spojeny se světovým venkovským proletariátem, se uvnitř Ejida Munerachi společenské rozdíly projevují stále zřetelněji. Můžeme pozorovat náznaky po jisté dominanci jedné komunity nad ostatními či jednoho komunitárního společenství (nemusí jít nutně o jednu rodinu, ale třeba o spojení dvou a více rodin) v rámci jedné komunity. Tyto již existující sociální rozdíly jsou dobře pozorovatelné právě při takových akcích, jako jsou předvolební setkání indiánských ejidatářů s mestickou konkrétní (priistickou) politickou reprezentací.

V neděli, 27. 5. 2001, se uskutečnilo jedno z největších dopředu naplánovaných setkání v hlavní ejidální komunitě Munerachi⁵⁸⁹. Den předtím jsme byli upozorněni jedním z místních učitelů, že přijede delegace na čele s Emiliem Bustillosem Monjarrézem, kandidátem strany PRI do batopilaského zastupitelstva, a jediným smyslem je předat ejidálním pohlavárům několik lahví tequily jako úplatek. Tento zdánlivě jediný smysl celé návštěvy však musíme vidět v širších relacionálních souvislostech jako součást složitějšího procesu, založeného na

⁵⁸⁶ Někdy může být funkce ejidálního prezidenta a *siríameho* zdvojená a pokud je zároveň sekčním velitelem, tak dokonce trojnásobná. Této kumulaci funkcí se ale snaží munerachští Tarahumarové spíše vyhýbat, vědomi si toho, že takový prezident-starosta-sekční velitel má v rukou poměrně velkou politickou a ekonomickou moc.

⁵⁸⁷ Pokud jde o příbuzenský systém munerachských Tarahumarů, převažuje v něm na úrovni ejida *matrilokální postmaritální rezidence* (např. tarahumarští muži z komunity Munerachi si hledají nejčastěji ženu z Mesa Yerba Buena, kteréžto komunity vznikly rozštěpením původního vesnického celku (Munerachi). Na úrovni větších komunit, k nimž patří Coyachique, není matrilokalita tak intenzivní, novomanželé se mohou rychle osamostatnit a založit novou nukleární domácnost (*neolokalita*) apod.

⁵⁸⁸ Určitý, třebaže nikoli tak velký, význam mají též volby do krajských orgánů, které pro subgroupu dolních Tarahumarů sídlí v semitarahumarském Guachochi, kam také mohou více kandidovat přímo indiánští zástupci z různých ejid a teoreticky i z těch rančeriá komunit, stojících mimo něj. V praxi to zatím není příliš realizováno, jelikož Indiáni, žijící v tradičních komunitách, kam samozřejmě patří i ejidální vesnické jednotky, nemají o aktivní politický život větší zájem a hlavně se dostatečně v politické situaci neorientují. *Mestico-Tarahumarové*, jak bychom mohli označit mnoho právě guachochských Indiánů, o některé politické pozice již úspěšně usilovali a v roce 2001 dokonce jeden z nich poprvé (?) kandidoval do federálního parlamentu, třebaže, pokud je nám známo, tehdy bez úspěchu.

⁵⁸⁹ Jak jsme již napsali, předvolebních cest priistů do ejida bylo v květnu a červnu 2001 více, měli jsme však možnost přímo se účastnit pouze tohoto, jež probíhalo bezprostředně v naší základně v Munerachi.

konkrétních interpersonálních vztazích, který později vysvětlíme. Časový průběh akce a jeho základní charakteristika se dá popsat přibližně následujícím způsobem:

1. sobota večer (26. 5., cca 20:00-23:00): v domě organizátora, jímž je munerachský „owirúame“⁵⁹⁰ Alejandro García Cubesare, probíhá tequilová přednáštvěnní fiesta („tequilínada“)⁵⁹¹ za doprovodu houslových pascolových skladeb a za účasti dospělých členů jeho rodiny a několika příbuzných tarahumarských mužů a několika málo žen. Vše je v režii pána domu, on určuje přiděl tequily jednotlivým účastníkům. Živě se diskutuje a probírá nadcházející návštěva batopilaských politiků;
2. neděle (27. 5.): cca 7:00-8:00: úklid prostor před Alejandrovým domem a dolního prostranství (hřiště) před školou, kostelem a internátem;
3. 8:00-8:30/9:00: příchod prvních několika desítek tarahumarských mužů, chlapců a jejich ženského doprovodu k Alexandrovu domu. Začíná se popíjet nezbytné *suwí* (tesgüino);
4. 8:30-9:00/9:30: na Alejandrův pozemek přicházejí další Tarahumarové, kteří mají „přátelské“ vztahy s organizátorem i s jinými obyvateli Munerachi. Jsou především z Ranchería Sorichique, Chiniva, Santa Rity⁵⁹² a Repuchinare. Brzy je v půlkruhu ve vzdálenosti asi 20-30 m od domu kolem 50-60 tarahumarských mužů, žen a dětí, včetně kojenců. Každý se snaží najít stinnější místo, protože teplota na slunci již dopoledne dosahuje 40° C a zároveň takové, odkud by mohli sledovat „hlavní děj“: rozhovor mezi kandidátem na starostu a organizátorem Alejandrem;
5. 9:30-10:00: formují se menší skupinky tarahumarských mužů, kolem nichž zevlují zejména mladí chlapci, snažící se vyzvědět, o čem spolu hovoří. O kus dále se houfují ženy, které skoro všechny mají s sebou alespoň jednoho kojence. Starší ženy bez dětí připravují ve stínu menšího hospodářského stavení *suwí*, které každou chvíli ochutnávají. Na některých mužích, představujících hlavní jádro vyjednávačů, je vidět určité napětí, ačkoli je jasné, že výsledek mítinku je předem anticipován;
6. 10:00-10:15: kdosi z tarahumarských mužů ohlašuje příchod batopilaské delegace, která přechází most přes řeku Munerachi a po pravém břehu pomalu stoupají na školní

⁵⁹⁰ Jak již bylo konstatováno, celé Ejido Munerachi, nejen tato užší komunita, nyní nemá na svém území nativního curandera. Ejidální autority s podporou jezuitů zvolili „lékařem“ ejida právě Alejandra Garcíu Cubesareho, který tím posílil svou intraejidální pozici.

⁵⁹¹ Zavádíme tento pojem jako výraz akulturační „konkurence“ předhispánské tesgüinádě.

⁵⁹² Santa Rita v době našeho třetího pobytu (2001) patřila k prominentním komunitám v rámci ejida, zejména proto, že ejidální sířame a velitel sekce pocházeli z této submontánní mesy, zatímco pět let předtím byla z hlediska intraejidálního vlivu spíše marginální osadou. Santa Rita, která leží asi 4-5 km od Munerachi o nějakých 500-600 nadmořských metrů výše směrem na Mesa Quimova, patří k těm ejidálním komunitám, jež příističtí kandidáti „musí“ navštívit v rámci kampaně zvlášť po dohodě s jiným vyjednávačem.

plácek a odtud ještě pomaleji k stavením⁵⁹³ A. Garcíi Cubesareho. Přichází celkem asi deset lidí, z nichž devět muselo jít pěšmo ze Cerro Colorado, včetně samotného kandidáta na starostu a sekčního sekretáře, jeden přijíždí na koni.

7. 10:15-10:30/11:00: Alejandro a jeho doprovod se jemným stiskem ruky⁵⁹⁴ postupně zdraví se všemi členy delegace a španělsky s nimi prohodí pár úvodních slov. Naprostá většina příchozích stojí zatím opodál a vyčkává, co se bude dále dít. Následuje fáze jakési nehybnosti, kdy všichni stojí na místě jako zkamenělí a téměř nikdo nemluví. Snad je to jen projev únavy a odpočinku po namáhavé cestě ze Cerro Colorado. Působí to dojmem jakési sociální aklimatizace, jež je patrně důležitá pro obě smluvní strany.
8. 11:00-11:30: po krátké „aklimatizační pauze“ následují první přípitky suví. Tarahumarské hospodyňky, které zajišťují „občerstvení“ celého setkání, začínají nosit tykvvové nádoby⁵⁹⁵, jež jsou typické pro popíjení tesgüina. Předávají je nejprve svým mužům a ti je pak dávají dále svým hostům⁵⁹⁶. V tuto chvíli se také já pomalu přesouvám k Alejandrovu stavení, abych se dostal co nejbližší centra dění, jež by mělo za okamžik vrcholit. Následují další přípitky mezi členy delegace a hlavními organizátory.
9. 11:30-12:00: asi po třiceti minutách se nálada poměrně uvolňuje, nejprve na „jevišti“, poté i v „hledišti“ mezi většinou příchozích Tarahumarů. Odhaduji, že v jeden moment kolem poledne je v obou prostorách kolem 60-70 dospělých a mladistvých Tarahumarů, mezi nimiž převažují muži, celkově kolem 80 lidí. Další již nepřicházejí, to znamená, že z vlastního Munerachi tady je sotva polovina dospělé populace a mladistvých (asi 25 osob), ostatní pocházejí z blízkých komunit, jež jsou součástí příbuzné sociální sítě. Rozhovory probíhají téměř výhradně vstoje, jakoby ve spěchu a ve střehu (v doprovodu jsou i členové ochranky kandidátů)⁵⁹⁷.
10. 12:00-12:30: atmosféra v „hledišti“ je stále uvolněnější a rozvernější, většina „diváků“ se k „jevišti“ vůbec nepřiblížila. „Děj“ je stále statičtější a nudnější, spočívá jen

⁵⁹³ Alejandro má vedle většího obytného stavení ještě hospodářský příbytek (sýpku) pro uskladnění zásob z kukuřičné sklizně a toho, co nakoupí v Batopilas. U sýpky má ještě menší ohradu pro kozí stádo.

⁵⁹⁴ Tarahumarové velmi přísně dodržují při setkání zvyk velmi lehkého, mírně třeného, spíše doteku než stisku ruky. Tento způsob pozdravu má symbolický charakter. Pokud by někdo stiskl ruku pevně, dává tím najevo určité násilnické úmysly, zatímco lehký dotek často jen prstů, ne celé dlaně, vyjadřuje klid a nenásilí. V okamžiku opilosti ovšem tento zvyk tak striktně uplatňován není.

⁵⁹⁵ Objem takové nádoby bývá zpravidla 0, 2-0, 5 l, přičemž „nováčkům“, k nimž jsem byl počítán i já, se snaží půjčovat spíše objemově menší nádoby.

⁵⁹⁶ Traditionalistické tarahumarské ženy nikdy neodevzdávají nádobu s nápojem do rukou *chabochiù* přímo, vždy přes nějakého tarahumarského muže. Tohoto zvyku jsme si poprvé všimli při našem prvním pobytu v roce 1992 v Mesa Yerba Buena.

⁵⁹⁷ Případy potyček mezi Tarahumary a *chabochii* jsou poměrně velmi časté, bez ohledu na jejich politické spojenectví.

v střídém popíjení, v okolí se pije daleko více. Blíží se „vyvrcholení“, spočívající v předání „daru“ v podobě bedny s tequilou a menšími zásobami *nixtamalu*⁵⁹⁸ pro případ sucha. Před půl jednou se posunují z „hledišť“ k „jevišti“ a snažím se několik minut pozorovat aktéry obou rozhodujících stran, ale zároveň si nechci nechat ujít, co se děje za mnou a v zákulisí „za oponou“⁵⁹⁹.

11. 12:30-13:00: hlavní „představení“ v podstatě skončilo, následují krátké debaty v malých, většinou dvou- či tříčlenných skupinkách, tarahumarští hosté, kteří pijí hodně a rychle, jsou již většinou v silně podnapilém stavu. Teprve nyní jsem více vnímán některými členy batopilaského agitačního sboru. Většinou mne jen pozdraví, nejčastěji kývnutím hlavy, přesto vedu delší (asi patnáctiminutový rozhovor) přímo s kandidátem na starostu Bustillosem Monjarrézem⁶⁰⁰, který se stal v rámci této části etnografického výzkumu vedle učitele Ángela mým hlavním informátorem. Díky tomuto krátkému setkání se mi rozšířil horizont mé dosavadní znalosti ejidální situace a zejména vztahů mezi ejidem a mestickými okresními strukturami.
12. 13:00-13:15/13:30: celá akce nakonec působí poněkud chaoticky a nekoordinovaně, ačkoli všechny rozhovory probíhaly v přátelském duchu. Kolem čtvrt na dvě sestupují ke škole první delegáti a krátce po nich odchází i zbytek. Munerachi opouštějí pomalu, nenápadně, téměř bez povšimnutí a bez doprovodu hostitelů, kteří zůstali na místě a sami teď pokračují v jednáních. Delegace nakonec nezůstala ani na oběd, který měla údajně zajištěn v Cerro Colorado. S odchodem batopilaských mesticů se obě skupiny (hlavní aktéři a přihlížející) propojují, začínají navzájem diskutovat, ale především stále pijí *suwi*. Na dolním prostranství mezi školou a kostelem je klid, je neděle a na oběd se připravují jen ty internátní děti, které žijí ve vzdálenějších komunitách (Guimayvo, Gavilana) a také o víkendu zůstávají v Munerachi.
13. 13:30-16:00: v prostoru Alejandrova domu setrvává ještě několik domácích i hostů z okolních lokalit do té doby, dokud nejsou vyčerpány zásoby tesgüina, jež bylo speciálně připraveno k tomuto účelu. Využívám poměrně poklidné atmosféry

⁵⁹⁸ *Nixtamal* je kukuřičná mouka, která se vyrábí ze suchých rozdrcených kukuřičných zrn, namáčených a vařených v alkalickém roztoku zpravidla ve vápenné vodě, kdy je vnější slupka oddělena od zrna. Proces *nixtamalizace* je známý z mezoamerického prostředí již z preformativního období. Mezi roky 1 500-1 200 p. K. ho znali např. lidé z jihoguatemalského pacifického pobřeží, odkud se pak rozšířil po celé Mezoamerice i za její severní hranici. Dnešní Tarahumarové jsou odkázáni stále více na průmyslový *nixtamal*, jelikož jejich zásoby kukuřice jsou stále menší.

⁵⁹⁹ „Zákulisím“ rozumíme místo, které pro většinu „diváků“ i „herců“ zůstávalo skryté, v tomto případě šlo o malý přístřešek před vchodem do Alejandrova domu, kde se nakonec možná odehrál krátký, ale rozhodující výstup, stvrzující smluvní akt mezi jedním z Alejandrových lidí na jedné a Bustillosových asistentů na druhé straně.

⁶⁰⁰ Nakonec se v červnu 2001 skutečně batopilaským starostou do roku 2004 stal. Předtím vykonával tento mandát již v letech 1989-1992 a 1995-1998. Dá se předpokládat, že v letošním roce, kdy končí mandát jeho nástupci, bude E. Bustillos Monjarréz kandidovat počtvrté.

k rozhovoru, vedenému střídavě ve španělštině a v rarámuri s 22 letým tarahumarským mladíkem ze Santa Rity Lázarem Villegasem Quimare, jenž se na základě matrilokální rezidence přičlenil do malé rančeria komunity Papatare, která ho jako jediná přijala poté, co ve Huisuchi zabil čtyři roky předtím při jedné divoké *omáwari suwi*⁶⁰¹ svého kamaráda. Rozhovorem s mladým tarahumarským „vrahem“ jsem krátce před 15. hodinou zakončil své pozorování této na první pohled zdánlivě čistě politické předvolební akce. Kolem 16. hodiny *omáwari* nadobro končí, neboť *sekori*⁶⁰² je zřejmě již zcela prázdné, a tak se poslední rodinná seskupení vydávají nazpět do svých domovů. Po 16. hodině se život v komunitě vrátil do normálních kolejí.

Tento poměrně krátký úsek každodenního života munerachských Tarahumarů a postupné rozkrývání a analýza jeho skrytého významu velmi dobře objasňuje částečné fungování ejidální a extraejidální sociální sítě. Řekli jsme, že viditelným rysem takového setkání je jeho politický aspekt: adepti na obsazení významných politických míst v obecním zastupitelstvu přišli do „vybrané“ komunity za svými „tradičními“ voliči. V tomto smyslu je jeho význam v podstatě stejný nebo podobný, jako kdyby šlo o předvolební setkání kdekoli v jiné demokratické zemi⁶⁰³. Přesto je zde jeden nápadný rozdíl, totiž ten, že batopilaští kandidáti nepřišli slibovat veřejně, co chtějí v ejidu a v okrese změnit a jak chtějí zlepšit životní podmínky mnoha tarahumarských rodin, žijících v nuzotě a pod hranicí životního minima. Neshromáždili většinu obyvatel ejida a nepředstavili jim svůj volební program, přesto se v Munerachi objevili a budou objevovat zřejmě i nadále. Za tímto zdánlivě nesmyslným či zbytečným počinem se skrývá hlavní podstata pravidelně a v určitých cyklech se opakujících výjezdů batopilaských priistů, v nichž je třeba vidět posilování *fiktivních interetnických příbuzenských vazeb* mezi mestici a Tarahumary, jako výraz projevu v latinskoamerickém prostředí hluboce zakořeněné instituce *rituálního (ceremoniálního, fiktivního) příbuzenství (compadrazgo ritual, ritual co-parenthood, compadrinazgo, patronazgo, double baptism atd.)*.

Koncept rituálního compadrazga

Tento koncept byl rozvíjen zejména severoamerickými sociálními antropology od počátku padesátých let (cf. Mintz, Wolf 1950, Foster 1953) a v šedesátých letech (cf. Foster 1961, 1969, Van Den Berghe, Colby 1961, Colby, van den Berghe 1961, van den Berghe, van den

⁶⁰¹ *Omáwari suwi*, tj. tesgüinádové fiestě.

⁶⁰² *Sekori* je velký hliněný džbán, v němž tarahumarské ženy nechávají fermentovat suwi několik dní až týdnů.

⁶⁰³ Je poměrně málo známým či zdůrazňovaným faktem, že Mexiko sice navenek vystupovalo jako demokratický stát, ve skutečnosti však mexická revoluce v podstatě nastolila vládu jedné strany (PRI), která se začala rozpadat teprve od počátku devadesátých let. Peruánský spisovatel Mario Vargas Llosa poté, co se seznámil s mexickými reáliemi, v roce 1990 konstatoval, že mexický režim je „una dictadura perfecta“.

Bergheová 1966, Deshonová 1963, Ingham 1970, Gudeman 1971, Ravicz 1975², Middleton 1975, Keesing 1975 aj.), speciálně u Tarahumarů se touto problematikou zabývali teprve v poslední době např. Slaneyová 1997a nebo Levi 1999b. Přes relativně velké množství antropologických studií, založených na empirickém výzkumu, G. Foster upozornil na to, že je stále nedostatek teoretických prací, které by analyzovaly různé formy fiktivního příbuzenství (cf. Middleton 1975: 461).

Tento specifický typ sociální struktury má své kořeny dokonce v prekoloniální Mezoamerice, v mayských vesnicích na Yucatánu jeho stopy objevili R. Redfield a A. Villa Rojas (1934), u Otomů J. Soustelle (1935), avšak asi nejstarší evidence rituálního příbuzenství pochází od prvních misionářů, františkánů Diega de Landy z yucatánské oblasti, B. de Sahagúna z aztéckého prostředí a od jednoho z raných jezuitských misionářů severomexických oblastí první poloviny 17. stol. a spisovatele Andrése Péreze de Ribase (1645)⁶⁰⁴, čehož si při rekonstrukci předšpanělských kulturních rysů sonorských Cahitů všiml R. Beals (1943) - cf. Ravicz 1975²: 238⁶⁰⁵.

Zdá se, že jednou z nejstarších a v Mexiku nejlépe popsanych institucí fiktivního příbuzenství je yucatánský *hetzmek*⁶⁰⁶, jehož počátky sahají do předšpanělského období. Jeho původním smyslem bylo vytvoření rituálního spojenectví mezi dvěma pokrevně nepříbuznými páry. Záhy po příchodu španělských duchovních dostala instituce synkretičtější rozměr, resp. byla transformována v novou socioreligiózní strukturu. Nativní forma rituálního příbuzenství byla rozšířena o dimenzi, spojenou s křesťanstvím, konkrétně aktem křtu, k němuž docházelo ve věku tří měsíců u dívek a čtyř měsíců u chlapců. Při této příležitosti jsou novokřtění vybírání „noví rodiče“ – kmotři (*compadres*), kteří s ním odteď a navždy vytvářejí trvalý fiktivní (rituální) svazek, jehož prvotním smyslem je předat dítěti fyzické a duševní schopnosti a užitečné rady do budoucnosti. Někdy se stává kmotrem dítěte manželský pár, avšak dnes

⁶⁰⁴ Jeho nejznámějším dílem je monumentální práce *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre la gente más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*. México, D. F.: Siglo XIX, vydaná poprvé v roce 1645, jež je první ucelenější koloniální „etnografií“ severomexických, především sonorských etnik (Yaquiové, Mayové aj.).

⁶⁰⁵ Vůbec první zmínka o *compadrazgu*, alespoň pokud jde o mexické prostředí, v antropologické literatuře pochází od klasika disciplíny E. B. Tylora, který se o něm zmiňuje v jedné ze svých starších prací *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*. London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1861: 250-251 (cf. Gudeman 1971: 45).

⁶⁰⁶ *Hetzmek* je složeninou ze dvou slov: *jet's* = „ulehčit, odlehčit“ a *mek* = „obejmout“, což symbolicky vyjadřuje smysl tohoto iniciačního přechodového rituálu, který se dodnes koná v některých mayských komunitách na Yucatánu: uvést děti do nové životní etapy, připravit je na to, aby byly dobrými pracovníky. Kromě toho se při tomto obřadu poprvé s pomocí postaví na nohy a opět symbolicky se jim „roztáhnou nohy“, což jim má pomoci k tomu, aby byly později dobrými chodci, rychlými běžci a aby se jim nespojovala kolena (cf. Peón Arceová 2000: 54-77, Redfield, Villa Rojas 1934: 189).

častější je případ *compadrazga*⁶⁰⁷, kdy muž je kmotrem (*padrino*) chlapce (*ahijado*), žena je kmotrou (*madrina*) dívky (*ahijada*).

Synkretizované formy institucionálního *compadrazga* mají své kořeny zejména v jihoevropském (španělském, portugalském, italském či jihoslovanském) sociálním systému, ale v zásadě jsou velmi dobře známy i ze středověkých a novověkých Čech či jiných zemí Střední Evropy. V latinskoamerických zemích jej obecně zavedli již v raně koloniální době první španělští kněží, kteří tím chtěli lépe proniknout do nativní sociální organizace různých skupin. Postupně se podařilo vytvořit dualistickou sociální či socioreligiózní strukturu, jelikož duchovní většinou původní instituci rituálního příbuzenství tolerovali. Kromě yucatánských Mayů se silněji rozvinul tento duální systém u Aztéků, Tseltalů, Tzotzilů, Otomů, Zapotéků nebo Tarasků, tedy zpravidla u těch početnějších mexických indiánských skupin, avšak postupně se během 16. a 17. stol. rozšířil prakticky mezi všechny skupiny (snad s výjimkou Lacandonů) a stal se nedílnou součástí katolizačního procesu.

Rituální *compadrazgo* u Tarahumarů

Mezi Tarahumary byl pravděpodobně zaváděn od osmdesátých let 17. stol. a k iniciátorům patřili též J. Neumann a J. M. Ratkaj. Ačkoli přímé svědectví nemáme, lze říci, že se batopilaští Tarahumarové s *compadrazgem* poprvé seznamují až v průběhu 18. stol., a sice zřejmě již krátce po oficiálním založení města v roce 1708, jelikož víme, že v roce 1740, kdy došlo k velkému požáru, již stál kostel (cf. Pareja 1883: 30). V té době bylo město poměrně konsolidováno a díky bohatství stříbra rozkvétalo. Z různých náznaků víme, že místní jezuité byli velmi uctíváni, což nás opravňuje ke konstatování, že již v této první fázi existence Batopilas byly navazovány z podnětu jezuitských kněží rituální svazky mezi rodinami španělských kolonistů a rodinami *pagótame* Tarahumarů⁶⁰⁸ tak, jak k tomu dozajista docházelo již předtím v Horní Tarahumaře a, pokud jde o severozápadní etnické skupiny, zejména mezi Yaquii, u nichž je tato instituce silná do dnešní doby.

U Tarahumarů se touto problematikou asi nejvíce zabývala F. Slaneyová, která studovala v regionu Panalachi ve východní části současného tarahumarského habitatu otázku *double baptism* (dvójího křtu). Tato kanadská sociální antropoložka zaznamenala, že panalachští Tarahumarové místy dosud udržují předkřesťanský zvyk procházení ohněm (*fire baptism*)

⁶⁰⁷ Někteří autoři zavádějí na místo tohoto zavedenějšího španělského pojmu výraz *compadrinazgo*, který považují za výstižnější (cf. Ravicz 1975²: 238), zřejmě v tom smyslu, že klade větší důraz na rituálnost a nepokrevní (fiktivní) zpříbuzněnost, což lépe vystihují výrazy *padrino* a *madrina* (v pl. *compadritos*).

⁶⁰⁸ Speciálně zaměřená studie, ani žádné dílčí práce, která by etnograficky či teoreticky zkoumala formy *compadrazga* mezi batopilaskými mestici a munerachskými a jinými Tarahumary, pokud víme, dosud neexistuje. Vycházíme zde především z našeho etnografického výzkumu v květnu a červnu 2001, vědomi si toho, že jsme mohli zachytit jen některé projevy této sociální organizace.

jako součást komplexního životního cyklu, spojeného především se zemědělstvím. Tento rituál má své zákonitosti, je řízen specialistou na realizaci agrárních kultů a v koloniální době byl jezuitskými kněžími zakazován a odsuzován jako nástroj „d'áblových hrozeb“. Vedle tohoto původního kulturního rysu se v 17. stol. rozšířila „klasická“ forma křtu svćenou vodou (*water baptism* či *pagó*⁶⁰⁹ v rarámuri), která nezmizela ani po odchodu jezuitů. Spicer 1997¹¹: 505 mluví sice o tom, že v 19. stol., při faktické absenci kléru, se nativní rituály staly opět nezávislými, ale i on připouští, že katolický rituál křtu stačil natolik mezi potomky pokřtěných Tarahumarů zakořenit, že přežil do dnešní doby.

Na rozdíl od Slaneyové současný jezuitský misionář P. de Velasco Rivero, který se zabýval etnografií tance, náboženských (synkretických i nativních) rituálů také především u „horních“ Tarahumarů, zpochybňuje výskyt jakýchkoli obřadů, symbolizujících křest, očišťování apod., které jsou spojovány s vodou, navzdory jejímu velkému významu pro zemědělství: „...no poseía un simbolismo vivificante sino que más bien se le temía – y se le teme aun hoy día – como una fuerza destructora y mortífera“ a také z tohoto důvodu nebylo zavádění křtu vodou mezi Tarahumary automatické (cf. Velasco Rivero, S. J. 1987: 74)⁶¹⁰. Příčiny strachu z vodního živlu, zaznamenaného prvními misionáři a ve 20. stol. také některými etnografy, musíme v tomto případě hledat nejspíš v ekologických a klimatologických rozdílech mezi oběma základními odlišnými ekosystémy (altiplanem Horní Tarahumary a horkými údolími Dolní Tarahumary⁶¹¹). V horských oblastech je obecně mnohem více dešťových srážek než v nížinách, což zapříčiňuje častější povodně a zejména následné sesuvy a erozi půdy. Kdysi úrodná vysokohorská pluvialní údolí se často mění v nánosy bahna, které ničí úrodu a ve svém důsledku jsou jednou z hlavních příčin migrace do měst. Dříve, kdy urbánní migrace ještě nebyla možná, se horní Tarahumarové zřejmě stěhovali do sousedních náhorních údolí, kde je však posléze čekal podobný osud. Nikoli voda *a priori*, nýbrž její nechtěný nadbytek v určité fázi ročního cyklu způsoboval u této tarahumarské skupiny nejméně dvakrát ročně obavu z budoucnosti a z dalšího osudu. Byl to tedy především neustálý strach z oné klimatické nerovnováhy mezi nadzemím, zemí a podzemím, který se vytvořil u Tarahumarů patrně dávno předtím, než osídlili svůj koloniální a současný habitat a který je u jejich „horních“ subgrup dosud silně zakořeněn. Naproti tomu v nížinách a údolích Dolní

⁶⁰⁹ *Pagó* znamená v rarámuri především „mýt“, „umýt“, „omýt“, „očistit“ např. nějaký předmět zpravidla vodou apod. Později po zavedení křtu začal být tento výraz přeneseně používán i ve smyslu „pokřtít“.

⁶¹⁰ Podle Velasca Rivera, S. J. neexistují staré (koloniální) údaje, které by hovořily o užívání vody pro tyto účely. Je tomu spíše naopak: máme četné zprávy o tom, jak voda podle tarahumarských představ škodí a má negativní čarovnou moc, jak zaznamenal např. již v sedmdesátých letech 17. stol. T. de Tardá y Guadalajara či v ní podle legend žijí jedovatí hadi, jak zaznamenali etnografové Bennett s Zinggem v oblasti Samachique atd. (cf. Velasco Rivero, S. J. 1987: 426).

⁶¹¹ Nelze ovšem dělat rovnice „altiplano = H. Tarahumara“, „údolí a kaňony = D. Tarahumara“, jelikož místy oblast altiplana zasahuje do D. Tarahumary, zatímco řadu kaňonů najdeme teritoriálně na území H. Tarahumary.

Tarahumary je po většinu roku dešť spíše raritou a stále vzácnější substancí, která je všemi komunitami s velkým napětím očekávána. Batopilaští Tarahumarové, žijící v nížinách, mají také strach z ekologické nerovnováhy, ale přesně z opačného důvodu, jelikož se obávají, že životodárná vláha nemusí vůbec přijít. Pokud jsou např. obyvatelé Ejida Munerachi zděšení, pak jedině z nedostatku vody, nikoli ze samotného živlu. Samotnou komunitou Munerachi protéká stejnojmenný potok, který v období sucha nevysychá a zdejší obyvatelé ho díky velmi čisté vodě využívají hojně i k rekreačním účelům, jednoduchému rybolovu, potápění apod. Voda rozhodně nebudí v Munerachských strach a hrůzu, nicméně ti obyvatelé ejida, kteří žijí na náhorních mesách a do údolí sestupují zřídka (např. lidé z La Gavilany, Mesa Quimova či Sorichique) sdílejí podobné obavy jako lidé z vysokohorských údolních nížin Horní Tarahumary. Tyto rozdíly ve vnímání vodního živlu mají své náboženské konsekvence: v oblasti Panalachi, Carichi, Bocoyny, Creelu a na jiných místech Horní Tarahumary a mezi obyvateli Ejida Munerachi, kteří trvale žijí ve vyšších polohách, není křest vodou příliš rozšířen, to znamená, že *rituální příbuzenství* se zde nevyskytuje tak často. Většinu případů tohoto typu sociálního příbuzenství jsme zaznamenali mezi těmi obyvateli, jenž žijí trvale v nížinách nebo svou rezidenci cyklicky střídají, ale jejichž život je sociálně, kulturně i ekologicky více spojen s dolní částí jejich mikrohabitatů.

Někteří etnografové, kteří prováděli terénní výzkum mezi Tarahumary, se snažili oba typy křtu pro změnu studovat jako dvě nezávislé proměnné, jelikož spatřovali v paralelní existenci tohoto „dvojího křtu“⁶¹² jistý projev či druh *kolektivní schizofrenie* (cf. Fried 1969, 1977: 267), neuvědomující si zřejmě jeho symbolickou organickou strukturální koherenci: Tarahumarové nazírají na svět jako na unifikovaný propojený celek, plný binárních opozic a toto je stále jedna z nejdůležitějších: oheň (*na'í*) = slunce (*rayénari*) = nadzemní svět = mužský princip vs. voda (*ba'wí*) = měsíc (*mechá*) = vodní (podzemní) svět = ženský princip⁶¹³, namnoze silně identifikovaný mezi mexickými Indiány, nejen mezi Tarahumary, s Pannou Marií Guadalupskou a jejími nativními denominacemi (např. v rarámuri Warupa jako zkomolenina španělského výrazu Guadalupe atd.). Tyto dva světy musí vedle sebe existovat v harmonii a rovnováze, aby pak byl harmonický, rovnovážný a vůbec možný zejména život na zemi. Tento tarahumarský rituál tak usiluje prostřednictvím symbolických forem o vytvoření klimatické rovnováhy, zajišťující pravidelně se opakující zdárnost rodinných milp a dobrý život každého individua.

⁶¹² Slaneyová poněkud zjednodušuje, když mluví o *double baptism*, jelikož v prvním případě skutečně nejde o křest, ale o zřejmě prastarý symbolický agrární rituál, spojený s kultem Slunce, jež je identifikováno s ohněm, což si ostatně uvědomuje (cf. Slaneyová 1997a: 282).

⁶¹³ V kosmologii panalachských Tarahumarů je silně rozšířen ještě jeden princip, ztotožňovaný s ženským elementem, totiž had, spojovaný, jak jsme již zdůrazňovali, u jiných severozápadních skupin také především s vodou, deštěm a potažmo kultem plodnosti.

přijetím křesťanství a následného aktu „křtu vodou“, jenž byl během dalšího vývoje synkretizován (ne-li dokonce *syntetizován* jako např. u chiapaských Tselalů)⁶¹⁴, vstupují Tarahumarové na cestu „druhé etnicity“, která je v etnické rovině sice značně symbolická, jelikož na celkovou změnu etnicity nemá příliš silný vliv, není-li ovšem následován dalšími kroky, které by nakonec k této změně vést mohly (trvalá migrace do města, enkulturace v mestickém, tj. monolingvním prostředí apod.). Tato „druhá etnicita“ se tak projevuje především v rovině sociálně individuální, jelikož se bezprostředně dotýká zejména nativního novokřtěnce, skutečných rodičů a kmotrů (*padrinos*), kteří na základě rituálu, označeného Slaneyovou jako *water baptism* (snad bychom mohli říci též „druhý křest“), navazují trvalý rituální (fiktivní) příbuzenský svazek. *Padrinos* se rituálním spojením s *padres* stávají *compadres* a dávají vzniknout instituci *rituálního compadrazga*, které má v obecné rovině několik hlavních rysů: 1. vztahy mezi biologickými a fiktivními rodiči jsou založeny na *bilaterálních principech* (vzájemných právech a povinnostech), z nichž nejdůležitější je úcta (*respeto*), zdůrazňující rituální povahu dualistického systému a jeho stěžejní význam v sociální struktuře⁶¹⁵; 2. *padrinos*, kteří jsou často vybíráni rodiči⁶¹⁶, udělují dítěti jeho první sociální *status* svou asistencí u křtitelnice. K samotnému aktu pokřtění může dojít zejména na třech místech: „klasicky“ v kostele, kde obřad vykonává profesionální římskokatolický kněz nebo v domě skutečných rodičů či v domě sociálních rodičů. Zde obřad může provádět opět katolický kněz, častěji však nativní duchovní a není-li k dispozici ani jeden z nich, ujímá se této role *padrino*; 3. křtěné dítě získává při tomto aktu „dvojí osobní identitu“: jednak jméno, které mu udělují skuteční rodiče a dále jméno svěťce, který se stává jeho patronem; 4. více než skutečné uvedení do církevního života je akt křtu nastolením vztahů dítěte ke všem jeho kmotrům a z toho vyplývajících závazků v rámci této instituce. Tyto závazky uvnitř instituce *compadrazga* jsou zpravidla významnější než povinnosti v rámci katolické církve, ačkoli v optimálním případě by měli *padrinos* dohlížet nad socializací dítěte v jeho církevním životě⁶¹⁷.

Vybrali jsme tyto čtyři rysy, které jsou podle našeho názoru pro analýzu rituálního příbuzenství v obecnější rovině i v námi studovaném subareálu (ejidu) nejpodstatnější,

⁶¹⁴ Cf. Maurer 1984. U Tselalů, ale třeba i yucatánských Mayů, existují obě náboženské „vrstvy“ vedle sebe jako více méně rovnocenné a kulturně vybalancované, tj. žádná z těchto vrstev výrazně nepřevyšuje druhou a naopak.

⁶¹⁵ Práv a povinností, které musí po sociálním zpřibuznění *compadres* plnit, je celá řada. U Tarahumarů je to vzájemná výpomoc při jakékoli zemědělské práci a sní spojeného rituálu, při stavbě domů, organizaci komunálních či ejidálních prací, při přípravě politických nebo náboženských záležitostí atd.

⁶¹⁶ Právě tam, kde převažuje výběr *padrinos* rodiči dítěte, hovoří někteří autoři o *compadrinazgu*, akcentující větší podíl *padrinos* na socializaci pokřtivaného.

⁶¹⁷ Tento dozor nad náboženským vývojem novokřtěnce platí zejména tam, kde *padrinos* jsou mesticové či *ladinové* a *kmotr* (ahijado) je Indián, avšak kupříkladu právě mezi batopilaskými či přímo *munerachskými* Tarahumary je instituce sociálního příbuzenství komplikovanější.

příčemž je třeba si uvědomovat, že každý z těchto rysů se může poněkud odlišovat mezi jednotlivými mexickými nativními skupinami, ale i v rámci jedné indiánské skupiny či dokonce uvnitř jediné subgrupy téže etnické skupiny, jak jsme měli možnost zjistit u Tarahumarů. Dále je třeba mít na paměti, že v rámci všech těchto rysů se objevuje celá řada jednotlivin, z nichž některé v následujících odstavcích uvedeme a pokusíme se o jejich vysvětlení.

Fiktivní příbuzenství v Ejidu Munerachi (Munerachi, Mesa Yerba Buena)

Vraťme se k rekonstrukci politického setkání v Munerachi, jehož průběh jsme již ve stručnosti popsali. V souvislosti s touto akcí je nutné odpovědět na některé otázky, které jsme si položili, abychom ji mohli správně či lépe interpretovat. Především: proč se konal mítink právě na prostranství před domkem Antonia Garcíi Cubesareho? Jaký pravý (skrytý) smysl mělo toto setkání a jak ho zařadit do širšího kontextu ejidálních či komunitárních událostí? Zpočátku jsme si mysleli, že celá akce měla čistě politicko agitační význam, což skutečně do určité míry platilo pro ty obyvatele ejida, kteří na ni přišli koparticipovat z jiných komunit. Poté, co předvolební akce skončila, jsme se z několika následných rozhovorů dozvěděli, že mezi E. Bustillosem Monjarrézem a rodinou A. Garcíi Cubesareho existuje svazek, který bychom nyní již mohli označit, odvolávající se na teoretický koncept S. Mintze a E. Wolfa (1950), jako projev *vertikální solidarity*, založené na připoutání osob, pocházejících z dvou odlišných sociálních tříd. Mintz s Wolfem původně navrhovali, že když jsou komunity uzavřené či samostatné (*self-contained*) nebo představují jedinou sociální třídu v jinak třídně strukturované společnosti, stává se *compadrazgo* především intraskupinovým mechanismem. Pokud ovšem komunity sestávají z několika juxtaponovaných sociálních tříd, pak tato instituce pomáhá organizovat mezitřídní výměny. Jaký z těchto dvou základních vzorců převažuje, je závislé na významu a frekvenci sociokulturní a ekonomické mobility, která může být skutečná nebo domnělá, ale taková, kterou jedinec v dané situaci disponuje (cf. Mintz, Wolf 1950: 358, Gudeman 1971: 45). Případ, který jsme zaznamenali v Munerachi, nelze jednoduše zařadit ani do jednoho ze zmiňovaných typů, a to proto, že institucionalizace sociálního příbuzenství se zde neodvíjí uvnitř jedné komunity. Není tedy ani intrakomunitární, ani intraskupinové a nejde tudíž v tomto případě o „nástroj“ posilování sociálně adaptivních mechanismů osob, sdílejících společný partikulární *intraetnický* prostor a náležejících většinou⁶¹⁸ do stejné sociální vrstvy. V Munerachi dnes nacházíme všechny tři základní „typy“ rituálního spojenectví, které však mají své další varianty a krom toho se většinou

⁶¹⁸ Ani Tarahumarové v Ejidu Munerachi nejsou homogenní sociální masou, i zde se projevují větší či menší sociální rozdíly uvnitř ejida i v rámci jedné komunity.

vzájemně prolínají: 1. *horizontální intraskupinový intraejidální*⁶¹⁹, který býval předtím, než začalo docházet k jisté sociální stratifikaci, prakticky absolutní, jelikož do něho byli zapojeni v podstatě všichni obyvatelé, žijící na území ejida, bez ohledu na to, zda-li jsou či nikoli ejidatáři (snad s výjimkou lidí z komunity Kirare, o níž máme informace jen velmi zprostředkované). Tento typ je v Munerachi zcela v „režii“ nativních obyvatel, jde o prehispánský sociokulturní rys a je horizontální proto, že výměna probíhá mezi sociálně více či méně rovnocennými partnery. 2. typem je *vertikální interskupinový extraejidální* systém fiktivního příbuzenství, na nejobecnější úrovni charakterizovaný vytvořením fiktivního příbuzenského spojení mezi členem mestické (ladinské) společnosti, což je častěji muž (padrino), ale nikoli výjimečně též žena (madrina) nebo oba dva najednou (padrinos), a pokřtěným dítětem a jeho rodiči, kteří se pak spolu s padrinos stávají compadres/compadrinos. Vertikalita je dána rozdílnou sociální a ekonomickou pozicí mezi mestici a většinou munerachských Tarahumarů, přináležetosti do jiných sociálních vrstev, zároveň jde o výměnu interetnickou a takovou, která nejčastěji vzniká a formuje se za hranicí nativní komunity či ejida zpravidla v batopilaském kostele, kde jsou munerachské děti většinou křtěny za asistence alespoň jednoho ze skutečných i nových (fiktivních) mestických rodičů. Tento typ rituálního příbuzenství je tak jako jediný spojen s vlastním aktem křtu vodou⁶²⁰. 3. zatím spíše marginálním typem je *vertikální intraskupinový intraejidální* systém, který se stále více přibližuje druhému typu na základě poměrně rychlé mestizace části tarahumarské populace na území ejida. S tímto typem jsme se setkali již během našeho prvního pobytu v Tarahumaře v listopadu 1992 během kratšího výzkumu v komunitě Mesa Yerba Buena. Vyčleňujeme tento typ sice jako samostatný, ale zároveň bychom ho mohli považovat za variantu prvního typu, jelikož vznikl nepochybně relativně nedávno a vlastně se jeho podoba dosud dotváří. Původ tohoto intrakomunitárního sociálního štěpení spatřujeme v několika faktorech: jedním z nich je zavedení prašné komunikace, jež vznikla jako jedna z odboček hlavní silnice spojující Creel s Batopilas v druhé polovině osmdesátých let (viz schematická mapa Ejida Munerachi). Tato komunikace však vede pouze k dolní části komunity do míst, kde se dnes koncentruje většina obyvatel, leží zde důležitá infrastruktura

⁶¹⁹ Tímto typem sociálních svazků se podrobněji zabýváme v kapitole *Ejido Munerachi jako adaptivní areál*.

⁶²⁰ Snad jedinou výjimku v rámci tohoto typu představuje „rituální velkorodina“, jejíž součástí je severoamerický běloch Romayne Wheeler jako *ahijado*, jenž byl začleněn do své nové rodiny nikoli na základě katolického rituálu křtu, ale na základě tarahumarského zvyku, kdy byla při příležitosti Romaynova rituálního sešvagření uspořádána tesgüinada přímo na katastru Ranchería Sorichique v Ejidu Munerachi. Toto je patrně jediný příklad vertikálního (v tomto případě s touto výjimkou, že jde o intraejidální spojení) interetnického a interskupinového fiktivního příbuzenství na území Ejida Munerachi, kdy člen jedné (vyšší) sociální vrstvy byl adoptován rodinnými příslušníky z nižší (tarahumarské) společenské vrstvy. Mesticové ze Cerro Colorado, pokud je nám známo, nebyli v roce 2001 zapojeni do intraejidální fiktivní sociální sítě, což je zřejmě způsobeno tím, že prakticky každá munerachská tarahumarská rodina, v době, kdy se zde začali usazovat (jak jsme již uvedli, jsou to vesměs nedávni přistěhovalci z Veracruz), již dávno byla součástí *regionální sítě compadrazga*.

(základní škola, malá prodejna základních potravin a jiného drobnějšího užitkového zboží CONASUPO⁶²¹, volejbalové a basketbalové hřiště, kostel Panny Marie Guadalupské, miniaturní vězení a zejména *komeráchi*⁶²²). Komunitu Mesa Yerba Buena lze charakterizovat jako vertikální sedentární lokalitu, rozdělenou na dvě části (subkomunity): dolní (hlavní) obytná zóna, nacházející se na vlastní *mese* v nadmořské výšce kolem 800 m. V této horizontální části se odehrává prakticky veškerý důležitý politický, ekonomický, sociální a kulturní život komunity. Druhá (horní) část sestává asi z deseti až dvanácti silně disperzních stavení, rozprostírajících se na mnohem větším vertikálním teritoriu přibližně mezi 1 000-1 600 m n. m ve vzdálenosti nějakých tří až šesti kilometrů od dolní části⁶²³. V průběhu devadesátých let se několika rodinám podařilo, mj., díky ekonomické pomoci rituálních příbuzných sestěhovat do dolního patra komunity, čímž unikly největší chudobě a sílící sociální marginalizaci. Několika málo rodinám se tato vnitřní lokální migrace dosud z různých důvodů nezdařila, načež uvízla v pasti sociální izolace, v osidlech jakési *druhé marginalizace*, jelikož samotná komunita je zařazena do vysokého stupně marginality (viz tab. 5, str. 211). V roce 1992 byly tyto rozdíly, vznikající jen několik let předtím, již natolik silné, že vztah mezi dolními a horními obyvateli v mnohém připomínal sociální interakci mezi Indiány a mestici. Etnicky, lingvisticky a namnoze kulturně čistě nativní komunita byla společensky natolik dichotomizována, že neváháme tento bleskurychlý jev nazvat *sociální mestizací*, vedoucí v některých individuálních případech až k dočasnému *sociálnímu parvenuismu*, narušení někdejší pevné intrakomunitární a rodinné pospolitosti. Stačilo velmi málo k tomu, aby během krátké doby spolu přestali komunikovat pokrevně příbuzní, když jeden muž „zbohatl“ např. tím, že začal prodávat v Conasupu a jeho žena začala mít větší odbyt svých výrobků (*watowéke*⁶²⁴ aj.) díky těsnějším vztahům s batopilaskými

⁶²¹ CONASUPO (*Compañía Nacional de Subsistencias Populares*) je vertikálně integrovaný distribuční systém základního zboží rozšířený zejména v marginálních (převážně indiánských a rurálních) oblastech Mexika. Je to zároveň autonomní veřejná firma, která soutěží se soukromými velkoobchodníky i maloobchodníky, investujícími rovněž do rozvojových programů v zaostalých regionech země, kam patří prakticky celé území Sierra Tarahumara, včetně mestických měst jako je Batopilas (k podrobnější charakteristice tohoto národního ekonomického distributivního systému cf. např. Tharp Hilgerová 1980: 471-494).

⁶²² Větší tarahumarské komunity mají prostranství nazývané obvykle *komeráchi* (jde zřejmě o odvozeninu ze španělského výrazu *comunidad*), na němž se odehrávají důležité komunitární události, zpravidla světského rázu, zatímco *tesguinády* se konají i v takovýchto komunitách většinou na pozemku té či oné rodiny.

⁶²³ Pouze tato jediná komunita, ležící na krajním východě ejida, má tak odhadem rozlohu 40 km², ale spíš ještě o něco více.

⁶²⁴ Tarahumarské ženy nejčastěji vyrábějí košíky a ošatky různé velikosti z přírodního materiálu, především z listů *sotole* (*ru'yáka*), botanického druhu agáve. Tyto výrobky pak prodávají maloobchodníci v prodejnách *Artesanías* Tarahumara v Batopilas, ale zejména Creelu, Guachochi, Chihuahui aj. městech. Někdy si je prodávají za mnohem nižší cenu samy indiánské ženy, zejména tam, kam jezdí turisté (např. železniční stanice *Divisadero*, vodopády poblíž *Cusarare* apod.). Zisky z prodeje jsou sice většinou velmi nízké, přesto představují poměrně významný přínos do rodinného rozpočtu.

maloobchodníky, zatímco bratr „zbohatlíka“ zůstal „pod převisem“⁶²⁵. Dolní Yerba Buena se stávala rychle pro horní obyvatele odcizeným sociálním prostorem, kterému se snažili co nejvíce vyhýbat. Modernizační události z doby nedávno minulé vyvolaly několikanásobný proces, který narušil letitou sociální stabilitu, intrakomunitární sociální kohezi a ekonomický egalitarismus. Nejprve se komunita rozdělila na dvě antagonistické subkomunity, které můžeme volněji označit jako „dolní“ a „horní“, což bylo dáno „mestizačními“ tendencemi, spuštěnými průnikem modernizačních prvků do dolní „poloviny“⁶²⁶. Následovala krátká adaptační fáze, během níž se zformovaly dvě diferencované sociální skupiny, jejichž odlišné statusy byly dobře pozorovatelné během různých oslav, probíhajících v prostorách *komeráchi*. Jeden z mexických svátků byl řízen ejidálními autoritami za dozoru některých batopilaských politiků a za asistence všech dospělých obyvatel dolní části a jejich dětí. Obřad sestával z krátkých politicko-historických projevů, pronesených španělsky jedním z tarahumarských učitelů a jedním regionálním politikem před mexickou státní vlajkou, kterou přidržovalo několik starších tarahumarských školáků. Celá akce se zjevně odehrávala v někdejší *cárdenasovském* duchu mexikanizace indiánské populace. Zatímco všichni obyvatelé dolní subkomunity byli přímými aktéry událostí, lidé z horních pater, pokud přišli, setrvali opodál, na okraji či těsně za linií, označující *komeráchi*, jako diváci. Sociální propast, šířící se rychlostí laviny, již byla tak veliká, že Patriciovi⁶²⁷, jeho rodinným příslušníkům a příbuzným, kteří za ním přišli na návštěvu z jiné ejidální komunity, ostych a obava z přijetí nedovolili stát se také přímými účastníky tohoto akulturačního ceremoniálu.

Tento projev sociální izolace ovšem nelze chápat jako rezistenci vůči akulturačním tlakům či jako obranu před pronikáním modernity do mysli nativních obyvatel hornoyerbabuenské subkomunity. Tento sociální intraetnický *splitting* byl vyvolán rychlými vnějšími událostmi, nevznikl na základě spontánního pozvolného adaptačního procesu. Snad bychom tuto novou situaci z počátku devadesátých let mohli částečně přirovnat přibližně k stejnému období v naší společnosti, kdy po rozpadu kvaziegalitárních společenských rysů někteří lidé poměrně rychle zbohatli a stali se, byť často jen nakrátko, stejnými sociálními parvenu jako Tarahumarové z dolní Yerba Buena. Princip je stejný či dosti podobný: v obou případech, jak v Yerba Buena

⁶²⁵ Takto se vyjádřil jeden z nativních informátorů, žijící v dolní části Yerba Buena, v narážce na příbytky některých horních obyvatel komunity.

⁶²⁶ Yerba Buena měla v roce 1992 přibližně 120 stálých obyvatel, včetně dětí mladších pěti let (cf. počet 92 stálých obyv. bez dětí mladších pěti let v roce 2000 v tab. 5, str. 211). Některé osoby z tohoto počtu trávily část roku v Batopilas, kam se chtěly později natrvalo přestěhovat. Přibližný poměr mezi „dolňáky“ a „hornáky“ byl 70 : 50, většina obyvatel se koncentrovala v dolní, rozlohou mnohem menší. části než členitá rozptýlená horní polovina. Nelze ovšem jednoduše říci, že 70 osob dolní Yerba Buena bylo sociálně a ekonomicky na vyšší úrovni než 50 osob z druhé, horní poloviny. Některé rodiny z dolní části žily sociálně na jejím okraji a svým statusem měly blíže k horní subkomunitě.

⁶²⁷ Patricio Gutiérrez Luna z horní subkomunity byl naším hlavním informátorem během pobytu v Mesa Yerba Buena v listopadu 1992.

na přelomu 80. a 90. let, tak u nás po roce 1989, velmi prudce vyrašila sociální vrstva zbohatlíků, což samozřejmě u Tarahumarů nebylo tak evidentní jako např. v postkomunistických zemích střední a východní Evropy, nicméně výsledek byl v obou případech podobný: povýšenectví těchto *nuevos ricos* nad „plebem“. Obyvatelé horní Yerba Buena se stali na jedné straně ještě více marginalizovanými než byli v dobách komunitární pospolitosti, avšak na druhé straně skutečnost, že se dostali do této uměle vytvořené sociální izolace, ještě neznamená, že by se natrvalo zřekli možnosti sociální aproximace k mestické společnosti. Je to spíš naopak: pocit subordinace uvnitř vlastní komunity přiměl některé obyvatele horní části k častějším cestám do 20 km vzdáleného okresního centra (Batopilas), kde nabízeli své služby pro různé municipální práce, což se některým z nich po určité době skutečně povedlo⁶²⁸. Patricio a někteří jeho příbuzní se mezitím *resocializovali* více v mestickém prostředí, avšak této sociální a kulturní mestizaci nepodlehli, nýbrž více posílili svou intraetnickou identitu a v rámci komunity se stali, přes přetrvávající teritoriální oddělení, opět jejími respektovanými členy i ze strany těch, kteří je před pár lety přehlíželi. Někdejší sociální rozdíly, na počátku vyvolané odlišnou pozicí v rámci akulturačních procesů, se tak projevovaly spíše v rovině „umělé“ mentální supremance ze strany dolních („my žijeme jako mesticové“) než na úrovni negace mestické kultury ze strany horních („my bychom chtěli žít také jako mesticové, ale nemůžeme, žijeme nahoře“) – cf. Halbich 1998: 61.

Postupná částečná kulturní (ekonomická) a sociální mestizace některých mužů z horní části Yerba Buena, spočívající v zapojení do procesu drobné akumulace kapitálu (práce jak pro okresní autority, tak pro soukromé firmy) tak během deseti let staré sociální rozdíly do určité míry setřela.

Zřejmě až s pronikáním modernizačních prvků se v Yerba Buena v posledních dvaceti letech vytvořil dvojitý typ rituálních příbuzenských svazků, který je znám i z Munerachi, avšak zde se v některých případech zdvojuje: 1. starším typem je fiktivní spojenectví mezi batopilaskými mestici a Tarahumary (*vertikální interskupinový extraejidální*). Tento nejrozšířenější typ rituálních vztahů, kdy se mestic stává patronem pokřtěného Indiána, existoval nejspíš ještě před samotným založením komunity Mesa Yerba Buena. Předkové dnešních nativních osadníků žili předtím v Munerachi a ještě předtím blíže Batopilas v těsném kontaktu s mestici. Tyto vztahy byly, po založení Ejida Munerachi a následném přesunu té skupinky, která založila M. Y. B., narušeny a na několik desetiletí docela přerušeny. K jejich postupnému obnovování došlo až poté, co nová komunikace vyvedla komunitu z izolace. Mezi některými

⁶²⁸ P. G. Luna, v roce 1992 chudý nezaměstnaný „hornák“, živící svou rodinu prodejem drobných uměleckých výrobků, byl v roce 2001 pomocným zedníkem, který více pracoval v Batopilas než v Yerba Buena, kde však i nadále žil se svou rozvětvenou rodinou v novém domku v horní části.

batopilaskými rodinami a tarahumarskými rodinami z dolní části došlo k uzavření rituálních svazků, založeného na principu *compadrazga*. Mestičtí padrinos pak vědomě posilovali vznikající sociální diferenciaci yerbabuenských ejidatářů a vytváření skryté intraetnické hranice mezi obyvateli dolní a horní části, spočívající ve faktickém rozdělení na dvě subkomunity⁶²⁹. Podrobnější analýzou příčin opětovného navozování těchto sociálních svazků jsme došli k závěru, že za nimi stojí především ekonomické a politické zájmy. Na katastru komunity v říčních údolích byla nalezena menší ložiska stříbra, k nimž se potřebovali dostat členové jedné nadnárodní těžařské společnosti a za tímto účelem se spojili s několika batopilaskými občany, kteří pak skrze fiktivní příbuzenství pronikali k lokálním předákům, řídicím komunitu a majícím určitý vliv na úrovni celého ejida. V letech 1992-2001 však docházelo k určitým rozkolům poté, co byly odhaleny skutečné důvody uzavírání „rituálních“ svazků. Situace se zklidnila až poté, co se všechny strany (zástupci společnosti, „nasazení“ mesticové, zástupci komunitárních a ejidálních autorit) pragmaticky dohodly na spolupráci a společném podílu na exploataci ejidálního nerostného bohatství. Mezitím, kdy spolu znesvářené strany příliš nekomunikovaly a sociální svazky mezi nativními *ahijados* a batopilaskými *compadres* byly prakticky zpřetrhány a někteří obyvatelé horní části se mestizovali způsobem, který jsme výše naznačili, se vytvořil 2. (sub)typ v M. Y. B., a sice *vertikálně horizontální intraskupinové* příbuzenství, které ovšem nemůžeme považovat za fiktivní, jelikož bylo formováno v řadě případů mezi pokrevně spřízněnými členy jedné rozšířené rodiny. Vyvstává otázka, proč tento nenadálý návrat k opětovnému sociálnímu sblížení. Jednou z odpovědí je pochopitelná reakce dolních obyvatel, kteří se cítili podvedeni a přestali věřit v *horizontalitu* sociální adaptace na mestický způsob života. Druhým důvodem byla skutečnost, že si začínali uvědomovat odcizování svým rodinným příslušníkům a snažili se o obnovu starých svazků a vzájemné komunikace. Konečně třetí a snad hlavní příčinou byly spíše pragmatické pohnutky, za nimiž je třeba vidět snahu po větším vlivu na podílu z možného bohatství zásob stříbra a jiných kovů v korytě místního potoka. Z obavy předtím, aby si představitelé společnosti a mesticové nehledali spojence v horním patře komunity, bylo zapotřebí obnovit staré rodinné svazky. Tento poměrně výjimečný typ sociálního *compadrazga* byl uzavírán zpravidla prehispanským obřadem pití tesgüina, někdy ovšem přímo v komunitním nebo batopilaském kostele prostřednictvím katolického křtu vodou.

Tato rychlá sociální *demestizace* však neprobíhala jednoduše a přímočaře, neboť řada horních obyvatel již byla dávno předtím rituálně spřízněná s batopilaskými mestickými rodinami,

⁶²⁹ Osobní komunikace s emeritním jezuitským misionářem P. Gallegosem, působícím na misiích v Sierra Tarahumara od roku 1959 (Batopilas, červen 2001).

avšak určitou výhodou bylo, že kontakty s těmito rodinami neprobíhaly pravidelně a stávaly se více formálními. Hornoyerbabuenští tak nepociťovali takovou loajalitu vůči svým mestickým padrinos, jako tomu je v jiných ejidálních komunitách (v Munerachi nebo mezi některými rodinami v Coyachique, Santa Ritě, Sorichique aj.). Za této situace nic nebránilo tomu, aby byl „rekonciliační“ proces mezi dvěma sociálně „diferencovanými“ subkomunitami poměrně úspěšný, jakkoli byl nepochybně založen na pragmatických úmyslech. Jedním z jeho viditelných výsledků bylo určité oslabení onoho sociálního parvenuismu, neboť bez alespoň formálního narovnání sociální nerovnosti, namnoze beztak pofiderní, by k obnově rodinných svazků sotva mohlo dojít. Někdy od druhé poloviny devadesátých let se tak v M. Y. B. objevil tento *smíšený (dublovaný)* typ sociálního příbuzenství, spočívající v tom, že jeden nativní *ahijado* měl minimálně dva *padrinos*, jednoho staršího mestického a skutečně fiktivního (rituálního), druhého nativního a zpravidla pokrevně spřízněného. Tento subtyp, jenž je zcela výjimečný nejen na ejidální úrovni, ale zřejmě se nevyskytuje ani v jiných subregionech současného tarahumarského habitatu, můžeme označit jako *schizofrenní compadrazgo*, což podle našeho názoru nejlépe vystihuje jeho podstatu: skutečnou rozdvojenost těchto příbuzenských svazků. Je tomu tak proto, že navzdory slaběji udržovaným kontaktům, o nichž jsme výše hovořili, má tato instituce svá pravidla, z nichž vyplývají určité závazky. Tato nová sociální situace zkomplikovala staré bilaterální „smluvní“ vztahy a zároveň se stala zárodkem k zpětnému posílení sociální pozice „dolňáků“ v rámci komunity, ale i vůči původním mestickým padrinos, kteří začali být ještě více v rámci instituce upozadováni. Došlo tak k zajímavému paradoxu: opětovná, byť tentokrát více skrytá a snad nepřiliš silná, sociální nadřazenost na jedné straně vedla k posílení intra- i extraejidální etnicity na straně druhé, jelikož toto „druhé kmotrovství“ nemohlo probíhat pouze formálně, tj. „jednou za čas“, ale muselo být neustále revitalizováno v duchu „prastaré“⁶³⁰ tarahumarské tradice, spočívající v pravidelném upevňování rituální i reálné sociální koheze. Snad bychom v těchto dramaticky a rychle se měnících sociálních událostech mohli vidět někdejší Radcliffe-Brownovu tezi o dynamickém vývoji jakéhokoli i sebemenšího společenství, v němž, když se jeho členové dostanou do určitého konfliktu nebo se z nějakého důvodu odcizí apod., dochází po nějakém čase k návratu k původnímu *sociálnímu ekvilibriu*, nicméně se nám zdá, že situace je poněkud složitější nebo přinejmenším nejednoznačná. V každém případě není ani takováto komunita, čítající sotva stovku stálých obyvatel, jednoduše stabilním a statickým sociálním organismem, v němž by nemohlo docházet k sociálním výkyvům či dokonce k takovým otřesům, které

⁶³⁰ Domnívám se, že tarahumarský zvyk rituálního posilování sociálních vztahů pochází z doby, kdy již žili převážně sedentárním životem, ale v malých, relativně izolovaných skupinkách, oddělených od sebe přírodními překážkami, tzn. nejspíš poměrně krátce před příchodem Španělů.

v krátké době způsobí silnější interpersonální a interfamiliární rozklížení. Ani toto početně zanedbatelné, po řadu let sociálně zcela koherentní vesnické společenství není úplně imunní vůči změnám a tlakům, vyvolaným vnějším sociálním prostředím, lokálními i nadlokálními především ekonomickými zájmy různých skupin, usilujícími všemi prostředky o proniknutí do lůna tohoto společenství, pokud toto samo kontroluje nebo se podílí např. na kontrole přírodních zdrojů. V tomto případě se ale ukazuje, že není-li interskupinové či interetnické spojení založeno na bázi *sociální horizontality*, tak v momentu, kdy je tato dominance zřejmá, vyvolají vůdci komunity a strůjci předtím nastolené sociální stratifikace proces, směřující k obnovení původní intrakomunitární jednoty, sociálního ekvilibria. Zároveň je však zjevné, že si tito jednotlivci chtějí i nadále udržet určitou sociální dominanci v rámci komunity, proto hledají takový *regenerující* mechanismus, který by jim tuto převahu zajistil i v budoucnu. Navenek, tedy ve vztahu k mestické společnosti, s níž jsou nuceni tak či onak koexistovat, se jeví, že by mohlo jít o projev durkheimovské *mechanické solidarity*, jakožto obranného mechanismu, s nímž každé společenství přichází v okamžiku, kdy pociťuje stav vnějšího ohrožení. Avšak dosavadní vývoj uvnitř komunity spíše poukazuje k tomu, že jakmile se jednou sociální ekvilibrium naruší, jen obtížně se vrací do stejné výchozí situace před tímto narušením. Jinými slovy snad můžeme říci, že dochází či je nastartován proces návratu k intrakomunitární sociální horizontalitě, která ovšem již má své trhliny, je do jisté míry zakřivená. Obecněji vzato, jsou všechny tarahumarské subregionální grupy, vysokohorské či nížinné, horní či dolní, transhumanční či sedentární, ejidální nebo extraejidální, pagótame nebo pohanské atd., *společenstvími fiest* (cf. např. Kennedy 1963b⁶³¹, Velasco Rivero 1987, Bonfiglioli 1995 aj.), které jsou základním a neustále se opakujícím socializačním mechanismem, posilujícím a obnovujícím vnitřní sociální pospolitost. V době, kdy se začali dolní obyvatelé M. Y. B. mestizovat, byl tento mechanismus silně oslabován, jelikož rotační způsob pořádání tesgüinád, který komunitární pospolitost stmeloval, byl opouštěn a i v tomto nejdůležitějším sociokulturním rysu se vesnické společenství rozdělilo na „bohaté“ tesgüinády pořádané dolními obyvateli a „chudé“, či dokonce žádné fiesty, doprovázené rituální pitkou, v horní části. Zdejší obyvatelé krom tohoto sociálního rozdělení postihla na počátku devadesátých let menší přírodní katastrofa⁶³², způsobená přivalovou vodou v období dešťů, což vedlo k lokální humanitární katastrofě. Někteří přišli o svá stavení a s tím i o zásoby potravin na období sucha, ale především byly nenávratně zničeny maličké

⁶³¹ Tak např. J. Kennedy 1963b: 24 odhaduje, že každý Tarahumara spotřebuje asi 100 dní v roce na aktivity, jež jsou spojeny s tesgüinem, jehož popíjení je vždy spojeno s určitým obřadem. Vzhledem k tomu, že dosud pohanská komunita Aboréachi leží v okrese Batopilas, lze se domnívat, že v některých komunitách Ejida Munerachi je to podobné.

⁶³² K tomuto sesuvu půdy v M. Y. B. došlo někdy v letních měsících (červen-srpen) roku 1991.

kuřičné milpy, pastvy pro dobytek, palmový a jiný rostlinný porost, sloužící k výrobě
kukových i uměleckých předmětů, v lepším případě čekala tyto pozemky několikaletá
operace. Za tohoto stavu vypomáhal postiženým částečně stát Chihuahua, méně jezuitská
misie v Creelu⁶³³, ale téměř nikdo z dolní části, kterou naplaveniny bahna a kamení
poškodily. Tato katastrofa ještě více stmelila rodiny z horní části, které byly nuceny
trvalo nebo dočasně opustit své příbytky a uvnitř horních pater se přestěhovat jinam.
Některých případech došlo (zřejmě opět k dočasnému) sestěhování dvou či více úplných i
úplných nukleárních rodin⁶³⁴ do jednoho příhodnějšího místa, kde si spojenými silami
stavily nové obydlí. Princip „mechanické solidarity“ přišel na řadu skutečně až v momentě,
kdy začaly být ohrožovány zájmy několika bohatších Tarahumarů ze strany mesticů, mestico-
tarahumarů a těžařské společnosti, avšak tesgüinády, jejichž pořádání je v takové společnosti,
co je tarahumarská, vysoce prestižní záležitost, se mohly pod vlivem předcházejícího
rodinného neštěstí konat až na malé výjimky pouze v dolní části, resp. mohly být
organizovány jen těmi rodinami, které měly pro takové příležitosti buď přebytek úrody,
či jené pro vlastní spotřebu, popřípadě byly schopny zakoupit dostatečné množství
kuřičného nixtamalu v prodejně Conasupo nebo v některém z batopilaských obchodů⁶³⁵. Po
těch sociálních otřesech, k nimž v posledních dvaceti letech došlo, se zdá, že M. Y. B. trpí
ale jakousi *sociální schizofrenií*, roztržštěností uvnitř i vně komunity. Její obyvatelé byli
vřezeni do chaotického stavu, který způsobil, že někteří z nich se nedokáží dobře orientovat
současném labyrintu intra- i extrakomunitárních či intraejidálních zájmů, čímž se jako
komunitární celek dostávají do určité izolace vůči sociálně příbuzným komunitám uvnitř
ejida Munerachi, ve vztahu ke svým batopilaským patronům a konec konců i mezi sebou
vzájem. V rámci celého ejida patří dnes sice M. Y. B. ekonomicky k nejbohatším
komunitám, avšak pod vlivem oné schizofrenie, dané nepochybně také teritoriálním
schizoprením, se dostala do takové sociální izolace, že se s jejími předáky příliš nepočítá do
významnějších ejidálních funkcí. Teprve následující socioekonomický vývoj v batopilaském
oblasti se však ukáže, zda-li se v této komunitě vytváří natolik silné mikroetnické cítění, které

Jezuitská misie v Batopilas nemá nyní příliš velký vliv na události v tarahumarských komunitách v tomto
oblasti či přesněji řečeno, její personální složení neumožňuje časté výjezdy do nativních osad za křtem, za
slavním mší či jen na obecnou vizitu, proto sem stále častěji dojíždějí jezuité z Creelu a Norogachi, ačkoli
batopilaský region formálně nepatří do jurisdikce těchto misí.

To byl případ rodiny P. Gutiérrezze Luny, postiženého povodní. V době našeho pobytu v listopadu 1992 žilo
v komunitě jen několik lidí z jinak tří nukleárních rodin pohromadě pod malým převisem s přístřeškem o rozloze sotva 5 m².
V letech 1996 a 2001 jsme sice přímo v komunitě M. Y. B. nepobývali, avšak na základě rozhovoru s P.
Lunou v dubnu 2001 v Batopilas jsme zjistili, že se mezitím všichni osamostatnili a již každá rodina měla
svou vlastní menší domeček blízko dolní části.

Tarahumarové se snaží vyrábět tesgüino z vlastnoručně vypěstované kukuřice, kterou považují za posvátnou a
dar nejvyššího boha *Onorúameho*. Kupovaný nixtamal nebo zásoby, získané z jiných než vlastních zdrojů,
nemají sociální prestiž vůči sousedům v komunitě výrazně snižují.

kukuřičné milpy, pastvy pro dobytek, palmový a jiný rostlinný porost, sloužící k výrobě užitečných i uměleckých předmětů, v lepším případě čekala tyto pozemky několikaletá rekuperace. Za tohoto stavu vypomáhal postiženým částečně stát Chihuahua, méně jezuitská misie v Creelu⁶³³, ale téměř nikdo z dolní části, kterou naplaveniny bahna a kamení nepoškodily. Tato katastrofa ještě více stmelila rodiny z horní části, které byly nuceny natrvalo nebo dočasně opustit své příbytky a uvnitř horních pater se přestěhovat jinam. V některých případech došlo (zřejmě opět k dočasnému) sestěhování dvou či více úplných i neúplných nukleárních rodin⁶³⁴ do jednoho příhodnějšího místa, kde si spojenými silami postavily nové obydlí. Princip „mechanické solidarity“ přišel na řadu skutečně až v momentě, kdy začaly být ohrožovány zájmy několika bohatších Tarahumarů ze strany mesticů, mestico-Tarahumarů a těžařské společnosti, avšak tesgüinády, jejichž pořádání je v takové společnosti, jako je tarahumarská, vysoce prestižní záležitost, se mohly pod vlivem předcházejícího přírodního neštěstí konat až na malé výjimky pouze v dolní části, resp. mohly být organizovány jen těmi rodinami, které měly pro takové příležitosti buď přebytek úrody, určené pro vlastní spotřebu, popřípadě byly schopny zakoupit dostatečné množství kukuřičného nixtamalu v prodejně Conasupo nebo v některém z batopilaských obchodů⁶³⁵. Po všech sociálních otřesech, k nimž v posledních dvaceti letech došlo, se zdá, že M. Y. B. trpí stále jakousi *sociální schizofrenií*, roztržštěností uvnitř i vně komunity. Její obyvatelé byli uvrženi do chaotického stavu, který způsobil, že někteří z nich se nedokáží dobře orientovat v současném labyrintu intra- i extrakomunitárních či intraejidálních zájmů, čímž se jako komunitární celek dostávají do určité izolace vůči sociálně příbuzným komunitám uvnitř Ejida Munerachi, ve vztahu ke svým batopilaským patronům a konec konců i mezi sebou navzájem. V rámci celého ejida patří dnes sice M. Y. B. ekonomicky k nejbohatším komunitám, avšak pod vlivem oné schizofrenie, dané nepochybně také teritoriálním odštěpením, se dostala do takové sociální izolace, že se s jejími předáky příliš nepočítá do významnějších ejidálních funkcí. Teprve následující socioekonomický vývoj v batopilaském okrese však ukáže, zda-li se v této komunitě vytváří natolik silné mikroetnické cítění, které

⁶³³ Jezuitská misie v Batopilas nemá nyní příliš velký vliv na události v tarahumarských komunitách v tomto okrese či přesněji řečeno, její personální složení neumožňuje časté výjezdy do nativních osad za křtem, za účelem mší či jen na obecnou vizitu, proto sem stále častěji dojíždějí jezuité z Creelu a Norogachi, ačkoli batopilaský region formálně nepatří do jurisdikce těchto misí.

⁶³⁴ To byl případ rodiny P. Gutiérrezze Luny, postiženého povodní. V době našeho pobytu v listopadu 1992 žilo jedenáct lidí z jinak tří nukleárních rodin pohromadě pod malým převísem s přístřeškem o rozloze sotva 5 m². Později v letech 1996 a 2001 jsme sice přímo v komunitě M. Y. B. nepobývali, avšak na základě rozhovoru s P. G. Lunou v dubnu 2001 v Batopilas jsme zjistili, že se mezitím všichni osamostatnili a již každá rodina měla svůj vlastní menší domeček blíže dolní části.

⁶³⁵ Tarahumarové se snaží vyrábět tesgüino z vlastnoručně vypěstované kukuřice, kterou považují za posvátnou a za dar nejvyššího boha *Onorúameho*. Kupovaný nixtamal nebo zásoby, získané z jiných než vlastních zdrojů, sociální prestiž vůči sousedům v komunitě výrazně snižují.

povede ke konečnému vystoupení z mateřského ejida⁶³⁶ a v ekonomické rovině k posunu k minifundistickému způsobu výrobních vztahů, které již nyní bezesporu fungují.

Vraťme se nyní k druhému (*vertikálnímu interskupinovému extraejidálnímu*) modelu sociálního příbuzenství, který jsme mohli na území Ejida Munerachi zaznamenat a studovat. Tento typ sociálních a interetnických vztahů je v Ejidu Munerachi nejrozšířenější a s výjimkou M. Y. B., v níž je, jak jsme uvedli, situace komplikovanější, Kirare a několika menších rančeriá komunit v horských údolích a mesách (např. Urichique) se vyskytuje prakticky ve všech typech ejidálních komunit.

Na základě rozhovorů a dalšího pozorování v ejidálním prostoru i mimo něj jsme dospěli k závěru, že hlavním důvodem munerachského setkání z 27. 5. 2001 nebyla laciná politická předvolební agitka, na níž to zpočátku i později vypadalo, nýbrž poměrně promyšlený projev dávno uzavřených bilaterálních svazků, v tomto konkrétním případě mezi „koloniální“⁶³⁷ rodinou Bustillosovou a „sedentární“⁶³⁸ rodinou García Cubesarovou. Šlo tedy o *symbolický compadrazgový rituál*, jehož uspořádání bylo nutné nikoli primárně z politických důvodů, ale jako výraz a důsledek vzájemných závazků, plynoucích z dávného rituálního spojení obou rodin prostřednictvím katolického křtu vodou v batopilaském kostele. Toto spojení je poměrně složitým labyrintem vzájemných sociálních vztahů, které mají svůj přesný řád a takřkajíc časový harmonogram, který se odvíjí zejména od množství katolických svátků (zejména Semana Santa a La Guadalupana, ale též oslavy spojené s lokálními světci – např. sv. Martin de Porres, dále Corpus Christi, San Juan Bautista aj.), které, odehrávají-li se na půdě ejidálních *komeráchi*, jsou vždy synkretické či snad syntetické (?) a jsou často spojeny s určitou fází ročního agrárního cyklu. Vedle těchto socioreligiálních svazků, které se v rámci mesticko-tarahumarského compadrazga v čisté (náboženské) formě již tolik neudržují a, jak jsme si všimli, stávají se stále více pouhou formalitou, jsou-li konány v batopilaském kostele či u příležitosti Velikonoc v nedalekém kostele v Satevó, se vyskytují jiné důvody, které dnes více vystupují do popředí a jež mají silný a rozhodující význam pro interetnickou a intersociální bilanci.

Většina tarahumarských rodin z Ejida Munerachi má svůj sociálně rituální mestický protějšek v Batopilas (výjimečně též v jiných městech, která jsou ale vzdálenější a vzájemné sepětí

⁶³⁶ Vystoupit formálně z ejida není ovšem ve skutečnosti jednoduché, jelikož ejido je *de iure* ve vlastnictví zřizovatele, tj. státu Chihuahua, který nemá zájem na procesu ekonomického a částečně politického osamostatňování dílčích ejidálních entit.

⁶³⁷ Emilio Bustillos Monjarréz je přímý potomek jednoho z prvních přistěhovalců do Batopilas v polovině 18. stol. Bustillosové stále patří k váženým rodinám s vysokým sociálním statutem, v jejichž rukou se soustřeďuje ekonomická a politická moc nejen v okrese, ale i v kraji.

⁶³⁸ Rodina García Cubesareho patří spíše k usazenějším rodinám v Munerachi, která již příliš nepraktikuje vertikální zemědělství a pastevectví a Antonio je vnukem či pravnukem jednoho z prvních obyvatel komunity Munerachi, založené pravděpodobně na počátku 20. stol.

oslabují)⁶³⁹. Mezirodinná frekvence setkávání v rámci instituce compadrazga se proto dost liší v závislosti na řadě proměnných: jednou z nich je *časová hloubka* uzavření svazku. Pokud takový svazek pokračuje nepřetržitě v několikáté generaci, je sociální pouto mezi rodinami obvykle silnější než tam, kde bylo compadrazgo uzavřeno teprve nedávno. Dalším faktorem je rozdílná *míra tradicionality* tarahumarských rodin, která, jak se ukazuje, je silnější na ejidální periferii (např. Ranchería Sorichique, Ranchería Ulrichique, San José, La Gavilana, Ocorare aj.) než v jeho jádru (Ranchería Munerachi, Santa Rita). Tento silnější tradicionalismus je překvapivý např. v nejpočetnější ejidální komunitě Sorichique, odkud vede přírodní komunikace do Samachique a dále do Horní Tarahumary a před lety byla do nedaleké dceřiné komunity Huisuchi umístěna jedna ze čtyř nebo pěti škol na území ejida, v níž jsou vyučujícími dojíždějící mesticové nebo mestico-Tarahumarové. Ale ani v jiných případech se obyvatelé Sorichique pronikání modernizačních elementů nebrání – např. v instalaci rozvodu pitné vody v obrovských plastových barelech jako pomoc od Centro Coordinadora de la Tarahumara v Chihuahui, užívání léků dovážených z jezuitské misie v Creelu atd. Hlavním důvodem jejich sociálního tradicionalismu, spočívajícího v preferenci uzavírání intraetnického fiktivního příbuzenství, je pravděpodobně skutečnost, že na jejich mlpách v horských horizontálních údolích na altiplanu se „tradičně“ pěstuje nejkvalitnější kukuřice na území ejida. Kukuřice, jako patrně nejposvátnější „objekt“ tarahumarského života, je zároveň *nejadhezivnějším* sociálním činitelem téměř každé nativní komunity a je především silně ritualizován. Obecněji platí, že ti obyvatelé ejida, jejichž život je více spojen se zemědělským cyklem a především pak s pěstováním kukuřice, jsou více připoutáni ke své půdě a kontakty s mestickými rituálními příbuznými, mají-li nějaké, bývají velmi omezené a spíše nahodilé.

Novějším faktorem, který je znám prakticky ze všech latinskoamerických zemí, je „retradicionalizace“ *náboženství*. Do pagótame tarahumarských domácností stále intenzivněji pronikají myšlenky nekatolických a dokonce ne-křesťanských denominací a náboženských sekt, což vede ve svých důsledcích k ukončení compadrazgových vztahů, jelikož implantace

⁶³⁹ Pokud má např. ahijado z Coyachique svého padrina v Creelu nebo jinde mimo Batopilas, ze všeho nejvíce takové spojení připomíná „adopci na dálku“, jelikož se rituální příbuzní téměř nesetkávají a mestický kmotr svému kmotřenci posílá dary (např. i finanční hotovost) přes dalšího prostředníka (tarahumarského či mestického), který má cestu do Horní Tarahumary a tyto dary pak předá na smluveném místě. Jiným případem oslabení či snad dokonce „zrušení“ svazku je trvalá migrace tarahumarských rodin do Chihuahuy nebo jiných větších měst, kde dochází zpravidla k naprosto novému socializačnímu procesu, jehož jedním rysem je hledání nových inter- či intraetnických fiktivních příbuzných (cf. např. Ramos Escobarová 1997). K méně rozšířeným případům zpřetrhání svazků patří migrace mestických rodin z Batopilas do Chihuahuy či ještě mnohem dále.

nových církví se s udržováním rituálů neslučuje. Tento jev stačil proniknout někdy v polovině devadesátých let⁶⁴⁰ také do některých komunit Ejida Munerachi, především do Coyachique.

K častým důvodům, proč může být rituální svazek oslaben či zrušen, je zhoršující se *ekonomická situace* mestických padrinos, kteří pak nejsou schopni hradit některé výdaje, k nimž se zavázali, svému ahijadovi. V takových případech je snaha, aby se jej ujal jiný, zámožnější padrino.

V některých případech dochází k *neúměrným požadavkům* ze strany ahijadovy biologické rodiny vůči fiktivní rodině, např. když tarahumarská rodina požaduje větší přiděl potravin, než je rodina padrina schopna obstarat nebo tehdy, když rodiče ahijada vyžadují úhradu na vzdělání mimo batopilaský okres atd.

Zatímco naprostá většina setkání, ať už k nim dochází ze „světských“ či religiózních důvodů, se koná v domě padrinos nebo v kostele ve městě, je-li compadrazgový rituál spojen s politickým (předvolebním) mítinkem, pořádá se na *komeráchi* důležitého předáka ejida, komunity nebo jednoho z rituálních příbuzných politického kandidáta, jak tomu bylo před volbami v roce 2001 v Munerachi. Na základě pozorování tohoto a několika podobných „bilaterálních“ setkání můžeme učinit některé obecnější závěry: 1. instituce compadrazga je v podstatě ve své základní podobě *dyadickým (dvoustranným) kontraktem* (s nejčastějším svazkem *compadre-compadre*⁶⁴¹ a *padrino-ahijado*)⁶⁴², zpravidla s několika i více doprovodnými osobami či přesněji jedinci, zachycenými v sociální compadrazgové síti⁶⁴³, založeným více na *asymetrické reciprocitě* (cf. Foster 1953: 9, Gudeman 1971: 46), dané od počátku rozdílným sociálním statutem (sociálním vertikálistem); 2. rituální dyadické compadrazgo není na rozdíl od ejida korporativním sociálním organismem, nýbrž je založeno na *selekcí* patronů. Tento výběr rituálních příbuzných ze strany nativních pak může a často je v budoucnu určitým regulátorem intraetnických (intra komunitárních) vztahů, a to jak uvnitř nativní populace, tak v mestickém společenství. To znamená, že vyšší sociální status v rámci jedné poloviny dyadického svazku uvnitř vlastní komunity může zvýšit status druhé poloviny tohoto svazku v rámci svého lokálního společenství, což je případ námi sledované *compadres*

⁶⁴⁰ Při našem pobytu v Coyachique v roce 1992 byli všichni místní obyvatelé pagótame (pokřtění katolíci), zatímco v roce 1996 a 2001 již někteří jednotlivci přešli k protestantské církvi.

⁶⁴¹ Mintz, Wolf 1950: 341 se více soustřeďují na tento svazek, jakožto rozhodujícího principu, na němž stojí compadrazgo, což někteří autoři (cf. Gudeman 1971: 46) oprávněně kritizovali, jelikož často je důležitější vztah padrino(s)-ahijado(s).

⁶⁴² E. Bustillos Monjarréz je *compadrem* A. Garcíi Cubesareho a naopak a první z nich je zároveň *padrinem* Antoniova nejstaršího syna Rubéna, který je jeho *ahijadem*.

⁶⁴³ Počet jedinců, kteří jsou spojeni skrze instituci compadrazga, může být velmi vysoký. Tak např. J. de la Fuente (1949) při výzkumu v horské zapotécké komunitě Yalalag zjistil, že rodiče a prarodiče desetiletého dítěte mohli být kmotry (*compadres*) až šedesáti lidí (cf. Ravicz 1975²: 249). R. Beals 1946: 100-104 uvádí, že většina lidí v taraskánském Cheránu má 20-25 *compadres*, R. Redfield 1941: 222-223 napočítal kolem tisíce ahijados ve vztahu k jednomu padrinovi (!).

dvojice; 3. asymetrická (vertikální) reciprocita sice v naprosté většině případů znamená sociální dominanci mestického elementu, ale pokud dosáhne nativní compadre ve své komunitě či celém ejidu jisté sociální prestiže a většího vlivu, je patrná jistá *sociálně statusová aproximace*, tzn., že alespoň zdánlivě se stírají sociální rozdíly speciálně v compadre-compadre svazku. Takto, jako projev nebo alespoň náznak tohoto sociálního vyrovnávání na jedné straně, podle našeho názoru musíme chápat výše popisovaný munerachský ceremoniál. Zároveň nativní compadre, hostitel a hlavní organizátor setkání demonstroval svou sociální, ekonomickou a politickou převahu v rámci určité části celého ejida a své komunity, ačkoli žádnou oficiální funkci v tu dobu neměl (s výjimkou polooficiálního distributora léků dodaných zvenčí)⁶⁴⁴; 4. takovýto typ compadrazga rovněž můžeme chápat jako (poměrně slabý) *akulturační prvek*, jenž však ve svém důsledku zpravidla nevede ke kulturní změně, často je tomu právě naopak: kulturní rysy sociálně slabší skupiny (v tomto případě Tarahumarů) mohou být výrazně posíleny nebo revitalizovány již skomírající kulturní projevy nativního společenství. Interetnické compadrazgo tak namnoze nevědomky pomáhá křísit ty kulturní rysy, které již byly v rámci vlastního společenství upozadřovány (např. některé rodiny se z ekonomických důvodů předtím vzdaly pořádání tesguinád nebo jejich konání alespoň musely omezit, čímž zároveň více či méně poklesl jejich sociální intrakomunitární status). Vidíme, že mesticko-indiánské kmotrovství je především sociálním mechanismem (výrazem sociální identity), který může mít zpětný vliv na oslabování či posilování kulturní identity; 5. u takového typu svazků, jaký jsme viděli v případě compadrazga Bustillos Monjarréz-García Cubesare, se tak jedná o *přechodný typ* mezi komplementární a symetrickou schizmogenezí (cf. Bateson 1935), kdy se počáteční sociálně nerovný svazek mění v symetričtější (rovnocennější, horizontálnější) formu vzájemného kontaktu, jaký existuje podle Batesona mezi evropskými národy, vesnicemi, klany apod. Jako by se obě strany dyadického kontraktu staly součástí jednoho společenství, aniž by jedna či druhá strana musela natrvalo opustit svůj mikrohabitat; 6. aby dostalo compadrazgo alespoň částečně charakter sociální horizontality, musí být *oboustranně výhodné*, resp. závazky, plynoucí z uzavření rituálního spojení, musí být přijatelné pro obě smluvní strany, třebaže ve skutečnosti může být jedna ze stran v jistém okamžiku ve výhodě, jak tomu je v tomto případě. Napsali jsme, že většina compadrazgových setkání se odehrává v Batopilas. Teoreticky mohlo i k tomuto předvolebnímu setkání dojít v domě mestického chráněnce nebo na otevřeném prostranství v centru města, určenému k takovýmto účelům a všichni ejidatáři sem mohli být sezváni a seznámeni s volebním programem

⁶⁴⁴ A. García Cubesare nebyl určen do této funkce ejidálními autoritami, nýbrž creelskými jezuiti, kteří léky do Ejida Munerachi dodávají.

příistického kandidáta, jehož Munerachští tradičně volí. Pokud by k tomu došlo, pravděpodobně by se na volebním výsledku nic nezměnilo, přesto je nutné, aby jednou za čas docházelo k rituální komunikaci v domácím prostředí nativní poloviny smluvního svazku. Takto můžeme setkání Bustillos Monjarréz – García Cubesare a pochopitelně i četná jiná setkání, k nimž dochází mezi jinými rituálními příbuznými, vnímat jako *symbolický sociální rituál*, jehož hlavním smyslem bylo posílit prestiž v rámci vlastního společenství (ejida, komunity) tím, že toto „příbuzenské“ setkání se stalo veřejným a zároveň ukázat i svou důležitost vůči svému rituálnímu partnerovi, resp. posílit prestiž i ve vztahu k němu. Celé setkání a jeho průběh, jakkoli mělo ze sociálního hlediska svůj velký význam, tak vyznívalo do značné míry komicky, jako určité zesměšnění fiktivního příbuzného a jeho doprovodu za přihlížení poměrně početného publika z řad nativních hostů⁶⁴⁵. Netvrdíme, že si směšnost situace aktéři obou stran uvědomovali, nicméně jako jistý *akt ponižení*, jakési skryté odplaty za přetrvávající rozdíly v obou sousedních společenstvích, jej vnímáme; 7. konečně instituce mesticko-tarahumarského compadrazga má zjevný *extendující sociabilní ráz*, jelikož dochází k elastickému rozšiřování či prodlužování a propojování lokálního interetnického a intersociálního prostoru, spočívajícího ve vzájemném prorůstání jednoho sociálního prostoru v druhý a naopak. Prostřednictvím compadrazga⁶⁴⁶ se jak ejido, tak vlastní batopilaský habitat navenek rozšiřují a v sociálním slova smyslu sbíhají, když můžeme pozorovat proces jakési *sociálně prostorové koalescence*, přinášející určité výhody oběma stranám. V tomto smyslu se jedná nejspíš o subtyp, který Mintz s Wolfem 1950: 357 označili jako *compadrazgo de voluntad* (kmotrovství na základě vzájemného souhlasu a za účelem dobré vůle posilovat lokální intersociální svazky), tj. navázání fiktivních příbuzenských svazků s cílem preventivně předcházet agresí na území toho kterého subregionu.

Horní Tarahumara a příčiny rozpadu interetnických vztahů

V subregionech Horní Tarahumary (Creel, Bocoyna, Sisoguichi, Panalachi, Carichi, Cusarare, Tomochi aj.) nebo v některých oblastech Dolní Tarahumary (Balleza, Nonoava aj.) mesticko-tarahumarské rituální příbuzenství, formálně stvrzované především křtem vodou, však takto rozšířeným sociálním rysem zdaleka není, přestože právě zde žijí všichni pagótame Indiáni. Vysvětlení nemůžeme hledat ve skutečnosti, že by Tarahumarové z těchto oblastí byli

⁶⁴⁵ Cesta ze Cerro Colorado do Munerachi není jednoduchá, je plná přírodních překážek a těžko by se někdo k takovému pochodu odhodlával dobrovolně či kvůli několika potenciálním voličským hlasům. Navíc příchozí museli dojít až před Cubesareho stavení, které leží jen několik metrů nad úrovní komunitárního komeráchi, kde se odehrávají lokální shromáždění nebo jiná setkání s mestickými návštěvníky.

⁶⁴⁶ Na základě svého výzkumu v roce 2001 odhadujeme, že v Ejidu Munerachi je do systému mesticko-nativního rituálního příbuzenství zapojena většina populace (asi 80%, možná více). Výjimkou je samozřejmě komunita Kirare, dále Mesa Yerba Buena, kde se nyní rozvíjí *smíšený (paralelní) typ* rituálního příbuzenství a některé menší rančeria komunity.

vlažnější vůči klasickému katolickému způsobu pokřtívání vodou či že by měli z vody až tak velký strach, že by jej z tohoto důvodu odmítali. Je sice pravda to, co jsme již uvedli, že přinejmenším Tarahumarové z náhorních plošin se často vody děsí, nicméně křest nakonec většinou přijímají, dokonce častěji v některém z místních kostelů než ve svých komunitách, na rozdíl od Batopilaských, kteří se nechávají často křtít ve svých *kari*⁶⁴⁷. Přesto je zde mnohem častějším jevem akt „přímého křtu“, kdy kněz provádí tento úkon přímo bez asistence mestických sociálních příbuzných a kdy kmotry dítěte jsou často jeho biologičtí rodiče či jiní pokrevní příbuzní.

Proč v těchto oblastech rituální mesticko-indiánské *compadrazgo* tolik nezakořenilo nebo proč již prakticky není institucionalizováno, spatřujeme v několika faktorech: Horní Tarahumara a východní a jihovýchodní část Dolní Tarahumary jsou mnohem více otevřenějším prostorem a dnes, díky stále kvalitnějším komunikacím, také náchylnějším k migračním procesům, a to jak indiánské, tak mestické, kreolské a bělošské populace. To znamená, že vzájemné vztahy mezi oběma základními etnickými a sociálními vrstvami (Tarahumary a mestici), pokud existovaly, se stále častěji rozpadají nebo jsou velmi narušovány a mnohdy i zanikají pod vlivem silících několikadenních, sezónních i trvalých přesunů obou složek obyvatelstva do velkých měst. Tato spontánní a často poměrně divoká sociální mobilita⁶⁴⁸ uvnitř hornotarahumarského habitatu prakticky znemožňuje navázání těsnějších a stabilnějších sousedských (interetnických) svazků, jelikož kupříkladu dnes asi nejdynamičtěji se rozvíjející město tohoto severotarahumarského subareálu Creel prakticky nemá své starousedlíky (kolem 90% obyvatel jsou přistěhovalci z různých koutů Mexika, ale dnes také USA či Evropy, kteří se zde usadili teprve před dvaceti třiceti lety), podobně jako Bocoyna či Nonoava. Naproti tomu batopilaský mikroregion, díky svému uzavřenému přírodnímu prostoru, je z hlediska sociální mobility mnohem stabilnější a nacházíme zde potomky několika „starousedlických vln“ mesticů s velmi těsnými sociálními vztahy s lokálními Tarahumary. Koexistence mesticů s Tarahumary na severu jednoduše nevyžaduje vytváření důmyslných sociálních vazeb v podobě fiktivního příbuzenství, jelikož tento subareál se mnohem více rozpouští v postmoderním toku neřízené sociální mobility jeho obyvatel.

Přesto, že v severních subregionech instituci *compadrazgo* téměř nenacházíme nebo alespoň není tak transparentní, neznamená to, že by nedocházelo k intenzivním kontaktům lokálních

⁶⁴⁷ *Kari* = v rar. „dům“, „příbytek“ přibližně tak, jak ho chápeme i v našem prostředí.

⁶⁴⁸ „Divokou“ formou sociální mobility rozumíme chaoticky organizované migrační procesy, jejichž výsledkem je vytváření desítek ghatt na okraji Chihuahuy, Ciudad Juárez a některých jiných měst.

Tarahumarů s většinou mestickou skupinou. Mestický Creel⁶⁴⁹, založený na počátku 20. stol. na sklonku porfiriátu, byl dlouho prakticky bezvýznamnou vesničkou, v níž vznikaly první regionální *aserraderos* (pily), avšak teprve od poloviny šedesátých let se stalo jedním z nově vznikajících turistických center, hlavní základnou k expanzi do oblastí přírodní a „etnické“ rezervace Barrancas del Cobre na pomezí Horní a Dolní Tarahumary. A někdy od počátku osmdesátých let dochází k většímu turistickému boomeru, kdy se Creel a jeho okolí stává centripetálním prostorem pro tisíce Tarahumarů, stabilně usazených mimo tento náhorní subregion. Široká a dlouhá horizontální údolí, obklopující Creel, se stala domovem stovek rodin tarahumarských přistěhovalců, kteří se rychle adaptovali na dva subsistenční způsoby: *tradiční*, spočívající v pěstování kukuřice, a *moderní*, spočívající v zapojení do turistických aktivit v případě obou pohlaví a do dřevozpracujícího průmyslu v případě mužů. Zdejší Tarahumarové tak byli více vtaženi do regulérního (legálního) procesu akumulace kapitálu a přímo a navíc za peněžní odměnu se začali podílet na modernizaci celé oblasti a ovšem i na její neregulované exploataci. Tím, že mnoho tarahumarských mužů a žen, kteří jsou zaměstnáni jako námezdní dělníci na bázi pracovní smluvního vztahu na pomocné práce na pilách a v prodejních *Artesanías Tarahumara/Rarámuri*⁶⁵⁰, došlo k radikální změně v interetnických vztazích. Na rozdíl od občasných setkávání v rámci instituce *compadrazgo* je intenzita vzájemných kontaktů mezi mestici a Tarahumary velmi silná, často každodenní a všudypřítomná. Jestliže *compadrazgo* chápeme jako prvek posilující sociální stabilitu a dávající indiánským *compadres* do určité míry i pocit vlastní důležitosti ve vztahu k mestické společnosti, tak v těch oblastech, kde již tato instituce zanikla nebo je již natolik slabá, o této stabilitě nemůže být řeči. Oboustranné vztahy jsou zde založeny ponejvíce na nekompromisním vztahu zaměstnavatel (což je v naprosté většině případů mestic nebo běloch) vs. námezdní pracovní síla (Indián, mestic i běloch). To znamená, že jakýkoli tarahumarský zaměstnanec, pracující na pile, mohl dostat kdykoli výpověď na základě podepsané pracovní smlouvy jako kdokoli jiný. V druhé polovině devadesátých let skutečně k tomuto rozsáhlému propouštění docházelo, jelikož stovky pil byly během krátké doby zavřeny kvůli nešetnému kácení borovicových a dubových stromů. Za této situace se ukázalo, jak velké rozdíly mezi oběma skupinami dosud přežívají. Zatímco mestičtí

⁶⁴⁹ Např. v Creelu žilo kolem roku 2000 na 5 000 stálých obyvatel, z nichž téměř všichni byli mesticové, kreolové a běloši. Tarahumarové měli své chatrné příbytky na okraji města či pod jeskynními převisy v jeho bezprostředním okolí.

⁶⁵⁰ Jde o obchůdky s regionálními „etnovýrobky“, jejichž prodej byl ještě počátkem devadesátých let na vzestupu, nyní je již trh s těmito předměty saturován a jejich odbyt je, až na výjimky (kvalitní housle, kytary z přírodních materiálů), stále složitější.

zaměstnanci se v rámci své enormní sociální mobility⁶⁵¹ rychle přemístili do jiných dřevařských společností v jiných subregionech⁶⁵² Tarahumary nebo zcela změnili obor⁶⁵³, pro tarahumarské dělníky to nesporně musel být „kulturní šok“. Ze dne na den, na místo každodenního docházení ze svých rozestavěných domů v údolích Onárasí, San Ignacio, Gonogochi, Arareco aj. do Creelu, Bocoyny aj., se ocitli bez zaměstnání, aniž by vůbec pochopili, co po nich zaměstnavatel chce a jaké jsou pravé příčiny tohoto stavu. Z probíhajícího procesu socioekonomické inkluze a akulturace najednou opět stáli tváří v tvář sociální exkluzi a kulturní readaptaci, opět se měli vrátit tito již spíše mestico-Tarahumarové (vždyť někteří z nich mluvili lépe španělsky než rarámuri) na své zpustlé kukuřičné milpy, k horizontálnímu pastevectví hovězího dobytka nebo k chovu drůbeže. Někteří (patrně menšina) se dokázali poměrně úspěšně readaptovat („deakulturovat“) a vrátit se ke své „kultuře kukuřice“ a tesgüinád, avšak většina se s touto neočekávanou situací neumí vyrovnat a osciluje mezi „kulturou tequily“ a dávnou tradicí. V drtivé většině jde o tarahumarské muže, kteří, v širokém rozkročení mezi městem a vesnicí, se následně nemohou integrovat ani do moderního sociálního prostoru, ani se vrátit do míst, v nichž byli kdysi socializováni a enkulturováni, na rozdíl od žen, kterých se modernita dosud příliš nedotkla. Každodenní život tarahumarských žen je i nadále koncentrován kolem výchovy dětí, prodeje drobných uměleckých předmětů pod cenou a výroby kukuřičných placek pro vlastní spotřebu a malý zisk. Jedním z nejčastějších následků hromadné nezaměstnanosti je rozpad kdysi pevného rodinného svazku Indiánů a stále větší výskyt *matrifokální* rodiny tak, jak je to typické i pro mnoho mexických rodin. Vzorce chování těchto „mestico-tarahumarských“ mužů se totiž mezitím stačily přiblížit ke způsobu chování mestických *machos*, kteří dříve opustili své zákonité manželky, s nimiž měli často spoustu dětí⁶⁵⁴ a tisíce kilometrů od domova pak zakládali nové rodiny, často tak, že změnili svou identitu. Nejbližší budoucnost teprve ukáže, kam bude tento momentální vývoj směřovat. Dnešek spíše nasvědčuje tomu, že mestico-Tarahumarové více inklinují k trvalému odchodu ze svých původních komunit a rančů do měst, kde však často žijí více, než kdyby zůstávali na svých milpách. Zdá se, že výměna

⁶⁵¹ Na základě letmého průzkumu, jímž jsme zjišťovali, odkud tito lidé pocházeli, jsme zjistili, že většina z nich se do Chihuahuy přistěhovala z mnoha spolkových států Mexika (např. Baja California Norte, Sonora, Sinaloa, ale i vzdálenějších jako Michoacán, Veracruz, Oaxaca atd.).

⁶⁵² Přibližně před deseti lety se většina majitelů pil přesunula z oblasti kolem Bocoyny, San Juanita či Creelu do jižních subregionů někdejší koloniální Tarahumary, do okresů Guadalupe y Calvo, Guachochi či Morelos.

⁶⁵³ Ti mesticové, na něž nezbylo místo v nových dřevařských společnostech, se přestěhovali do měst, kde si otevírají např. malé bary, jídelny (mezi jinými známé *tortillerías*) nebo pracují jako pomocní dělníci apod. Někteří zůstávají v rurálním prostředí, např. jako zaměstnanci na rozsáhlých ovocnářských plantážích chihuahuaských neolatifundistů.

⁶⁵⁴ V červenci 2001 jsme se setkali v Baja California Sur s mexickým mužem, který měl se svou první ženou v sinaloaském Culiacánu sedmnáct dětí (!), přesto je dokázal opustit a založit novou rodinu, aniž by o té původní měl jakékoli informace.

suwí za tequilu, šátku za sombrero či aká za boty apod. je pro mnohé muže natolik lákavá, že jejich asimilace do mexické společnosti, jakkoli probíhá velmi chaoticky, je neodvratná.

Relativně nový fenomén tarahumarského *machismu* s sebou přináší další negativní sociální konsekvenci: přesun často až desetičlenných tarahumarských matrifokálních rodin do velkých měst, zejména Chihuahuy, kde jich dnes žije několik set v mnoha marginálních čtvrtích. V některých případech se rodiny rozdělují, část zůstává v původním habitatu, část se natrvalo stěhuje. Vylidňování nativního obyvatelstva z Horní Tarahumary je v současnosti masovějším jevem, který vede k stále větší převaze mesticů v tomto subregionu, což je dáno také tím, že sociální průtok této skupiny je zde mnohem intenzivnější než u skupiny indiánské. Jestliže v prvním případě převažuje vzorec *imigrace : krátké usazení : opětovná migrace*, u (horních) Tarahumarů po *déle trvajícím usazení* následuje *trvalá* nebo *sezónní* či *krátkodobá migrace* do měst. To jsou jen některé z důvodů, které vysvětlují odlišnost, s jakou se vyvíjejí sociální kontakty mezi Tarahumary a většinovou společností v některých subregionech Horní Tarahumary a v batopilaském okrese.

Můžeme uzavřít: v prvním případě tendují tamější Tarahumarové na jedné straně k silnější mestizaci, akulturaci a asimilaci, avšak díky tomu, že tyto procesy jsou spontánnější, chaotičtější a nejsou založeny na žádné sociální či interetnické „smlouvě“, převládají zde na druhé straně silné sociálně statusové rozdíly, přičemž svým způsobem na nejnižším stupni společenské hierarchie stojí „čistí“ Tarahumarové. Nicméně v nejhorším postavení jsou zřejmě ti, které jsme označili jako mestico-Tarahumarové, lidé již značně vykořenění ze svého prostředí, avšak ještě nikoli dostatečně adaptovaní na nové sociální prostředí, jehož dominantní složka (mesticové) je považuje za podřadnou skupinu, která nemá vlastní kulturu, byla enkulturována v jiných poměrech a nelze ji dost dobře do těchto nových poměrů integrovat. Sociální interakci tří základních skupin, o kterých jsme hovořili (mesticů, mestico-Tarahumarů či mezo-Tarahumarů a „čistých“ Tarahumarů) můžeme nejlépe sledovat na krátké peší zóně v centru Chihuahuy, kde vytváří zřetelně separovatelné *mikrostrůvky*, které mezi sebou komunikují spíše sporadicky a k žádné silnější výměně informací a vytváření lokálních pospolitostí u nich zatím nedochází⁶⁵⁵.

Naproti tomu silně rozvinutá instituce compadrazga mezi mestickými občany z Batopilas a mnoha dnešními munerachskými ejidatáři, namnoze potomky tarahumarských obyvatel

⁶⁵⁵ Zcela jiný sociálně urbánní prostor, jak jsme viděli, se vytvořil např. v Ciudad de Guatemala nebo v Ciudad de México aj. velkoměstech Latinské Ameriky, v nichž je silně zastoupena nativní populace. V těchto velkoměstských centrech si některé indiánské skupiny vytvořily vlastní (intraurbánní) sociální prostor, koncentrovaný zpravidla kolem tržišního corpusu, místa, kde dochází k sociální, kulturní a ekonomické reprodukci té které skupiny. Chihuahuaští Tarahumarové jsou příliš nejednotní a nepočetní, aby si mohli vytvořit podobný homogenní sociokulturní „areál“ uprostřed hlavního města, proto žijí v menších skupinkách, v podstatě přesně tak, jako ve svém původním habitatu.

z předejdálního období⁶⁵⁶, je výslednicí složité historie regionálních sociálních vztahů, jež se zde vyvíjely v určitých dějinných sinusoidách od konce 17. stol., kdy v regionu poprvé koexistovaly obě skupiny – mesticové a Indiáni (do počátku 20. stol. spolu s Tarahumary též Tubarové a severní Tepehuani, kteří v posledních letech do oblasti opět reemigrují nebo nově imigrují a napomáhají k pozvolné demografické převaze nativní populace) a později v jistých obdobích též černoši, mulati, zambové, Severoameričané a příslušníci mnoha evropských národů. Po velkém vysídlování oblasti, probíhajícím po skončení poslední zlatokopecké horečky a po mexické revoluci na přelomu desátých a dvacátých let 20. stol., se postupně v batopilaském okrese ustálila etnická dichotomie (mesticové vs. Tarahumarové) v podstatě tak, jak ji známe dnes a která bude zanedlouho pravděpodobně početně naprosto vyrovnaná. Zjevná populační exploze, sledovatelná u Tarahumarů a viditelná demografická stagnace u mesticů, vytváří (spolu se sousedním okresem Urique, kde dochází k podobně silnému nárůstu obyvatel v tarahumarských komunitách) mezi oběma sociálně diferencovanými skupinami zvláštní pouto, které, jak se nám zdá, tenduje k jisté *horizontální sociální konvergenci*. Kategoričtěji vyřčenému tvrzení o možném budoucím statusovém vyrovnávání (obecnější a komplexnější sociální změně) mezi alespoň některými munerachskými rodinami a mestickými rodinami v Batopilas při zachování oboustranného „*kulturního statu quo*“ se zatím bráníme zejména proto, že většinově stále a často velmi silně přetrvávají hluboké sociální, ekonomické a kulturní rozdíly⁶⁵⁷. V každém případě se domníváme, že, alespoň v procesu interakce Batopilas vs. Ejido Munerachi, jsou sociální procesy místy natolik intenzivní, že mohou vést v individuálních případech až k sociální změně, aniž by se tato změna musela nutně výrazněji dotknout kulturních vzorců jedněch či druhých⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ Starší „předejdální“ intraetnický substrát je obtížně identifikovatelný. Za nejstarší obyvatele munerachského habitatu považujeme příslušníky těch rodin, u nichž se alespoň v jednom ze dvou příjmení nebo, má-li pouze jedno příjmení, vyskytuje nativní antroponymum, které může být patrilinéární i matrilinéární, tj. má-li Tarahumara dvě příjmení, což nebývá vždy, může se nejprve objevit mužské španělské příjmení, poté ženské nativní příjmení a naopak. Tak mezi munerachskými Tarahumary registrujeme jména jako Antonio García Cubesare, Marcos Mendoza Químare, Serafina Químare Recalache či Mario Villegas Mendoza atd. Tak např. *químare* (*kímare*) může znamenat „devátý“ nebo snad „devět kamenů“ (*kima* či *kimakói* = „devět“, *re* či *ree* = „kámen“). Zejména v katastru Ranchería Sorichique najdeme několik toponym a antroponym, která ve svém názvu obsahují slovo „kámen“. Křestní jména jsou již téměř výhradně „křesťanská“, odvozená od křesťanského svätce-patrona a přidělována nejčastěji v rámci subtypu *compadrazgo de rosario* (cf. Ravicz 1975: 248).

⁶⁵⁷ Všechny důležité politické funkce v batopilaském okrese a rozhodující podíl na jeho legálním ekonomickém bohatství mají téměř výhradně v rukou lokální mestické elity.

⁶⁵⁸ Na skutečnost, že sociální změna nemusí vždy vést také ke kulturní změně, zatímco tato naopak téměř vždy vyvolává sociální změnu, upozorňoval např. již J. H. Steward 1955a: 53. Abychom uvedli konkrétní příklad: posune-li se statusově z nějakého důvodu Tarahumara na úroveň batopilaského mestice třeba na základě své politické funkce v ejidu a v sekci, jež je teritoriálně jeho součástí, nemusí toto nutně vést ke změně v tradiční kultuře odívání (nativní funkcionář, který dosáhl určitého společenského postavení v rámci regionu, nosí i nadále šátek, *tagoru* a *aká* a jen zřídkakdy se obléká na mestický způsob – kalhoty, košili, klobouk a kožené okované boty. Je-li mestic v častějším kontaktu s tarahumarskými jedinci, neznamená to, že se stane pijákem *suwí*, kterému bude dávat přednost před *aguardiente*, *tequilou* či *lechuguillou* apod.

Rituální compadrazgo mezi batopilaskými mestici a munerachskými Tarahumary chápeme jako *sociálně adaptivní mechanismus*, vyvolávaný do jisté míry z pragmatických pohnutek, reflektujících demografickou situaci v tomto izolovaném sociálním prostoru. Místní mesticové a Tarahumarové uzavírají rituální příbuzenské svazky jednoduše především proto, aby skrze skutečnou nebo domnělou sociální bilanci pomáhali udržovat trvalý, byť jakkoli relativní, sociální smír a zabraňovali vážnějším mezietnickým konfliktům a, což je možná nejdůležitější, aby si *tendováním* k sociální změně dokázali udržet svoji kulturní a etnickou identitu neboli, jak vyjádřil P. Bourdieu ve své *Distinkci*⁶⁵⁹, smyslem takovéto *sociální smlouvy*, jak také můžeme compadrazgové příbuzenství nazírat, je hledání smysluplné „*existence v prostoru, být jedním bodem, jedincem v prostoru*“, což již samo o sobě „*znamená lišit se, být odlišný*“ (cf. Bourdieu 1998: 16). Hybatelem takového počínání (jednání) tedy není snaha odlišovat se, jak Bourdieu důrazně upozorňoval, ale vědomí, že setrvání (bytí) v určitém sociálním prostoru jako jeden z jeho bodů již samo o sobě znamená odlišovat se. A *rituální compadrazgo* může toto vědomí, obzvláště v regionech „batopilaského typu“, značně posílit, neboť udržuje většinou všechny aktéry v hranicích jejich sociálního a intraetnického prostoru a nijak jim nebrání v pocitu *jinakosti*, ani významně nenarušuje jejich osobnostní a kulturní integritu.

⁶⁵⁹ Jde o práci *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

III.8. Ejido Munerachi jako typ *closed corporate community* (CCC)⁶⁶⁰

V předcházející kapitole jsme se snažili ukázat, že rituální příbuzenské vztahy (*compadrazgo*) jsou v batopilaském okrese, speciálně mezi tarahumarskými osadníky, žijícími v Ejidu Munerachi, a mestickými elitami silně rozšířeným jevem, který by mohl svádět k poněkud zavádějící představě, podle níž je ejido podobného „typu“ zcela otevřeným prostorem, do něhož lze kdykoli a jakkoli vstupovat a mít vliv na jeho vnitřní strukturu a procesy, k nimž na jeho území dochází. Každé ejido má svoji přesně určenou hranici, kterou ovšem většina ejidatářů nezná. Tarahumarské ejido, alespoň v případě Munerachi tomu tak je, nemá žádné vstupní brány, ploty, cedule s nápisem apod., jak je tomu např. v Chiapasu u Tseltalů či jinde. Chce-li někdo navštívit komunitu Munerachi, jež je *cabecerou* a geografickým srdcem celého ejida, neuvědomí si přesně, kdy už je na území ejida, jelikož na to není nikým a ničím upozorněn. Oficiálně je tedy území vymezeno, ve skutečnosti jsou jeho hranice spíše v hlavách lidí, kteří je obývají a kteří je určují na základě svých topografických znalostí⁶⁶¹.

Ejido tedy nelze chápat jako natolik výsostné teritorium určité korporativní jednotky, jejíž členové by toto území hermeticky uzavřeli před vnějším světem. Na území ejida se lze pohybovat jakkoli dlouho bez speciálních dokladů, povolení, propustek apod.⁶⁶². Tak např. v době našeho pobytu v roce 2001 se pohybovali v rámci sbírání dat pro své dizertační práce na území Ejida Munerachi mexická antropoložka Ana Paula Pintadová (Coyachique) a chicagský etnomuzikolog Daniel Noveck (Ranchería Sorichique)⁶⁶³. Našimi sousedy přímo v komunitě Munerachi bylo po několik týdnů asi deset příslušníků mexické armády, kteří zde kontrolovali především zhoršující se bezpečnost uvnitř ejida, ale zejména předpokládanou stezku marihuanových narkotrafikantů a kromě politických kandidátů se zde pohybovali ještě zdravotníci a jeden botanik. Územím, kde jsme se pohybovali, za celou dobu našeho pobytu

⁶⁶⁰ Doslova „uzavřená korporativní komunita“. V textu ponecháváme anglický originální název původního konceptu E. Wolfa (1957: 1-18), přičemž budeme používat zkratku CCC. Krom toho vynecháváme výraz *peasant* („sedlák“, „rolník“, „zemědělec“) a snažíme se o aplikaci tohoto vlivného sociálně antropologického konceptu na socioekonomické vztahy, k nimž dochází uvnitř Ejida Munerachi i ve vztahu k vnějším ekonomickým silám a tlakům. Původní název konceptu tedy zní *closed corporate peasant community* (CCPC).

⁶⁶¹ K viditelným mezníkům může patřit v horních částech okraj lesa nebo kaňonu, v dolních partiích koryto potoka, dno nějaké rokle, údolí apod.

⁶⁶² Určitou výjimkou snad je pouze vyvrcholení *Semana Santa* v Munerachi, kdy je údajně vybíráno vstupné a chce-li někdo setrvat více dní, měl by mít povolení od ejidálního prezidenta (nepotvrzená informace od mestického informátora v Batopilas, duben 2001).

⁶⁶³ Jejich práce, pokud již vůbec byly dokončeny, jsme dosud neměli k dispozici. Dizertace D. Novecka je předběžně nazvána „*Musical Mediations of Indigeneity in the Sierra Tarahumara, Chihuahua, Mexico*“ (*Rarámuri Music*).

neprošel žádný turista⁶⁶⁴. Do ejida častěji vcházejí pracovníci INEGI, kteří evidují počet obyvatel, emisaři INI, Coordinadora de la Tarahumara, obchodníci ze sítě CONASUPO, členové různých misijních denominací (včetně mormonů či Svědků Jehovových), Tarahumarové žijící mimo ejido nebo v jiných ejidech, náhončí různých společností, zabývající se exploatací přírodního bohatství, různí dobrodruzi atd. Ejido v zásadě nevyžaduje žádný zvláštní režim pro své návštěvníky, ať přichází kdokoli a odkudkoli.

Z vnějšku tak může ejido bez důkladnější znalosti jeho systému, fungování a vnitřních pravidel být vnímáno jako chaotická či dokonce anarchistická administrativní jednotka, na jejímž území je povoleno takřka vše. Při bližším zkoumání zjistíme, že tomu tak není, že má svou organizační strukturu, poměrně pevný řád a že z určitého, především ekonomického, hlediska je dosti nepropustnou a monolitní entitou, která se poměrně úspěšně brání vnějším tlakům, ačkoli ona sama je částečně zevnitř narušována.

Pokud se blíže podíváme na vývoj v oblasti sociální a ekonomické adaptace, zjistíme, že větší část mexických a v širším záběru i mezoamerických dějin je odrazem velkého úsilí o rozrušení, likvidaci či proměnu dvou základů starého sociálního řádu: *indiánské komunity*, nejlépe reprezentované aztéckým *altepetlalli*, a *haciendy*, jakožto základní socioekonomické struktury kreolského a mestického obyvatelstva. Obě dvě tyto jednotky můžeme považovat převážně za agrární (rurální) komunity, izolované od ostatního (zejména městského) světa, bránící volné výměně statků, akumulaci kapitálu a svou uzavřeností do sebe tíhnoucí k většímu či menšímu stupni autarkie. Určitou výjimku představovaly severomexické haciendy, které měly mnohem více agrárně industriální charakter, neboť byly výrazně napojeny na hornická centra a tím také zapojeny do tržního prostředí. Do tohoto procesu bylo v Chihuahui od první poloviny 17. stol. inkorporováno značné množství Tarahumarů a jedinců z jiných indiánských skupin. Tento proces ovšem nebyl ireverzibilní, jakmile došlo k poklesu těžby, docházelo ke kontrakci haciend, které v okamžiku, kdy se musely dočasně readaptovat na agrární výrobu, se opět uzavřely do sebe a stávaly se znovu autarkními společenstvími. Paralelně s tím vznikaly nové indiánské komunity, zakládáné buď uprchlými nebo propuštěnými osobami, které ovšem byly založeny také na samoživitelském výrobním způsobu. Zatímco indiánské vesnice pak již zůstaly nezávislé nebo pod vlivem jezuitských a františkánských misí prakticky až do vzniku revoluce a období zakládání prvních ejid, haciendy (alespoň ty v širším tarahumarském habitatu) se vyvíjely cyklicky v závislosti na intenzitě těžby stříbra, mědi a dalších kovů. Po celé 17.-19. stol. a v některých případech až do počátku čtyřicátých let 20. stol. tak dochází, pokud jde o haciendy, k neustálému

⁶⁶⁴ Kromě Velikonoc není území Ejida Munerachi cílovou stanicí turistů, pouze jeho západní částí přes Sorichique projíždějí občas jezdecké skupiny, směřující z Batopilas do Urique nebo naopak.

systolickému a diastolickému pohybu, který z ní vytváří tržní jednotku v obdobích prosperity a tržní expanze a soběstačné společenství v etapách regionálního ekonomického poklesu. Podle některých badatelů právě v této dvojí funkci, kdy docházelo k periodickému střídání feudálních a kapitalistických vztahů, spočívalo tajemství její dlouhodobé stability (cf. Semo 1973, Bartra 1974: 117-118).

Ještě více než haciendy, které fungovaly v podstatě jako semifeudální jednotky s občasnými tržně expanzivními výpady v určitém regionu (v severním Mexiku zejména hornickém), bránily pronikání modernizačních tendencí pochopitelně tisíce indiánských komunit, jejichž autonomie byla podporována především širokým převodem půdy a snahou o autonomní sociální kontrolu na jejich území. Každá indiánská komunita tak představovala malý, obranný ostrůvek, zabezpečující sociální a kulturní homogenitu svých členů, bojujících za udržení její integrity tváří v tvář vnějším atakům (cf. Wolf 1975²: 299).

Obě dvě základní socioekonomické instituce – jak *indiánská zemědělská komunita* – jejíž kontinuum můžeme sledovat v nukleární oblasti Mezoameriky (Oaxaca, Morelos, Chiapas, Yucatán, guatemalská vysočina aj.) díky četným archeologickým výzkumům v některých případech již od předklasické doby⁶⁶⁵, tak rurální či rurálně-industriální *hacienda*, zformovaná již kolem poloviny 16. stol., většinou zakonzervované do své hermetické autonomie, měly být po mexické revoluci nahrazeny jinou socioekonomickou organizační strukturou. Přesněji řečeno haciendy měly zaniknout úplně nebo, stejně jako indiánské komunity, měly být transformovány do nových administrativních jednotek rurálního typu, což byla většinou právě *ejida*, která ale také, jak jsme naznačili, nebyla úplnou novinkou, jelikož jejich „prototypy“ existovaly v předkoloniální Mezoamerice, středověké a raně novověké jižní Evropě a v koloniálním období např. v Mexiku či Guatemale. Porevoluční vývoj brzy ukázal, jak hluboce zakořeněnými institucemi haciendy, jakož i indiánské komunity ve skutečnosti jsou. Mnoho haciend v severním Mexiku, Chiapasu či na Yucatánu v různých modifikacích přežívají do dnešní doby. Jejich vlastníky jsou ovšem nyní podnikatelé kapitalistického stříhu, kteří většinou své pozemkové vlastnictví řídí ze svých městských kanceláří prostřednictvím kreolských nebo mestických mayordomů a na něž pracují tisíce námezdních pracujících. I nadále pokračuje systém peonáže, avšak haciendy již nejsou autarkními institucemi, ale své produkty exportují častěji na národní i mezinárodní trhy. Na druhé straně uvnitř přežívá jakýsi poloklientelistický systém, spočívající v tom, že určitá část zaměstnanců je najímána zvenčí jako sezónní pracovníci, ale vedle toho existuje „pracovní jádro“, jehož členové se kdysi

⁶⁶⁵ V Chihuahui to platí zejména o Paquime, Cuarenta Casas, popřípadě o Namiquipé, pokud předpokládáme, že jde o vesnici, přes kterou procházel Cabeza de Vaca a jeho společníci.

„zaháčkovali“⁶⁶⁶ v zadlužovacím kruhu, který je nadlouho připoutal k majiteli pozemku tak, jak v něm spočinuli kdysi v podstatě všichni peóni.

Jestliže se alespoň část haciend dokázala transformovat na nové podmínky tržní ekonomiky, vývoj v indiánských komunitách (rurálního i semiurbánního typu) probíhal odlišným způsobem. V zásadě a jistě poněkud zjednodušeně můžeme rozlišit trojí transformační proces, který sice již určitou dobu probíhal, ale teprve po roce 1917 zřetelně akceleroval:

1. Řada původně čistě vesnických indiánských obcí se postupně proměňovala v *semiurbánní* jednotky s rozvíjející se infrastrukturou a pozvolna se otevírající okolnímu světu. V takovýchto lokalitách pomalu začala dominovat mestická (ladinská) vrstva, jež se navíc neustále rozšiřuje na základě míšení nových přistěhovalců s indiánskými starousedlíky nebo těmi obyvateli, kteří do nich již přišli jako míšenci. Tato nová etnická a demografická situace způsobila, že z původně vesnického společenství se stalo středně velké město, jehož obyvatelé ovšem i nadále mají své malé milpy, které většinou toto město prstencovitě obklopují. Modelovým příkladem této sociokulturní konfigurace, v níž již převažuje *městský smíšený typ* usídlení, v němž vedle sebe žijí ti, kteří se hlásí ke své indiánské identitě, zjeví mesticové a oba základní přechodné typy, které můžeme označit jako *protomesticové* a *protoindiáni*⁶⁶⁷, je nepochybně známý Tepoztlán ve spolkovém státě Morelos. S tímto modelem se, alespoň podle našich dosavadních vědomostí, v prostředí etnických skupin mexického Severozápadu nesetkáváme, jelikož rezidenční jednotky městského typu, k nimž snad můžeme zařadit jedině Paquime/Casas Grandes, zanikly již v protohistorickém období nebo v nich došlo k takovým sociálním otřesům, které je uvrhly zpět k ryze zemědělskému či jinému typu usídlení. Jiné komunity, které bychom snad mohli považovat za tepoztlánský typ, jako např. původně ópatské vesnice (Bacadéhuachi, Sahuaripa aj.), sice nezanikly jako takové, ale v koloniálním období nebo později byly zcela mestizovány, resp. Ópatové postupně naprosto splynuli s mestickými imigranty, třebaže si svůj původ uvědomují alespoň prostřednictvím své

⁶⁶⁶ Tomuto systému se v koloniální době říkalo španělským slovem *enganche* = „hák“, expresivně symbolizujícím připoutanost námezdních pracujících ke svému patrónovi (hacendadovi či latifundistovi).

⁶⁶⁷ Za *protomesticové* považujeme takové jedince, kteří ještě udržují některé původní rysy (např. používají alespoň částečně nativní jazyk), ale zpravidla jsou již pomexičtění (nosí mexický oděv, pracovní aktivity nejsou spojeny se zemědělstvím či prodejem produktů na lokálním tržišti, jejich sociální mobilita je intenzivnější, jelikož hledají pracovní uplatnění často mimo svůj habitat atd.). K *protoindiánům* patří ti, kteří se narodili jako Indiáni nebo jejichž rodiče či prarodiče byli Indiány a nyní se pomaleji či rychleji vrací ke svým kořenům. Tak např. v Oaxace, Chiapasu nebo v Guatemale jsme se setkali s mnoha lidmi indiánského i mestického původu, kteří odešli před deseti, dvaceti i více lety za prací zpravidla do USA, avšak i po takto dlouhé době se dokázali vrátit do své rodné vesnice či městečka, kde se stávají součástí dnes obecnějšího procesu etnické revitalizace. Tito jedinci tak prošli několikerým „sociálním“ a „kulturním šokem“, jelikož byli socializováni a enkulturováni ve svých komunitách, které v jinošském věku opouštěli nejprve tak, že hledali zaměstnání nedaleko své domoviny (v případě Tzeltalů zejména na kávovníkových plantážích v Soconusco), poté se navraceli zpět, aby po čase odešli ještě dále do jiných mexických oblastí a nakonec do Spojených států amerických, kde prošli snad všemi fázemi akulturačního procesu, ale zřejmě i po takto dlouhé době nebyli dosud tak silně asimilováni, aby se nedokázali vrátit a vstoupit do reetnizačního, resocializačního i reakulturačního procesu na svém domovském území.

kolektivní historické paměti, starým legendám, archeologickým nalezištím typu *trincheras* apod.⁶⁶⁸

Určitou variantou komunit tepoztlánského typu jsou stejnojmenné „dvojčky“ obcí, kdy jedna je zpravidla mestická, druhá indiánská. Asi nejznámějším případem je výskyt mesticko-yaquiského dvojího Vícamu. Indiánský Vícam, hlavní vesnice osmi posvátných yaquiských obcí, politické i socioreligiозní centrum této etnické skupiny i její tradiční ekonomická (zejména rybářská) základna, v jejíž blízkosti v souvislosti s výstavbou železnice ve dvacátých letech vzniklo městečko Vícam-Estación, v němž žije většina *yoris* (mesticů a bělochů)⁶⁶⁹, sídlí zde některé federální, státní i okresní úřady. Mezi oběma komunitami existuje čilá komunikace, Yaquiové dodávají na lokální trh v novém Vícamu především čerstvé mořské produkty, které jsou dále exportovány do vnitrozemí Sonory i do jiných spolkových států. Někteří jedinci žijí střídavě v obou obcích, jiní se již přesunuli do nového města, avšak etnická i komunitární hranice je jasně stanovena zákonem, na jehož základě mají Yaquiové poměrně širokou autonomii, spočívající, mj., ve vlastním rybolovném revíru a komunálním pozemkovém vlastnictví neejidálního typu, tj. teoreticky s ním mohou nakládat podle svých představ (prodat, pronajmout apod.). Tato yaquiská autonomie a hranice mezi oběma světy přes jejich prostorovou blízkost je dosud poměrně důsledně dodržována i z mexické strany a v poslední době jsou to spíše sami Yaquiové, kteří dosáhli určitých dalších nadstandardních výhod, které ostatní indiánské skupiny či ne-indiánští Mexičané nemají⁶⁷⁰.

2. Některé indiánské komunity jsou stále poměrně nepropustné z hlediska přílivu neindiánských imigrantů jakožto natrvalo usazených rezidentů. Do této kategorie patří vesnice zemědělského či rybářského typu (např. přímořské komunity Huaveů v jižní Oaxace či dvě seriské vesnice v Sonoře) a menší městečka smíšeného typu, v nichž vedle sebe funguje rurální subsistence a drobnější tržní hospodářství, charakterizované malými tržnicemi typu *tianguis*⁶⁷¹, menší akumulací kapitálu, relativně solidní infrastrukturou (elektrifikace, pevné

⁶⁶⁸ Podobně jako Ópatové dopadli kupříkladu Lencové v jihozápadním Hondurasu v historickém městě Gracias a jeho okolí. Mnoho zdejších obyvatel se dosud ke své lencaské identitě hlásí, ačkoli jazykem již nikdo nemluví a žijí stejně jako většinové obyvatelstvo, jehož jsou ostatně součástí. Pouze v několika vesnicích se udržují jisté lokální nativní tradice, jako je výroba domácích předmětů z přírodního materiálu, avšak i tyto výrobky jsou zejména prodejním artiklem, nikoli etnokulturním reziduem.

⁶⁶⁹ Výrazem *yori* označují Yaquiové a Mayové jakéhokoli ne-Indiána. Sami si říkají *Yoreme*.

⁶⁷⁰ Jde především o možnost kdykoli cestovat do USA, v nichž mají Yaquiové mnoho příbuzných od té doby, co tuto sonorskou skupinu rozštěpila politika „vlašťovčích migrací“ P. Díaze. O podobné privilegium žádali před časem také sonorští Papagové, jejichž příbuzní žijí na území velké etnické rezervace v sousední Arizoně.

⁶⁷¹ Výraz je odvozen od nahuatlánského slova *tianquiztli*. Jde o mezoamerický typ regionálního přechodného (ambulantního) tržiště, dodnes hojně rozšířeného v městech ve středním a jižním Mexiku či v Guatemale, na němž indiánští trhovci z okolních vesnic a rančů prodávají či směňují své produkty. Tato tržiště se objevují zpravidla na náměstích nebo jiných širokých prostranstvích, která jsou pro tento druh prodeje oficiálně vyhrazena (např. Santo Tomás de Chichicastenango, Santiago de Tzutujiles, San Cristóbal de las Casas a mnohá jiná města) a jež jsou předkoloniálním socioekonomickým kontinuem. Ambulantní způsob prodeje je dnes v Latinské Americe natolik rozšířen, že se v podstatě stal nekontrolovatelným postmoderním fenoménem, jenž

komunikace, existence malých obchůdků atd.). Uvnitř této kategorie můžeme dále rozpoznat dva subtypy z hlediska lokální situovanosti a intenzity interetnických vztahů. Pro první je typičtější větší vzdálenost od mestických municipálních center a tudíž rozsáhlejší intraetnická socioekonomická reprodukce. Komunity druhého typu se nacházejí blíže ne-indiánskému centru, s nímž jsou také více propojeny, jsou do jisté míry jeho sociální i ekonomickou zásobárnou. K rezidenčním jednotkám prvního subtypu řadíme třeba jednu z hlavních komunit nativní skupiny Trique San Juan Copalá ve střední Oaxace, druhým komunitárním subtypem může být Santa María Jesús, kaqchikelské městečko, jež se nachází asi deset kilometrů od turistického střediska Antigua v Guatemale. Etnicky jsou tyto komunity „čisté“, naprostá většina obyvatel mluví nativním jazykem a je tudíž řazena do cenů nativních mluvčích. Politicky jsou však většinou závislí na okresním mestickém městě a poměrně značná může být „kontaminace“ v sociální, ekonomické a náboženské oblasti. Výjimkou ovšem nejsou nativní městečka, která jsou okresními (municipálními) centry. S tím se setkáváme v oblastech, kde je indiánská složka naprosto dominantní (např. velké množství guatemalských vesnic a měst, v Mexiku třeba právě huaveská rybářská centra San Mateo del Mar, Santa María del Mar aj.).⁶⁷² Důležité je, že i tyto komunity, jakkoli nejsou a dnes ani nemohou být zcela imunní a indiferentní vůči onipotentním tlakům modernity, mají své vnitřní sociálně adaptační regulativy, díky nimž těmto silným tendencím odolávají a nelze jednoduše konstatovat, že by nastoupily na cestu nezvratného mestizačního procesu či být natolik nihilistický jako jistý kolumbijský sociální antropolog, zabývající se tarahumarskou kulturou v procesu modernity: „... *La historia de México está herida por ... la completa devastación de las sociedades prehispánicas, la destrucción global de su cultura y el aniquilamiento de su población. No hay continuidad; toda señal de vida de las sociedades prehispánicas fue exterminada y hoy vivimos en una cultura irremediabilmente ubicada en Occidente. La destrucción del mundo indígena fue consumada; quedan solamente los sobrevivientes del gran naufragio: los indígenas, que nos recuerdan que tal vez hay una esperanza para la civilización occidental en la comprensión del mundo antiguo*

proliferoval z těchto „tradičních“ a municipálními úřady uznaných míst do postranních ulic velkých i menších měst (odtud šp. název *mercado sobre ruedas* = „tržiště na kolech“), kde je takovýto prodej často zakázán nebo alespoň omezen řadou vyhlášek. V severozápadním Mexiku *tianguis* typ prodeje a nákupu nebyl patrně nikdy příliš rozšířen ani v předkontaktní době. Zřejmě existoval pouze směnný obchod typu *trueque*, o němž jsme již hovořili v souvislosti s prehistorickou lokalitou Cuarenta Casas.

⁶⁷² Vesnice Huaveů leží na břehu Tichého oceánu, ale zároveň poblíž Laguna Superior a Laguna Inferior a subsistenčně tak dominuje především jezerní rybolov. Tato jezera jsou jejich „kmenovými“ lovišti, zatímco mořský rybolov je dominantní záležitostí rejdařských společností, které sídlí v nedalekém industriálním centru Salina Cruz. Jiná je situace u sonorských Seriů, kteří se více věnují právě mořskému rybolovu, jednak proto, že nemají na území svého habitatu sladké jezerní vody, ale také z toho důvodu, že široko daleko nejsou rybné kombináty, takže část svých úlovků mohou odvádět na lokální tržiště v Bahía Kino, do Hermosilla, Guayamas atd.

desaparecido...“ (cf. Cajas Castro 1992: 13-14). Triqueové v San Juan Copalá nebo Kaqchikelové v Santa María Jesús obnovují svou etnickou a sociální identitu, mj., především skrze synkretické náboženské rituály (Tres Viernes, vrcholící třetím pátkem během předvelikonočního půstu v prvním případě a procesím se sochou Panny Marie od Ježíše v druhém případě). Samozřejmě, že jak Triqueové, tak Kaqchikelové patří k té většině, která od počátku conquisty podléhala silné akulturaci zejména v náboženské oblasti, přesto se u nich od koloniální doby zformovaly náboženské rituály, které dnes, i přes svoji synkrezi, mohou být považovány za silný revitalizační či přímo *reindianizační* nástroj, jelikož takovéto projevy náboženství, které původně měly pokřtěné Indiány *deindianizovat*, měly nakonec často opačný účinek, spočívající v posilování obecnější i lokální etnicity. Právě u Triqueů dokonce na základě hlavní regionální („etnické“) fiesty „třetího postního pátku“ můžeme poměrně dobře určit hranice několika nativních etnických enkláv střední a středozápadní Oaxaky. Tato fiesta totiž není výlučně komunitární či municipální záležitostí, ale je především sociálním či snad regionálním *panetnickým* mechanismem, integrujícím několik indiánských skupin zároveň, neboť jejími účastníky jsou též Amuzgové, horští a nížinní Mixtécové a sousední zapotécká subgrupa. Všechny tyto oaxacké skupiny jsou přímými aktéry tohoto obřadu, na nějž se jezdí dívat i mesticové z okolních měst, tvořící spolu s hrstkou převážně mexických turistů publikum této interetnické podívané. Domníváme se, že hlavním smyslem takovýchto obřadů není demonstrace křesťanské víry, ať předstíraná či skutečná, jakkoli nepopíráme, že v individuálních případech mohou být základní atributy katolického ritu přijímány opravdově a jedinec se s nimi může nejen ztotožnit, ale zároveň jim i porozumět. Skutečným posláním svátku *Tres Viernes* a jemu podobným je udržování jistého sociálního řádu a interetnické komunikace. Participující etnické skupiny, které žijí v této oblasti Oaxaky vedle sebe již od předšpanělské éry, si prostřednictvím tohoto interskupinového synkretického obřadu, jež situovaly do jednoho z přirozených regionálních indiánských dostředivých center, vytvořily v koloniální době takový sociálně adaptivní mechanismus, kterým výrazně snížily riziko „mezikmenových“ rozmišek. Zároveň lze jen těžko mluvit o projevu jakéhosi triqueského etnocentrismu, protože San Juan Copalá bylo kdysi nejspíš „kmenovými radami“ schváleno jako místo této mezietnické konvergence, jehož význam jakožto integrativního centra začal stoupat ještě výrazněji poté, co oblast začali osidlovat mesticové a později, kdy ji „objevili“ tuzemští i mezinárodní turisté. Jestliže na počátku tohoto svátku stáli jistě misionáři toho či onoho řádu, postupně její otěže přebírali sami Indiáni, kteří jsou dnes téměř jeho výhradními organizátory a aktéry za menší asistence oblátů a diecézních kněží, jejichž účast je spíše symbolická, přes veškeré oficiální úkony spojené s katolickým ritem, které během něho provádějí. Svátek *Tres Viernes*, dnes známý daleko za hranicemi triqueského habitatu, je

široce vnímán většinou společností jako (*inter*)etnický rituál, jako výrazný etnodiferencující nástroj, který Triqueové, Amuzgové a další modifikovali způsobem, který tak nelze považovat za projev socioreligiózní změny⁶⁷³. Každý takto nazíraný synkretický rituál v sobě totiž ukrývá minimálně dvě vrstvy: první, kterou bychom označili jako *exoterickou*, je určena pro publikum jako všem (katolického ritu znalým) srozumitelná část (např. přímlyvy u sv. Jana Křtitele jako patrona copalských Triqueů), a vrstvu *esoterickou*, kterou sice mohou za přísných regulí rovněž shlédnout všichni příchozí či náhodní kolemjdoucí, ale jejíž smysl jim zůstává utajen. Jednotlivé sekvence této „vnitřní“ („prehispánské“ či „kontinuitní“) vrstvy se zpravidla odehrávají na zvláštních sakralizovaných místech (schodišti kostela, rituálních návrších nad vesnicí nebo pláccích typu tarahumarského *teopari* apod.). Právě tato druhá, skrytá, nečitelná, obtížně dešifrovatelná vrstva, plná orákulí, symbolických pohybů a gest, jež se stává pro nezainteresované diváky „pouhou“ kuriozitou, jejíž smysl zůstává nepochopen, činí z podobných obřadů a fiest projev (*mikro*)etnické identity *par excellence*. Zároveň v nich spatřujeme jakousi „closed corporate socio-religious community“ *sui generis*, jsou vpravdě jakýmsi *socioreligiózním palimpsestem*, jehož význam lze odhalit pouze s pomocí speciálních esoterických vědomostí, tj. na základě dlouhodobého iniciačního procesu, určeného jenom vyvoleným, členům jistého společenstva (*corporate community*) či bratrstva (*brotherhood, cofradía*). Většinou je vstup do tohoto jiného myšlenkového světa fakticky, i přes možnost fyzické účasti na takovémto spektaklu, zapovězen a uzavřen (*closed*). Přesněji řečeno je povolena pouze účast na konkrétních fiestách, zatímco dlouhodobé přípravy na tajných místech jsou i pro mnohé členy nativní skupiny *closed* a jsou povoleny jen členům konkrétní *corporate community*, jak je asi nejlépe známe v podobě quichéských bratrstev v guatemalském Chichicastenangu, kde se tento projev komunitární a mikroetnické identity dodnes silněji udržuje, navzdory stále těsnějším kontaktům s vnějším světem.

3. Do poslední kategorie, kterou v rámci porevolučního transformačního procesu rozlišujeme, patří zejména ty indiánské vesnické (sedentární i rančeria typu) jednotky, které byly postupně inkorporovány do administrativního systému ejidálního typu. Ačkoli i zde najdeme řadu příkladů, kdy se tyto původně zcela indiánské komunity staly městskými nebo poloměstskými celky, přestože se dnes nacházejí na území toho kterého ejida (v Tarahumaře např. Sisoguichi nebo Bocoyna ad., což jsou dnes zjevně nativní či mestická městečka), máme na mysli

⁶⁷³ Na problematičnost definování sociální změny či jejího opaku sociální kontinuity v rámci socioantropologické teorie ostatně upozorňoval již F. Barth: „*In social anthropology, the specification of continuity is highly problematical. To formulate hypotheses about change, we must be able to specify the connection, that is, the processes that maintain a social form, an institution, or an organization... What then is it that creates continuity of society from one day to the next?*“ (cf. Barth 1967: 665).

zejména ty komunity, které byly původně zcela samostatné nebo se nacházely na území některé z haciend či alespoň v nějaké míře byly na takovou haciendu napojeny (např. jako rezervoár pracovních sil či zásobárna určitých potravin apod.). Zároveň však tyto komunity zcela nebo částečně ustrnuly, pokud jde o jejich demografický vývoj, ale především z hlediska procesu, směřujícího k jednotkám urbánního či alespoň semiurbánního typu, a to i poté, co byly zahrnuty (inkorporovány) do jednoho správního celku (ejida). Právě tento komunitární typ je naprosto charakteristický pro všechny lokality Ejida Munerachi a jiných ejidálních celků, hlavně v jižní a střední Tarahumaře, zatímco západní, severní a východní tarahumarské komunity se někde rychleji, jinde pomaleji přeměňují na mestická rurální i urbánní centra, v nichž je tarahumarská populace v menšině (např. Cerocahui, Tomochi nebo Guachochi aj.). Téměř se odvažujeme tvrdit, že tento typ nativního komunitárního vývoje je v Mexiku nejvíce rozšířen právě mezi Tarahumary a nejsme si jisti, zda-li jej najdeme ve větší míře mezi jakoukoli jinou mexickou etnickou skupinou⁶⁷⁴.

V kapitole, věnované mikroetnogenetickým vrstvám, jež se postupně od 17. stol. na území dnešního Ejida Munerachi zformovaly, jsme vysvětlovali, že od určitého okamžiku vedle sebe, v rámci jednoho správního celku, začalo existovat několik skupin komunit, jejichž historický vývoj se navzájem více či méně odlišoval. Ve chvíli, kdy byly tyto komunity „spojeny“, existovaly zároveň určité sociální i kulturní rozdíly mezi jejími obyvateli. Sociální diferenciaci tehdy zřejmě ještě nespočívala v majetkových rozdílech⁶⁷⁵, které jsou více výsledkem pozdějšího vývoje ejida, ale byla spíše dána momentální osobní prestiží toho kterého jednotlivce, který se pak pravděpodobně stal prvním ejidálním prezidentem nebo seríamem⁶⁷⁶. V kulturní oblasti však existovaly větší rozdíly mezi jednotlivými komunitami a jejími obyvateli již od počátku ejida, což bylo způsobeno určitými odlišnostmi v náboženských zvycích (vlivy jezuitské, františkánské a pohanské), ekonomickou akulturací (ti jednotlivci, kteří pracovali mimo území pozdějšího ejida, si po návratu přinesli některé zvyky mesticů) či různorodými ekologickými podmínkami, spojenými s poněkud odlišným charakterem usídlení (v ejidu nacházíme jak sedentární osady se slabší sociální mobilitou jejich obyvatel, tak rančeria komunity různého typu). A konečně jsme registrovali, ačkoli

⁶⁷⁴ V menší míře bychom tento transformovaný rezidenční typ našli snad ještě u Huicholů a u nejbližších sousedů Tarahumarů a jejich jazykově nejbližší skupině Varojíů.

⁶⁷⁵ Domníváme se, že k širší majetkové diferenciaci začalo docházet mezi jednotlivci, žijícími v ejidu, více až v osmdesátých letech, kdy mnoho mužů pracovalo na silniční komunikaci Creel-Batopilas, jiní pracovali v blízkých měděných dolech v La Bufě a někteří trochu profitovali z prodeje uměleckých předmětů v souvislosti s přílivem turistů a jejich zájmem o některé etnoproducty.

⁶⁷⁶ Vycházíme jen z našeho etnografického výzkumu a z osobních výpovědí několika tarahumarských mužů, kteří se podíleli na pracích v dolech nebo na výstavbě silnice, vedoucí přes území ejida (Mauricio Valenzuela, Rancheria Munerachi, osobní komunikace, květen 2001). Možné archivní dokumenty, které by pomohly objasnit vývoj ejida po mexické revoluci, se mohou nacházet v knihovně sociálních věd G. Bonfila Batally v Chihuahui.

jsme se touto problematikou zabývali spíše okrajově, že mezi některými ejidálními komunitami přetrvávají nezanedbatelné jazykové (dialektální) odlišnosti⁶⁷⁷, které v některých případech vzájemné dorozumění mezi jednotlivci ztěžovalo.

Inkorporací asi třiceti sídelních jednotek do jednoho ejidálního celku došlo k výrazné integrační změně, neboť za hranicí ejida uvízly některé komunity, které byly socioekonomicky spřízněné s těmi, které se dostaly dovnitř a naopak, mezi některými komunitami, ačkoli mezi nimi jisté povědomí bezesporu být muselo, nebyly součástí jedné lokální sociální sítě. Tyto komunity najednou byly, na základě administrativního zásahu, posvěceného novou mexickou ústavou z roku 1917, donuceny k širší spolupráci, na nejobecnějším základě spočívající v společném vlastnictví veškerého přírodního bohatství, nacházejícího se uvnitř ejidálního území. Na instalaci ejida zpočátku nejvíce doplatily zejména marginální komunity, které o část svých přirozených „lovišť“ přišly a musely si vytvořit nové „katastrální“ intraejidální hranice, jelikož v rámci ejida existují také, byť neoficiálně, relativně přesné hraniční linie mezi jednotlivými rezidenčními jednotkami. Zavedení ejida, jehož smyslem bylo především sedentarizovat disperzně žijící Tarahumary a přimět je k tomu, aby se primárně zabývali zemědělskými pracemi⁶⁷⁸, tak spustilo procesy, vedoucí jednak k vytvoření velké „ejidální koalice“, působící navenek jednotně vůči okresním, krajským, státním a federálním orgánům, ale také k postupnému zformování intraejidálních socioekonomických a politických koalic, které z druhé strany deklarovanou vnitřní jednotu rozkládají. Ejido Munerachi díky svým odlišným komunitárním substrátům je tak z velké části rovněž průsečíkem mnoha lokálních i osobních zájmů, prostupujících napříč ejidem i mimo jeho území a seskupených do několika kategorií „*rurálních koalic*“, jež z ejida vytvářejí určitý typ *closed corporate community* (CCC), jak je známe z horských oblastí Michoacánu, Chiapasu, Oaxaky či Guatemaly a jiných míst.

Koncept CCC je spojen především s E. R. Wolfem, který jej nejprve částečně zformuloval ve své studii, věnované dvěma typům latinskoamerického zemědělského systému (*peasant*

⁶⁷⁷ Ačkoli lingvistické výzkumy jazyka tarámuri od prvních jezuitských gramatik a slovníků, přes obecnější práci M. Orozca y Berry atd. v posledních letech poměrně pokročily, jsou limitovány jednak skutečností, že tento yutonahuaský jazyk nemá žádné *koiné* a slovníky, které máme k dispozici, jsou psány výhradně na základě určitého regionálního dialektu, jehož delimitace je navíc vždy sporná a nepřesná. Solidní jazykovědný výzkum mezi mluvčími z Ejida Munerachi dosud prováděn nebyl. Takovéto hlubší a komparativněji zaměřené studium (např. určením přesnějších izoglos, izolexů apod.) by nepochybně pomohlo lépe objasnit lokální mikroetnogenezi.

⁶⁷⁸ Moderní (porevoluční) ejidální systém se do jisté míry podobá někdejší jezuitské *pueblo-centralizaci*, jejíž hlavní cíl byl v podstatě stejný: stáhnout Tarahumary, Varojie, Tepehuany, Pimy a členy dalších, rozptýleným způsobem žijících etnických skupin, k jednomu centru s kostelem, školou a přiděleným zemědělským či pasteveckým terénem ke společnému užívání za odborného dozoru. Jistě není náhodou, že některá hlavní ejidální střediska byla v první či druhé jezuitské periodě jedním z konvergentních sídel, k nimž patří i ejidální *cabecera* Munerachi. V některých případech mohly tyto nové komunity využít reziduí staré koloniální jezuitské infrastruktury.

segments). Do prvního typu zařazoval některé skupiny, žijící ve vysokohorském prostředí Mexika či Peru, druhý typ zahrnuje etnické skupiny, jež osídlily nížeji položené humidní svahy vysočiny nebo oblasti v tropickém deštném lese. Do prvního typu patří především zemědělci, praktikující intenzivní pěstování plodin na altiplanech nukleární Střední i Jižní Ameriky, kteří si část své produkce nechávají pro vlastní spotřebu, zatímco určitou část musí prodat, aby za menší hotovost nakoupili zboží, vyráběné na jiném místě. Charakteristickým rysem tohoto typu je, že výroba není podporována přísunem kapitálu, který ale plyne do systému vesnických tržišť, jejichž existence je velmi vhodná pro adaptaci takovéto marginální ekonomiky. Tento rurální typ geograficky převládá v těch oblastech, které představovaly jádrové území španělské koloniální Ameriky, což podporovalo velké množství španělských osad, které měly k dispozici nejlevnější pracovní síly a poskytovaly velké zásoby nerostného bohatství, které se stalo hnacím motorem španělské kolonizace. Integrace tohoto venkovského obyvatelstva do koloniální struktury bylo dosaženo skrze zakládání komunit, které ale silně překážely nebo v podstatě zabraňovaly přímému kontaktu mezi jednotlivci a vnějším světem či dokonce v řadě případů přerušovaly organizovanou komunální strukturu, která se mezi oběma stranami předtím vytvořila. Přibližně takto charakterizoval E. Wolf strukturu, kterou nejprve nazval „*corporate*“ *community*, vyznačující se především vysokým stupněm perzistence, díky níž dosud poměrně úspěšně takovéto organizační jednotky vzdorují alternativním strukturám, které se do ní snaží zasahovat a narušovat ji (cf. Wolf 1955: 455-456).

Ačkoli etnograficky byly zkoumány tyto komunity zejména v peruánských Andách (cf. např. Mishkin 1946, Kirchhoff 1949) nebo v nukleárních oblastech Mezoameriky (cf. Redfield, Tax 1952), tedy tam, kde byla v předvečer conquisty a v koloniálním období největší hustota nativního obyvatelstva (Kečuové, yucatánští Mayové), nelze nevidět, že rezidenční jednotky, které vykazují podobné či shodné konceptuální rysy, najdeme i v jiných částech Střední či Jižní Ameriky, které považujeme za kulturně, ekonomicky i politicky marginalizované. Jde zejména o ta území, která byla silněji kolonizována a exploatována až v průběhu 17. a někdy dokonce až v první polovině 18. stol., jak je tomu v případě značné části severozápadního Mexika, pro něž je snad nejcharakterističtější onen cyklický (diastolický a systolický) vývoj, jenž postihl i všechny tamější etnické skupiny, jak si všiml E. Spicer (1962). Stěžejní oblasti severozápadního Mexika (Sonora, Chihuahua) a jejich základní přírodní bohatství (stříbrné a měďné doly, rudné žíly a pastviny) byly sice objevovány relativně krátce po příchodu Španělů, ale střediska spojená s hornictvím (Parral, Santa Bárbara, Álamos ad.) prodělávala značné výkyvy v osídlení v závislosti na období ekonomické prosperity, stagnace či úpadku. Z těchto prvních severomexických koloniálních měst si větší regionální význam udržel pouze

Parral, z ostatních se stala provinční města se slabě rozvinutou infrastrukturou nebo městské památkové rezervace, jiná dokonce retardovala z urbánního na spíše rurální charakter. Teprve v 18. stol. a často ještě později vznikají města, jejichž vývoj byl mnohem kontinuálnější, jelikož nebyl postižen takovými otřesy jako raně koloniální lokality. Přesto jsou stále patrné silné demografické rozdíly mezi dosud v podstatě pustým severem, demograficky přehuštěným středem a poměrně silně osídleným jihem a jihovýchodem Mexika. V této sídelní konstelaci, přes veškeré migrační procesy, které v posledních desítkách let místy velmi silně akcelerují⁶⁷⁹, spatřujeme jednu z příčin, proč se právě zde silněji zakonzervovaly interetnické vztahy do té míry, že přetrvává někde téměř absolutně, jinde výrazně, na jiných místech méně, ale vždy jakási nepropustnost indiánských komunit ve vztahu k většinové společnosti.

Shríme nyní ty základní distinktivní rysy CCC (CCPC), jak byly zformulovány v průběhu padesátých a šedesátých let a jež se staly objektem našeho pozorování v komunitách Ejida Munerachi:

1. CCC má svoji velmi silnou *dostředivou sociální identitu* a jako taková se vyznačuje poměrně přesně ohraničeným sociálním systémem s jednoznačně stanovenými hranicemi ve vztahu *outsider vs. insider*, to znamená, že v každé korporátní entitě je jasné, kdo je jejím členem a kdo nikoli. Z vnějšku se zdá, že CCC je integrativním celkem, který provádí řadu činností, podporujících určité „kolektivní reprezentace“. Uvnitř CCC její členové definují svá práva a povinnosti a vytvářejí si vlastní behaviorální vzorce, kterými se řídí.
2. Agrupace nezemědělského korporátního charakteru jsou především založeny na principu širší či užší sítě příbuzenských vztahů (např. rod či klan), také CPC (*corporate peasant community*) byly kdysi na těchto principech založeny, avšak ty byly postupně oslabovány a narušovány a dnes přetrvávají hlavně v těch společenstvích, u nichž se projevuje dominantní tendence k *lokální endogamii* nebo k občasnému odlišnému nárokování práv starousedlíků a nových osadníků.
3. Pokrevní příbuzenství, důležité více v předšpanělských časech, po conquistě hraje spíše sekundární roli. Větší význam má skutečnost, že členové korporátní komunity se stali *spoluvlastníky* drobného pozemkového vlastnictví, což vyžadovalo systematickou a často povinnou účast na politických a náboženských událostech takové sociální jednotky.
4. Dalším rysem většiny korporátních jednotek je jejich *marginální poloha* vůči městským centrům, což na mnoha místech dosud neumožnilo většinové společnosti, která sama

⁶⁷⁹ Obecněji platí, že severomexické státy, mj., díky kapitálovým vstupům severoamerických firem, jsou bohatší než jihomexické a středomexické regiony. To je jeden z důvodů, proč se desetitisíce Mexičanů rok co rok stále více přesouvají do Chihuahuy, Sonory, Baja California Norte aj. za výhodnějšími pracovními příležitostmi, ale také s tím, že odtud mají eventuálně blíže k ilegálnímu přechodu do Spojených států amerických.

nedisponuje takovou technologií, tyto korporátní struktury účinným způsobem zničit či narušit. Členové CCC se tak vyznačují zejména tím, že na svém revíru (zemědělském, pasteveckém, hortikulturním, rybolovném aj.)⁶⁸⁰ používají převážně *tradiční technologie*, založenou hlavně na manuální práci za použití jednoduššího pracovního náčiní. Zaostalé technologické postupy omezují výrobní sílu komunit, čímž prakticky znemožňují nadprodukcii a možnost odvádět část výnosů z tržních plodin (tradičně kukuřice, frijol, amarant, nověji citrusy, jablka, mango a další druhy ovoce) na lokální tržiště. Ty jsou v případě munerachských Tarahumarů navíc velmi vzdálené, jelikož Batopilas, ačkoli je okresním centrem, je spíše sídelní jednotkou vesnického typu, jež je sama odkázána na zásobování ze vzdálených městských obchodních center. Batopilaský region, který jako celek je patrně nejmarginalnější socioekonomickou entitou nejen Chihuahuy, ale celého Mexika, sám není ekonomicky soběstačným areálem, neboť většina zdejších mesticů jsou buď novými přistěhovalci, kteří vyhledávají často nelegální možnosti k živobytí (pašování drog, výroba lokální pálenky apod.) nebo zchudlí potomci koloniální aristokracie, kteří jsou z různých důvodů silněji připoutáni ke své zemědělské půdě a horským pastvinám⁶⁸¹. Toto regionální specifikum, třebaže kategoricky netvrdíme, že by se nemohlo vyskytovat na jiných místech Mexika, vytváří z batopilaského mikroregionu socioekonomickou strukturu CCC *sui generis*, jelikož rozdíl mezi lokálními Tarahumary a místními mestici je v tomto případě jen v intenzitě marginality. Ve skutečnosti se obě dvě skupiny nacházejí *in margine*, často dokonce mesticové více než někteří „modernisté“ z řad Tarahumarů, kteří vyrážejí nejen do Batopilas, ale dále do Creelu, Chihuahuy, Ciudad de México apod., zatímco na druhé straně obyvatelé Batopilas v některých případech neopouštějí svůj domov několik let. Množství zboží, přineseného nebo dovezeného z obchodních center, je tak zpravidla velmi nízké a ve svých důsledcích taková situace může vést k záhubě nebo vysídlení komunity či v horším případě celého mikroregionu. Pro většinu CCC (indiánského i mestického typu) je tedy charakteristická jejich *chudoba*⁶⁸².

5. S tím může souviset další rys, který uvnitř CCC typu nacházíme, a sice *společné vlastnictví půdy*, které je přísně kontrolováno všemi členy komunity, zejména při každoročním

⁶⁸⁰ Jak patrně, neomezujeme koncept CCC pouze na „typické“ zemědělské komunity, resp. takové socioekonomické organizační struktury, v nichž výrazně převládá zemědělský typ hospodaření, neboť se domníváme, že jeho aplikace je možná i na ty komunity, kde je zemědělství, zpravidla extenzivního rázu, pouze jednou z několika subsistenčních aktivit, někde hlavní, jinde spíše subsidiární, což je případ mnoha tarahumarských komunit.

⁶⁸¹ Batopilaští mesticové se stejně jako většina místních Tarahumarů adaptovala na rančerský subsistenční způsob života, avšak s tím rozdílem, že jejich horizontálně-vertikální mobilita Batopilas-horský ranč není cyklická jako u nativního obyvatelstva, ale nepravidelná a závislá více na výkyvech klimatu a jiných faktorech.

⁶⁸² Wolf 1955: 459 dokonce mluví o kulturní institucionalizaci *kultu chudoby*, spočívající ve „vykořisťování sebe sama“, k němuž dochází proto, aby byl udržen stabilní stav v komunitě. Toho se docílí tím, že její členové sníží výdaje, omezí spotřebu jídla a zvýší pracovní úsilí.

přerozdělování půdního fondu. Tato pozemková redistribuce sice *de facto* štěpí majetek půdy i do osobního vlastnictví, ale všichni členové velmi dobře vědí, že její prodej či pronájem jakémukoli zájemci zvenčí je přísným komunitárním tabu⁶⁸³ a jeho porušení vede k bezplatné likvidaci půdy toho člena, který vnitřní zákon komunity třeba i nevědomky poruší⁶⁸⁴. Tento zákaz ovšem velmi omezuje stupeň, jakým faktory, přicházející z vnějšku komunity mohou ovlivnit strukturu soukromého vlastnictví a s tím souvisejících třídních rozdílů uvnitř korporátní komunity.

Myšlenku, že *closed corporate (peasant) community* není sociálně (třídně) stratifikována neopustil E. Wolf ani ve své nejznámější studii, v níž tento koncept v roce 1957 natrvalo zavedl do antropologické teorie, když srovnával dva typy předkontaktních zemědělských komunit (opět zejména mezoamerických s tropickými vesnicemi na Jávě):

„The corporate peasant community is composed primarily of one subculture, the peasantry. The open community comprises a number of subcultures of which the peasantry is only one. The corporate community emphasizes resistance to influences from without which might threaten its integrity. The open community, on the other hand, emphasizes continuous interaction with the outside world and ties its fortunes to outside demands. The corporate community frowns on individual accumulation and display of wealth and strives to reduce the effects of such accumulation ... The open ended community permits and expects individual accumulation and display of wealth“ (cf. Handy 1988: 700).

V této prvotní charakteristice Wolf zejména vysvětluje základní rozdíl mezi CCC, která sestává téměř výlučně z jedné „silné“ subkultury, jíž je v tomto případě zemědělský způsob života. Naproti tomu otevřené společenství zahrnuje více subkultur a zemědělství je pouze jednou z nich. CCC je mnohem více rezistentní vůči vnějším vlivům, které by mohly narušit její integritu a jako taková se brání především individuálnímu nabývání bohatství (osobnímu vlastnictví určitých statků, zejména vlastních pozemků). Wolf tedy v této své první definici předpokládal, že jím charakterizovaná *uzavřená korporátní* jednotka je imunní vůči hromadění majetku a není tudíž „třídně“ diferencována. S tímto konstatováním bychom samozřejmě nemohli souhlasit, avšak sám Wolf v pozdějších pracích (např. 1967)⁶⁸⁵ svůj původní postoj revidoval, když argumentoval tím, že existence korporátních struktur ještě neznamená, že by se uvnitř takové jednotky nemohla vyskytovat jistá kumulace bohatství

⁶⁸³ Tabu prodeje komunitární půdy jeho nečlenům může být v některých CCC ještě posíleno dalšími komunálními právy, jako je právo na určité sběračské území nebo pastviště pro dobytek po období sklizně, kdy může být ohrožena subsistence části členů komunity, jejichž výnosy nebyly příznivé (cf. Wolf 1955: 458).

⁶⁸⁴ K takovým případům dochází nejčastěji během tescüinád nebo mestických fiest v Batopilas, které jsou vždy spojeny s pitím alkoholických nápojů. V takovém stavu může tarahumarský vlastník určitého pozemku podepsat kupní smlouvu, která ho připraví bez náhrady o malý soukromý pozemek.

⁶⁸⁵ Jde o revidovanou studii *Types of Latin American Peasantry*, in *Tribal and Primitive Economies*, G. Dalton (ed.), New York, 1967, s. 501-523 (cf. Handy 1988: 700).

(nadbytku) a náznaky sociální diferenciacie (cf. Handy 1988: 700). Zdá se, že Wolf zpočátku váhal přijmout tezi o akumulaci majetku v komunitách CCC typu, jelikož již před svou slavnou studií z roku 1957 napsal:

„The existence of such leveling mechanisms does not mean that class divisions within the corporate community do not exist. But it does mean that the class structure must find expression within the boundaries set by the community. The corporate structure acts to impede the mobilization of capital and wealth within the community in terms of the outside world which employs wealth capitalistically. It thus blunts the impact of the main opening wedge calculated to set up new tensions within the community and thus to hasten its integration“ (cf. Wolf 1955: 458).

6. S komunálním vlastnictvím úzce souvisí i politický systém CCC. Komunita má takový mocenský systém, který zahrnuje její mužské členy, kteří rozhodují spíše společně než na základě individuálních rozhodnutí. Tento systém je často spojen s náboženským systémem nebo s řadou navzájem propletených náboženských systémů. *Politicko-religiózní systém* jako celek je velmi důležitým indikátorem, který zřetelně ohraničuje hranice mezi jednotlivými komunitami nebo širšími entitami CCC typu a je viditelným symbolem kolektivní jednoty, která je navíc zdůrazňována střídavým posilováním *komunální* i *osobní prestiže*, vyjadřovaná okázalou spotřebou (*conspicuous consumption*). Přesněji řečeno obvykle jde o projev individuální okázalé spotřeby, která je ovšem spojena s komunálními výlohami. Takto propojený systém většinou zabraňuje vytvoření notoricky známé *potlačové* sociopolitické struktury, pro níž je individuální okázalá spotřeba naprosto charakteristická. Celá komunita se prostřednictvím svých obyvatel distancuje od kumulace materiálního bohatství, které by mohlo přiostrřit nebo vyvolávat třídní rozdíly uvnitř komunity a zejména nabourat její pevnou korporátní strukturu. Ostentativní spotřeba demonstrována před očima všech členů korporátní jednotky je tak jedním z nejvýznamnějších socioekonomických adaptivních mechanismů, jenž navíc svou pravidelnou rekurencí posilují její vnitřní sílu a integritu. Nicméně ještě uvidíme, že v některých tarahumarských komunitách se můžeme s funkcionálními rysy potlače setkat, jelikož u Tarahumarů se nikdy silněji nerozvinul takovýto vyvážený politicko-náboženský systém, typický zejména pro chiapasko-yucatánsko-guatemalskou oblast, který by dokázal potlačit individuální osobnostní rysy. U Tarahumarů se nikdy nevyvinul tak ostrý politicko-religiózní systém typu quichéských *chaq p'tan* (bratrstev), nahuaských stařešinů *tiaxcas* nebo tzotzilských *sjol lum aj.*, které jsou více méně egalitárními kolektivními politickými reprezentacemi, tj. všichni členové „rady“ mají stejně důležité místo a stejně významný rozhodovací hlas. Tarahumarské komunity se svými dceřinými rančería sídly, a to i uvnitř ejidálního celku, jsou v podstatě jakýmsi politickými segmenty, řízenými jedinou autoritou,

jíž je *seríame*, který ale zase z druhé strany nemá neomezenou moc a důležitá rozhodnutí provádí se svými kooptovanými spolupracovníky. Tarahumarský *seríame* nemá tudíž v rámci svého společenství ani zdaleka tak dominantní postavení jako kupříkladu melanéský *Big Men* či tselalští *principaletik*, jejichž rozhodnutí, ač je na úrovni této korporátní „rady starších“ kolektivní, je vůči ostatním členům komunity kategoricky závazné.

7. Korporátní komunity vytvářejí distinktivní kulturní, lingvistické a sociální atributy, které R. Beals nazýval „plurálními kulturami“ (cf. Wolf 1955: 461), jež pomáhají udržovat integritu těchto komunit. To znamená, že poměrně výrazným znakem každé CCC je jistá kulturní, jazyková nebo sociální „esoteričnost“ či autonomie, často spočívající v konkrétních symbolech, srozumitelných pouze stálým členům komunity. V jazykové rovině si může každá CCC jednotka nebo její část (komunita) vytvořit specifický „slang“, který je nesrozumitelný vnějšímu okolí, a to i tehdy, jsou-li jejími sousedy členové stejné etnické skupiny. Typickým příkladem sociálního distinktivního atributu mohou být zvláštnosti ohledně rituálního příbuzenství, jež se může řídit takovými mezirodinnými (interskupinovými i intraetnickými) regulativy, které se ve větší míře jinde nevyskytují⁶⁸⁶. V kulturní rovině se snad nejčastěji projevuje příslušnost k vlastní CCC na základě zvyklostí spojených s odíváním – tak např. tarahumarský muž v Ejidu Munerachi nosí při slavnostnějších příležitostech košili (*napatza*) v jasně červených barvách, což může vyjadřovat i příslušnost k jisté intraejidální koalici apod. Je známo, že koncept korporátní komunity byl studován především u těch etnických skupin (tradičních i komplexních), které se dostaly na poměrně vysoký stupeň zemědělského způsobu života. Tuto subsistenční vyhraněnost ve vztahu k aplikaci CCC na tu či onu etnickou skupinu považujeme za zjednodušující pohled, neboť se nám jeví jako evidentní, že tento konceptuální model nacházíme i, přinejmenším, za severní hranicí nukleární Mezoameriky, mezi nativními skupinami mexického Severozápadu⁶⁸⁷, resp. tam, kde se spontánně, ale především zřejmě inkorporativní cestou zformovaly socioekonomické správní lokální či mikroregionální útvary, jako jsou ejida, popřípadě komunity, které nepodléhají přímé oficiální církevní indoktrinaci, ani vnějším politickým, ekonomickým a kulturním vlivům ze strany většinové společnosti⁶⁸⁸.

Koncept CCC tedy E. Wolf aplikoval především na vyspělejší rurální (*peasant*) komunity (CCPC) nukleární Mezoameriky, kde byly takové rysy jako komunální vlastnictví půdy či

⁶⁸⁶ Sem patří např. speciální úmluvy *compadre-compadre* vztahu, kterými jsme se zabývali v předcházející kapitole.

⁶⁸⁷ Nejsme si ovšem zcela jisti, zda-li se organizační struktura typu CCC s těmi adskriptivními rysy, jimiž se zabýváme, rozvinula na Severozápadě i jinde, než u části Tarahumarů.

⁶⁸⁸ V tomto smyslu je možné, že pohanská osada Kirare, jež je zahrnována administrativně na území Ejida Munerachi, je samostatným typem CCC, stejně jako ty komunity, které se nacházejí mimo ejidální strukturu, ale v nichž se díky izolaci a slabé sociální aj. propustnosti vytvořily mechanismy, které CCC mohou připomínat.

existence politicko-religiózního systému, řízeného náboženskými bratrstvy, pečující o obrazy lokálních světců, naprosto dominantní v rámci vnitřní (regionální) sociální struktury. Na Wolfovy spíše teoretické postuláty navázal svým terénním výzkumem ve vysokohorských vesnicích Guatemaly J. Handy (1988), který zjistil, že takovou korporátní entitou je často celé municipium nebo alespoň menší správní jednotky jako *aldeas*⁶⁸⁹ nebo municipální *cantones*⁶⁹⁰. Vznik těchto jednotek byl umožněn především tím, že španělská koruna a církev ponechávala těmto municipiím, izolovaným od španělských center, určitou autonomii, což umožnilo, že se z těchto komunit stávaly pevně stmelené a stále více do sebe se uzavírající jednotky (cf. Handy 1988: 700) s prakticky nepropustným socioekonomickým, politickým a náboženským systémem. Tato nepropustnost však byla založena především na sociální dostředivosti, nikdo z vnějšího světa se nemohl stát členem komunity. Z ekonomického hlediska však byly tyto CCPC napojeny na koloniální systém, reprezentovaný kongregačním centrem, jehož úředníci vybírali od indiánských komunit pravidelně odváděný tribut. Zároveň, jak si všiml guatemalský historik S. Martínez Peláez, byly tyto indiánské vesnice svým způsobem žaláři, jelikož se stávaly snadným terčem nábory pracovních sil na otrocké práce v dolech a na plantážích (cf. Martínez Peláez 1994¹³: 450-455).

Zatímco v některých oblastech guatemalské a chiapaské vysočiny (Chichicastenango, Cantel, San Juan Chamula, Zinacantán aj.) a snad v malé části mexického spolkového státu Quintana Roo (X-Cacal?) tento korporátní systém někde silněji, jinde možná spíše volněji, přetrvává, v ostatních oblastech současné nukleární Mezoameriky se struktura CCPC již rozpadla nebo je její nepropustnost natolik narušena, že se nachází na poloviční cestě k pozvolnému rozpadu. Nechceme se na tomto místě pouštět do rozboru příčin tohoto stavu, jen zmíníme, že jedním z důvodů rozpadávající se korporátní struktury v mnoha regionech guatemalského altiplana jsou měnící se ekologické podmínky, vedoucí k postupné změně subsistence. Quichéové, Kaqchikelové, Tzutujilové, Mamové a další velké skupiny, od pradávna existenčně závislé na pěstování kukuřice jak pro vlastní potřebu, tak, zejména od koloniální doby, pro zásobování lokálního tržištního korpusu kukuřičnými produkty, v současnosti procházejí velkými změnami. Dnes jsou podle všeho na mnoha místech Asturiasovi „kukuřiční lidé“ v ohrožení, neboť jejich současné zásoby často nestačí ani jako základní zdroj obživy, natož aby byli schopni prodávat přebytky ze svých sklizní ve městech. Tam se stěhují za novými zdroji živobytí a z původních komunit se stávají nová „vacant town“ („prázdná města“), která jsou buď zcela opuštěna, nebo v nich zůstávají pouze ti obyvatelé,

⁶⁸⁹ *Aldeas* jsou menší sídelní jednotky vesnického typu, často disperzně rozmístěné v okolí okresního centra.

⁶⁹⁰ *Cantones* jsou menší teritoriální jednotky (čtvrti), na něž se dělí municipální nebo větší vesnické centrum, které je zpravidla rozděleno symetricky do čtyř těchto jednotek (podobně jako aztécké *nauhcamp*), které se sbíhají ve svém centru, jímž je náměstí s kostelem, tržištěm a dalšími důležitými místními institucemi.

kteří již nejsou schopni intenzivnější mobility, popřípadě zůstává obydlena nativními církevními hodnostáři a politickými pohlaváry a ostatní obyvatelé se do nich vrací jen při příležitosti významnějších událostí, jako jsou výroční trhy nebo patronální fiesty. Sídlním rozštěpením dochází k přetržení původní koherentní korporátní struktury, čehož využívají ladinové nebo cizinci pro realizaci svých ekonomických zájmů, což je snad nejčastěji substituce kukuřice za jinou „neposvátnou“ komoditu (pšenici, oves, vlní mák apod.).

Možná záměrně, možná nevědomky si sociální antropologové a historici⁶⁹¹, alespoň pokud je nám známo, dosud nevěšili nebo nevěšili, že se vedle „klasických“ korporátních jednotek, jejichž kořeny bychom na území Střední Ameriky zřejmě našli již v postklasické době v aztécké mocenské doméně u těch skupin, které byly Aztéky podmaněny a musely jim odvádět tribut, jako později řada aztéckých a zejména mayských komunit Španělska, zformovaly nové či spíše modifikované staronové administrativní socioekonomické teritoriální entity (ejida), které mají podle našeho názoru řadu společných rysů s původními CCPC.

Ačkoli ejida nejsou hospodářskými jednotkami výlučně zemědělského typu, považujeme přesto některá z nich za socioekonomické agrupace zjevně korporátního charakteru, alespoň v těch hlavních rysech, které jsme výše nastínili a jež nyní podrobněji ukážeme na některých jevech, s nimiž se setkáváme v rámci organizační struktury Ejida Munerachi⁶⁹².

Především je třeba vidět, že Ejido Munerachi je entitou, v níž sledujeme dvojí proces, pokud jde o sociální identitu jeho obyvatel. Až na zřejmé výjimky (Kirare, Mesa Yerba Buena) vystupují obyvatelé většiny ejidálních komunit navenek jako poměrně silný a koherentní sociální celek, který se dokáže v momentě, kdy cítí ohrožení z vnějšku pevně stmelit. Ve vztahu k prostředí mimo korporátní teritorium se tak vyjevují silné dostředivé tendence ejidálního sociálního systému, který není příliš oslabován ani těmi komunitami, které stojí na jeho okraji, jelikož jak Kirare, tak M. Yerba Buena jsou do určité míry samy intraejidálními korporátními jednotkami. Na druhé straně, sledujeme-li pečlivěji sociální procesy uvnitř ejidálního území, zjistíme, že mezi jednotlivými komunitami existuje jisté napětí, které směřuje spíše k odstředivým tendencím, jež celistvost sociálního systému často poměrně výrazně narušují. Tento zřejmý fakt svědčí o tom, že i v rámci ejida dochází k procesům, které ve svých důsledcích směřují k vytváření sociální a ekonomické diferenciace mezi jednotlivci i mezi různými komunitami. Tyto procesy samozřejmě mohou oslabovat původní

⁶⁹¹ Cf. např. již uvedený významný guatemalský historik S. Martínez Peláez, *La Patria del Criollo*. México, D. F.: Ediciones en marcha, 1994¹³.

⁶⁹² Samozřejmě se neodvažujeme tvrdit, že všechna ejida, jakož i všechna tarahumarská či tarahumarsko-mestická ejida, jsou nebo mají charakter uzavřené korporativní organizační struktury. Často tomu může být naopak a v některých případech se mohou ejida stát otevřenými jednotkami tendujícími k malému (minifundistickému) pozemkovému vlastnictví s prvky tržní ekonomiky.

inkorporativní ráz ejidálního systému, neboť se ukazuje, že dochází k jistým a často téměř skrytým *emergentním* nebo *kompetitivním* tendencím, spočívajícím ve snaze získat do svého vlastnictví větší přiděl pozemků, než který byl stanoven na základě pravidelné (roční nebo jednou za tři roky probíhající)⁶⁹³ redistribuce, jež je ovšem širší a zahrnuje vedle přidělu půdního fondu též potravinové zásoby, stavební materiál, drobnější předměty osobní potřeby, ale také určitou finanční hotovost. Snahy po uzurpaci dalšího pozemkového vlastnictví vyplývají z objektivních důvodů, za něž můžeme považovat především zhoršující se ekologickou situaci, jež se projevuje i na mnoha jiných místech Sierra Tarahumara. To způsobuje, že malé milpy (převážně údolní poblíž potoků) se jen obtížně dokáží rekuperovat a být připraveny na další setbu. Některé rodiny jsou proto nuceny hledat jinou půdu k setbě, což je stále problematičtější, jelikož taková se nachází často již mimo přidělené či redistribuované území. V zoufalství se pak takové rodiny uchylují na dosud nedotčené pozemky, které jsou ovšem jakýmsi rezervoárem pro opravdu špatné časy, ale zejména jde již o tu půdu, která je obecní či spíše ejidální. Jenomže k panejidálním setkáním za účelem pozemkové redistribuce dochází v ročních nebo dokonce tříletých cyklech, v mezidobích jsou kontakty mezi komunitami, zejména těmi, jejíž obyvatelé se stále více sedentarizují, čím dále tím sporadičtější⁶⁹⁴. Přisvojení si pozemku, jakkoli se zpravidla jedná o nepatrný zábor, na němž si rodinná buňka vybuduje malé políčko, může v budoucnu rozpoutat spirálu intraejidálních konfliktů, protože *de facto* jsou tyto pozemkové zábory prováděny na „neutrální“ půdě, v jakémisi meziprostoru, jenž se nachází mezi hranicemi jednotlivých ejidálních komunit či snad přesněji, sám tuto mezikomunitní hranici představuje.

Vedle tohoto ponejvíce nouzového přivlastnění si určitého pozemku bez souhlasu ejidálních autorit se ovšem setkáváme s „agresivnější“ formou půdního záboru, které již mohou mít faktičtější kompetitivní charakter. Jednotliví ejidatáři sice dostávají nepatrný finanční příspěvek od státu, což ale obvykle nestačí na nákup zásob potravin pro případ neúrody, hladomoru, delšího období sucha či jiné katastrofy. Mnozí z nich mají zcela zjevně příjmy i z jiných aktivit nebo z jiných než státních zdrojů (např. od mestických compadrazgových příbuzných či jiných spřízněných osob). Většina finančního obnosu, kterou někteří členové ejida disponují, pochází z ilegálních zdrojů, spojených s tajným pěstováním marihuany a

⁶⁹³ Roční redistribuce je zpravidla řízena státními úředníky, tříletá spíše ejidálními hodnostáři, ale i tento tříletý cyklus souvisí patrně se stanoveným tříletým volebním obdobím, nařízeným shora, tj. rovněž prostřednictvím mexické administrativy.

⁶⁹⁴ Tak např. mezi příbuznými z Ranchería Munerachi a M. Yerba Buena téměř nedochází k osobním kontaktům, resp. dochází k nim jednou za dlouhou dobu. Třeba dva bratři Martín Gutiérrez Luna a Patricio Gutiérrez Luna (první z Munerachi, druhý z M. Y. B.), kteří patřili k našim hlavním informátorům, se neviděli alespoň tři roky a i předtím docházelo mezi nimi spíše k nepravidelným a náhodným kontaktům v Batopilas nebo na jiném místě mimo ejidální území. Přesto o sobě vědí prostřednictvím informací, které jim podávají jiní příbuzní nebo ti, kteří jsou mobilnější a obě komunity občas navštěvují.

vičho máku. Nikdo zatím nedokáže přesněji určit, kolik procent ejidatářů je do tohoto procesu zapojeno, pouze je známo, že někteří z nich mají své skryté plantáže nejen mimo ejidální území, ale dokonce za hranicí batopilaského okresu a možná i státu Chihuahua, jelikož marihuanová pole leží ve velkém i v sousední Sinaloi⁶⁹⁵. Tento stav, kdy se někteří nebo mnozí (přesný ani přibližný počet těch Tarahumarů, kteří z této situace benefitují, neznáme) ejidatáři obohatili, spěje k arogantnímu zabírání ejidální půdy, jež se pochopitelně také děje bez souhlasu politických pohlavárů, kteří však mohou sami být namočeni v marihuanovém „průmyslu“ nebo z něj mohou mít alespoň určité zisky tím, že kryjí ty jedince, kteří pozemky vlastní. Pokud by se ukázalo, že tento dosud latentní předpoklad je rozšířen mnohem více, než je viditelné, může tento stav velmi oslabit vnitřní integritu ejida a postupně jeho strukturu zevnitř nahlodat. To by zároveň bylo těžkou ranou korporátní struktury, která je založena především na vnitřní sociální soudržnosti a stabilitě svých členů vůči nečlenům a těm osobám, které se z vnějšku snaží do této struktury proniknout napojením na některé jedince, kteří zůstávají uvnitř, ale zároveň mají stále četnější kontakty s extraejidálním světem. Ti členové ejida, kteří postupně přesouvají své ekonomické aktivity mimo jeho území, ať již protizákonné či zákonné, tak oslabují jednak svou pozici, ale také postavení své komunity a rovněž koalice, jejímiž jsou nebo původně byli členy. Jedním z novějších jevů je tedy přechod některých *insiders* do skupiny *outsiders*, a to navzdory skutečnosti, že hlavní rezidence takových jedinců zůstává uvnitř ejida. Pokud je toto vyčleňování z ejidálních a koaličních vazeb silnější a trvalejší, začínají být takovíto jedinci považováni samotnými členy ejida za ty, kteří se stávají cizinci a blíží se statusu hosta⁶⁹⁶. Označení „host“ se nám zdá být výstižné, jelikož tito jednotlivci prakticky ztrácejí přímý vliv na vnitřní fungování ejida, ale především komunity, kde mají svou rezidenci. V běžném komunitárním životě se tento fakt projevuje např. tím, že jsou diskvalifikováni z účasti na politických rozhodnutích uvnitř dílčí sídelní jednotky. Na druhé straně si však reprezentanti komunity uvědomují jistou prestiž takové osoby a její těsnější vazby na řadu mestických činitelů, což se může projevit tím, že jsou z pragmatických důvodů nominováni při ejidálních volbách do funkcí celé této korporátní jednotky. Vzniká tak paradoxní situace, neboť na

⁶⁹⁵ Okres Batopilas leží uprostřed tzv. Zlatého trojúhelníku (*Triángulo Dorado*) a spolu s okresy Moris, Ocampo, Uruachi, Chinipas, Guazapares, Urique, Guachochi, Morelos, Balleza a Guadalupe y Calvo patří k největším producentům omamných drog. Tato situace způsobila, že z oblasti Sierra Tarahumara se stala od roku 1970 oblast, v níž je podle některých autorů nejvíce na území Mexika rozšířena *kultura násilí*. Tak např. v okrese Batopilas došlo mezi roky 1988-1993 k sedmdesáti případům vraždy či zabití, což bylo v přepočtu na jednoho obyvatele nějakých 500-600% nad celostátním průměrem. Horší již byla pouze situace v sousedním okrese Morelos, kde, jak se domníváme někteří munerachští Tarahumarové také mají své marihuanové pozemky (cf. Alvarado Licón 1996: 68-73).

⁶⁹⁶ Mexický etnolog E. Gotés se o takových jedincích, kteří většinu svého života sice prožili na území Ejida Munerachi, ale v poslední době z něho „utíkají“, zmiňuje jako o postmoderních lidech (osobní komunikace, Batopilas, červen 2001).

aktuální dění ve vlastní sídelní jednotce tito *semioutsideri*, jak bychom je mohli pro nedostatek jiných výrazů nazvat, nemají prakticky žádný vliv, zato na úrovni ejida mohou mít velmi silnou pozici a značnou rozhodovací pravomoc a tím nakonec mít zpětně i vliv na ovlivnění událostí ve vlastní komunitě.

E. Wolf ve své práci *Peasants* (1966) jasně stanovil kritéria, jež jsou důležitá pro rozlišení různých typů rurálních koalic, jejichž vytváření je rovněž jedním z rysů CCPC. Ejido Munerachi je samozřejmě především také entitou venkovskou (rurální)⁶⁹⁷, z ekonomického hlediska ji však nelze považovat za jednotku čistě horizontálního charakteru, to znamená takovou, v níž by se všichni její členové věnovali jedné subsistenční aktivitě (zemědělství). Ve skutečnosti není úplně jednoduché určit, jaká aktivita na území ejida převládá. Ejido Munerachi patří v naší třístupňové „klasifikaci“ ejid do poslední kategorie, neboť jeho ráz z hlediska typu osídlení a subsistence je bezpochyby *smíšený*. Patrně žádný jeho obyvatel nemůže být považován za čistého zemědělce, pastevce, sadaře (drobného pěstitele ovoce) nebo námezdní pracovní sílu apod.

Tři základní kritéria, která Wolf 1966: 81 stanovil pro rurální koalice, můžeme prakticky bez výhrad či jen s mírnými modifikacemi převzít při jejich aplikaci na námi zkoumané ejido:

1. koalice mohou být vytvářeny buď mezi osobami, které sdílejí více zájmů (*manystranded*) nebo jsou spojeny na základě jediného společného zájmu (*singlestranded*). První typ koalice („vícevětřový“) je založen na mísení mnoha vazeb. Nejdůležitější je vzájemná ekonomická či přesněji socioekonomická výměna, založená na vztazích příbuzenství, přátelství nebo sousedství, přičemž tyto sociální vztahy jsou řízeny sociální sankcí a ty v sobě obsahují existenci symbolů, které posilují a představují další vztahy. V tom je ovšem obsažen jeden z hlavních problémů takovéto složitě propletené koalice, neboť tak může do určité míry ztratit svou flexibilitu. Stačí, aby došlo k porušení jednoho článku v koaličním řetězci a veškerá soudržnost je oslabena nebo zničena. Členové takové koalice se proto snaží zarputile odolávat silám, které by mohly jednotlivá „vlákna“ koaliční sociální pavučiny rozplést a tím tuto

⁶⁹⁷ Stejně tak většinu mexických ejidos můžeme charakterizovat jako hospodářské celky ponejvíce venkovského rázu, avšak s jistými subtypy, týkající se rozdílů ve způsobu usídlení. Z tohoto hlediska můžeme v zásadě rozlišit tyto základní typy ejid: 1. *sedentární rurální* – jde zpravidla o jednu větší komunitu vesnického charakteru, v jejíž blízkosti se nacházejí ejidální pozemky a menší dceřiné osady (*aldeas*), jež mívají často rančeria charakter a jsou do značné míry ekonomicky závislé na jednom vesnickém centru; 2. *sedentární rurálně-urbánní* – sem řadíme taková ejida, jejichž centrem je menší městečko či větší vesnice, která blízko kolem sebe soustřeďuje rovněž menší ejidální osady. Centrum ejida je buď napojené na lokální tržiště, kde ejidatáři mohou prodávat svůj nadprodukt nebo se takové tržiště může nacházet přímo v něm. Tento typ ejida asi nejlépe odpovídá původní Wolfově charakteristice mezoamerické CCPC a nacházíme jej především v yucatánské oblasti a na guatemalské vysočině; 3. typ bychom mohli označit jako *smíšený rurální*, jelikož se v něm nacházejí takové rezidenční jednotky, jejichž obyvatelé setrvávají na místě zpravidla po celý rok nebo se přemísťují velmi málo anebo naopak jejich socioekonomická mobilita je značná. Rurálním v tomto případě máme na mysli pouze jeho venkovský charakter, nikoli bezvýhradně zemědělské zaměření členů takové jednotky.

strukturu natrvalo rozklížit. Naproti tomu jednodušší („jednovětвовé“) koalice jsou mnohem flexivnější v tom smyslu, že v nich dominuje jediný zájem všech jejích členů.

2. Podle počtu jejích členů nebo skupin, v nichž se její členové shromažďují, rozlišujeme koalice *dyadické*, zahrnující dvě osoby nebo dvě skupiny osob, a *polyadické*, jež zahrnují více osob nebo více skupin s jejími participanty.

3. Podle toho, zda-li jsou jednotlivé formace složeny z osob, které mají tytéž životní cíle a příležitosti, zaujímají tytéž pozice v sociální hierarchii nebo naopak, jsou-li složeny z jedinců, jejichž zájmy se liší a v lokálním sociálním řádu zaujímají odlišné pozice, dělíme koalice na *horizontální*, tvořené na obou stranách nativními zemědělci nebo *vertikální*, složené většinou z nativních zemědělců a jim nadřazených mestických *outsiderů*.

V rámci „jednovětвовé“ i „vícevětвовé“ koalice můžeme dále rozlišit čtyři typy podle vzájemných vztahů. V případě *singlestranded koalice* se utvářejí následující typy: 1. dyadický a horizontální, 2. dyadický a vertikální, 3. polyadický a vertikální a 4. polyadický a horizontální.

První typ – *dyadický horizontální* – je zpravidla velmi křehký a vztahy založené na tomto principu jsou do značné míry pomíjivé. Přesto je tento typ vztahů velmi rozšířen a nejlépe jsou tyto horizontálně postavené dvojice vidět při vzájemné výměně zemědělských produktů na tržišti. Tento vztah je v podstatě založen na momentálním setkání, které může být navíc náhodné a jež je motivováno jedinou snahou: vyměnit si mezi sebou zboží, žádný jiný důvod k vzájemnému kontaktování nemají. Souhlasíme proto s Wolfem, když tvrdí, že *de facto* tyto vazby, založené na jednoduchém výměnném obchodě, nevytvářejí hlubší socioekonomické pouto, jež by bylo potvrzováno vytvořením skutečné dvoustranné koalice. Jistě může docházet k tomu, že dvojice se domluví na pravidelnější výměně svých produktů na smluveném místě, přičemž nemusí jít vždy o lokální tržiště. Takovéto jednoduché dyadické vazby, založené na více méně horizontálním statusu jejích členů, jsou uvnitř Ejida Munerachi poměrně rozšířeným jevem, jelikož batopilaský okres nedisponuje regulérním městským tržištěm, kde by k výměně mohlo pravidelně docházet. Munerachští ejidatáři jsou tak mnohem více odkázáni na směnu uvnitř svého socioekonomického prostoru. Dyadické „koalice“ (dvoustranná setkání) tam, kde k jejich realizaci dochází na lokálních trzích, jsou většinou založeny na nepříbuzenských vztazích, což téměř neplatí v případě, jsou-li realizovány uvnitř vlastního reprodukčního habitatu, jak jsme mohli pozorovat v různých sídelních jednotkách Ejida Munerachi. Nicméně i zde probíhá dyadická výměna produktů spíše na základě momentální potřeby jednoho či druhého člena. Tato potřeba může být vyvolána dočasným či déle trvajícím nedostatkem určité komodity, kterou rodina potřebuje ke

svému živobytí a kterou již nemá ani s pomocí *odložené spotřeby*⁶⁹⁸. Tehdy přichází jeden z členů budoucího krátkodobého (situačního) bilaterálního svazku k jinému a nabízí mu ke směně nějaký svůj výpěstek nebo domácí zvíře apod. Některé tarahumarské rodiny jsou ale velmi chudé a nemusí tudíž dojít k výměně na klasické dyadické bázi „něco za něco“. Ne vždy je proto možné považovat setkání dvou sousedů, příbuzných či „koaličních“ partnerů za projev tohoto typu „koaličního“ svazku. V takových případech, které jsou poměrně frekventované, jde o projev institucionalizované sociální solidarity (*korima*), jež je pro všechny Tarahumary (nejen v Ejidu Munerachi) obligatorní, nikoli o jednoduchou výměnu nutných zemědělských poživatin. *Korima*, jak uvidíme ještě v další kapitole, může mít více podob, ale její nejběžnější situací je prosba momentálně ekonomicky slabšího člena komunity, žádajícího toho, kdo je na tom v daném okamžiku lépe (tato situace se může změnit i v průběhu velmi krátkého období) o okamžitou potravinovou výpomoc. Takto nejčastější je *Korima Muníki* a *Korima Sunúku*, které můžeme přeložit jako „rozděl se se mnou o trochu frijolu a kukuřice“ (cf. Velasco Rivero 1987: 241). Pokud by nebylo této „prosbě“ (fakticky nejde o prosbu, neboť žádající si velmi dobře uvědomuje ambivalentnost tohoto procesu, který je vlastně neukončený, protože příště to může být on, kdo se dostane do pozice vydávajícího či půjčujícího, ať již tomu, kdo mu nyní půjčil nebo komukoli jinému) vyhověno, žádaná strana by se mohla nebo zcela jistě dostala do pozice intrakomunitární či dokonce intraetnické exkluze⁶⁹⁹, neboť by šlo o závažné porušení (nepřepsané) sociální smlouvy. Chceme-li přesto instituci *korima* alespoň částečně považovat za náznak dyadického koaličního jednání, pak bychom jej mohli označit jako *uniaxiální* (či *semidyadický*) *horizontální*, jelikož „osou“ této výměny je pouze jedna ze stran (vydávající), zatímco přijímající „odevzdává“ pouze svůj závazek, který ale nemusí splnit tak, že „půjčku“ napříště vrátí přímo fyzické osobě, která mu ji poskytla. *Korima* síť je široká a funguje na bázi *multirecipcity*, tj. závazek může být vykonán na jakékoli jiné osobě (rodině), jež je součástí této důmyslné sociálně kontrolní sítě.

Druhý typ – *dyadický vertikální* – se vytváří mezi dvěma odlišnými socioekonomickými skupinami, podle Wolfa zejména mezi zemědělcem a lichvářem, nebo mezi zemědělcem a výběrčím daní. Jde o takový typ koalice, kdy si rolník půjčí určitou částku na nákup potravin, nového náčiní apod. a v smluveném termínu ji musí i s úrokem uhradit. V batopilaském

⁶⁹⁸ *Odložená spotřeba (postponovaná konzumpce)* se sice vyskytuje mezi sběračskými skupinami, nicméně v určitých obdobích během roku a v případech nouze se k této subsistenční aktivitě poměrně často obrací i tarahumarské rodiny. Některé rodiny zároveň odkládají i spotřebu „silnějších“ komodit, jako jsou kukuřice, frijol apod. a věnují se dočasně více jednoduchému sběru některých sezónních plodin.

⁶⁹⁹ Intraetnické z toho důvodu, že *korima* má v podstatě pantarahumarský charakter, to znamená, že kterýkoli Tarahumara má právo žádat jiného Tarahumaru, jenž pochopitelně vyznává tuto velmi cennou (takřkajíc etnickou) hodnotu i za hranicí správní jednotky, jejíž je členem, třebaže většinou dochází ke „*korima cestám*“ v rámci užšího obývaného prostoru.

regionu by mohlo jít především o takovou situaci, která vzniká mezi chudým tarahumarským rolníkem a zámožnějším mesticem, mezi mestickým zchudlým rolníkem a bohatším mesticem⁷⁰⁰ a mezi chudým indiánským rolníkem a někým z nativních jedinců, které řadíme do skupiny *nouveaux riches*, zbohatlíků, jež je mnohem více rozšířena ve středním a jižním Mexiku. Ani s jedním z těchto případů jsme se v Ejidu Munerachi příliš nesetkávali. Dojde-li k situaci, že nějaká tarahumarská rodina upadne do extrémní chudoby, což se ovšem nezřídka stává, existují přinejmenším dvě cesty, jak se dostat z nejhoršího a kterými jsme se již více či méně zabývali. První z nich je instituce *korima*, přičemž pomoc v rámci ní může být zproblematizována tehdy, nemá-li zchudlá rodina téměř žádnou naději k pozdější reciprocitě. Tím by se totiž sama z této sociální sítě nejspíš vyšachovala, neboť nemůže-li se dlouhodoběji podílet na vytváření *korima* sociálních vztahů, je to pro ostatní signál, že tato rodina (nebo jednotlivec) není schopna spoluudržovat sociální a socioekonomickou rovnováhu mezi všemi členy této instituce. Taková rodina je pak v rámci svého vlastního společenství marginalizována a buď živoří na okraji své komunity nebo migruje z jedné komunity do druhé v rámci ejida, popřípadě svůj domov opouští a hledá nový v městech Horní Tarahumary. To ale až tehdy, pokud nevyjde ani druhá možnost „záchrany“, již je zde především instituce *compadrazga*. Stane-li se, že mestičtí sociální příbuzní nejsou schopni nebo nechtějí z nějakého důvodu uhradit dlužnou částku za svého tarahumarského *compadreho* nebo *ahijada*, může dojít k rozdělení rodiny, kdy muž odchází pracovat v rámci kompenzace dluhu např. na pozemek mestického rančera a žena s dětmi odchází ve většině případů mimo okres a hledá práci ve větších městech. Tyto případy jsou ovšem dosud v Ejidu Munerachi velmi vzácné a většinou se týkají oblastí s tarahumarskou populací, která je v těsnějším kontaktu s většinovou společností a má tudíž mnohem blíže ke kapitálovým vztahům.

Pozvolna a s nárůstem již pozorovatelné sociální intraejidální diferenciace se začínají objevovat v Munerachi případy dyadické koalice, kdy „zbohatlý“⁷⁰¹ Tarahumara půjčí někomu finance např. na stavbu nového domu (nemusí jít tedy nutně pouze o aktivity spojené se zemědělstvím). Tento proces je však mimoběžný s tím, na jakém základě funguje tradiční

⁷⁰⁰ Vztahy mezi mestici jsme se blíže nezabývali, nicméně případy, kdy chudý mestic je závislý na pomoci zámožnějších mesticů, se v Batopilas a jeho okolí vyskytují. Mestický farmář tak může zaměstnávat na svých pozemcích jak chudší mestice, tak tarahumarské peóny na základě liberalizovanějšího starého koloniálního systému patron-klient, tzn., že jsou možnosti, jak se z této práce vyvázat. Tuto práci vykonávají často ti jedinci, kteří si předtím půjčili určitý obnos u lichváře či u jiné osoby a nebyli schopni ji včas či vůbec splatit. Jde tak o jakousi formu kompenzace, neboť část výdělku jde na splátky půjčovateli, kterým může být i sám farmář.

⁷⁰¹ Ve skutečnosti je toto zbohatnutí relativní a navíc může být dočasné, jelikož vyplývá často z necyklického obohacování skrze podíl na obchodování s marihuanou či z jiných nelegálních aktivit. To znamená, že vyšší příjem (řádově může jít až o několik tisíc nových pesos) má takový jedinec či rodina k dispozici jen po určité době a po čase může opět (dočasně) ekonomicky klesnout na úroveň ostatních.

nativní instituce korima. Takováto výpůjčka nepatří ani do korima vztahů, není ani darem či almužnou⁷⁰², ale spočívá na transakci, založené často na „dobré vůli“ (cf. Wolf 1966: 83), což neznamená, že by ten, kdo půjčuje, dluh v budoucnu odpustil. Pokud není po určitém čase ten, kdo si vypůjčil, schopen dluh vrátit, je povinen pro poskytovatele peněz nějakou dobu pracovat (hlídat jeho stáda koz nebo hovězího dobytka, provádět čištění milpy, což je jedna z nejnáročnějších prací v ejidu nebo nakupovat zboží v Batopilas apod.). Postupně se i mezi tarahumarskými ejidatáři začínají objevovat prvky klientelismu, převzaté především od mestických rančerů a zavádějící do ejida náznaky sociálního vertikálního, který, jak jsme uváděli, je či před několika lety byl nejsilnější v Mesa Yerba Buena.

Třetí typ – *polyadický vertikální* – je založen na vztazích mezi zaměstnavateli a zaměstnanci. S tímto typem se samozřejmě na ejidální půdě v Munerachi nesetkáme, nicméně to neznamená, že by řada obyvatel ejida nemohla být do této sítě vztahů v určité době zapojena. Přibližně 10% munerachských mužů a chlapců starších patnácti let alespoň jednou na plantážích mimo batopilaský okres pracovala, nejčastěji na mennonitských pozemcích ve střední Chihuahui, kam vyrážejí v letních měsících (zejména červenec, srpen), kdy je v oblasti kaňonů a údolí období dešťů. Mennonitští zaměstnavatelé platí tarahumarským sezónním pracovníkům poměrně slušné částky⁷⁰³, z nichž dokážou předzásobit nixtamalem vícečlennou rodinu na dva až tři měsíce a ti, kteří zde pracují častěji, mohou část svých výdělků ukládat do banky v Creelu a jiných městech.

Čtvrtý typ – *polyadický horizontální* – vzniká zpravidla mezi větším počtem osob, jejichž sociální status je vzájemně rovnocenný a kteří jsou sdružení v poměrně trvalých koalicích, majících jednotný zájem. Tento poslední typ „jednovětвовých“ koalic je zároveň *de facto* jediným skutečným typem sdružení koalicového charakteru, neboť, jak jsme viděli, tři předcházející typy jsou spíše nahodilým, občasným nebo vynuceným svazkem, jenž je dán momentální situací (setkání na tržišti, prosba o korima, nepravidelný výjezd na vzdálené plantáže apod.) a nejde tudíž o koalice, sdružení, spolky atd. v pravém slova smyslu. Tento čtvrtý typ je systémově jiný, je založen na společném zájmu celé řady osob, které jsou nejčastěji sdružovány do koalic sodalitního charakteru (bratrstva, skrze jejichž politicko-religiózní systém je organizována také zemědělská činnost), irigačních společností, společností, jež mají za úkol sledovat úrodu (např. „crop-watching“ společnosti v čínských vesnicích). Většinou jde o taková sdružení, která mají v rámci zemědělských aktivit jeden

⁷⁰² Dar a almužna jsou někdy mylně ztotožňovány právě s korima systémem.

⁷⁰³ V roce 2001 přibližně 100 pesos (10 USD) cca za 4 hodinovou práci (Martín Químare, Munerachi, osobní komunikace, květen 2001).

úkol či zájem a ve svém důsledku je lze charakterizovat jako lobbistická sdružení, hájící zájmy konkrétní monokultury (cukru, rýže, kukuřice, brambor atd.).

„Vícevětвовé“ koalice E. Wolf 1966: 84-89 rozděluje rovněž do čtyř typů, které jsou založeny na mnohem trvalejších a kompaktnějších „společenských smlouvách“: 1. dyadický a horizontální, 2. polyadický a horizontální, 3. dyadický a vertikální a 4. polyadický a vertikální⁷⁰⁴.

První a druhý typ – *dyadický horizontální* a *polyadický horizontální* – stavíme oba typy vedle sebe, jelikož se v tarahumarských komunitách prolínají, někde dokonce splývají a je těžké je od sebe oddělit. Dyadické horizontální koalice jsou tvořeny především přátelskými a sousedskými vazbami, na základě nichž domácnosti vstupují do mnoha takových svazků, které odrážejí různé druhy činností, v rozsahu od vzájemné pomoci při nejrůznějších pracích až po výměnu určitých laskavostí či drobností, které nemají větší váhu ani v rámci instituce korima⁷⁰⁵. V Munerachi je tento typ spojení jedním z nejrozšířenějších a zpravidla se projevuje blízkými vazbami mezi dvěma domácnostmi, mezi nimiž mohou, ale nemusí existovat vztahy založené na pokrevním příbuzenství. Časté jsou případy, kdy se kvůli společným ekonomickým aktivitám spojují dvě nukleární rodiny, jejichž hlavami jsou dva muži-pokrevní bratři, kteří nejprve po svatbě odcházejí do domu rodičů nevěsty v souladu s dominantním rysem matrilokální postmaritální rezidence, ale v okamžiku, kdy se jim narodí první dítě, se osamostatňují a přecházejí na neolokální rezidenci⁷⁰⁶, která ovšem většinou nevzniká daleko od původního rodinného sídla. Tímto způsobem se horizontální koalice může ještě posílit, neboť na společných pracích se pak podílí více domácností, to znamená, že dyadické spojení se může rozrůst a přejít v polyadické sociální vazby za předpokladu, že tři a více domácností konvergují v jednom prostoru, kde pravidelně a především společně realizují své ekonomické potřeby (různé zemědělské práce, hlídání kozích, ovčích a jiných stád), vzájemně se socializují tím, že se často scházejí při mezirodinných („koaličních“) poradách, kde si jednotliví členové předávají interní vědění, odrážející momentální celkový stav v komunitě, ejidu či okrese (např. se mohou radit, koho bude vhodné zvolit do funkce

⁷⁰⁴ Třetím a čtvrtým typem se zde nebudeme více zabývat, jelikož se domníváme, že se obyvatel Ejida Munerachi prakticky netýkají nebo pouze okrajově, podobně jako třetí a čtvrtý typ „jednovětвовých“ koalic. V prvním případě jde většinou o vztah patron-klient a větší šíři jejich zájmů, v druhém případě o polyadické vazby mezi zemědělci, založené nejčastěji na lokálních a multilokálních nebo politických rodových vztazích. S těmito typy se více setkáváme ve vyspělejších (komplexních) zemědělských společnostech, jako jsou např. čínské rodové koalice *tsu* aj. (podrobněji cf. Wolf 1966: 86-89) nebo „semifeudální“ japonská socioekonomická organizace *oyabun-kobun no kankei*, jakási forma pracovního gangu, založená především na tradiční podobě příbuzenských vztahů na vesnici, tj. vztahu mezi otcem a nejstarším synem, jakožto dědicem autority (cf. Bennett 2002: 100).

⁷⁰⁵ V takových případech jde např. o krátkodobou výpůjčku nějakého druhu nářadí, potravinových komodit apod., nikoli nepodobných sousedské výpomoci v jakékoli domácnosti. Na tuto běžnou (akutní) výpomoc se proto nevztahují pravidla sociální dohody instituce korima.

⁷⁰⁶ Tento model, kdy se mění matrilokalita za neolokalitu, mezi munerachskými Tarahumary naprosto převažuje.

seriameho, ejidálního předsedy a jiných úřadů, ale především řeší, v jaký okamžik bude nejvhodnější provést setbu kukuřice, kolem níž se neustále točí život většiny tarahumarských rodin, připravují se na menší i komunitární a intraejidální náboženské fiesty apod.).

Fakticky vzato je ovšem poměrně obtížné určit, zda-li takovýto svazek je „dvouhlavý“ či se v něm vyskytuje více oddělených jednotek, jelikož i tento typ svazku (tři a více nukleárních rodin) lze chápat za určitých okolností jako dyadický, jindy jako polyadický nebo dokonce smíšený. Je tomu tak proto, že nemusí být vždy zcela patrné, jestli všechny domácnosti (nukleární rodiny), podílející se na formování koalice, představují její samostatnou část nebo naopak, jde-li o jeden integrální celek, který je ve vztahu k jiné jednotce (jiné skupině nukleárních rodin apod.). To znamená, že ve skutečnosti můžeme u munerachských Tarahumarů (a pravděpodobně i v jiných izolovanějších ejidech či extraejidálních skupinách komunit) rozlišit několik koaličních variant a subvariant v rámci *manystranded* vztahů, které jsou více méně všechny založeny na socioekonomické horizontalitě:

1. (*semi*)*dyadická* – nejrozšířenější je mezi dvěma pokrevně spřízněnými nukleárními rodinami⁷⁰⁷, které jsou zároveň založeny na nejtěsnějších sousedských vztazích, čímž se *de facto* v mnoha případech vytváří strukturální socioekonomický systém, odpovídající charakteru *rozšířené domácnosti (extended household)*:

„Extended households are seen as a variant structural form adopted by those of marginal economic stability to allow for the sharing of resources and to provide for the support of dependent family members...“ (cf. Andersonová, Allen 1984: 144).

Tato stručná charakteristika velmi dobře vystihuje sociálně-ekologické adaptivní strategie mnoha tradičních tarahumarských domácností, které se tímto způsobem snaží předcházet možné ekonomické destabilizaci. Společným sdílením redistribuovaných ejidálních přírodních zdrojů a pozemků k pěstování zemědělských komodit se zároveň vyhýbají případným sankcím ze strany ejidálních autorit, neboť v takovýchto případech nejde o prodej, pronájem či dokonce ani o „zapůjčení“ určitého ohraničeného území, které v rámci komunity dostává každá nukleární rodinná jednotka. Restrikce by nastaly teprve v okamžiku, kdyby někdo z tohoto svazku s pozemky operoval tím způsobem, že by je nabízel ke koupi, byť třeba jen jinému ejidatáři, který by byl rodinným příslušníkem, ale nikoli v rámci dyadické

⁷⁰⁷ Máme na mysli zejména příbuzenství prvního řádu, tj. mezi dvěma bratry, nejčastěji nejstarším a jedním z mladších bratrů (*ba'chí-boní* příbuzenská korelace), mezi nimiž může zároveň fungovat compadrazgový vztah. Nejmladší bratr, popřípadě další bratři zpravidla odcházejí v rámci manželské výměny, jež je na úrovni ejida endogamní, avšak uvnitř komunity z demografických důvodů často nikoli, do rezidenčních jednotek svých manželů. Z tohoto důvodu jsou rozšířené domácnosti, pokud jde o účast nejbližších pokrevních příbuzných, poměrně omezené, jelikož by buď docházelo k nežádoucí reprodukci nebo dříve či později k odchodu jednoho z mužských členů takové domácnosti, aby bylo této reprodukci zabráněno.

domácnosti. Jestliže jsme naznačili, že takovýto relacionální typ může být „semidyadický“, máme tím na mysli to, že jde v podstatě o koalici (dyadický svazek) uvnitř jedné trvale existující funkcionální socioekonomické buňky, která sestává ze dvou rodin, separovaných snad jen svým obytným prostorem (*kari*), avšak koexistuje během celého ročního cyklu a podílí se společně na všech důležitých životních aktivitách.

2. Jinou variantou dyadické rozšířené domácnosti je u munerachských Tarahumarů spojení jedné nukleární rodiny (nejmladší a druhé generace) s jinou příbuznou nukleární rodinou (zpravidla reprezentovanou druhou a třetí generací), případně dvěma nukleárními rodinami (rozšířenými domácnostmi), jak jsme uvedli výše, na jedné straně, a jinou nukleární rodinou či rozšířenou domácností na druhé straně. Je-li vazba mezi oběma rodinami opět těsnější, založená na blízkém sousedství, pak se jedná zase spíše o částečnou (*kvazidyadickou*) sociální strukturu.

3. Pokud ovšem jsou obě jednotky prostorově více separované a, zejména, má-li každá z nich svou vlastní milpu, ranč a jiné pozemky, pak se jedná o faktickou *dyadickou* socioekonomickou jednotku, jsou-li obě strany koalice domluveny na pravidelné spolupráci. Tato varianta je na území Ejida Munerachi velmi rozšířena a nejčastěji vzniká mezi spíše sedentární rodinou a rodinou, jež je více závislá na posuvném (vertikálním či horizontálním) hospodaření, ať již zemědělského, pasteveckého či smíšeného typu⁷⁰⁸.

4. Konečně je v Ejidu Munerachi rozšířena také *polyadická* koalice, která sdružuje tři a více zřetelně separované socioekonomické formace (jednotlivé osoby, rodiny či rozšířené rodiny, skupiny, založené skrze fiktivní, compadrazgové příbuzenství atd.), přičemž může vzniknout i situace, kdy jsou součástí takového spojení skupiny, kooperující více na bázi dyadických vztahů. Je zjevné, že „vícevětвовá“ („vícezájmová“) *polyadická horizontální* socioekonomická formace, ať již v „čisté“ podobě (tím si ovšem nemůžeme být zcela jisti) či spíše ve smíšeném tvaru, představuje zcela nepochybně na území námi studovaného ejida nejkomplexnější a nejsložitější systém sociálních, socioekonomických a socioreligiózních vztahů, jehož součástí, snad s výjimkou kvaziejidatářů z Kirare, zřejmě byli v určité fázi vývoje ejida všichni nebo naprostá většina jeho členů. Všichni ejidatáři byli v jisté době nejprve úředně inkorporováni do společného geografického, ekologického, politického, sociálního (sociokulturního), ekonomického či biologického (reprodukčního) prostoru, v jehož rámci se museli integrovat a adaptovat. Ejido tak od počátku bylo konstruktem, třebaže založeném na určitých starších administrativních principech, jakousi „mikropředstavovanou komunitou“, jelikož její členové si těžko ihned uvědomovali hranice

⁷⁰⁸ To znamená např. mezi údolními obyvateli Ranchería Munerachi a horskými obyvateli Ranchería Sorichique, mezi rodinami submontánní komunity Chinivo a horské La Gavilany atd.

této nově instalované jednotky, pouze „si představovali“, kdo s nimi sdílí společné území. Po určité patrně velmi krátké době došlo k počáteční sociální či intraetnické konvergenci, neboť si inkorporovaní jedinci museli zvolit funkcionáře, zastupující jednotlivé komunity na celoejídálních setkáních a také při jednáních s nečleny, tedy při styku s vnějším (neejídálním) světem. Porevoluční mexické úřady si pravděpodobně neuvědomovaly, že zřízením ejid, socioekonomických entit již dříve existujících, vytvářejí novou socioekonomickou organizaci, která se uzavře silně do sebe a bude, semknuta všemi nebo většinou svých členů, velmi tvrdě bránit své území před jakýmkoli atakou zvenčí. Ejídální sociální systém tak nejspíš vytvořil spletitou socioekonomickou vztahovou síť s rovnoprávným postavením všech komunit a členů a zároveň se postupně „uzamykal“ v tom smyslu, že členství v takové *makrokomunitě*, jakou je ejido, složené z desítek komunit různých typů, je povoleno jen těm osobám, které se v něm narodí a které jsou uvnitř jeho hranic socializovány a vychovávány. Ejido (alespoň v případě Munerachi tomu vše nasvědčuje) se tak stalo komunitárním systémem typu *closed corporate community* s širším rozměrem. Není jednotkou výlučně zemědělského charakteru, jak je tomu v těch oblastech, na nichž byl tento koncept studován (Mezoamerika, střední Jáva, Blízký východ, Rusko, alpské vesnice aj.). Ejido je správní jednotkou, jejímž členům byly přiděleny veškeré přírodní zdroje, které se na jejím území nacházejí, tedy pozemky vhodné pro zemědělskou činnost, jako je především pěstování kukuřice, pastviny (v Munerachi s převládajícími kozími stády), rybolovné revíry, místa vhodná pro sezónní sběr či půda, na níž se daří importovaným komoditám (různým druhům tropického a subtropického ovoce). O pozemky a vodní toky, jež jsou spojeny s těmito různými subsistenčními aktivitami, nemá nikdo z lidí, kteří nejsou členy ejida prakticky žádný zájem, neboť bonita ejídální půdy je z hlediska ekonomické využitelnosti naprosto zanedbatelná, proto žádné nebezpečí zájmu o koupi takových pozemků ze strany pozemkových spekulantů či seriózních obchodníků nehrozi⁷⁰⁹. Nicméně v ejídálním vlastnictví je veškeré přírodní bohatství, to znamená včetně výskytu nerostů, vzácných kovů, léčivých a jiných užitkových rostlin a především stále poměrně hustého lesního porostu. O tyto zdroje však mohou mít a mají zájem různé zájmové *outsiders* skupiny, jejichž představitelé většinou nepocházejí ani nežijí v batopilaském okrese a leckdy jde i o zahraniční korporace (především severoamerické a kanadské). Emisaři těchto skupin pak vyjednávají s ejídálními autoritami nejprve o možnosti provádět sondy, pokud jde

⁷⁰⁹ Situace v ejidech i jiných rurálních korporacích (např. minifundiích, jež mají systémově k ejidům blízko) severní (Horní Tarahumary) se však často velmi liší, jelikož díky mnohem větší teritoriální otevřenosti jsou pozemky tarahumarských ejidatářů středem pozornosti zemědělských a dobytčářských korporací či soukromých farmářů, což je ovšem dáno především tím, že zdejší půda se nachází většinou v horizontálních a jen mírně členitých údolích a terénech, které jsou pro takovouto aktivitu atraktivnější a snadněji a levněji exploatovatelné.

o případnou těžbu kovů⁷¹⁰ nebo průzkum ohledně jakosti borovicového a dubového porostu, využívaného zejména pro výrobu nábytku. Ve vnějších ekonomických zájmech a možném vstřícném přístupu momentálních ejidálních pohlavářů k vyjednavacům vidíme jeden z nejzávažnějších faktorů, který může narušit celkovou integritu ejida jako autonomní socioekonomické struktury a zároveň může vést k oslabení jednoho z nejdůležitějších distinktivních rysů ejida jakožto specifického typu CCC, a sice komunálního vlastnictví. Pokud by došlo k prodeji, ale třeba jen zástavě nebo sondážním průzkumům bez širšího souhlasu ejidatářů, mohla by taková situace mít velice vážné následky uvnitř ejida i mimo něj, neboť, jak jsme již zmiňovali, *de iure* je ejido vlastnictvím „řizovatele“, v tomto případě chihuahuaského státu, který jako jediný má oprávnění za určitých okolností vstoupit do ejidálních záležitostí a využít přírodních zdrojů pro vlastní potřebu, pokud je tato řádně zdůvodněna. Jedním z důvodů může být neoprávněné poskytnutí exploatačního práva ejidálních funkcionářů extraejidálním ekonomickým agrupacím. Nicméně během našich výzkumů v Ejidu Munerachi jsme se s touto situací konkrétně nesetkali a všechny námi zaznamenané případy porušení „inkorporativní smlouvy“ se týkaly výhradně jiných ejidálních jednotek.

Ejido Munerachi si dosud svůj „statut“ organizační jednotky typu CCC, alespoň v těch rysech, které jsme nastínili, podle našeho soudu udržuje. E. Wolf 1966: 86 zdůrazňuje, že CCC může posílit své hranice dokonce tím, že násilím (*by forcing*) může donutit své členy, aby uzavírali manželské svazky uvnitř hranic své komunity. Domníváme se, že toto je možná nejvýraznější rys sociální struktury uvnitř Ejida Munerachi, spočívající v téměř absolutní ejidální *endogamní* manželské výměně a udržující se, tam, kde je to ještě možné z důvodu biologické i sociální reprodukce, také na komunitární úrovni. Zatímco u empiricky a teoreticky popisovaných CCC může jít více o násilnou lokální endogamii, v případě ejida jako svébytného typu uzavřené korporátní komunity je tomu zřejmě jinak. Lokální/mikroregionální endogamie totiž byla hlavním principem matrimoniální výměny u Tarahumarů již dávno před instalací mexických ejid a snad její kořeny sahají do předkontaktní doby, kdy se vytvářely lokální skupinky způsobem, o nichž jsme mluvili v první části této práce. Tento sociálně adaptivní rys se pak ještě více rozšířil během španělské *conquisty* a v době, kdy vstoupili do organizování života Tarahumarů jezuité. V 17. a z větší části i v 18. stol. se vytvořily mezi Tarahumary v podstatě dva podobné typy sociální organizace, lišící se zejména charakterem svého usídlení. První, spojený s jezuitskou *kongregační* (centralizační) politikou,

⁷¹⁰ V dubnu 2001 probíhala jednání mezi ejidálním prezidentem a zástupci kanadské těžbařské firmy, kteří objevili ložiska mědi na svazích hory Cerro Colorado poblíž stejnojmenné ejidální komunity. Takováto jednání jsou spíše zdvořilostní a pokud má nějaký outsider zájem o ekonomický vstup na území ejida, musí mu to povolit zejména stát, avšak i jeho zástupci musí s ejidálními autoritami vyjednávat.

koncentrující většinu Tarahumarů do horizontálních údolí v Tarahumara Alta kolem jednoho religiózního centra. A druhý, založený na osídlení izolovaných a prázdných *ekologických nik* (*mikroprostředí*) zejména v Tarahumara Baja především těmi Tarahumary, kteří z kongregačních osad utíkali. Nicméně i tito apostatové stačili být natolik ovlivněni křesťanskou religiozitou, že se v řadě aspektů kultury a sociální struktury od *pagótame* skupin zásadně neodlišují. Podstatná je skutečnost, že členové obou těchto základních tarahumarských rezidenčních subgrup se dlouhodobě vyvíjeli v *sevrěnějších* mikroregionech, v nichž si formovali svou sociokulturní a socioekologickou (mikro)etnickou identitu, jejímž jedním z projevů je silná tendence k *lokální/mikroteritoriální endogamii*. Tato tendence se velmi výrazně projevila i při formování politické identity během tarahumarských rebelií od počátku 17. stol., kdy v podstatě každá teritoriální subgrupa měla svého politického vůdce. Tento lokální velitel (*serítame* či v jezuitských pramenech často označovaný jako generál) se již v předkoloniální a koloniální době dostával na svou pozici díky svým schopnostem, spočívajícím, mj., v umu udržet tuto endogamní intraregionální sociální koherenci a jakmile by tato jednota byla narušena, jeho jistá moc uvnitř subgrupy by mohla být omezena. Kondicionál je zřejmě na místě, jelikož mezi známými tarahumarskými „generály“ nikdy nedošlo k takové kumulaci moci jednoho z nich, jež by vedla k centralizaci jednoho z povstaleckých mikroregionů a tím k formování širší etnické identity. Toto je jeden z faktorů, jak si lze vysvětlit, proč si dlouho Tarahumarové nechtěli, nemohli či neuměli sami sebe představit jako integrovanější etnický celek, jako etnickou skupinu, jejíž členové by se zřetelně vymezovali vůči jiným etnickým skupinám. Etnická identita Tarahumarů se totiž začala nejspíš ztrácet či proměňovat s tím, jak postupovala jejich teritoriální izolace nejprve vůči jiným nativním skupinám, jež většinou vymřely i těm (málo), jež přežily do dnešní doby. Tarahumarský habitat se stával a nyní je v jakémisi etnickém vakuu, jelikož žádná nejbližší přeživší nativní skupina s žádnou tarahumarskou lokální skupinou bezprostředně nesousedí, a tak základní etnické vymezení, které u Tarahumarů nacházíme a které je obecnější, je jejich vztah vůči mesticům, bělochům, kreolům, resp. ne-Indiánům. Tato základní a prakticky jediná interetnická dichotomie (*Rarámuri/Tarahumara* vs. *chabochi*), s níž všichni Tarahumarové operují, vznikla patrně již v 17. stol., ačkoli, pokud víme, žádné etnografické a lingvistické evidence, které by dokazovaly, jak a kým došlo k tomuto pojmenování, dosud nemáme k dispozici⁷¹¹.

⁷¹¹ Neznáme originální autetnonymum Tarahumarů, jelikož jak Rarámuri či lokální varianty Rarámuli, Ralámuli ad. (bez ohledu na stále poměrně diskutovanou etymologii tohoto slova), tak jeho španělská zkomolenina Tarahumara jsou výrazy, které známe z koloniální a postkoloniální doby. Nicméně výraz Rarámuri se mezi nativním obyvatelstvem ujal natolik, že se stal projevem, jímž vyjadřují svoji etnicitu.

Stážením do geograficky separovaných mikrohabitátů, jež nabylo obřímých rozměrů po odchodu jezuitů a s opětovným nástupem františkánů v Tarahumaře, bylo nesporně rozhodujícím faktorem, který postupně narýsoval některé zjevné povahové vlastnosti a rysy v sociální organizaci a lokální kultuře. Nápadný je silný *egocentrismus*, který je zároveň vyjádřením lokální intraetnické identity, neboť každá větší komunita uvnitř ejida se považuje za „samostatný národ“ a jeho členové svůj vztah k obyvatelům jiné komunity vyjadřují explicitně: „*es otra nación*“, bez ohledu na skutečnost, že mezi těmito *varias naciones* existují příbuzenské vazby (pokrevní či sociální). Tato interkomunitární jinakost je jednak reálná, daná např. odlišnou intenzitou akulturačních vlivů, jinou mírou socializace, zejména pokud jde o vztah ke vzdělání, značnou ekonomickou a ekologickou variabilitou, rozdílnou sociální mobilitou atd., ale v mnoha ohledech též vybájená, kdy mají členové jedné či druhé komunity zkreslené představy o sobě samých – např. tím, když jedni přeceňují vazby těch druhých na mestice, když si jedni o druhých myslí, že jsou na tom ekonomicky lépe apod. Tento *egocentrismus* vysvětluje jiný nápadný rys, který jsme v Ejidu Munerachi mohli rozpoznat, totiž absenci hlubších přirozených kompetitivních sklonů. Pokud nějaké náznaky soupeření mezi ejidatáři existují, tak se projevují zejména při rekreačních aktivitách, jako jsou míčové hry, skákání do vody apod. nebo je podněcováno zvenčí, což je ovšem důležité, jelikož vede k pozvolné sociální a ekonomické diferenciaci, jak jsme již ukazovali.

Neexistence soutěživosti je však také dána samotnou povahou ejida, jejíž členové mají v podstatě výslovně zakázáno provádět takovou činnost, která by konkurovala neejidálním ekonomickým strukturám. Vedle toho je však třeba vidět, že se u munerachských Tarahumarů ani skutečný sklon k soutěžení s okolím vyvinout nemohl, neboť dlouho byli široko daleko dominantní etnickou složkou regionu a ačkoli se počet obyvatel mezi nimi a mestici po čase srovnal či jsou nyní v nepatrné menšině, demografická tendence je zde taková, že již dnes jsou Tarahumarové znovu v početní dominanci. Navíc, jak jsme ukázali v předcházející kapitole, silnější tlak na konkurenční boj je oslabován interskupinovou sociální sítí, charakterizovanou především *compadrazgovými* vztahy. Přesto musíme souhlasit s E. Wolfem, který jen potvrzuje naše někdejší slova o tom, že se ani na sebesilnější a sebestřednější korporátní strukturu nelze dívat jako na statickou strukturu, v níž by nedocházelo k žádným vnitřním či vnějším procesům: „...*The boundary between ,Indians´ and non-Indians has never been static but, rather, an arena contested by people on both sides of the labor reserve and internal colony...*“ (cf. Wolf 2001: 164). Dodejme, že tato slova do jisté míry platí i pro munerachské ejidatáře, jelikož ti byli a jsou takovou pracovní rezervou pro práci v měďných dolech a dnes zejména lesích na altiplanech Sierra Tarahumara.

Skutečnost, že mezi ejidatáři navzájem a mezi nimi a lokálními mestici neexistují žádné reálné (*de iure*) konkurenční vztahy, odsuzuje stále většinu munerachských obyvatel k *chudobě*, jež se ovšem může ukázat, po rozkrytí všech extraejidálních vazeb, v mnoha případech jako fingovaná. To by mohlo mít určitý vliv na oslabení celistvosti ejida jakožto organizační struktury typu CCC, nikoli však na její rozpad, jelikož většina obyvatel žije v *chudobě* jakožto každodenní realitě.

Závěrem: snažili jsme se vystihnout základní charakteristické rysy Ejida Munerachi coby teoreticko-metodologického konceptu *closed corporate community*, dosud v Mexiku a Střední Americe studovaného pouze na vyspělejších zemědělských komunitách nukleární Mezoameriky. Považujeme v obecnější rovině ejido za socioekonomickou a politicko-administrativní korporátní jednotku (makrokomunitu) *sui generis*, jejíž relevantní distinktivní rysy jsou shodné či velmi podobné s těmi, které se vyskytují v dosud známých strukturách tohoto typu snad s tím rozdílem, že Ejido Munerachi jakožto CCC je konglomerátem několika desítek komunit (makrokomunitou/mikroregionem), jejichž obyvatelé se věnují smíšeným subsistenčním aktivitám, nikoli výlučně zemědělství, jak je tomu v mezoamerické oblasti. Zároveň předpokládáme, že ještě před založením Ejida Munerachi existovaly v regionu pevné endogamní svazky v různých ekologických nikách, z nichž některé potom pokračovaly uvnitř ejidálních hranic, jiné, jichž byla patrně menšina, vně ejidálního teritoria. Jasně prostorové ohraničení ejidální jednotky pak postupně zprůhlednilo tyto lokální endogamní vazby, jelikož z nich byli vytlačeni ti, kteří do této „nové“ organizační struktury nebyli inkorporováni. Na jedné straně se sice vytvořil nepříliš žádoucí intraetnický vztah insiders vs. outsiders, na druhé straně vedlo založení ejida k vytvoření jasných pravidel, pokud se týče ekonomického využití lokálního přírodního potenciálu všech jeho členů, založeného na dominanci skupinového/komunitárního/ejidálního vlastnictví. Tyto nově zaváděné ekonomické a právní vztahy pak donutily jednotlivé členy ejida také k úpravě sociální struktury, vedoucí podle našeho názoru k silné *dostředivé* sociální (intraetnické) identitě, jež, snad především, přetvořila během relativně krátké doby Ejido Munerachi v svébytnou uzavřenou korporátní (smíšenou) (makro)komunitu, jaká snad v celé dnešní Tarahumaře nemá obdoby.

III.9. Ejido Munerachi jako adaptivní areál: *región de refugio* (RR)

Ještě předtím než se začaly vytvářet v batopilaském regionu sociálně adaptivní mechanismy typu rituálního compadrazga, které se vyvíjely až od určitých fází koloniálního období, museli se nejprve zdejší Tarahumarové sami adaptovat na nové geografické a ekologické podmínky, jež zpětně determinovaly formování sociokulturních mechanismů, které si začali mezi sebou vytvářet. První batopilaští Tarahumarové osidlovali oblast jako uprchlíci různého druhu a přicházeli z různých míst svého habitatu. Aby etnicky a kulturně přežili, museli se stáhnout do míst, kam na ně koloniální moc, ani misionáři, tolik nedosahovala. Přesto žádná z těchto lokálních batopilaských mikrogrup (snad se stále opakovanou výjimkou komunity Kirare) nebyla natolik izolovaná, aby se stala na této moci zcela nezávislá. Mezi jednotlivými komunitami začalo po čase docházet k vzájemným kontaktům, z nichž se vyvinula složitá interkomunitární sociální síť, jež stvořila jednu z četných socioteritoriálních a socioekologických nik, v mexické kulturní antropologii označovaných jako *región de refugio* (RR)⁷¹² (cf. Aguirre Beltrán 1991).

Na nejobecnější úrovni se dá koncept RR shrnout takto: jde především o zaostalé oblasti, které svou strukturu do značné míry zdědily z koloniální doby a v nichž archaické (preindustriální) kultury nacházely úkryt před náporom moderní civilizace (cf. Aguirre Beltrán 1991: 31). Vůči pronikání modernity v různé intenzitě však dnes není imunní žádné sebeizolovanější či sebetradicionalističtější lokální indiánské společenství, jelikož v každém z nich již prováděla nebo provádějí své rozvojové projekty koordinační (indigenistická) centra, mezi Tarahumary konkrétně *Coordinadora de la Tarahumara* se sídlem v Chihuahui. RR vznikaly v podstatě dvěma základními způsoby: 1. spontánně v tom smyslu, že se na jeho utváření podílelo samo nativní obyvatelstvo, resp. různé často na sobě původně nezávislé skupinky, jejichž hlavním motivem byl útek před koloniální centralizací, což bylo typické například právě pro Tarahumary; 2. cestou bylo zatlačení nativních skupin do těchto ústupových oblastí „shora“, tj. nejprve z iniciativy koloniálních úředníků a posléze též jako součást indigenistické politiky řady mexických vlád. Tímto způsobem bylo bezesporu založeno i velké množství ejid, přičemž hlavní cíl zůstával prakticky stejný: tímto novým strukturálním uspořádáním přispět k rychlejší a účinnější integraci indiánské populace do národních společností.

Tato integrace samozřejmě více či méně ve všech latinskoamerických zemích se silným zastoupením původního obyvatelstva probíhá, avšak je třeba se zamyslet, s jakým úspěchem a

⁷¹² Do češtiny se nabízí několik možností překladu: *ústupová zóna*, *úkrytová oblast*, *ústupový region* atd.

zároveň nelze přehlížet skutečnost, že tento proces neprobíhá všude stejně a že leckde dochází spíše k dezintegraci, reverzibilnímu procesu, pokud jde o asimilaci části nativní populace či v lepším případě k stagnaci těchto modernizačních tendencí. Neúspěchy či zpomalování integračního procesu jsou způsobeny především tím, že nativní člověk (Indián) je namnoze natolik spojen s přírodou, že je velmi těžké ho od takového prostředí, přes občasné pozitivní zásahy do jeho každodenního života, odpojit (cf. Aguirre Beltrán 1991: 56). RR jsou tedy především *ekologickými areály*, v nichž se jeho obyvatelé museli nejprve náležitě adaptovat na přírodní podmínky a poté, v závislosti na tomto prostředí, si vytvořit takovou regionální/interkomunitární sociální organizaci, která by pokud možno zahrnula do své sítě všechny jedince, kteří v takovéto oblasti z těch či oněch důvodů uvízli. Batopilastí Tarahumarové tak zpočátku byli nejspíš součástí širší lokální či nadlokální sociální sítě nebo naopak jednotlivé tarahumarské subgrupy tvořily zároveň užší sociální jednotky, které se postupně začaly mezi sebou spojovat, čímž vznikl relativně koherentní a ohraničený *región de refugio*. Tento spíše spontánní intraetnický proces, od konce 18. stol. téměř nenarušovaný akulturačními vlivy, byl narušen až s příchodem jezuitů počátkem 20. stol., třetí migrační vlnou, vyvolanou opětovným zájmem o batopilaské doly, ale zejména po mexické revoluci zřízením Ejida Munerachi. Tím byl tento spontánní proces narušen a třebaže nebyly zpřetrhány všechny dosavadní sociální svazky, část regionu zůstala mimo hranice ejida a obyvatelé, kteří zůstali v tomto intermediálním prostoru (mezi ejidálními agrupacemi), se zničehožnic ocitli v interetnickém vakuu a sociální i ekonomické exkluzi, stali se extramarginálním bezprizorním společenstvím, jakýmsi *regiónem de refugio* „na druhou“. Obyvatelé Ejida Munerachi tak prošli oběma možnými cestami, od spíše živelného (přirozeného) procesu k procesu více řízenému (umělému) neboli od spíše ekologické adaptace k adaptaci sociální či socioekonomické. Z ejida se stal svého druhu RR, namnoze využívaný industriální společností jako ekonomická rezervace pro budoucí využití všech jeho přírodních zdrojů⁷¹³ (cf. Wolf 1955: 452-471).

V zásadě rozlišujeme tři typy RR, které odpovídají třem rozdílným ekosystémům: 1. *pouštní oblasti* – ty se nejčastěji vyskytují v Mesticoamerice⁷¹⁴ - patří sem zejména aridní zóny v severním Mexiku, pacifické pobřeží Peru po střední Chile a Patagonie. V těchto oblastech mohou žít pouze menší lovecké, rybolovecké nebo sběračské skupinky či tlupy, z nichž řada

⁷¹³ Musíme mít stále na paměti, že ejidatáři jsou sice formálně vlastníky všech přírodních zdrojů, které se nacházejí uvnitř hranic ejida, ale zřizovatelem a tudíž skutečným vlastníkem je stát, který, v případě objevu ekonomicky využitelného zdroje, začíná sledovat své zájmy a může buď sám toto bohatství využít nebo jej za výhodných podmínek prodat soukromým firmám. Tento skrytý princip vlastnictví existoval již v koloniální a postkoloniální době.

⁷¹⁴ Takto G. Aguirre Beltrán označoval země či oblasti s vysokým podílem mestické a indiánské populace, přičemž největší takto charakterizovanou oblastí je právě Mexiko.

(zejména v Patagonii) již vyhynula. V severním Mexiku patří do této skupiny revitalizující se Seriové a malé lokální papažské skupinky, roztroušené po značné části Sonory; 2. *tropické deštné pralesy* – ačkoli jsou jednou z kolébek vyspělého zemědělství (zejména mezoamerické *tierras bajas*), dnes zde přežívají pouze zemědělské komunity se slabě vyvinutým kulturním systémem (povodí Orinoca a Amazonky, které jsou největšími RR na světě). V Mexiku pralesní zemědělské komunity na březích Mexického zálivu a v Chiapasu postupně ustupují výstavbě velkých přehradních nádrží, a tak RR tohoto typu rychle mizí (výjimkou je několik lacandonských subgrup); 3. *horské oblasti* – sem patří několik pásem, z nichž pro nás je nejdůležitější vrcholové, kde se nacházejí RR, sestávající z malých nebo středně velkých teritoriálních etnických jednotek, rozšířených po celé délce kontinentální sierry od severního Mexika po jihoamerické Andy (kromě Tarahumarů sem můžeme zařadit též obě tepehuanské větve, Varojie, Huicholy, horské Zapotéky, horskou větev Tarasků, Otomíe, Mixtéky, Tseltaly a Tzotzily, guatemalské skupiny a řadu dalších etnik Kolumbie, Ekvádoru, Peru, Bolívie, Chile a Argentiny) – cf. Aguirre Beltrán 1991: 57-59.

Aguirre Beltránova klasifikace však úplně přesně nevystihuje socioekologická specifika, typická pro tarahumarské subgrupy a některé další yutonahuaské skupiny, jež rovněž praktikují rančeria systém hospodaření. Speciálně u horského ekosystémového typu RR, kam zařazujeme i Tarahumary, musíme provést určitou diferenciaci, a to proto, že nikoli všechny skupiny žijí výlučně a trvale ve vysokohorském prostředí, tj. v nadmořské výšce kolem 2 000 m či výše. Většina horského nativního obyvatelstva skutečně žije ve stálých osadách rurálního, semiurbálního či dokonce urbálního typu a pokud mají své ranče či pozemky, které obdělávají, ty se nacházejí poblíž trvalého sídliště a přibližně v téže nadmořské výšce⁷¹⁵. Každodenní hospodářská činnost probíhá tak, že zemědělec či pastevec ráno odchází na svůj pozemek a odpoledne nebo navečer se vrací zpět do svého trvalého sídla. Sierra Tarahumara je ovšem díky svému velmi členitému reliéfu specifická tím, že zde žijí jak čistě horské subgrupy, obývající pouze horská horizontální mělká údolí Horní Tarahumary (cf. zejména práce Merrillovy z rančeria komunity Rejogochi), tak ti, kteří se kvůli rozdílným klimatickým podmínkám v určitých fázích ročního cyklu stěhují se svými rodinami a stády ze dna horkých kaňonů a roklí na své ranče v horských zalesněných údolích většinou ve střední a Dolní Tarahumaře⁷¹⁶. Jestliže kupříkladu rozptýlená horská osada Rejogochi má i se svými ranči

⁷¹⁵ Čistě rurálními osadními jednotkami mohou být kečuánské a aymarské vesnice na peruánských ostrovech Taquile a Amantani na jezeře Titicaca. Semiurbánní komunitou může být kaqchikelské Sololá ve střední Guatemale. Městský typ usídlení je dnes zpravidla již etnicky smíšený (Tepoztlán, guatemalské Momostenango apod.).

⁷¹⁶ Píšeme střední Tarahumara s malým písmenem, jelikož neznáme žádné oficiální geografické či historické pojmenování „Tarahumara Central“, zatímco Tarahumara Baja (Dolní Tarahumara) je název, známý již v koloniální době z historických pramenů.

rozlohu kolem 10 km², na nichž žije asi 150 obyvatel (cf. Merrill 1992: 44), extenze střídavých komunit, jak jsme je poznali v batopilaském okrese, je mnohem větší (v průměru 50-150 km² při podobném nebo dokonce někdy i menším počtu obyvatel). Rozdílný charakter usídlení v obou subregionech determinuje také zcela odlišnou socioekonomickou mobilitu jejích obyvatel, v čemž spatřujeme jednu z hlavních „etnografických“ diferencí mezi horními a dolními Tarahumary. Nicméně takovéto základní rozdělení je velmi schematické, zjednodušené a neúplné, proto se nyní podíváme na jednotlivé ekologické subareály Ejida Munerachi a z toho vyplývající socioekonomickou mobilitu a socioekologickou adaptaci munerachské subgrupy Tarahumarů podrobněji.

Zatímco rančeria komunita Rejogochi se nachází zcela v oblasti náhorních plošin v nadmořské výšce kolem 1 900 m, situace v Ejidu Munerachi je mnohem komplikovanější, neboť rozdíly v nadmořské výšce zde dosahují až kolem 1 500 m. Z hlediska vertikální topografie můžeme rozlišit tři subareály (mikroprostředí), které odpovídají třem klimatickým zónám, známým i z jiných oblastí Mexika, ale zpravidla na mnohem větším prostoru. 1. Nejvýše položeným subareálem jsou zde *náhorní mesy* a mělká zalesněná údolí, podobně jako v Rejogochi, ležící v nadmořské výšce přibližně mezi 1 900-2 100 m (*tierra fría*). Nachází se zde např. Ranchería Sorichique, Mesa Quimova nebo La Gavilana. Mezi žádnou z těchto komunit není horizontální spojení, ale jsou odděleny hlubokými roklemi a skalními masivy; 2. subareálem, který tvoří protiklad prvnímu, jsou *horké údolní ekologické niky*, jejichž nadmořská výška kolísá přibližně mezi 500-800 m (*tierra caliente*) a sem patří především komunita Ranchería Munerachi či Cerro Colorado; 3. subareál bychom mohli nazvat jako *subvrcholový*, to znamená, že je situován maximálně několik stovek výškových metrů pod altiplano, cca mezi 1 500-1 600 m (*tierra templada*) v nevelké vzdálenosti od horských rančů a stálejších příbytků. Zde nacházíme buď malé, v podstatě dceřiné mikrokomunity, které jsou ze sociologického hlediska skutečnými mikroprostředími, neboť se do nich uchylují samostatné rodiny nebo maximálně několik rodin, které se pak mohou snáze a rychleji vracet do své trvalejší rezidence. K takovým malým dceřiným osadám řadíme Mochibo, jež leží mezi Sorichique, odkud pocházejí ti, kteří osadu založili, a Munerachi. V tomto subnáhorním prostředí s příznivějšími teplotami po celý rok a menšími teplotními výkyvy mezi dnem a nocí než na vrcholovém území vznikla celá řada stálejších osad, jejichž obyvatelé využívají příznivějšího mikroklimatu. Nejznámější komunitou v Ejidu Munerachi je Santa Rita s maličkou dceřinou osadou Chapote. Patrně sem patří ještě Ranchería San José, o níž se domníváme, že je též dceřinou osadou Sorichique nebo osadou, jíž kdysi založili františkáni, dále Ocorare aj.

Kromě těchto tří vertikálně zřetelně separovaných mikroprostředí můžeme rozlišit ještě jakýsi *přechodný subareál*, kam patří ty komunity, kde jsou mezi jednotlivými obytnými buňkami znatelné výškové rozdíly. Uvnitř Ejida Munerachi je takovou „patrovou“ komunitou především Coyachique, jehož domy a malé milpy se nacházejí ve výšce od 1 500 do 1 800 m (rozhraní prvního a třetího subareálu a z klimatického hlediska leží na hranici mírného a chladnějšího pásma).

Z toho, co jsme již dříve uvedli a z této stručné topografické charakteristiky Ejida Munerachi, je patrné, že na celý mikroregion sedí další rys RR: jde o takové území, které díky svému klimatu a své specifické topografii je marginální neboli, jak tvrdí Aguirre Beltrán: „...*En la lucha por la ocupación del hábitat, los grupos cuya cultura es menos evolucionada van quedando rezagados en las regiones que por su clima o su topografía, son marginales y en los cuales es posible mantener una vida de mera subsistencia...*“ (cf. Aguirre Beltrán 1991: 60). Tato obecná charakteristika, která je naprosto výstižná, samozřejmě nevyklučuje určité výchylky, způsobené zejména tím, že různí ejidatáři se snaží „obohatit“ na úkor druhých buď ilegálně (zapojením se do obchodování s lehčími drogami) nebo rafinovaným těsnějším připoutáním k mestickým compadres, kteří takovým osobám mohou zajistit jistý ekonomický benefit, popřípadě vlastními silami (zručností při výrobě houslí, kytar či jiných hudebních nástrojů z kvalitního přírodního materiálu, určených výhradně k prodeji). Jisté je, že tyto „diverzantské“ tendence v Ejidu Munerachi existují, ale že dosud silněji nenarušují jeho vnitřní stabilitu a integritu typu CCC. Pouze vedou k pomalému vyjevování dříve u Tarahumarů neznámých nebo ukrývaných vlastností, jako je závist a sklony k pomluvám.

B. Meggersová 1954: 801-824 z pozice environmentálního determinismu usilovala o určitou typologii životních prostředí s cílem stanovit odlišnosti v kulturním rozvoji mezi různými společnostmi, které na různých místech světa různým způsobem (na základě zemědělské činnosti) exploatují své přírodní prostředí. V této souvislosti tvrdila, že úroveň, z níž se vyvíjí určitá kultura, záleží na zemědělském potenciálu životního prostředí, které je takovou kulturou (etnickou skupinou nebo její částí) obýváno. Na základě této představy stanovila celkem čtyři základní typy životních prostředí, přičemž není zcela jednoznačné, kam bychom zařadili v rámci její škály zemědělský potenciál Ejida Munerachi. Nejbližší má k prvnímu a druhému typu, ale ani do jednoho z nich jej nelze zařadit bez výhrad. První typ označila jako *areály bez zemědělského potenciálu* – takové, kde chybí jeden či více komponentů, nutných pro zemědělskou činnost (např. složení půdy, příznivá teplota, přiměřené dešťové srážky, dostatečně dlouhá vegetační doba, nadmořská výška ad. (sem patří tundra, některé pouště, tropické savany, bažinaté oblasti a některé horské oblasti). Do druhé kategorie řadí *areály s omezeným zemědělským potenciálem*, což jsou taková místa, kde je zemědělství možné, ale

není příliš produktivní kvůli nízké fertilitě, způsobené nadměrnou humiditou. Zlepšení zemědělské produkce je prakticky znemožněno kvůli nemožnosti použít fertilizanty (sem patří nejčastěji tropické zóny v deštných pralesích)⁷¹⁷. Problematické je zařadit munerachské Tarahumary i do jedné z těchto dvou kategorií, neboť každá ekologická součást ejida (ekologická nika) je využívána s nestejnou intenzitou, ale zejména každá má poněkud jiný (někdy dokonce výrazně) potenciál zemědělského (či jiného) využití, který je navíc proměnlivý v závislosti na stupni exploatace, ale především na mikroklimatických výkyvech, které nemohou jednotliví ejidatáři ovlivnit kvůli zaostalé technologii. Environmentální determinismus, od něhož ostatně B. Meggersová časem upustila (cf. např. Meggersová 1989)⁷¹⁸, byl značně kritizován, neboť příliš nerozlišoval mezi přírodními a kulturními vlivy na potenciální produkci určitého areálu. Je totiž více méně zjevné, že v podstatě ve všech zónách světa je možné zlepšit jejich zemědělský potenciál, pokud si zdejší obyvatelé osvojí takovou technologii, která by dokázala potlačit restriktivní faktory. Ačkoli je klasifikace Meggersové v podstatě kulturně antropologická (technologická), to znamená, že je založena na předpokladu, že čím je kulturní rozvoj komplexnější, tím je zemědělský potenciál vyšší, její nedostatek spočívá v tom, že se nezabývá faktory, které stimulují nárůst exploatace potenciální produktivity v tom kterém „kulturním“ areálu (cf. McClung de Tapiová 1979: 13). Spíše než areál s malým či žádným zemědělským potenciálem vnímáme Ejido Munerachi jako adaptivní areál, který se skládá z řady *mikrohabitátů* (*mikroprostředí*, *microenvironments*), které trvale či přechodně obývají spíše menší nebo velmi malé skupinky obyvatel (od několika jednotlivců po maximálně několik stovek osob). Tato mikroprostředí můžeme chápat jako menší subdivize rozsáhlejších ekologických zón, které jsou skrze ně spojovány, až se stávají jedním navzájem propojeným *socioekologickým habitatem*, který je zřetelně separován od jiného habitatu, spojeného rovněž na základě sociálních a ekologických faktorů.

Již F. Barth a po něm zejména M. D. Coe a K. V. Flannery upozorňovali, že lidské skupiny zřídka obývají regiony, které samy o sobě tvoří životní prostředí. Je tomu spíše naopak: lidé exploatují přírodní zdroje v určitých ekologických areálech (nikách) uvnitř zvláštní oblasti, jako je např. RR nebo ejido munerachského typu, uvnitř něhož se dále nacházejí tato *malá životní prostředí*, jež se vyznačují specifickou (divokou) faunou a flórou (cf. Barth 1956,

⁷¹⁷ 3. a 4. typ (*areály s možností zlepšení zemědělského potenciálu a areály s neohrazeným zemědělským potenciálem*) v Sierra Tarahumara nenajdeme. K vyspělým zemědělcům ze severozápadních etnik patří již značně akulturovaní a mestizovaní Mayové v severní Sinaloi.

⁷¹⁸ Anglický originál *Amazonia, man and culture in a counterfelt paradise*. Chicago: Aldine Atherton, 1971.

Coe, Flannery 1964⁷¹⁹, Hardesty 1975, 1977, Odum 1977, McClung de Tapiová 1979). V Ejidu Munerachi jsou takovými malými prostředními říční břehy, prameny a tůňe, polopouštní vegetační území, zalesněná (borovicová) horská údolíčka aj. V těchto mikrohabitátech se tedy postupně a většinou nezávisle jedna na druhé usazovaly malé skupinky, které ovšem v případě Tarahumarů nebyly odkázány jen na exploataci stávajících přírodních zdrojů, jelikož všechny již znaly jednoduché zemědělské techniky a pěstovaly kukuřici a další plodiny. Všechna nebo většina mikroprostředí byla nejprve obývána a exploatována nezávisle na sobě, později docházelo mezi nimi k propojování tím způsobem, že se začaly vytvářet sociální či socioekologické niky, jež vedly k regionálnímu intraetnickému spojování. Tyto již navzájem sociálně provázané niky potom byly *ex offo* spojeny též do jednoho politicko-správního celku (ejida), což pak vedlo k modifikacím těchto nik a k novému vytváření „hranic“ mezi nimi. Korezidence intraetnických (batopilaských) tarahumarských skupin se formovala patrně přibližně tak, jak nastiňoval F. Barth u Paštunů, Kohistánců a Gudžarů. To znamená, že jednotlivé „batopilaské“ mikrogrupy si vytvářely mezi sebou určité hranice nikoli na základě společného dobývání (exploatace) celého ekologického areálu, sestávajícího z mnoha menších ekologických nik (mikroprostředí), ale spíše prostřednictvím selekce takových nik, na jejichž exploataci se domluvily a kterou byly schopny využít svou omezenou technologií a kvůli níž se mezi nimi vytvářela silná sociální pouta a politická spojenectví⁷²⁰. Zdánlivě jednotný přírodní areál byl takto rozštěpen na více ekologických nik, aby byly uspokojeny zejména subsistenční zájmy všech obyvatel a aby bylo dosaženo stabilní korezidence mezi všemi lokálními skupinami. Kontakty mezi jednotlivými korezidenčními skupinami, které si zpočátku udržovaly určitou nezávislost, byly stále těsnější a poté, co se vedle zemědělských, loveckých a občasných ryboloveckých a sběračských praktik adaptovaly též na posuvné (transhumanční) pastevectví a rančeriá systém rezidence, došlo mezi většinou z nich k vytvoření koherentní organizované socioekologické a socioekonomické sítě, která se neztratila ani po vzniku ejida, nýbrž byla jen do jisté míry modifikována. Tato (dnes ejidální) síť vztahů tak vznikala zhruba ve třech různě dlouhých fázích: 1. *imigrační* – to je doba, kdy byl batopilaský RR osidlován prvními nezávislými skupinkami, které se zabydlely v různých ekologických nikách, aniž by zřejmě jedna o druhé více věděla; 2. *adaptační* – v této delší fázi docházelo nejprve k selekci nik, které byly alespoň částečně příznivé pro ekonomickou činnost. Zároveň s tím se jednotlivé lokální grupy

⁷¹⁹ Koncept *microenvironment* zavedli M. Coe a K. Flannery pro studium přechodu mezoamerických skupin od lovecko-sběračské subsistence k sedentárnímu (zemědělskému) způsobu života, resp. přechodu od mikroprostředí k makroprostředí (*macroenvironment*).

⁷²⁰ Musíme si v této souvislosti uvědomit, že potenciálním nepřitelem batopilaských tarahumarských skupinek byli nejen mesticové, jezuité či v menší míře františkáni, ale do počátku minulého století též Tubarové a další etnické skupiny, žijící ovšem v určité distanci od nich.

začaly poznávat, byly mezi nimi jasně stanovené hranice a v okamžiku, kdy se staly kontakty mezi stávajícími skupinami natolik intenzivní a kdy poznaly výhody pevnějšího propojení, vznikla rozsáhlejší interkomunitární síť. Takto byl vytvořen skutečný a skrze sociální síť relativně delimitovaný RR, jako mikroetnická entita, odlišná kulturně, jazykově a částečně i sociálně od sousedních skupin; 3. *modernizační (centralizační)* – po založení ejida byly některé dosavadní sociální vazby zpřetrhány a zároveň vznikly nové komunity, především Munerachi, Mesa Yerba Buena a Cerro Colorado, v nichž byly postaveny důležité centralizační stavby, především kostely. Munerachi se stalo iradiačním centrem s výrazně dostředivou sociální, socioekonomickou, socioreligiózní a politickou identitou, na něž se napojily významné marginální komunity jako Sorichique, Mesa Yerba Buena, Ocorare a Cerro Colorado, jehož důležitost ovšem po opuštění měďných dolů znatelně poklesla⁷²¹, což způsobilo odchod téměř všech mesticů z mikroregionu.

Ejido Munerachi a strategie regionální mobility

Nejprve můžeme rozlišit dva základní druhy sociální mobility munerachských Tarahumarů tak, jak je kdysi popsal pro podobné strategie lovecko-sběračských skupin severoamerický archeolog L. Binford. Prvním druhem je *rezidenční mobilita*, kterou uskutečňují všichni členové rodiny nebo sociální jednotky (komunity) a spočívá v jejich přesunu do jiné rezidence. Tento přesun je zpravidla dlouhodobý (někdy trvalý) nebo střednědobý (cyklický) a nedochází při něm k rozdělení členů domácnosti. Druhým typem je tzv. *logistická mobilita*, která je založena na pohybu pouze několika členů domácnosti nebo jediného člena takové jednotky s jinými členy jiné domácnosti, kteří se dočasně přesouvají na jiné místo kvůli obstarání zvláštních potravinových zdrojů. Tento pohyb trvá zpravidla jeden nebo maximálně několik dní, po jejichž dobu zůstává domácnost rozdělena (cf. Binford 1980).

Na území ejida se setkáváme s těmito typy rezidenční a logistické mobility, které se často vzájemně prolínají a nebylo by proto příliš užitečné je od sebe striktněji oddělovat: 1. *vertikální* – ti Tarahumarové, kteří obývají ekologické niky, jež se nacházejí na dně kaňonů a roklí podél potoků v nadmořské výšce mezi 500-1 000 m, se stěhují v květnu nebo červnu do svých horských rančů. Jejich roční cyklus, jenž je velmi závislý na momentálním klimatu, vypadá přibližně takto⁷²²: v dubnu, popřípadě květnu odchází část rodiny (většinou muž a starší děti obou pohlaví) na svou horskou milpu, kde provedou jarní setbu kukuřice. Žena

⁷²¹ Reziduem jeho někdejší slávy je skutečnost, že zůstává jednou ze čtyř batopilaských *secciones*, okresních subdivizí s určitými výkonnými pravomocemi, které jsou dnes stále více v rukou tarahumarských ejidatářů.

⁷²² Tento popis odráží zejména situaci v rodinách komunity Ranchería Munerachi tak, jak jsme ji zaznamenali na jaře 2001 na základě vlastních pozorování a rozhovorů s informátory, přičemž je jakýmsi zjednodušeným časovým modelem, jelikož každá rodina se v podstatě pohybuje takřkajíc po vlastní ose.

s malými dětmi zůstává v dolní rezidenci, přičemž nejčastěji nejstarší dcera, která zůstává s matkou, vypomáhá s domácností, ale především se stará o kozí, popřípadě hovězí stáda. Toto (logistické) odloučení je krátkodobé, maximálně několikadenní. Pokud nejsou příznivé podmínky k setbě, vracejí se zpět do dolní komunity a tuto činnost opakují tak dlouho, dokud se nepodaří zasít, to znamená, že během dubna či května může dojít k několika takovýmto krátkodobým střídavým horizontálně-vertikálním přesunům. Poté, co je zasetá horská milpa, odehrává se každodenní život munerachských domácností v dolní (stálejší) komunitě, a to nejčastěji na úrovni nukleárních rodin, přestože sídelní disperze této části není tak výrazná jako u některých sousedních, třeba i dceřiných osad⁷²³. To znamená, že obvykle jedna nebo dvě nukleární rodiny (v tomto případě by šlo nejspíš o kvazidyadickou sociální buňku) hospodaří samostatně na svých přidělených pozemcích, jelikož ty jsou většinou tak malé, že jejich obdělávání nevyžaduje širší intrakomunitární kooperaci. K odchodu celých rodin zpravidla dochází před příchodem období dešťů, jež začíná na konci června a trvá přibližně do konce srpna, někdy do září. Dá se říci, že pro tento hromadný odchod existují tři důvody: první je *sociální* a jeho hlavním smyslem je spojení dvou a více rodin, které mají společné horské milpy i pastviny, o které se také dělí s těmi rodinami, které mají svou hlavní rezidenci v horní části, resp. spojují se s obyvateli horských komunit Sorichique, Huisuchi a jejich dceřinými osadami. Druhou příčinou jsou velmi obtížné *klimatické* a *ekologické* podmínky. V jarních a letních měsících zde teploty dosahují i výrazně přes 40° C ve stínu, ale ještě větší překážkou jsou deště, které začínají poslední červnový týden a trvají přibližně dva až tři měsíce. V létě tak výrazně stoupá hladina jinak klidné říčky Munerachi, která je v této době nevyužitelná ke komplementárním aktivitám, jako jsou rybolov či koupání. Řada stavení leží na svazích, na nichž dochází k občasným sesuvům půdy, což některá z nich velmi ohrožuje. Třetím důvodem jsou faktory *kulturní*, jelikož většina aktivit, spojených s lokální kulturou, se odvíjí na území horských rančů. Jde jednak o aktivity spojené s materiální kulturou, neboť pouze v horských lesích mohou někteří zruční jedinci získávat vhodný materiál (z borovicového, jasanového a cedrového dřeva) na výrobu kvalitních houslí. Dosud se zde jako komplementární způsob subsistence udržuje lov drobnější zvěře – hlodavců, veverek či některých druhů ptáků. Hlavní kulturní rys, jenž propojuje materiální, duchovní i sociální aspekty prakticky všech lokálních tarahumarských jednotek, je ovšem spojen s kukuřicí, jež je stejně jako pro mnoho jiných mexických indiánských skupin posvátná a naprosto klíčová z hlediska subsistence a všech významných i řadových rituálů.

⁷²³ Odhadujeme, že hlavní sídelní jádro údolní komunity Munerachi (bez extenze na horské pozemky a marginálních usedlostí) má rozlohu mezi 1-2 km².

Munerachské rodiny zůstávají v horní komunitě obvykle do přelomu října a listopadu (občas o něco déle), kdy dochází k sklizni kukuřice (jen velmi málo pěstují některé další plodiny – např. brambory nahoře a frijol v dolní části). Jelikož je průměrná vzdálenost mezi dolním obydlím (nejčastěji kamenným nebo adobovým) a horským rančem (zpravidla adobovým nebo dřevěným) 8-10 km při rozdílu kolem 1 200 m nadmořské výšky, což nejsou enormní vzdálenosti, mění někteří svou rezidenci i během této letní periody a v posledních letech se zdá, jako by rančeria migrace již nebyla tak intenzivní. To je jednak proto, že slábnoucí deště nedestruují domy a malé údolní pozemky, ale také tím, že adobové cihly jsou solidním izolačním materiálem, který snižuje vnitřní teplotu příbytku. Munerachské rodiny tak stále raději tráví více času ve svých odolnějších rezidencích v dolní části, ale hlavním důvodem je spíše špatná úroda v posledních letech, což utlumuje mobilitu směrem na náhorní milpy.

2. *Vertikálně-horizontální* – nejčastěji v listopadu nebo začátkem prosince se rodiny stěhují zpět do svých dolních zimních rezidencí. Období přibližně od listopadu do dubna se vyznačuje občasnými dešti v horském území a často extrémním suchem v dolní části. Zároveň je to několikaměsíční období, jehož průběh velmi závisí na kvalitě a množství kukuřičné úrody. Pokud je sklizeň alespoň průměrná, vydrží munerachské rodiny se zásobami kukuřičných elote přibližně jeden až dva měsíce, to znamená do konce roku, někdy do ledna. Po návratu do dolních rezidencí jsou tak rodiny nějakou dobu autarkní, avšak během ledna jsou přirozené zásoby potravin prakticky vyčerpané a poté jsou subsistenčně závislé na starých zásobách nebo na zdrojích, přidělených v rámci státní redistribuce potravin, které mohou mít jak při svých rančích, tak v sýpkách vedle údolních příbytků. Tyto zásoby bývají ale také poměrně rychle vyčerpany a tehdy přicházejí na řadu alternativní subsistenční zdroje, nákup potravin v Batopilas, výpomoc v rámci instituce kórima či pomoc ze strany mestických sociálních příbuzných.

Munerachi jako centrální ejidální komunita je v určité výhodě oproti většině jiných komunit, jelikož na počátku osmdesátých let zde byla založena jedna z asi sedmdesáti tarahumarských internátních škol⁷²⁴ (celkem čtyři třídy pro 6-15 leté tarahumarské chlapce a dívky, do nichž chodilo asi osmdesát žáků z přibližně deseti komunit ejida). K internátu a školním třídám patří ještě jídelna, ředitelna a některé menší budovy, v nichž přespávají vyučující a vychovatelky. Tato skutečnost vedla k zlepšení lokální infrastruktury a zároveň vytvořila občasnou pracovní příležitost pro některé munerachské muže a ženy. K internátu patří některé menší pozemky, o které se vedle svých malých údolních políček starají muži, zatímco ženy vypomáhají

⁷²⁴ První internáty založil již v roce 1921 v Sisoguichi P. J. Mier y Terán internát pro tarahumarské chlapce od 11 do 21 let zvaný *towisado* (z rar. *towí* = „chlapec“) a pro dívky od 4 do 18 let zvaný *tewecado* (z rar. *tewéke* = „dívka“). Původní ideou bylo, aby tarahumarští chlapci a dívky byli vychováváni v určité izolaci a připravováni na společné manželství, práci na společných pozemcích apod. (cf. Ocampo 1950: 210).

v kuchyni nebo s drobnými domácími pracemi. V roce 2001 měla škola aktivního ředitele (mestico-Tarahumaru), který řadu munerachských ejidatářů zapojoval do školních aktivit s možností si vydělat na chybějící potravinové zdroje. Některé jednodušší práce byly vykonávány za stravu, jiné za naturálie (pytel nixtamalu), složitější (např. zednické) práce za určitou finanční hotovost. Tato občasná pracovní příležitost má určitý dopad na rodinnou pospolitost, jelikož může způsobit krátkodobé odloučení členů rodiny i během vegetačního období, kdy je zapotřebí každodenně pečovat o hlavní horské milpy na rančích. Většinou však k těmto pracím dochází v době, kdy rodiny žijí pohromadě v dolních příbytcích a jejich každodenní aktivity tak nejsou výrazněji narušovány.

3. *Horizontální* – tento typ směru mobility je uplatňován především v období největšího nedostatku. Někteří Tarahumarové (nejčastěji muži) odcházejí na kratší dobu do Batopilas, kde pomáhají s veřejně prospěšnými pracemi nebo svým mestickým compadres, aby posléze mohli nakoupit potraviny pro své strádající rodiny. Tyto odchody do okresního centra trvají zpravidla dva až tři dny, výjimečně jeden až dva týdny.

Ne vždy jsou cesty do Batopilas spojeny s drobnými pracemi za účelem menšího výtěžku na živobytí. Někteří sem přicházejí za přímým nákupem a většinou jsou tyto cesty spojeny s návštěvou některého z okresních úřadů, ale zejména s rozhovorem v domě svých kmotrů. V sedmé kapitole jsme podrobněji rozebírali různé příčiny a motivy těchto compadrazgových vztahů, které jsou z větší části realizovány v domě mestických compadres. Tyto návštěvy se odehrávají nejčastěji na úrovni mestičtí compadres (oba manželé) – tarahumarský compadre (otec ahijada, jehož jsou mestičtí compadres padrinos) a jejich smyslem je zejména podat podrobnou informaci o momentální životní situaci. Pokud hrozí nativní rodině humanitární katastrofa, je povinna se o ni mestická rodina postarat tak, aby nebylo narušeno ono regionální interetnické a interskupinové sociální ekvilibrium a zároveň je tím posilována ochrana ejida jako RR. Jednou z podmínek *sine qua non* existence RR je vytvoření takových aktivních obranných mechanismů jejími vlastními členy (*insidery*), kteří se snaží zabránit intenzivnějšímu narušování ekologické celistvosti svého území ze strany cizinců (*outsiderů*), jimiž v tomto případě jsou nejen ti, kteří nepocházejí z regionu, ale i batopilaští občané, s nimiž jsou tak často rituálně spřízněni.

Přísně vzato je však RR širší ekologicko-teritoriální jednotkou, přesahující hranice Ejida Munerachi a centrem takto chápaného ekologického či přesněji socioekologického areálu je zpravidla mestická (ladinská) komunita, to znamená, že jako RR lze chápat celý batopilaský okres, avšak zřetelně rozdělený na řadu nativních ekologických nik a mestické lokality rurálního nebo rurálně-urbánního charakteru neboli na více jednotek, které bychom mohli nazvat *microregiones de refugio*, definovatelné takto:

„...La defensa del territorio por parte de sus ocupantes está destinada a mantener la subsistencia en un nivel conveniente; coadyuva a fortalecer este propósito la expulsión de los excedentes de población; pero, además, el territorio de recorrido cubre siempre una superficie mayor que la que es estrictamente necesaria para mantener un *optimum* de habitantes...“ (cf. Aguirre Beltrán 1991: 65).

Pro každý ústupový mikroregión či tu část RR, jež je obývána výlučně nebo převážně indiánskou populací je tudíž důležitá ochrana vlastního území před vnějším světem. Na druhé straně je třeba si uvědomovat, že ani dominantní společnost mesticů a kreolů nemá příliš velký zájem na tom, aby do jimi obývaného prostoru pronikalo natrvalo větší množství indiánského obyvatelstva. Je zcela evidentní, že se tuto interetnickou a sociální distancí daří oběma skupinám udržovat, ať již prostřednictvím rituálního compadrazga, založeného zde především na jednostrannější horizontální mobilitě Tarahumarů do mestických sídel nebo na základě oddělené kontroly všech přírodních (ekologických) zdrojů, jasně stanovenými pozicemi *insiders* vs. *outsiders*. Přesto v batopilaském RR dochází k řadě excesů, pokud jde o přístup k určitým lokálním zdrojům, ty se však převážně týkají mestických insiderů, avšak na území Ejida Munerachi nejsou zcela ušetřeni těchto nežádoucích jevů ani všichni ejidatáři a zejména ti, kteří mají více kontaktů s mestici, se snaží o větší kontrolu lokálních zdrojů.

Tento typ mobility uplatňují někteří munerachští Tarahumarové i ve svých letních horských sídlech, zejména tam, kde nemají příliš rozsáhlé milpy, které se po krátké době vyčerpávají a pak je nutné hledat pozemky na jiných místech sierry. Takto mají některé rodiny až šest rančů v horské oblasti, které vždy po několika letech střídají, přičemž jeden ranč je hlavní, ostatní jsou dceřiné a využívány téměř výhradně jako pastviny s přechodnými příbytky, to znamená, že se často ze svých dceřiných rančů vracejí každý den nebo po několika dnech do svého hlavního („stálého“) letního sídla.

4. Konečně posledním typem nebo příčinou mobility jsou obřadní (rituální) události v rodině, komunitě nebo ejidu. Někteří autoři proto tento typ mobility označují jako *ceremoniální* či *obřadní* (*ceremonial mobility*) – cf. Hard, Merrill 1992: 609. Vyčleňujeme tento typ jako samostatný, avšak fakticky vzato spojuje všechny dosud charakterizované typy v závislosti na tom, kde se ten či onen obřad pořádá.

Rituálně motivovaná mobilita ve spojení s horizontálně vertikálním přesunem většiny rodin či větší části dolní komunity na horské ranče je dosud nejrozšířenějším a nejvýznamnějším sociokulturním (socioekonomickým) a socioekologickým rysem většiny Tarahumarů žijících

v Ejidu Munerachi, je to podle našeho soudu nejvýraznější projev, skrze nějž tato tarahumarská subgrupa⁷²⁵ posiluje a neustále obnovuje svou etnickou a sociální identitu.

Tento typ mobility zároveň spojuje více komunit, mezi nimiž obvykle nejsou tak těsné vztahy. V Ejidu Munerachi se vytvořily užší interkomunitární vztahy mezi Ranchería Munerachi a Ranchería Sorichique, a to zřejmě poté, co se munerachští, obývající údolní nížinu, adaptovali na rančeria systém hospodaření, což zároveň vedlo k manželské výměně mezi oběma komunitami. K tomuto sociálnímu přibližování došlo patrně na základě toho, že Sorichique se po založení ejidálního systému ocitlo na jeho okraji, načež byly přerušeny vazby s těmi komunitami, které spočínuly v mezilehlém areálu. Endogamní výměna manželek byla tak nadále omezená a zdejší obyvatelé museli hledat v jiných komunitách, zejména poté, co došlo v Sorichique k určitému poklesu stálé populace. V podobné situaci byli Munerachští, kteří se odtrhli od lidí, jenž se podíleli na založení Mesa Yerba Buena. Také se museli více „exogamizovat“ a partnery našli zejména ve spojení s lidmi ze Sorichique, ačkoli dodnes pokračuje výměna i s obyvateli M. Yerba Buena, kteří jsou též napojeni příbuzensky na některé menší odlehlejší osady (např. La Gavilana). Nejendogamnější komunitou v ejidu je (kromě Kirare) Coyachique, jež se v posledních letech stává jakousi *closed corporate ejido community*, stále více nezávislou sociálně, ekonomicky, kulturně i nábožensky na ostatních komunitách.

Omáwari suwí jako hlavní nástroj sociální kontroly v Ejidu Munerachi

Ústředním a nezbytným rysem rituální mobility je účast na fiestách, tzv. *tesgüinádách*⁷²⁶ (v rar. *omáwari suwí*), jež se pořádají v rámci *tesgüinového komplexu* (cf. Kennedy 1963a, 1963b, 1978, 1996). Sice je nutné si uvědomit, že J. Kennedy realizoval jako jeden z mála antropologů svůj dlouhodobější výzkum výlučně v pohanských nebo pohansko-křesťanských komunitách (Aboreachi a Inapuchi), avšak v mnoha ohledech se tyto komunity od pagótame tarahumarských skupin příliš neodlišují. Tato skutečnost je dána zejména dvěma faktory: jednak předkové obyvatel z Pino Gordo, Cuerva, Inapuchi aj. pohanských lokalit kdysi byli

⁷²⁵ Víme, že rituály doprovázené pitím *suwí*, jsou dosud silným rysem sociální a kulturní identity většiny Tarahumarů, včetně těch, kteří přesídlili do měst, kde se ale udržují jako lokální (městská) etnická skupina, mj., i prostřednictvím ritualizovaných *tesgüinád*. Přesto se neodvažujeme širěji zobecňovat kvůli četným lokálním rozdílům a vnějším vlivům, proto informace a analýza, kterou zde uvádíme, se týká skutečně výhradně toho, co jsme pozorovali v Ejidu Munerachi.

⁷²⁶ *Tesgüino (suwí, batarí, též tiswin)* je hustý, opojný a výživný nápoj z fermentované kukuřice. Je zjevně prehispanického původu a jeho domovinou byl prakticky celý Velký Jihozápad. Je či byl rozšířen v lokálních variantách též u apačských skupin, Tepehuanů nebo Yaquiů, ale pouze u Tarahumarů je natolik silný, že jej můžeme považovat nejen za dominantní sociokulturní rys, ale též za prvek, který posiluje etnickou identitu. Vyrábí se tak, že se nechá klíčit určité množství kukuřice, která se namočí do vody a odloží na místo poblíž ohniště. Jakmile začne rašit kořen, směs se umele, vyvaří a přidá se *basiáwari* (divoce rostoucí obilí) pro zlepšení fermentačního procesu. Nápoj se pak nechá odstavit v uzavřených hliněných nádobách po dobu několika (zpravidla tří) dní a poté je připraven ke konzumaci (cf. Velasco Rivero 1987: 61).

pokřtěni a enkulturování jezuity, což se dosud i po několika stoletích projevuje např. právě v náboženských rituálech. Ačkoli nejsou oficiálně pokřtíváni a žádná církev nemá na jejich společenství přímý vliv, podobně jako christianizovaní pořádají své fiesty, doprovázené tancem (nejčastější je matachín), hudbou a hrou na hudební nástroje (housle, flétna, bubny). Jediný zásadnější rozdíl spočívá v tom, že pohané provádějí tyto obřady na otevřených ceremoniálních prostranstvích (*teopari*), zatímco křesťané mají tato místa často před římskokatolickým kostelem. Druhým faktorem, který dnes více přibližuje tuto tarahumarskou menšinu (3-5% populace) k tarahumarské většině, je zesilující akulturace – např. v Pino Gordo funguje základní škola s biculturním a bilingvním učebním programem, místní Tarahumarové pracují pro dřevařské společnosti, muži stále více nosí kalhoty atd.

Důležitější je základní smysl těchto tesgüinových obřadů a ten je u obou náboženských skupin v podstatě stejný. Popíšme nyní stručně jednu z mnoha *suwí* fiest, kterou jsme zaznamenali v červnu 1996 v komunitě Coyachique: na počátku druhé poloviny června se obyvatelé komunity chystali zasít kukuřici, aby mohli odejít na svůj horský ranč v Rekomachi. Jednou z důležitých polních prací před setbou je odstranění velkých kamenů. Jde o velmi namáhavou činnost, jíž se musí účastnit více dospělých mužů. Kameny jsou odklizeny většinou ručně za pomoci tvrdé dřevěné hole, kterou používají na místo páky. Tato, stejně jako každá pracovní aktivita, je doprovázena veselím a často nebývá dokončena. Ve chvíli, kdy se muži cítili být unaveni, odešli do domu, kde již bylo připraveno *suwí*. Muži začali s pitím odpoledne ve chvíli, kdy práce byla přerušena. Tesgüináda byla pořádána rodinou muže⁷²⁷, jemuž v rámci ejida patřila milpa.

Právě jsme stručně popsali nejběžnější a nejužší formu *suwí* obřadů, kterou můžeme charakterizovat jako *socioekonomickou (pracovní)* nebo také *rodinnou*, jelikož jejími účastníky jsou nejčastěji příslušníci rozšířených domácností nebo členové dvou či několika nukleárních rodin. Kennedy 1963b: 15 považuje tesgüinádu obecně za prakticky jedinou formu rekreace pohanské skupiny. Domníváme se, že takováto charakteristika je poměrně zjednodušující či ne zcela přesná. Nazvali jsme tento typ tesgüinády pracovní proto, že také ona sama je integrální součástí té či oné pracovní aktivity a není pouhou samoučelnou činností, při níž aktéři odpočívají. Nejde primárně o pouhé rozptýlení po práci, ale především o pracovní poradu, při níž si její účastníci rozdělují úkoly na další týden. Na tom se podílejí výhradně muži, a to jen ti, kteří participovali na práci. Ostatní muži mohou pouze pasivně přihlížet, ženy, které vždy *suwí* připravují, se porady neúčastní vůbec, čekají se svými dětmi před domem, v němž se porada koná a jejich hlavní a jediná role spočívá v nalévání nápoje.

⁷²⁷ Vše se odehrávalo na políčku Patrocinia Lópeze, našeho hlavního informátora při druhém pobytu v roce 1996.

V pohanských komunitách představuje ekonomická tesgüináda až 95% všech těchto fiest, v křesťanských je to o něco méně (podle našeho odhadu přibližně 80%). Suwí je chápáno rovněž jako platba, která se přijímá za práci, jejíž je povinnou součástí. Důležitým atributem popíjení je *stav opilosti*, který různí autoři interpretují po svém. C. Lumholtz se domníval, že Tarahumarové pijí zejména z psychologických důvodů. Jsou prý stydliví, tak se oddávají pitkám proto, aby mohli uplatňovat své manželské právo. W. C. Bennett se zase domníval, že Tarahumarové naplňují svou lidskost skrze alkoholové výpary, jeho kolega R. M. Zingg tvrdil, že bez opilství by nemohli žít svůj normální sociální život atd. (cf. Kennedy 1963b: 3). Stav opilosti jakožto adskriptivní mentální rys Tarahumarů, který je součástí jejich snů, kosmovize, sociálního, ekonomického a náboženského života, tedy aspektů, které mají být posilovány a rituálním pitím neustále *revitalizovány*, jsou v rozporu s poopileckou realitou, jelikož ve svých důsledcích často končí tragicky. Kennedy a někteří další antropologové se domnívají, že tesgüinády jsou také rituály, během nichž dochází k sblížování budoucích manželů a pro vdané ženy jsou příležitostí k sexuálnímu experimentování a pro muže možností legálně se dopouštět incestu, který v mimorituálním čase je přísně zakázán. K těmto negativním jevům opravdu dochází, sami jsme je viděli např. v Sorichique, avšak nejsme si jisti, zda-li jsou skutečně součástí sociální normy či dokonce, zda-li je stav opilství stále natolik silně v mysli Tarahumarů zakořeněn. Po výše popsané fiestě z poloviny června 1996 jsme si poznamenali do terénního deníku:

Patrocinio, který přichází častěji do styku s mestici, si asi více uvědomuje, že opilost je spíše negativním jevem než stavem, při kterém „odchází duše“. V okamžiku, kdy bezvládně ležel na hliněné podlaze svého domku, občas vykřikl směrem ke mně španělsky vyřčenou větu, kterou několikrát opakoval: „*Discúlpame, checo. Patrocinio está borracho, trabajó y tenía que beber*“ (Coyachique, 17. 6. 1996).

V této krátké Patrociniově větičce je jakoby zakódován celý smysl popíjení suwí, všechen koloběh tarahumarské existence: pracovat a muset pít a opít se. Dostat se do stavu opilosti, být opilý (*rikurúrema*) je nutnost, související s hlavním konceptem tarahumarské kosmovize – duší. Na otázku: „*Co dělají naše duše, když pijeme?*“, většinou odpovídají: „*Idou tam*“. Tarahumarové tedy věří tomu, že zatímco pijí a jsou ve stavu opojení nebo se do něj dostávají, jejich duše odcházejí (cf. Merrill 1992: 31).

Druhým typem jsou *náboženské (synkretické) tesgüinády*. Jiným závažným důvodem, proč Tarahumarové pijí, je víra v božské stvoření všech materiálních i spirituálních objektů. Nejvyšší bůh Onorúame dal suwí Tarahumarům darem, aby se mohli radovat a pracovat (cf. Kennedy 1970: 115). Ovšem události, k nimž v posledních letech dochází, ukazují, že může v brzké době dojít k rozsáhlým změnám v kultuře některých lokálních tarahumarských

skupin. Jednou z hlavních příčin může být měnící se klima tarahumarského ekosystému, založeného na cyklickém střídání období dešťů a sucha. Batopilaští Tarahumarové vědí přesně, v který den a odkud má přijít déšť. Pagótame Tarahumarové dnes znají katolicko rituální kalendář, který jim slouží především jako průvodce zemědělských aktivit (cf. Gotés 1992: 19-22). Den, na kdy připadá příchod letních dešťů, je 24. červen, což je shodou okolností významný křesťanský svátek sv. Jana Křtitele (*omáwari rawé San Juani Bautista*). Pro řadu munerachských Tarahumarů je to patrně nejdůležitější den ročního cyklu, protože všichni čekají na vláhu, která pokud nepřichází včas, způsobuje katastrofální neúrodu. Sunú, reméke a suwí, to jsou tři hlavní a neoddělitelné potravinové komodity Tarahumarů, jsou darem boha Onorúame. Vše je determinováno: bůh Onorúame je stvořitelem všeho, tedy i deště, který zavlažuje kukuřičné milpy, na nichž se urodí kvalitní kukuřice, z níž ženy připraví kvalitní suwí, které se musí vypít, aby duše opustily tělo a aby mohly znovu a znovu odcházet „tam“.

Nábožensky laděnou tesgüinádu jsme zaznamenali např. na ranči Ritosachi, dceřině komunitě Sorichique: scénu tvořil stylizovaný oltář sestávající ze tří⁷²⁸ křížů umístěných na stolku, kde ležely kalabasové misky na suwí. Nejprve se vypilo několik doušků suwí za neustálého kroužení kolem oltáře a vzdávání holdu Tata Riosimu. Po této krátké předeře se poblíž oltáře shromáždili dospělí Tarahumarové, naslouchající monologu *nawésariho*⁷²⁹, jenž zdůraznil důvody setkání a shrnul výhledy komunity do budoucnosti. Poté následovaly veselé tance pascola (jelení, motýlí ad.), do nichž se zapojili všichni účastníci, již velmi posílení suwí z pití z předcházejících dnů, jelikož tato fiesta je spojena zároveň s letním slunovratem (*asíbachí*), hrající v náboženském systému Tarahumarů taktéž významnou roli.

Při takovýchto náboženských fiestách připravuje suwí každá rodina, která se pak střídá v hostění všech členů komunity a často přicházejí i z jiných komunit, v nichž zásoby suwí došly. I zde došlo během závěrečné fáze obřadu, který se již vymykal jakékoli kontrole nativních autorit, k několika vážným incidentům (zuřivá rvačka mezi dvěma mladíky, fraktura holenní kosti nejstaršího munerachského šamana Luciana atd.). Je stále zjevnější, že se v posledních letech původní smysl těchto obřadů vytrácí. Pokládali jsme jednoduchou otázku: „Proč piješ?“, na níž jsme dostávali jednoduchou a jednoznačnou odpověď: „Protože mi to chutná.“

⁷²⁸ Má-li oltář tři kříže, symbolizuje to tři mužské duše, zatímco ženy mají podle představ o jednu duši více. Čtvrtá ženská duše je spojena s počatím nového života. Někdy proto mívají tarahumarské oltáře čtyři kříže.

⁷²⁹ *Nawésari* je jedním z nejváženějších členů komunity. Nemůže jím být každý, ale jen ten, kdo je silný v mluveném projevu. *Nawésari* nefidí pouze náboženské záležitosti, ale spolu s předákem komunit (*seríamem*) má pravidelné (zpravidla nedělní) kázání ke všem dospělým členům komunity. Vakulturovanějších komunitách (např. *Norogachi*) může být nativní *nawésari* oficiálním (vysvěceným) katolickým knězem. V *Ejidu Munerachi* řídí náboženské fiesty, ale zároveň je jakýmsi mluvčím komunity (*ejida*), neboť, jak si všiml např. W. Merrill, k jeho vlastnostem patří výrazné rétorické schopnosti.

Třetí. a poslední typ suwí fiest, o němž se zmíníme, je spojen s *funerálními* obřady. 9. 6. 1996 jsme se účastnili pohřební fiesty v malé tarahumarské rančeria komunitě Wasachíki (v rar. „Tam, kde žijí kojoti“). Hlavím organizátorem pohřbu je hlava rodiny, resp. muž, který má nejbližší k zesnulému. V tomto případě to byl nebožtíkův nejstarší bratr, jelikož jejich rodiče již nežili. Obřad, zvaný Tutuburi⁷³⁰, se konal čtrnáct dní po smrti a jeho hlavním smyslem bylo vyprovodit nebožtíka na dalekou cestu do země duší Riwigá. Při této příležitosti se suwí popíjelo přísně rituálně. Nejprve se udělal kříž z několika kapek suwí rozetých po zemi a poté každý účastník vyprovodil zemřelého šestinasobným napitím z misky, vždy na jinou světovou stranu a pak při pohledu k nebesům a k zemi. Poté se hrálo, zpívalo, ale zejména se tančily veselé pascoly. Pojetí smrti u Tarahumarů není důvodem k bolesti nebo k pocitu ztráty blízkého člověka, neboť život a smrt jsou ve stejném strukturálním vztahu jako den a noc. Tarahumarové věří, že jejich duše se setkají v Riwigá, ba více: oni to vědí a nepochybují o tom. Na tradičním tarahumarském pohřbu proto nevidíme slzy, ale úsměv, nenesí zvláštní pohřební oděv, ani nic podobného, pouze naplní ošatku *imurí* kukuřičnými plackami a hrstkou frijolu a „odešlou“ ji spolu s duší na cestu vzhůru, neboť i duše potřebuje nakrmit.

Popsali jsme ve stručnosti tři nejrozšířenější typy tesgüinád, s nimiž se na celém teritoriu Ejida Munerachi dosud setkáváme a považujeme je zároveň za důležité adaptační rysy ejida jakožto typu RR. Souhlasíme s názorem Kennedyho a některých jiných antropologů, kteří se zabývali suwí rituály, že tesgüino prostupuje všemi důležitými sektory tarahumarské kultury a sociální struktury, což je podle nás významnější. Pokud bychom souhlasili s tím, že tesgüino je dominantním rysem tarahumarské kultury, mohlo by časem dojít k určité kontradikci nebo paradoxu. Je známo, že každá tarahumarská rodina vydává ze své úrody ročně kolem 100 kg kukuřice na výrobu suwí, což stačí zhruba pětičlenné rodině k obživě na jeden měsíc. Zároveň odhadujeme, že munerachští Tarahumarové (podobně jako některé pohanské subgrupy) spotřebují asi 80-120 dní za rok (rozdíly spočívají mezi komunitami a závisí především na objemu sklizně každé tarahumarské domácnosti či sociální buňky) na přípravu a organizaci tesgüinád, to znamená, že každý třetí až čtvrtý den se koná nějaká fiesta spojená s pitím tesgüina a třebaže ve většině případů jde o socioekonomické (pracovní) obřady, kterých se účastní nižší počet osob, je spotřeba kukuřice obrovská. Tarahumarové v Munerachi krom toho k přípravě suwí využívají prakticky výhradně ty zásoby, které se jim urodily z jejich mlp, zatímco zásoby různým způsobem redistribuované používají k výrobě placek *reméke*, nápoje *kobisi* (pinole) apod. Paradox, jenž spočívá v tvrzení, že suwí je dominantní rys tarahumarské kultury, je na spadnutí: v posledních letech mají munerachští Tarahumarové

⁷³⁰ Tutuburi a yumari jsou dva nejrozšířenější tarahumarské tance, jenž jsou předšpanělského původu. Pascola a matachín jsou synkretické tance, ovlivňované od 17. stol. jezuitů.

stále horší sklizně své posvátné kukuřice (Kennedy 1963b: 5 dokonce přirovnává náboženský význam *tesgüina* k polynéské *kavě*), a tak je stále obtížnější připravovat *suwí* čistě z přirozených zásob, jež jsou božím darem. V dohledné době hrozí, že bude řada rodin závislá výlučně na distribuovaných zásobách. Vzato do důsledků, může se brzy stát, že tento nejvýznamnější rys tarahumarské kultury zmizí a my se můžeme ptát, zda-li by to znamenalo i ztrátu kulturní identity Tarahumarů. Tato úvaha je nyní stále ještě hypotetická, ale nikoli (alespoň na lokálních úrovních) nereálná a nás to vede k závěru, že důležitějším nástrojem tarahumarské etnicity (identity) jsou sociální vazby, které mezi jednotlivými rodinami, domácnostmi, komunitami nebo ranči probíhají a do nichž jsou více méně zapojeni všichni ejidatáři (též jinak separovanější Kirarští či Coyachiqueští se mohou účastnit některých ejidálních *tesgüinád*, spojených např. s úpravami silniční komunikace, jež vede přes území ejida apod.). Stejně jako u pohanských Tarahumarů, také v Ejidu Munerachi funguje *tesgüinová sociální síť* (či *komplex tesgüina*, jak o něm hovořil Kennedy), která spojuje přímo či nepřímo prakticky všechny rodiny, které zde žijí, byť můžeme rozlišit přibližně tři *tesgüinové* ejidální skupiny: Munerachi-Sorichique a jejich dceřiné komunity, Coyachique-Rekomachi a Mesa Yerba Buena, které jsou do určité míry separovány jedna od druhé, ačkoli jisté „tenké nitě“ existují i mezi těmito třemi grupami.

Chceme říci, že eventuální zmizení *tesgüina* jakožto kulturního prvku z každodenního života Tarahumarů by ještě nutně nemuselo vést k ztrátě či silnějšímu oslabení sociální ani etnické identity, neboť se ukazuje, že Tarahumarové jsou dostatečně adaptabilní na to, aby se prostřednictvím sociálních mechanismů dokázali vyrovnat i se zdánlivě natolik silnou ztrátou, jakou by mohlo být zmizení „posvátného“ rituálního nápoje, známého nepochybně již od protohistorické doby. Tyto úvahy mají stále reálnější základy: přibližně od poloviny devadesátých let narůstá v Ejidu Munerachi (především v Coyachique) počet tarahumarských konvertitů, kdy se z původních katolíků stávají protestanti⁷³¹, jenž mají přísně zakázáno pít jakýchkoli alkoholických nápojů. Tito jedinci se nyní pochopitelně neúčastní ejidálních *tesgüinád*, avšak zároveň si postupně vytvářejí vlastní sociální síť, zatím poměrně tenkou, avšak již natolik zřetelnou, abychom mohli konstatovat, že někteří munerachští ejidatáři zřejmě reagují na postupující ekologickou změnu, jež způsobuje každým rokem snižující se výnosy kukuřice, kterou pak používají výlučně pro holé přežití, nikoli pro výrobu *suwí*. Tento postoj na jedné straně naplňuje jednu z charakteristik Ejida Munerachi jako RR, podle níž je hlavním problémem lidí, kteří tento typ regionu vytvářejí, taková adaptace, která nutně musí

⁷³¹ V roce 1996 jsme zaznamenali v Coyachique asi deset dospělých jedinců, o pět let později k nim přibýlo dalších asi deset dospělých osob. Protestantismus se pomalu šíří i do jiných ejidálních komunit, avšak dosud není tak silný jako např. v důležitých lokalitách Samachique, Cusaráre aj.

reagovat na nové podmínky způsobem, aniž by jeho obyvatelé nenapravitelně narušili jeho přírodní rovnováhu. Na druhé straně se může ukázat, že ztráta byť nejcennějšího kulturního rysu může sice vést ke kulturní změně (v tomto případě se změni primární využití kukuřice), avšak sociální a (intra)etnický *status quo* zůstane zachován, resp. dojde k jeho modifikaci. Teprve dlouhodobé neúrody, jež by postihly všechny nebo většinu munerachských rodin by mohly směřovat k ireverzibilním změnám s dalekosáhlými konsekvencemi, jež by pak zřejmě vyvolaly silný migrační proces, na jehož konci by mohla být i ztráta či alespoň oslabení etnické identity. Tento katastrofický scénář se však dosud v Ejidu Munerachi nenaplnuje, sociální koherence jeho obyvatel je dosud natolik silná, že i přes rodící se intrakulturní diferenciaci a prosakování jistých modernizačních prvků je stále můžeme považovat za socioekonomickou a socioekologickou entitu typu, jimiž jsme se zabývali: closed corporate community a región de refugio.

ZÁVĚR

Již jsme zdůrazňovali, že jsme nepsali a nemohli jsme psát vyčerpávající práci o všech kulturních rysech a sociálních aspektech Tarahumarů a uváděli jsme některé důvody, proč tomu tak je. Zároveň jsme na konci některých kapitol prováděli určitá dílčí shrnutí, jimž se nyní, v samotném závěru naší práce, vyhneme a pokusíme se rámcově upozornit na některé jevy, jichž jsme si nevšimli nebo se jich jen letmo dotýkali a nastíníme jisté perspektivy budoucího širšího antropologického výzkumu nejen mezi Tarahumary, ale v komparativnějším pojetí v celém areálu severozápadního Mexika.

Především bude zapotřebí se mnohem seriózněji a hlouběji zabývat prehistorií a protohistorií zejména severozápadní Chihuahuy a snažit se hledat spojovací články mezi pueblanskými kulturami, kulturou Paquime, Cuarenta Casas a jejich obchodní výměnou se skupinami žijícími na březích Kalifornského zálivu, v Mezoamerice či na pobřeží Mexického zálivu a pohyby Tarahumarů v protohistorickém období, zejména po roce 1200 a pak přibližně mezi roky 1400-1600, kdy zřejmě docházelo k podstatnějším změnám zejména v jejich socioekonomické struktuře. Otázek, které nás zajímají, je mnoho – např.: jakým způsobem se dostaly na Severozápad vyspělejší zemědělské techniky, mohl až sem sahat teotihuacánský či dokonce snad laventský vliv? Jakou roli hráli v kulturním vývoji Jihozápadu Taraskové, Corové a Huicholové? Byla kulturní evoluce na Severozápad unilineární nebo vícesměrná? Kde se vzala obchodní vrstva *pochteků*, pocházela z jediné etnické skupiny nebo byli její členové součástí interetnické sítě, jež měla na starosti obchodní výměnu mezi Severem a Jihem? Mohli se podílet na jejím vytvoření i Tarahumarové či dokonce oni byli jejími zakladateli?

Cílem komplexnějšího archeologického a historického šetření by mělo být prokázání nebo naopak jasné vyvrácení hypotézy, podle níž se historičtí Tarahumarové (na přelomu 16. a 17. stol.) již nacházeli ve svém dekadentním období, z něhož se již nikdy nevzpamatovali, avšak dávno předtím žili na poměrně vysokém stupni socioekonomického vývoje, což mohlo být ovlivněno skutečností, že se v určité době (přibližně před 2 000 lety), na rozdíl od příbuzných Pimů a Papagů a zřejmě i Tepehuanů, přesunuli z Arizony na území Nového Mexika, kde je silně ovlivnili Pueblané. Zejména hlubší komparativní studium tarahumarsko-hopijských kulturních korelací (hadí kult a různé šamanské techniky spojené s přivoláváním deště, závody mladých mužů na stolové hory za tímto účelem, skutečnost, že u obou skupin vlastní určité pozemky ženy atd.) by mohly pomoci poodhalit jejich stále zatím hypotetickou koexistenci před přibližně tisíci lety.

Cenným historickým pramenem pro možnou pozdně předkontaktní fázi zůstávají Cabezovy *Naufragios*, jimž moderní historie, zdá se, příliš pozornosti nevěnuje. Zásadní otázkou je, s jakými lidmi a z jaké etnické skupiny se ve třicátých letech 16. stol. setkali ve stálých zemědělských osadách Cabezovi lidé v severozápadní Chihuahui při svém přechodu k pobřeží Kalifornského zálivu a zda-li nešlo o jednu z přežívajících vyspělejších tarahumarských skupin.

Také není zcela jasné, jak vypadal tarahumarský habitat v předvečer setkání s prvními jezuitskými misionáři, kteří přišli do styku pouze se skupinami na východě a jihovýchodě, avšak my se domníváme, že zároveň s tím již minimálně od počátku 17. stol. probíhala migrace severojižním směrem přibližně po západních svazích Sierra Madre Occidental, na základě níž se postupně přesouvali někteří až na území dnešního batopilaského okresu a Ejida Munerachi. Otázkou je, z jakých příčin docházelo k těmto posunům a jak silný podíl měli na etnickém míšení s Tarahumary uprchlí černošští a mulatští otroci.

Budoucí komplexnější studium pramenů (zejména dosud prakticky nestudovaných více než 20 000 dopisů jezuitů, uložených v římském řádovém archivu) by mohlo objasnit význam některých důležitých kulturních rysů, jenž misionáři zaznamenali, avšak jejich smysl nechápali a které se během koloniálního období vytratily a rysů, spojených s vytvářením specifické sociální organizace mnohých tarahumarských subgrup (např. by bylo zapotřebí blíže objasnit původ míčové hry *ulamaliztli*, bytosti zvané *Ubámari*, neznámé země duší *osomachiqui* nebo přesněji vysledovat genezi transhumance jako dominantního rysu sociální mobility většiny Tarahumarů atd.). Dále nás musí zajímat změna v akulturačním tlaku poté, co byli jezuité vystřídáni františkány, jejichž působení (druhá perioda) mezi chihuahuaskými indiánskými skupinami je dosud velmi málo studováno. Období přibližně mezi roky 1780-1900 je v dějinách Tarahumary jednou velkou neznámou a nevíme např. přesně, k jakým intraetnickým procesům a přesunům v té době docházelo. Františkánské aktivity jsou dobře zmapovány ve středním Mexiku a na Yucatánu, avšak archivy v Chihuahui, Durangu, AGN v Ciudad de México a hlavně centrální františkánský archiv v Zapopánu (Jalisco), kde bychom mohli objevit řadu cenných pramenů pro rekonstrukci tarahumarských, tepehuanských, tubarských či pimských dějin 19. stol., nejsou příliš využívány.

Přestože je nutné nadále pokračovat v prohlubování našeho dosavadního vědění o archeologii a historickém vývoji mexického Severozápadu, které je stále dosti neúplné, je více pocíťována absence synchronních (etnografických) výzkumů mezi současnými etnickými skupinami tohoto subareálu Velkého Jihozápadu. Skutečně dlouhodobých a systematických etnografických výzkumů mezi Tarahumary (u jiných současných skupin je situace stejná či podobná) bylo prováděno poskrovnu a navíc ty, které lze za takovéto považovat, jsou sice

cenné, ale již většinou zastaralé a tudíž prakticky využitelné více jen pro diachronní studium toho kterého sociálního či kulturního fenoménu (to platí o Lumholtzových etnografiích, „klasické“, nejobsáhlejší, ale spíše deskriptivní etnografii Tarahumarů z regionu Samachique od Bennetta a Zingga, Championově disertační práci o kulturní resistenci Tarahumarů, dotaženou do mexické revoluce, introduktivních antropologiích J. Frieda, H. Passina aj.). V jiných případech zase pochybujeme o „pravosti“ či objektivnosti jinak uznávaných prací např. J. Leviho⁷³².

Většina prací o současných tarahumarských skupinách není v pravém slova smyslu etnografická, mnoho autorů sbírá svá data často z nejrůznějších médií nebo informací zaměstnanců INI, Coordinadora de la Tarahumara, CONASUPO, COSYDDHAC, INEGI, členů různých misí, popřípadě z archivů apod. nebo z rozhovorů s mestici či některými akulturovanějšími Tarahumary, kteří žijí nebo pracují v okresních či turistických centrech (Batopilas, Creel, Guachochi, Bocoyna aj.). Výsledkem takových prací jsou pak pouhé přehledy typu „95% domácností v komunitě Basíhuare nemá zdroj pitné vody“ nebo „v oblasti je čtrnáct škol s bilingvním a bilingvním edukativním programem“ atp. V naprosté většině chybí jakákoli hlubší sociokulturní analýza, což je dáno především absencí primárního terénního výzkumu. Jak jsme mohli zjistit, ani antropologové a jejich studenti z ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) příliš času v nativních komunitách netráví⁷³³, spíš jde o kratičká terénní cvičení.

Pomalu zastarávají jinak velmi solidní etnografie J. Kennedyho, které můžeme považovat za kulturně ekologické, z několika gentilních komunit. Nedávno se objevily etnomuzikologické studie italského antropologa C. Bonfiglioliho, zabývající se etnickou identitou skrze taneční a hudební projevy a opřené o terénní výzkumy výhradně z Horní Tarahumary (Carichi). Tento antropolog z IIA (Instituto de Investigaciones Antropológicas) na UNAM v Ciudad de México nyní vede tým několika studentů, kteří společně studují různé aspekty života Tarahumarů v některých severních regionech z pozice symbolické antropologie. Na výsledky jejich práce si však ještě musíme počkat.

Přestože se objevilo v posledních letech několik zajímavých antropologických prací o Tarahumarech (cf. Cajas Castro 1992, Buenrostro Alba 1996, Ramos Escobarová 1997 a

⁷³² J. Kennedy je poměrně vysoko vyzdvihuje a hodnotí je jako zdařilou analýzu etnické identity pohanských Tarahumarů, zatímco W. Merrill nikoli. Při našem výzkumu v Batopilas jsme narazili na osoby, které J. Leviho znali a jeho znalost tarahumarské kultury poněkud zpochybnili, neboť téměř veškerý čas strávil v tomto okresním centru, v němž prováděl snad většinu rozhovorů s nepokřtěnými tarahumarskými obyvateli osady Cuervo.

⁷³³ E. Gotés, sociální antropolog z ENAH v C. de México-Cuicuilco, sice pravidelně zajíždí se svými studenty do batopilaského regionu, avšak v komunitách Ejida Munerachi s nimi tráví vždy jen několik dní, aby se poté opět vraceli do hlavního města, vzdáleného nějakých 1 500 km. Ačkoli E. Gotés zná poměrně dobře současnou situaci mezi munerachskými Tarahumary, žádnou významnější práci dosud nepředložil.

některé jiné), které se poprvé věnují novým tématům: vztahům mezi národní kulturou, mexickým politickým systémem a etnickou identitou Tarahumarů v procesu modernity (Cajas Castro), vztahem mezi etnickou identitou a kulturní persistencí (Buenrostro Alba) nebo urbánní migrací a adaptací Tarahumarů na život v Chihuahui (Ramos Escobarová), za nejlepšího znalce (z řad profesionálních antropologů) současných Tarahumarů považujeme stále severoamerického badatele W. L. Merrilla, který strávil v komunitě Rejogochi v Horní Tarahumaře dohromady více než tři roky. Přesto i on je k výsledkům svých výzkumů poměrně skeptický a zdůrazňuje, že se vztahují výlučně na tento horský subregion, vyznačující se kupříkladu pouze horizontální sociální mobilitou (cf. Hard, Merrill 1992). W. Merrill nyní shromažďuje veškerou bibliografii a pramennou základnu, jež se vztahuje k celému nativnímu mexickému Severozápadu a se skupinou spolupracovníků ze Smithsonian Institution usiluje o důkladný mapping materiální kultury všech kmenů a etnických skupin Velkého Jihozápadu⁷³⁴.

Považujeme celou oblast Sierra Tarahumara a batopilaský mikroregion s Ejidem Munerachi vhodné především pro důkladný *kulturně ekologický* výzkum v komparativní perspektivě, a to nejen na úrovni jednotlivých tarahumarských subregionů, ale také s těmi srovnatelnými areály, kde již takový výzkum prováděn byl, v Mexiku např. na Meseta Central mezi Tarasky nebo jak je patrné z pionýrské komparativní studie D. Guilleta, zabývající se adaptivními strategiemi ve vysokohorském prostředí centrálních And a v Himaláji (cf. Guillet 1983). Do ejida jako je Munerachi zatím sice nedorazila modernita v takové intenzitě jako do některých severnějších tarahumarských oblastí, kde se ovšem ukazuje, že modernizace není neslučitelná s etnickou a komunální organizací, jak se někdy tvrdí. Bude zapotřebí se nově podívat na to, jaký vliv má industrializace na etnickou, sociální a kulturní identitu, neboť tento proces nutně neimplikuje vynucenou homogenizaci původních kulturních diferencí, jelikož se leckde ukazuje, že spíše posilují než oslabují etnickou identitu. Některé výzkumy, zabývající se dopadem modernizačního procesu na tradiční společnosti, jako Masonův v libyjské poušti nebo Epsteinův v jižní Indii a řada jiných, jasně ukázaly, že sociální změna nemusí směřovat k změně etnicity, nýbrž, snad poněkud neočekávaně, může reaktivovat „archaické“ instituce (cf. Ribeiro 1982, Vázquez León 1992: 31). Pokud jde o severozápadní Mexiko, je zjevné, že modernizace nejvíce ovlivňuje Maye (Yoreme) v Sonoře a Sinaloi, ale i u nich, ačkoli jsme tvrdili, že by mohli podlehnout asimilačním tlakům, se v poslední době vynořují „staré“ mechanismy, které jim pomáhají oživovat téměř ztracenou etnickou identitu.

⁷³⁴ Osobní komunikace, Praha, 17. 12. 2003.

Dále je podle našeho názoru nezbytné, aby byly více studovány vzájemné vztahy mezi jednotlivými tarahumarskými subregiony a komunitami, které jsou stále nazírány spíše jako izolované teritoriální jednotky, avšak naproti tomu se ukazuje, že se Tarahumarové přes sílíci rurálně-urbánní migrační procesy, jenž směřují mimo jejich původní habitat, stále více formují jako celistvá etnická skupina s *konvergující* etnickou identitou. Je nutné zkoumat takové proměnné, jako jsou etnická skupina/komunita, etnická skupina/región, etnická skupina/stát-národ/národnost aj. Již poměrně dlouho existuje *Consejo Supremo Tarahumara*, usilující o sjednocení a vytvoření tarahumarské národnosti, avšak centra těchto dostředivých snah fungují dosud ve větší míře tam, kde nativní jedinci přicházejí častěji do styku s většinovou (mestickou a kreolskou společností). Tarahumarové v Carichi, Sisoguichi, Bocoyně, Tomóchi a Guachochi a některých jiných center Horní Tarahumary se stále více propojují a reagují na pronikání modernizačních vlivů, sílíci industrializace a deforestace jejich lesního bohatství. Jednou z takových dalších snah současných tarahumarských předáků byla snaha vytvořit *Gran Ejido Tarahumara*, jakési pantarahumarské politické ejidální společenství, které by mohlo účinněji vzdorovat snahám chihuahuaské vlády o jejich asimilaci do moderního mexického národa. Pokusy o vytvoření tohoto velkého ejida, pokud víme, zatím nebyly úspěšné, protože centrální vláda v tom spatřovala tendenci k zformování autonomní regionální moci, což bylo odsouzeno jako protiústavní. Nicméně se zdá, že tyto slučovací tendence v otevřenějších tarahumarských subareálech pokračují a jednotliví předáci dokonce vyjíždějí často mimo sierru na rokování s politickými zástupci jiných současných etnických skupin, nejen mexického Severozápadu (Yaquiové, Pimové), ale jezdí na porady i do středního Mexika apod. Zároveň je třeba vidět, že s tím, jak pokračuje sociální a (méně) kulturní změna mezi „horními“ Tarahumary, dochází k stále zjevnější etnické a sociální divergenci mezi touto makrogrupinou a „nukleárními“ Tarahumary, žijícími v okresech Urique, Batopilas, Guadalupe y Calvo a částečně v okrese Guachochi (ti, jenž žijí vně tohoto většího centra, např. v a na okraji kaňonu Sinforsosa). Toto nebezpečí si někteří munerachší předáci sice uvědomují, ale prakticky stále probíhá někde rychlejší, jinde pomalejší *intraetnická segregace* těchto dvou základních tarahumarských areálů, směřující k odlišnému sociálnímu statusu, ekonomické dominanci jedněch nad druhými a rozdílnému vytváření regionální autonomie. Zatímco jedni formují svou autonomii a identitu stále v okruhu svých (ejidálních) komunit, na bázi *uzavřených korporátních jednotek* a dosud relativně uzavřených ekologických nik typu *región de refugio*, druzí se stále více otevírají kapitalistickým tržním vztahům a modernizaci se všemi jejími klady i zápory. Právě na příčiny tohoto stavu a jejich zevrubnější analýzu by měl být zaměřen budoucí rozsáhlý moderní etnologický výzkum mezi Tarahumary v severozápadním Mexiku.

RESUMÉ

Tato práce se areálně vztahuje k severozápadnímu Mexiku, především pak k největší současné nativní skupině Tarahumarům. Práce, jež sestává ze tří samostatných částí a devíti kapitol, se snaží nejprve o zachycení vývoje areálu (se zaměřením na Tarahumary) od prehistorických dob do příchodu prvních španělských conquistadorů a misionářů a zároveň usiluje o určité kritičtější zhodnocení archeologických (archeoetnografických) výzkumů, bádání v oblasti biologické antropologie, kulturní geografie, prvních serióznějších etnografických výzkumů a hlavních historických pramenů, s nimiž pracují někteří současní historici. Řady prací a starších výzkumů z těchto oborů, které představují určitý reprezentativní vzorek, s nímž se v rámci studia tohoto areálu setkáváme, bylo využito pro zformulování několika vlastních hypotéz a otázek, na něž stále hledáme odpověď.

Druhá část se zaměřuje na některé teoretické pojmy jako etnicita (etnická identita), sociální a kulturní identita, akulturace či transkulturace či jakási mexická (latinskoamerická) varianta politické etnicity *indigenismus*, s nimiž se pracuje obecněji i konkrétněji a přibližuje zejména na mexickém materiálu některé problematičtější teze jako *vnitřní kolonialismus* a s ním spojenou zjednodušenou představu o sociálním egalitarismu všech indiánských skupin či teorii o rozpouštění indiánských mas v procesu mestizace apod.

Třetí část odráží vlastní etnografický a archivní výzkum mezi Tarahumary v letech 1992, 1996 a 2001 a zabývá se podrobněji demografickým vývojem této skupiny od 16. stol. do současnosti, stručně vystihuje základní charakteristiky obecného konceptu *ejida* jako jedné z organizačních forem současného indiánského a v širším slova smyslu rurálního obyvatelstva. Pátá kapitola se snaží rekonstruovat složitý mikroetnogenetický proces batopilaského okresu a ejidální jednotky Munerachi, v níž byla realizována hlavní část výzkumu. V následujících kapitolách se práce zabývá sociálně adaptivními mechanismy, které se zde vytvářely od koloniální doby – *rituálním kmotrovstvím* jako formou udržování sociálních a interetnických hranic, ejidem jako zvláštním („moderním“) typem *closed corporate community*, dosud v Mexiku studovaném spíše v oblastech nukleární Mezoameriky a konečně stručněji rozebírá Ejido Munerachi jako adaptivní (socioekologický) areál typu *región de refugio* a ukazuje na možné konsekvence, k nimž by mohlo dojít, pokud by z tarahumarské každodennosti zmizely některé prehispanšské kulturní rysy. Dochází k závěru, že jsou to především intraetnické (intraejidální) sociálně adaptivní mechanismy, které více determinují budoucnost takového společenství, jako je Ejido Munerachi, než jeho tradiční kulturní „opory“, ať jsou jakkoli staré.

SUMMARY

This paper refers to Northwestern Mexico, namely to the largest present native group the Tarahumara /Rarámuri Indians. The thesis, which consists of three independent parts and nine chapters, shoves foremost on the reconstruction of development of this area (with a view to the Tarahumara people) from the prehistoric times to the arrival of first Spanish conquerors and missionaries and it seeks, simultaneously, to do certain more critical evaluation of the archaeological (ethnoarchaeological) researches, the biology anthropological researches and investigations in cultural geography, first more serious ethnographic fieldworks and principal historical resources with them some historians are working. It has been taken advantage of many works and older researches which represents the definite representative sample for the frame of one's own hypotheses and questions at what we are looking for the answer.

The second part targets the some theoretical conceptions as ethnicity (ethnic identity), social and cultural identity, the acculturation or transculturation or some Mexican (Latin American) version of political identity *indigenism* with them it works generally and more concretely and it nears namely on the Mexican material some doubtable theses as *internal colonialism* and with it connected the simplified idea about social egalitarianism of all the indigenous groups or the theory for dissolution of the indigenous masses in the process of the ethnic, social and cultural hybridism (*mestizaje*), etc.

The third part reflects the proper ethnographic and archive research among the Rarámuri in 1992, 1996, and 2001. It occupies in more detail by demographic movement of this group from the sixteenth century to the present. It shortly truthfully some principal characteristics of general conception of *ejido* like one of organizational forms of contemporary indigenous and, in broad terms, the rural population. The fifth chapter studies to reconstruct difficult microethnogenetical process of the Batopilas district and the *ejido* entity Munerachi where had been realized the main part of fieldwork. The paper occupied in the next chapters by social adaptive mechanisms which formed here from the colonial times – the *compadrazgo ritual* (*ritual co-parenthood*) as form of maintenance of social and interethnic boundaries, the *ejido* as particular („modern“) type of the *closed corporate community*, yet in Mexico rather studied in the areas of nuclear Mesoamerica, and, in the end, analyses briefly the *Ejido Munerachi* like adaptive (socioecological) area of the type of the *región de refugio* (*region of refuge*). It pointed to possible consequences which might have become should some prehispanic cultural traits disappeared. There is a conclusion that the intraethnic (intraejido) social adaptive mechanisms which above all determine the future of the community such as *Ejido Munerachi* than its traditional „pillars“, they are ancient however.

BIBLIOGRAFIE:

Aguilar Zeleny, Alejandro, 1995a: Los Guarijíos, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 11-51.

Aguilar Zeleny, Alejandro, 1995b: Los Mayos, in *tamtéž*, s. 81-130.

Aguilar Zeleny, Alejandro, 1996: Macurawe, los guarijío, in *Estudios Sociales-Revista de Investigación del Noroeste (ES-RINO)*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 143-162.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1946: La población negra de México, 1519-1810: estudio etnohistórico. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1956: Cultura y nutrición, in *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, México, D. F.: UNAM, s. 227-249.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1991: Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica (Obra antropológica IX). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1992: El proceso de aculturación (Obra antropológica VI). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1993: Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México (Obra antropológica XII). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, Pozas, Ricardo, 1954: Instituciones indígenas en el México actual, in A. Caso, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, s. 171-269.

Althabe, Gérard, 1969: Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar. Paris: François Maspero.

Alvarado Licón, Carlos M., 1996: Tarahumara, una tierra herida. Análisis de la cultura de la violencia en zonas productoras de estupefacientes en Sierra de Chihuahua. Chihuahua: Talleres Gráficos de Estado de Chihuahua.

Amador Naranjo, Ascensión, 1995: Tarahumara. México.

Anderson, Benedict, 2003¹³: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Revised Edition). London, New York: Verso (původní revidovaná verze, 1991).

Anderson, Kristine L., Allen, Walter, L., 1984: Correlates of Extended Household Structure, in *Phylon* (1960-), 45, 2, s. 144-157.

Anguiano, Marina, Furst, Peter T., 1987²: La endoculturación entre los huicholes. México, D. F.: INI.

- Antevs, Ernst V., 1948: Climatic Changes and Pre-White Man. The Great Basin, with emphasis on glacial and postglacial times, in *University of Utah Bulletin*, 38, 20, Salt Lake City, s. 168-191.
- Antevs, Ernst V., 1962: Late Quaternary Climates in Arizona, in *American Antiquity*, 28, 2, s. 193-198.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, 1983: La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos. México, D. F.: UNAM-IIA, Etnología, *Serie Antropológica*, 57.
- Arana, Evangelina, Swadesh, Mauricio, 1966: Algunos conceptos de la prehistoria yutonahua, in *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH-SEP: México, D. F., s. 573-578.
- Arizpe, Lourdes, 1975: Indígenas en la Ciudad de México. El caso de „las Marías“. México, D. F.: Sep-Setentas.
- Augé, Marc, 1999: *Antropologie současných světů*. Praha: Atlantis.
- Balandier, Georges, 2000: *Politická antropologie*. Praha: Dauphin.
- Bancroft, Hubert H., 1882: *The Native Races of the Pacific States. Volume 4: Antiquities*. San Francisco.
- Bancroft, Hubert H., 1884: *History of the North Mexican States and Texas*. San Francisco: A. L. Bancroft and Company.
- Bancroft, Hubert H., 1889: *History of Arizona and New Mexico 1533-1888. Volume 17*. San Francisco.
- Bandelier, Adolph F., 1890: Final Report of Investigations among the Indians of the Southwestern United States, Part 1, in *Papers of the Archaeological Institute of America, American Series III*. Cambridge.
- Bandelier, Adolph F., 1892: Final Report of Investigations among the Indians of the Southwestern United States, Part 2, in *Papers of the Archaeological Institute of America, American Series IV*. Cambridge.
- Bañuelos Flores, Noemí, Búrquez Montijo, Alberto, 1996: Las plantas: una estrategia de salud en la medicina doméstica mayo, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 163-189.
- Barnett, H. G., Broom, L., Siegel, B. J., Vogt, E. Z., Watson, J. B., 1954: Acculturation: An Exploratory Formulation The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953, in *American Anthropologist (AA)*, 56, s. 973-1002.
- Barreras, Isabel, 1996: La lengua guarijío de Mesa Colorada, Sonora, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 113-142.
- Barth, Fredrik, 1956: Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan, in *AA*, 58, 6, s. 1079-1089.

Barth, Fredrik, 1967: On the Study of Social Change, in *AA*, 69, 6, s. 661-669.

Barth, Fredrik, 1969a: Introduction, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, s. 9-38.

Barth, Fredrik, 1969b: Pathan Identity and its Maintenance, in *tamtéž*, s. 117-134.

Barth, Fredrik, 1994: Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, in H. Vermeleuen, C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond the Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Bartolomé, Miguel A., 1992²: La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.

Bartra, Roger, 1974: Estructura agraria y clases sociales en México. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México.

Bartra, Roger, 1982: El campesinado indígena y la ideología indigenista, in *Campesinado y poder político en México*. México, D. F.: ERA.

Basauri, Carlos, 1929: Monografía de los tarahumaras. México, D. F.: Talleres Gráficos de la Nación.

Bateson, Gregory, 1935: 199. Culture Contact and Schismogenesis, in *Man*, 35 (december), s. 178-183.

Bateson, Gregory, 1972: Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books.

Beals, Ralph L., 1932: Aboriginal Survivals in Mayo Culture, in *AA*, 34, 1, s. 28-39.

Beals, Ralph L., 1943a: The population of Northwest Mexico (Brief communications), in *AA*, 45, 3, s. 486-489.

Beals, Ralph L., 1943b: Relaciones culturales entre el Norte de México y el Suroeste de Estados Unidos. Etnológica y Arqueológicamente, in *Tercera Reunión ... México*, s. 191-199.

Beals, Ralph L., 1943c: Relations between Meso America and the Southwest, in *tamtéž*, s. 245-252.

Beals, Ralph L., 1946: Cherán: A Sierra Tarascan Village. Washington: Smithsonian Institution.

Beals, Ralph L., 1956: An Ecological Interpretation of the Southwestern Culture Area, in *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, UNAM-SMA: México, D. F., s. 255-260.

Beals, Ralph L., 1943: Haury, E., Summary of Sections Dealing with Meso America and the Southwest, in *tamtéž*, s. 351-355.

Beals, Ralph L., 1973: The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750. New York: Cooper Square Publishers, Inc., in *Ibero-Americana*, s. v-x, 93-225.

Behrendt, Richard F., 1950: Factores que afectan el actual estado económico de los indios en Latinoamérica, in *América Indígena (AI)*, 10, 3, s. 195-214.

Benítez, Fernando, 1995³: Los indios de México. Antología. México, D. F.

Bennett, John W., 2002²: Human Ecology as Human Behavior. Essays in Environmental and Development Anthropology. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Bennett, Wendell C., Zingg, Robert M., 1935: The Tarahumara: An Indian Tribe of Northern Mexico. Chicago: University of Chicago Press.

Bennett, Wendell C., Zingg, Robert M., 1978: Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México. Instituto Nacional Indigenista: México, D. F.

Berghe, Pierre L. van den, Colby, Benjamin N., 1961: Ladino-Indian Relations in the Highlands of Chiapas, Mexico, in *Social Forces*, 40, 1, s. 63-71.

Berghe, Pierre L. van den, Berghe, Gwendoline van den, 1966: Compadrazgo and Class in Southeastern Mexico, in *AA*, 68, 5, s. 1236-1244.

Binford, Lewis R., 1980: Willow Smoke and Dog's Tails: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation, in *American Antiquity*, 45, 1, s. 4-20.

Binková, Simona, 1984: Historia de las relaciones entre Bohemia y México en los siglos XVII y XVIII (Fuentes guardadas en los archivos y bibliotecas mexicanos), in *Ibero-Americana Pragensia (IAP)*, 18, s. 67-93.

Binková, Simona, 1990: Wenceslao Link y su actividad en Baja California en 1763, in *IAP*, 24, s. 243-253.

Binková, Simona, 1991a: Historické a etnografické prameny bohemikálního původu ke studiu severozápadních oblastí Nového Španělska. Praha: FF UK, nevydaná dizertační práce.

Binková, Simona, 1991b: La problemática de la etnicidad en el noroeste novohispano y la actitud de los misioneros jesuitas de Bohemia, siglos XVII y XVIII, in *IAP*, 25, s. 171-176.

Binková, Simona, 1991c: La población indígena del noroeste de México y el empeño civilizador en los relatos de los jesuitas bohemios (siglos XVII-XVIII), in *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos*, 48, 2, s. 119-122.

Binková, Simona, 1992: El vocabulario tarahumar de Mateo Steffel como reflejo de su experiencia novohispana, in *IAP*, 26, s. 263-272.

Binková, Simona, Kašpar, Oldřich, 1987: La aportación de los materiales bohemios para el estudio de la historia y cultura de América Latina (Los dibujos de Ignacio Tirsch), in *Annals of the Náprstek Museum*, 14, s. 105-150.

Boege, Eckart, 1987: La cuestión étnica y la antropología social en México: balance y perspectiva, in *Simposio sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, D. F.: El Colegio de México (ed. mimeografiada).

Boege, Eckart, 1988: Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual. México, D. F.: Siglo XXI.

Boege, Eckart, 1989: La lucha por la tierra de las comunidades otomíes en el Valle del Mezquital. México, D. F.: Ediciones Cuicuilco/INAH.

Bonfiglioli, Carlo, 1995: Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la Pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de Conquista. México, D. F.: INI.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1987: México profundo. Una civilización negada. México, D. F.: SEP.

Bourdieu, Pierre, 1998: Teorie jednání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum.

Bourdieu, Pierre, 2000: Nadvláda mužů. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum.

Brambila, David, S. J., 1953: Gramática rarámuri (con la colaboración de José Vergara Bianchi, S. J.). México, D. F.: Editorial Buena Prensa.

Brambila, David, S. J.: 1980: Diccionario Raramuri-Castellano (Tarahumar). México, D. F.: Obra Nacional de La Buena Prensa, A. C.

Brambila, David, S. J., 1983: Diccionario Castellano/Raramuri (Tarahumar). México, D. F.: Obra Nacional de La Buena Prensa, A. C.

Brambila, David, S. J., 1990: Bosquejos del alma tarahumara. Chihuahua.

Brand, Donald D., 1935: The Distribution of Pottery Types in Northwest Mexico, in *AA*, 37, 2, Part 1, s. 287-305.

Brand, Donald D., 1943: Archaeological relations between Northern Mexico and the Southwest, in *Tercera Reunión ...* México, s. 199-203.

Braun, David P., Plog, Stephen, 1982: Evolution of „tribal“ social networks: Theory and prehistoric North American evidence, in *American Antiquity*, 47, 3, s. 504-525.

Brodie, Walter M., 1921: Las Minas de Plata Nativa de La Batopilas Mining Company.

Buenrostro Alba, Manuel, 1996: Identidad y cultura raramuri. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Bye, Robert A., Burgess, Donald, Mares Trias, Albino, 1975: Ethnobotany of the Western Tarahumara of Chihuahua, Mexico. Cambridge, Massachusetts, 24, 24, s. 85-112.

Cajas Castro, Juan, 1989: Cultura nacional e identidad: análisis de la identidad étnica en la Sierra Tarahumara (un referente para desarrollar una crítica de la cultura política México). México, D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Cajas Castro, Juan, 1992: La sierra tarahumara o los desvelos de la modernidad en México. México, D. F.

- Cámara Barbachano, Fernando, 1947: Culturas Contemporáneas de México, in *AI*, 7, 2, s. 165-171.
- Camus, Manuela, 1998: Ser indio en La Terminal, in *Formas plurales de habitar y construir la ciudad*, Alteridades, 8, 15, s. 131-145, México, D. F.: UAM.
- Camus, Manuela, 2002: Ser indígena en Ciudad de Guatemala. Guatemala: FLACSO.
- Cardenal Fernández, Francisco: 1993: Remedios y prácticas curativas en la sierra tarahumara. Chihuahua: Editorial Camino.
- Carey, Henry A., 1931: An Analysis of the Northwestern Chihuahua Culture, in *AA*, 33, 3, s. 325-374.
- Carrera Robles, Jorge, 1992: Expresiones de las culturas populares en Chihuahua, in *Cuicuilco*, 29/30, Enero/Julio, s. 31-36.
- Caso, Alfonso, 1948: Definición del Indio y lo Indio, in *AI*, 8, 4, s. 239-247.
- Castetter, E. F., Underhill, R. M., 1935: The Ethnobiology of the Papago Indians, in *University of New Mexico Bulletin, Biological Series*, 4, 3, Albuquerque.
- Clark, M., Kaufman, S., Pierce, R. C., 1976: Explorations of acculturation: Toward a model of ethnic identity, in *Human Organization*, 35, 3, s. 231-238.
- Clavijero, Francisco J., 1987: Historia Antigua de México. México, D. F.: Editorial Porrúa, S. A. (8. vyd., 1. vyd. 1945).
- Coe, Michael D., Flannery, Kent V., 1964: Microenvironments and Mesoamerican prehistory. Fine-Scale ecological analysis clarifies the transition to settled life in pre-Columbian times, in *Science*, 143, 3607, s. 650-654.
- Cohen, A., 1969: Custom and Politics in Urban Africa. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Ronald, 1978: Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology, in *Annual Review of Anthropology (ARA)*, 7, s. 379-403.
- Colby, Benjamin N., Berghe, Pierre L. van den, 1961: Ethnic Relations in Southeastern Mexico, in *AA*, 63, 4, s. 772-792.
- Cole, John W., Wolf, Eric R., 1999: The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley. With a New Introduction. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (1. vydání New York, London: Academic Press, 1974).
- Constantino, Emilio, Tozzi, Daniela, 1981: Libertad personal y norma social. Algunas tesis sobre la Semana Santa en los Tarahumaras de Munerachi, in *Anales de Antropología II. Etnología y Lingüística*, vol. 18, UNAM-IIA: México, D. F., s. 101-113.

Cramausse, Chantal, 2000: De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya Central, in *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM: México, D. F., s. 275-303.

Česká touha cestovatelská. Cestopisy, deníky a listy ze 17. století. Simona Binková-Josef Polišenský (antol.). Praha: Odeon, 1989.

Davies, Nigel, 1987: *The Aztec Empire: The Toltec Resurgence*. Norman: University of Oklahoma Press.

Deeds, Susan M., 2000: Como historia con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos, in *Nómadas y sedentarios ...*, UNAM: México, D. F., s. 381-391.

De la Peña, Guillermo, 1986: Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas, in Jorge Padua, Alain Vanneph (eds.), *Poder local, poder regional*. México, D. F.: El Colegio de México.

De la Peña, Guillermo, 1998: *Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara*, in *Formas plurales de habitar y construir la ciudad*, Alteridades, 8, 15, s. 83-89, México, D. F.: UAM.

Demetriou, Demetrakis Z., 2001: Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique, in *Theory and Society*, 30, 3, s. 337-361.

Denevan, William M., 1996: Carl Sauer and Native American Population Size, in *Geographical Review*, 86, 3, *Latin American Geography*, s. 385-397.

Deshon, Shirley K., 1963: Compadrazgo on a Henequen Hacienda in Yucatan: A Structural Re-Evaluation, in *AA*, 65, 3, s. 574-583.

Devereux, Georges, Loeb, Edwin, 1943: Antagonistic Acculturation, in *American Sociological Review*, 8, 2, s. 133-147.

De Wolf, Paul P., 2003: *Diccionario Español-Náhuatl*. México, D. F.: UNAM, UABCS, Fideicomiso Teixidor.

Diebold, A. Richard, Jr., 1966: ¿Por qué estudiar el contacto de idiomas en Mesoamérica?, in *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH-SEP: México, D. F., s. 561-572.

Díaz Polanco, Héctor, 1981: Etnia, clase y cuestión nacional, in *Cuadernos Políticos*, 30 (octubre-diciembre).

Díaz Polanco, Héctor, 1985: Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica, in *La cuestión étnico-nacional*. México: Editorial Línea.

Díaz Polanco, Héctor, 1987: Lo nacional y lo étnico en México: el misterio de los proyectos, in *Boletín de Antropología Americana*, 13 (julio).

Diccionario Porrúa. De historia, biografía y geografía de México. México, D. F., 1986 (5. vyd.).

- DiPeso, Charles C., 1956: The Upper Pima of San Cayetano del Cumacacori, in *The Amerind Foundation*, 7, Dragoon.
- DiPeso, Charles C., 1974: Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca, vols. 1, 2, 3. Dragoon and Flagstaff, Arizona: The Amerind Foundation and Northland Press.
- Donaldson, Mike, 1993: What is Hegemonic Masculinity?, in *Theory and Society*, 22, 4, s. 643-657.
- Dozier, Edward P., 1960: The Pueblos of the South-Western United States, in *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90, s. 146-160, London.
- Dozier, Edward P., 1964: The Pueblo Indians of the Southwest: A Survey of the Anthropological Literature and a Review of Theory, Method, and Results, in *Current Anthropology (CA)*, 5, 2, s. 79-97.
- Dozier, Edward P., 1965: Southwestern Social Units and Archaeology, in *American Antiquity*, 31, 1, s. 38-47.
- Dubovický, Ivan, 1995?: Úvod do studia etnicity. Praha: FF UK, Ústav etnologie (nevydaná skripta k přednáškovému kurzu).
- Dubovický, Ivan, 1996: Etnicita a chicagská sociologická škola (Příspěvek k počátkům studia etnicity), in *Český lid*, 83, 1, s. 53-73.
- Dunne, Peter M., S. J., 1948: Early Jesuit Missions in Tarahumara. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Eckstein, S., 1966: El Ejido Colectivo en Mexico. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Embriz Osorio, Arnulfo, 1995: Los Kikapúes, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 55-80.
- Eriksen, Thomas H., 1994: Beyond Ethnicity?. Some recent theoretical trends in the study of ethnicity and nationalism, in P. Kaarsholm, J. Hultin (eds.), *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Occasional Paper no. 11, International Development Studies. Roskilde University, s. 305-324.
- Escalante Betancourt, Yuri, Gutiérrez Sandoval, Sandra, 1994: Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del Sur, in *Cuadernos de Antropología Jurídica*, 9, INI: México, D. F.
- Escalante H., Roberto, 1962: El pima bajo (‘obnók), in *Anales del I. N. A. H. 1961*, 14, 43, de la Colección. I. N. A. H.-S. E. P., México, s. 349-352.
- Escalante H., Roberto, 1967: Fonémica del Guarijío, in *Anales del I. N. A. H.*, 18-1965, SEP: México, s. 53-67.
- Esponda Jimeno, Víctor M., 1994: La organización social de los tzeltales. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Talleres Gráficos del Estado.

Ezell, Paul H., 1955: The Archaeological Delineation of a Cultural Boundary in Papagueria, in *American Antiquity*, 20, 4, s. 367-374.

Ezell, Paul H., 1963: Is There a Hohokam-Pima Culture Continuum?, in *American Antiquity*, 29, 1, s. 61-66.

Fabila, Alfonso, 1940: Las Tribus Yaquis de Sonora y su anhelada autodeterminación. México, D. F.: Departamento de Asuntos Indígenas.

Fenton, W. N., 1953: Cultural Stability and Change in American Indian Societies, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 83, 2, s. 169-174.

Fetter, Vojtěch, 1954: Dr. Aleš Hrdlička, světový badatel ve vědě o člověku. Praha: Orbis.

Figuroa Valenzuela, Alejandro, 1992: Organización de la identidad étnica y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos, in *Estudios sociológicos de el Colegio de México*, 10, 28, enero-abril, s. 127-148.

Fish, Paul R., Fish, Suzanne K., Downum, Christian E., 1992: Nuevas observaciones sobre el fenómeno Trincheras, in *Noroeste de México*, 11, s. 61-74.

Fortes, Meyer, 1938: Culture Contact as a Dynamic Process, in L. Mair, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. London.

Fortes, Meyer, 1953: The structure of unilineal descent groups, in *AA*, 55, 1, s. 17-41.

Foster, George M., 1948: Empire's Children: The People of Tzintzuntzan. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

Foster, George M., 1953: Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America, in *Southwestern Journal of Anthropology (SWJA)*, 9, s. 1-28.

Foster, George M., 1961: The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village, in *AA*, 63, 6, s. 1173-1192.

Foster, George M., 1962: Cultura y conquista: la herencia española de América. Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana.

Foster, George M., 1969: Godparents and Social Networks in Tzintzuntzan, in *SWJA*, 25, s. 261-278.

Freed, Stanley A., 1957: Suggested Type Societies in Acculturation Studies, in *AA*, 59, 1, s. 55-68.

Frič, A. V., 1924: O kaktech a jejich narkotických účincích. Praha: Sfinx (Knihnice „Nové cíle“, sv. 140).

Fried, Jacob, 1969: The Tarahumara, in Vogt, Evon Z. (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, 8, Austin: University of Texas Press, s. 846-870.

- Fried, Jacob, 1977: Two Orders of Authority and Power in Tarahumara Society, in Fogelson, Raymond D., Adams, Richard N. (eds.), *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World*. New York: Academic Press, s. 263-269.
- Friede, Juan, 1949: Tres casos de la primitiva aculturación del indio a la civilización. Siglo XVII, in *AI*, 9, 3, s. 245-250.
- Fuente, Julio de la, 1946: Race and Culture Changes of a Mexican Group. Nashville, Tenn.
- Fuente, Julio de la, 1947: Definición, Pase y Desaparición del Indio en México, in *AI*, 7, 1, s. 63-69.
- Fuente, Julio de la, 1958: Relaciones étnicas en los Altos de Chiapas, in *Relaciones interétnicas*, 1989², México, D. F.: INI, s. 162-182.
- Fuente, Julio de la, 1989²: Relaciones interétnicas. México, D. F.: INI.
- Gamio, Manuel, 1942a: Consideraciones sobre el Problema Indígena en América, in *AI*, 2, 2, s. 17-23.
- Gamio, Manuel, 1942b: Las Características Culturales y los Censos Indígenas, in *AI*, 2, 3, s. 15-19.
- Gamio, Manuel, 1942c: Calificación de Características Culturales de los Grupos Indígenas, in *AI*, 2, 4, s. 17-22.
- Gamio, Manuel, [1916], 1992: Forjando Patria. México, D. F.: Editorial Porrúa (1. vyd. 1916).
- Gandola, Isabel, 1965: El Peyote. Estudio sobre el uso del peyote entre las tribus huicholes, coras, tepehuanes y tarahumaras. México, D. F.
- García Canclini, Néstor, 1989: Culturas híbridas. México, D. F.: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor, 2000: Noticias recientes sobre la hibridación (přednáška, VI. kongres SibE, Faro), 11 stran.
- García Mora, Carlos, Medina, Andrés (eds.), 1986: La Quiebra Política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica). II. La Polarización (1971-1976). México, D. F.: UNAM.
- Gerhard, Peter, 1982: The North Frontier of New Spain. New Jersey: Princeton University.
- Giddens, Anthony, 1998: Důsledky modernity. Praha: SLON.
- Gillin, John, Raimy, Victor, 1940: Acculturation and Personality, in *American Sociological Review*, 5, 3, s. 371-380.
- Glazer, N., Moynihan, D., 1975: Ethnicity; Theory and Experience. Cambridge, Mass.: M. I. T. & Harvard University Press.

Gómez González, Filiberto, 1953a: Los tarahumaras, el grupo étnico mexicano más numeroso que aun conserva su primitiva cultura, in *AI*, 13, 2, s. 109-117.

Gómez González, Filiberto, 1953b: La agricultura entre los tarahumaras, in *Homenaje al doctor Manuel Gamio*, s. 353-357.

González-Blanco Garrido, Salomón, 1987: Peregrinación Mexica (Ensayo Mito-Histórico). México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa.

González Casanova, Pablo, 1980²: Sociología de la explotación. México, D. F.: Siglo XXI.

González Ramos, Gildardo, 1992²: Los coras. México, D. F.: INI.

González Rodríguez, Luis, 1974: Las barrancas tarahumaras, in *Estudios de historia novohispana*, 5, UNAM: México, s. 111-141.

González Rodríguez, Luis, 1982: Tarahumara. La sierra y el hombre. México, D. F.: Fondo de cultura económica, SEP/80.

González Rodríguez, Luis, 1986: Joseph Neumann, 1648-1732: Historiador y Etnógrafo de la Tarahumara, in *IAP*, 20, s. 141-158.

González Rodríguez, Luis, 1987: Crónicas de la Sierra Tarahumara. México, D. F.: Secretaría de Educación Pública.

González Rodríguez, Luis, 1988: La antropología en la Tarahumara, in García Mora, Carlos (ed.), *La antropología en México-Panorama histórico. 12. La antropología en el norte de México*. INAH: México, s. 199-242.

González Rodríguez, Luis, 1989: Lingüística y toponimia tarahumara, in *Tlalocan*, 11, UNAM: México, D. F., s. 25-64.

González Rodríguez, Luis, 1991: Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumares y pimas en 1690, in *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F.: UNAM-IIIH, 10, 1991, s. 189-235.

González Rodríguez, Luis, 1993a: El noroeste novohispano en la época colonial. México, D. F.: UNAM.

González Rodríguez, Luis, 1993b: Religión y comercio de plantas medicinales en el Noroeste Colonial, in Dahlgren Jordan, Barbro (compiladora), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, UNAM-IIA: México, D. F., s. 81-105.

González Rodríguez, Luis, 1994a: Iván Ratkaj, de la nobleza croata, misionero jesuita e historiador de la Tarahumara (1647-1683), in *Anales de Antropología*, UNAM-IIA: México, 31, s. 203-244.

González Rodríguez, Luis, 1994b: Derechos étnicos y culturales en la Sierra Tarahumara en la constitución actualizada de Chihuahua, in *Anales Antropológicos*, 31, s. 351-353.

González Rodríguez, Luis, Burgess, Don, 1985: Tarahumara. México, D. F.

González Rodríguez, Luis (comp.), Palma, Erasmo (textos), 1985: Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar, in *Tlalocan*, 10, UNAM: México, D. F., s. 189-209.

Gotés M., Luis Eduardo, 1992: Imaginación rarámuri y presencia chabochi, in *Cuicuilco*, México, 29/30, Enero/Julio, s. 19-22.

Grune, Dick, 1997: Hopi-Survey of an Uto-Aztecan Language, in <http://www.cs.vu.nl/~dick/Summaries/Languages/Hopi.pdf>

Gudeman, Stephen, 1971: The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person, in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, s. 45-48+4+49-71.

Gudiño, Rebeca A., León, Ricardo, 1986: Autoridades tradicionales rarámuri, in *México Indígena*, 10, mayo-junio, s. 55-56.

Guevara Sánchez, Arturo, 1985: Apuntes de arqueología de Chihuahua. México: INAH.

Guevara Sánchez, Arturo, 1988: La antropología en Chihuahua, in García Mora, Carlos (ed.), *La antropología en México-Panorama histórico. 12. La antropología en el norte de México*. INAH: México, s. 181-198.

Guillet, David, 1983: Toward a Cultural Ecology of Mountains: the Central Andes and the Himalayas compared, in *Current Anthropology*, 24, 5, s. 564-574.

Gutiérrez, Alejandro, 2000: La Tarahumara, hoy: vivir en el narco, in *Proceso*, 24, 1210, 9 de enero, s. 10-15.

Gutiérrez Gutiérrez, Donaciano, Gutiérrez Tripp, Josefina, 1992: Los tarahumares. México, D. F.: INAH.

Guzmán Böckler, Carlos, Herbert, Jean L., 1995: Guatemala: una interpretación histórico-social. Guatemala: Cholsamaj (1. vydání, 1970, Siglo XXI, México, D. F.).

Halbich, Marek, 1993: Los tarahumares: un fenómeno etnológico del norte de México, in *IAP*, 27, s. 203-205.

Halbich, Marek, 1998: Charakteristika vybraných fenoménů tarahumarské kultury se stručnou komparací s ostatními nativními etniky severozápadního Mexika. Praha: Ústav etnologie FF UK, diplomová práce.

Halbich, Marek, 1999: Život očima Tarahumarů, in *Dotek*, 8, 1, s. 10-11.

Hammersley, M., 1992: What's Wrong with Ethnography? Methodological explorations. London and New York: Routledge.

Handy, Jim, 1988: National Policy, Agrarian Reform, and the Corporate Community during the Guatemalan Revolution, 1944-1954, in *Comparative Studies in Society and History*, 30, 4, s. 698-724.

Hannerz, Ulf, 1992: Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.

- Hard, Robert J., Merrill, William L., 1992: Mobile Agriculturalists and the Emergence of Sedentism: Perspectives from Northern Mexico, in *AA*, 94, s. 601-620.
- Hardesty, Donald, 1975: The Niche Concept: Suggestions for Its Use in Human Ecology, in *Human Ecology*, 3, 2, s. 71-85.
- Hardesty, Donald, 1977: *Antropología ecológica*. Barcelona.
- Haro Encinas, Jesús Armando, Valdivia Dounce, Teresa, 1996: Notas para la reconstrucción histórica de la región guarijía en Sonora, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 11-37.
- Harris, Marvin, 1973: *Raza y trabajo en América*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Hartman, Carl V., 1897: The indians of north-western Mexico, in *Congrès international des américanistes, compte-rendu de la dixième session*. Stockholm.
- Hayden, Julian D., 1967: A Summary Prehistory and History of the Sierra Pinacate, Sonora, in *American Antiquity*, 32, 3, s. 335-344.
- Hayden, Julian D., 1970: Of Hohokam Origins and Other Matters, in *American Antiquity*, 35, 1, s. 87-93.
- Heras Quesada, Margot, 1995: Tarahumaras, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 403-481.
- Herr, Sarah A., 2002: *Casas Grandes and Its Hinterland: Prehistoric Regional Organization in Northwest Mexico* by M. E. Whalen and P. E. Minnis, in *American Antiquity*, 67, 3, 2002, s. 576-577 (recenze).
- Herskovits, Melville J., 1937: The significance of the study of acculturation for anthropology, in *AA*, 39, 2, s. 259-264.
- Herskovits, Melville J., 1938: *Acculturation, the Study of Culture Contact*. New York: J. J. Augustin.
- Herskovits, Melville J., 1941: Some Comments on the Study of Cultural Contact, in *AA*, 43, 1, s. 1-10.
- Herskovits, Melville J., 1948: *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hillerkuss, Thomas, 1991: *Reorganisation und sozio-politische Dynamik der Tarahumares seit 1603/1604*. Bonn: FU Berlin, Phil. Dissertation.
- Hillerkuss, Thomas, 1992: Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial, in *Estudios de Historia Novohispana 12*. UNAM-IIIH: México, D. F., s. 9-62.
- Hilton, K. Simón, 1959, 1993: *Diccionario Tarahumara de Samachique*. Chihuahua, México, in *Serie de vocabularios y diccionarios indígenas „Mariano Silva y Aceves“*, 101. Catalina: Instituto Lingüístico de Verano.

- Hinton, Thomas B., 1983: Southern Periphery: West, in Sturtevant, William C. (gen. ed.), *Handbook of North American Indians, Vol. 10, Southwest*, Washington, s. 315-328.
- Hobsbawm, Eric J., 2000: Národy a nacionalismus od roku 1780: program, mýtus, realita. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Horowitz, Donald, 1981: Ethnic Identity, in N. Glazer, D. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*. Harvard University Press.
- Hrdlička, Aleš, 1903: The Region of the Ancient „Chichimecs“, with Notes on the Tepecanos and the Ruin of La Quemada, Mexico, in *AA*, 5, 3, s. 385-440.
- Hrdlička, Aleš, 1904: Notes on the Indians of Sonora, Mexico, in *AA*, 6, 1, s. 51-89.
- Hrdlička, Aleš: 1905: Notes on the San Carlos Apache, in *AA*, 7, 2, s. 480-495.
- Hrdlička, Aleš, 1906: Notes on the Pima of Arizona, in *AA*, 8, 1, s. 39-46.
- Hrdlička, Aleš, 1908: Physiological and Medical Observations Among Indians of Southwestern United States and Mexico, in *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 34*, Washington.
- Hu-DeHart, Evelyn, 1974, Development and Rural Rebellion: Pacification of the Yaquis in the Late Porfiriato, in *Hispanic American Historical Review*, 54, 1, s. 72-93.
- Hu-DeHart, Evelyn, 1984: Yaqui Resistance and Survival. The Struggle for Land and Autonomy 1821-1910. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hurtado, Salvador, 2001: Con los narcos en la tarahumara. La chutama, corazón de la economía local, in *Generación Edición Especial „Marihuana y otras yerbas“*, 14, 41, Tercera Época, Diciembre-enero.
- Chance, Norman A., 1965: Acculturation, Self-Identification, and Personality Adjustment, in *AA*, 67, 2, s. 372-393.
- Chihuahua-barrancas de cobre y doradas mesetas. Monografía estatal. México, 1992.
- Ianni, Francis A. J., 1958: Time and Place as Variables in Acculturation Research, in *AA*, 58, 1, s. 39-46.
- Ingham, John M., 1970: The Asymmetrical Implications of Godparenthood in Tlayacapan, Morelos, in *Man*, 5, 2, s. 281-289.
- Jiménez Moreno, Wigberto, 1943a: Tribus e Idiomas del Norte de México, in *Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América. Sociedad Mexicana de Antropología*. México, s. 121-133.
- Jiménez Moreno, Wigberto, 1943b: Relaciones Etnológicas entre Mesoamérica y el Sureste de Estados Unidos, in *tamtéž*, s. 286-295.

Johnson, Alfred E., 1963: The Trincheras Culture of Northern Sonora, in *American Antiquity*, 29, 2, s. 174-186.

Johnson, Jean B., 1943: A clear case of linguistic acculturation, in *AA*, 45, 3, s. 427-434.

Johnson, C. David, Kohler, Timothy A., Cowan, Jason, 2005: Modeling Historical Ecology, Thinking about Contemporary Systems, in *AA*, 107, 1, s. 96-107.

Kalista, Zdeněk, 1941, 1947: Cesty ve znamení kříže. Dopisy a zprávy českých misionářů XVII.-XVIII. Věku ze zámořských krajů. Praha.

Kalista, Zdeněk, 1968: Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina, in *IAP*, 2, s. 117-160.

Kašpar, Oldřich, 1991: Los jesuitas checos en la Nueva España 1678-1767. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

Kašpar, Oldřich, 1999: Jezuité z české provincie v Mexiku. Olomouc: Danal.

Kašpar, Oldřich, Vrhel, František, 1986: Etnografie mimoevropských oblastí. Amerika II-Mezoamerika. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Keesing, Roger M., 1975: Kin Groups and Social Structure. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, Dallas, Montreal, Toronto, London, Sydney: Holt, Rinehart and Winston.

Kennedy, John G., 1963a: Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture, in *AA*, 65, s. 620-640.

Kennedy, John G., 1963b: El complejo del tesguino: el rol de la bebida en la cultura Tarahumara. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 29 str.

Kennedy, John G., 1969: La carrera de bola tarahumara y su significación, in *AI*, 29, 1, s. 17-42.

Kennedy, John G., 1970: Inápuchi: Una Comunidad Tarahumara Gentil. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Kennedy, John G., 1978: Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization. Arlington Heights, Illinois: AHM Publishing Corporation.

Kennedy, John G., 1996: Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyon's Edge. Pacific Grove, California: Asilomar Press.

Kennedy, John G., López, R., 1978: Semana Santa in the Sierra Tarahumara: A Comparative Study in Three Communities. Los Angeles: U. C. L. A. Museum of Cultural History.

Kirchhoff, Paul, 1943a: Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales, in *Acta Americana*, 1, 1, s. 92-107.

Kirchhoff, Paul, 1943b: Los Recolectores-Cazadores del Norte de México, in *Tercera Reunión...*, s. 133-144.

Kirchhoff, Paul, 1943c: Relaciones entre el área de los Recolectores-Cazadores y del Norte de México y las áreas circunvecinas (Resumen), in *Tercera Reunión*, s. 255-257.

Kirchhoff, Paul, 1943d: Resumen de la Sección sobre el Norte de México, in *Tercera Reunión...*, s. 345-348.

Kirchhoff, Paul, 1949: The social and political organization of the Andean peoples, in Steward, J. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 5, s. 293-311.

Klein, Herbert S., 1989²: Rebeliones de las comunidades campesinas: La República Tzeltal de 1712, in N. McQuown, J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*. México, D. F.: INI.

Kokotovic, Misha, 2000: Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo, in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 27, 52, s. 289-300, Lima-Hannover.

Koláček, Josef, S. J., 1993: Ódy z Tarahumary. Řím: Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova.

Korecká, Zuzana, 1997: Tarahumara v dílech J. Neumanna a M. Steffela. Praha: Ústav etnologie FF UK, diplomová práce.

Krantz, Lasse, 1991: Peasant Differentiation and Development. The Case of a Mexican Ejido, in *Stockholm Studies in Social Anthropology*, 28, Stockholm: Department of Social Anthropology.

Krech, Shepard, III, 1999: *The Ecological Indian. Myth and History*. New York-London: W. W. Norton & Company.

Krejčí, Lukáš, 2001: Indigenní hnutí – specifický případ etnika Seri. Praha: Ústav etnologie FF UK, diplomová práce.

Kriegel, Alex D., 1993: *Un nuevo estudio de la ruta seguida por Cabeza de Vaca a través de Norteamérica*. México, D. F.: Bibliofilia Mexicana Editores.

Kroeber, Alfred L., 1944: *Configuration of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press.

Kroeber, Alfred L., 1945: *Antropología General*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Kroeber, Alfred L., 1947²: *Cultural and Natural Areas of Native of North America*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kroeber, Alfred L., 1962: *A Roster of Civilizations and Culture*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Křížová, Markéta, 2001: En tiempo tan tempestuoso y turbulento para nosotros (Los misioneros jesuitas en la frontera septentrional de Nueva España antes de la expulsión), in Tietz, Manfred (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos: Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Frankfurt a. M./Madrid, s. 413-421.

- Křížová, Markéta, 2004: La ciudad ideal en el desierto. Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial. Praha: Karolinum, *Ibero-Americana Pragensia, Supplementum* 12.
- Lange, Charles H., 1957: Acculturation in the Context of Selected New and Old World Peasant Cultures, in *AA*, 59, 6, s. 1067-1074.
- Lange, Charles H., 1965: Cultural Change, in *Biennial Review of Anthropology*, 4, s. 262-297.
- Lartigue, François, 1983: Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara. México, D. F.: Ediciones de la Casa Chata.
- Lartigue, François, 1986: Bosque de los tarahumaras: depredación y empresa comercial ejidal, in *México Indígena*, 12, septiembre-octubre, s. 54-56.
- Leach, Edmund, 1954: Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. Cambridge: Harvard University Press.
- Lekson, Stephen H., 1990: Mimbres Archaeology of the Upper Gila, New Mexico. Tucson: University of Arizona Press.
- León-Portilla, Miguel, 1965: Aculturación y ecosis. Adopción de un término para expresar un concepto antropológico, in *Anales de Antropología*. México, D. F.: UNAM, s. 131-136.
- León-Portilla, Miguel, 1997: Pueblos originarios y globalización. El Colegio Nacional: México.
- León-Portilla, Miguel, 1999: Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología. México, D. F.: UNAM, El Colegio Nacional.
- León-Portilla, Miguel, 2002: Aztécká filosofie. Myšlení Nahuů na základě původních pramenů. Praha: Argo.
- León-Portilla, Miguel, et al., 1978: La minería en México. México, D. F.: UNAM-IIIH.
- Levi, Jerome M., 1993: Pillars of the Sky: The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaróni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico. Harvard University (Ph.D. Dissertation).
- Levi, Jerome M., 1998: The bow and the blanket: religion, identity and resistance in rarámuri material culture, in *Journal of Anthropological Research (Formerly Southwestern Journal of Anthropology)*, 54, 3, s. 299-324.
- Levi, Jerome, 1999a: The Embodiment of a Working Identity: Power and Process in Rarámuri Ritual Healing, in *American Indian Culture and Research Journal*, 23, 3, s. 13-46.
- Levi, Jerome, 1999b: Hidden transcripts among the Rarámuri: culture, resistance, and interethnic relations in northern Mexico, in *American Ethnologist (AE)*, 26, 1, s. 90-113.
- Lévi-Strauss, Claude, 1972: Estructuralismo y ecología. Editorial Anagrama: Barcelona.

- Lewis, Oscar, 1951: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lewis, Oscar, 1969: *Tepoztlán, un pueblo de México*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Linton, Ralph, 1937: *The Study of Man*. New York and London: Appleton-Century.
- Lionnet, Andrés, 1977: *Los elementos de la lengua cahita (yaqui-mayo)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lionnet, Andrés, 1978: *El idioma tubar y los tubares según documentos inéditos de C. S. Lumholtz y C. V. Hartman*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Lionnet, Andrés, 1986: *Un idioma extinto de Sonora: el eudeve*. UNAM: México.
- Lister, Robert H., 1953: *Excavations in Cave Valley, Chihuahua, Mexico*, in *American Antiquity*, 19, 2.
- Lister, Robert H., 1958: *Archaeological Excavations in the Northern Sierra Madre Occidental, Chihuahua and Sonora, Mexico, with reports by Paul C. Mangelsdorf and Kate Peck Kent*. Boulder: University of Colorado Press.
- Litvak King, Jaime, 1961: *¿Se puede localizar Aztlán?*, in *Anuario de Historia*, Año 1, s. 59-67.
- Lockhart, James, 1999: *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- López B., Francisco, Ramírez C., Ana Hilda, Martínez C., Ramón, 1996: *Los mayos de Huites, desplazados por la Presa*, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 245-261.
- López y Rivas, Gilberto, 1988: *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*. México, D. F.: Editorial Aguirre Beltrán.
- Lumholtz, Carl S., 1891: *Report on Explorations in Northern Mexico*, in *Journal of the American Geographical Society of New York*, 23, s. 386-402.
- Lumholtz, Carl S., 1894: *The American Cave-Dwellers: the Tarahumaris of the Sierra Madre*, in *Journal of the American Geographical Society of New York*, 26, s. 299-325.
- Lumholtz, Carl S., 1902: *Unknown Mexico*. New York: Charles Scribner's Sons, 2 díly.
- Lumholtz, Carl, 1904: *El México Desconocido*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 2 tomos.
- Lumholtz, Carl, Hrdlička, Aleš, 1897: *Trephining in Mexico*, in *AA*, 10, 12, s. 389-396.
- Macazaga Ordoño, César, 1979: *Diccionario de la lengua nahuatl*. México, D. F.: Editorial Innovación.

Maffesoli, Michel, 1990: El tiempo de las tribus. Barcelona: Icaria editorial.

Mácha, Přemysl, 2003: Plamínek v horách, požár v nížině. Indiánské povstání v mexickém Chiapasu. Brno: Doplněk.

Malinowski, Bronislaw, 1968: Vědecká teorie kultury. Brno: Krajské kulturní středisko.

Mares Trías, Albino, 1982: Ralámuli Nu'tugala Go'ame (Comida de los tarahumaras). Chihuahua: Don Burgess McGuirre.

Mares Trías, Albino, 1986: Cómo se curan los corredores, in *México Indígena*, 9, marzo-abril, s. 34-36.

Marlett, Stephen A., 1999, 2004: Sinopsis del idioma seri, in <http://www.sil.org/mexico/seri/G001-Sinopsis-SEI.htm>.

Márquez Terrazas, Zacarías, 1990a: Chihuahuenses ilustres. Primera parte. Siglos XVI-XVIII. Chihuahua: Editorial Camino.

Márquez Terrazas, Zacarías, 1990b: Chihuahuenses ilustres. Segunda parte. Siglos XIX-XX. Chihuahua: Editorial Camino.

Márquez Terrazas, Zacarías, 1993: Memoria del Papigóchic. Siglos XVII y XVIII. Chihuahua: Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Márquez Terrazas, Zacarías, 1995: Pueblos mineros de Chihuahua. México: Gobierno del Estado de Chihuahua.

Márquez Terrazas, Zacarías, 1999: Diccionario y gramática tarahumares (basado en el texto del Padre David Brambila). Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua.

Marquina, Ignacio, 1943: Los monumentos de México y los del Suroeste y Sureste de Estados Unidos, in *Tercera Reunión ... México*, s. 252-255.

Martínez Montiel, Luz María, 1993: IV. La cultura africana: tercera raíz, in Guillermo Bonfil Batalla (ed.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, s. 111-188.

Martínez Peláez, Severo, 1994¹³: La patria del Criollo. México, D. F.: Ediciones en marcha.

Mason, John A., 1920: The Papago Harvest Festival, in *AA*, 22, 1, s. 13-25.

Mason, John A., 1921: The Papago Migration Legend, in *The Journal of American Folklore*, 34, 133, s. 254-268.

Mason, John A., 1938: Observations on the Present Status and Problems of Middle American Archaeology, Part 1, in *American Antiquity*, 3, 3, s. 206-223.

Mason, John A., 1943: On the Mesoamerican Linguistics, in *tamtéž ... México*, s. 187-189.

Mason, John A., 1943: Summary of Section on Cultural Relations Between Northern Mexico and the Southeastern United States, in *tamtéž*, s. 348-351.

- Mason, Otis T., 1897: Geographical Distribution of the Musical Bow, in *AA*, 10, 11, s. 377-380.
- Maurer, Eugenio, 1984: Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión. ¿Sincretismo o síntesis? México, D. F.: Centro de Estudios Educativos.
- McClung de Tapia, Emily, 1979: Ecología y cultura en Mesoamérica. UNAM: México.
- McGee, William J., 1898: Piratical Acculturation, in *AA*, 11, 8, s. 243-249.
- McGee, William J., 1980: Los Seris. Sonora, México. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Medina, Yubia, 1997: *Kórima* nuevo peso: cambios e implicaciones en una práctica tarahumara en la ciudad de Chihuahua, in González Martínez, José Luis (coord.), *Memoria Anual 1996, Antología de trabajos producidos en las licenciaturas de la E. N. A. H.* México, D. F., s. 304-306.
- Meggers, Betty J., 1954: Environmental Limitation on the Development of Culture, in *AA*, 56, 5, s. 801-824.
- Meggers, Betty J., 1989³: Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio. México, D. F., Madrid, Buenos Aires, Bogotá: Siglo Veintiuno editores.
- Merrill, William L., 1978: Thinking and Drinking: A Rarámuri Interpretation, in *The Nature and Status of Ethnobotany*, Richard I. Ford (ed.), Anthropological Papers, 67, Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, s. 101-117.
- Merrill, William L., 1983: Tarahumara Social Organization, Political Organization, and Religion, in Sturtevant, William C. (gen. ed.), *Handbook of North American Indians*, Vol. 10, *Southwest*. Washington, D. C., s. 290-305.
- Merrill, William L., 1988: Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Merrill, William L., 1992: Almas rarámuris. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Merrill, William L., 2000: La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial, in *Nómadas y sedentarios ...*, UNAM: México, D. F., s. 623-668.
- Merrill, William L., Heras Quezada, Margot, 1997: Rarámuri personhood and ethnicity: another perspective, in *American Ethnologist*, 24, 2,, s. 302-306.
- Meza Flores, Mayra M., 2001: San José Baqueachi: historia de un ejido tarahumara que se resiste al despojo de sus tierras. Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Middleton, Dewight R., 1975: Choice and Strategy in an Urban „compadrazgo“, in *AE*, 2, 3, s. 461-475.

- Millán, Saúl, Rubio, Miguel Á., 1995: Migrantes Mixtecos en Baja California, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 133-215.
- Miller, Wick R., 1983: Uto-Aztecan Languages, in Sturtevant, William C. (gen. ed.), *Handbook of North American Indians, Vol. 10, Southwest*, Washington, s. 113-124.
- Miller, Wick R., 1984: The Classification of the Uto-Aztecan Language Based on Lexical Evidence, in *International Journal of American Linguistics*, 50, 1, s. 1-24.
- Miller, Wick R., 1996: Guarijío: gramática, textos y vocabulario. México, D. F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Minnis, Paul E., 1985: Social Adaptation to Food Stress. A Prehistoric Southwestern Example. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Mintz, Sidney, Wolf, Eric R., 1950: An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo), in *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, s. 341-368.
- Mishkin, Bernar, 1946: The Contemporary Quechua, in Steward, J. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, s. 411-476.
- Molinari, Claudia, Nolasco, Eusebio, 1995: Los Tepehuanos del Norte, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 485-528.
- Netting, Robert McC., 1996: What Alpine Peasants Have in Common: Observations on Communal Tenure in a Swiss Village, in D. G. Bates, S. H. Lees (eds.), *Case Studies in Human Ecology*. New York, London: Plenum Press, s. 219-231.
- Neumann, Joseph P., González Rodríguez, Luis (ed.), 1991: Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724). Chihuahua: Editorial Camino, Colección Centenario, 8 (z latiny přeložili Joaquín Díaz Anchondo a Luis González Rodríguez, úvod a poznámky Luis González Rodríguez).
- Neumann, Joseph, 1994: Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara, in *Ibero-Americana Pragensia, Supplementum*, 6, Praha: Karolinum (přeložila Simona Binková, úvod a edice Bohumír Roedl).
- Nicolau D'Olwer, Luis, 1952: Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). México, D. F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia [Colección Historiadores de América 9].
- Noriega Arjona, Francisco Javier, 1988: La antropología física, la lingüística, la etnohistoria y la antropología social en Chihuahua, in García Mora, Carlos (ed.), *La antropología en México-Panorama histórico. 12. La antropología en el norte de México*. INAH: México, s. 167-180.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, 1935²: Naufragios y Relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo Narvaez. Madrid-Buenos Aires: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S. A., Librería Fernando Fe.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, 2000: Naufragios. In <http://www.educ.ar>.

- Ocampo, Manuel, S. J., 1950: Historia de la Misión de la Tarahumara, 1900-1950. México.
- Odložilík, Otakar, 1945: Czech missionaries in New Spain, in *Hispanic American Historical Review*, 25, s. 428-454.
- Odum, Eugene, 1977: Základy ekologie. Praha: Academia.
- Olavarría, María Eugenia, 1995: Los Yaquis, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 531-573.
- Orozco, Víctor, 2000: El conflicto entre apaches, rarámuris y mestizos en Chihuahua durante el siglo XIX, in *Nómadas y sedentarios ...*, UNAM: México, D. F., s. 683-692.
- Ortiz, Fernando de, 1963: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Dirección de Publicaciones Universidad Central de las Villas (1. vyd. 1940).
- Ortiz, Fernando de, 2004: Proces transkulturace na Kubě, in A. Housková (ed.), *Druhý břeh Západu. Výbor iberoamerických esejů*. Praha: Mladá fronta, s. 115-120.
- Ortiz Garay, Andrés, 1995a: Los Pápagos, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 219-291.
- Ortiz Garay, Andrés, 1995b: Los Pimas de la Sierra Madre Occidental, in *tamtěž*, s. 295-363.
- Palacios E., María del Refugio, Román Pérez, Rosario, Saucedo T., María del Socorro, Benítez S., Mirtha, 1996: La nutrición en algunos albergues indígenas de Sonora, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 67-84.
- Palerm, Ángel, [1973], 1986: La antropología al servicio de la nación, in C. García Mora, A. Medina (eds.), *La Quiebra Política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica). II. La polarización (1971-1976)*. México, D. F.: UNAM.
- Pareja, J. S., 1883: Reseña histórica de Batopilas. Batopilas.
- Parsons, Elsie C., 1936: Mitla: Town of the Souls, and other Zapotec-speaking Pueblos of Oaxaca. México. Chicago: University of Chicago Press.
- Passin, Herbert, 1942: Tarahumara prevarication: A problem in field method, in *AA*, 44, 2, s. 235-247.
- Pennington, Campbell W., 1969: The Tepehuan of Chihuahua their Material Culture. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Pennington, Campbell W., 1970: La carrera de bola entre los tarahumares de México. Un problema de difusión, in *AI*, 30, 1, s. 15-40.
- Pennington, Campbell W., 1974²: The Tarahumar of Mexico. *Their Environment and Material Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Pennington, Campbell W. (ed.), 1981: Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva. Anónimo (siglo XVII). UNAM: México.

Pennington, Campbell W., 1983: Tarahumara, in Sturtevant, William C. (gen. ed.), *Handbook of North American Indians, Vol. 10, Southwest*, Washington, s. 276-289.

Pennington, Campbell W., 1983: Northern Tepehuan, in *tamtěž*, s. 306-314.

Peón Arceo, Alicia, 2000: Rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo, in *Temas Antropológicos*, Revista Científica de Investigaciones Regionales, 22, 1, s. 54-77.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, 1995: Los Seris, in *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Noroeste*. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista, s. 367-402.

Pinkson, Tom S., 1998: Květy Wiricuty. Cesta k šamanské síle s huičolskými Indiány Mexika. Praha: Volvox Globator.

Pitt-Rivers, Julian, 1989²: Palabras y hechos: los ladinos, in N. A. McQuown, J. Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. México, D. F.: INI, s. 21-42.

Plancarte, Francisco, 1954: El Problema Indígena Tarahumara. México, D. F.: Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 5.

Polišenský, Josef, Opatrný, Josef, 1972: Wenceslao Link y su Diario del viaje hacia el Norte de la Península de California, in *IAP*, 6, 1972, s. 189-199.

Porras Carrillo, Eugenio, 1997: Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara. Elementos para el monitoreo de impactos socioculturales, in González Martínez, José Luis (coord.), *Memoria Anual 1996, Antología de trabajos producidos en las licenciaturas de la E. N. A. H.* México, D. F., s. 255-261.

Porras Muñoz, Guillermo, 1980: La frontera con los indios de Nueva Vizcaya en el siglo XVIII. México, D. F.

Porras Muñoz, Guillermo, 1982: Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821). México, D. F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Porras Muñoz, Guillermo, 1988: El nuevo descubrimiento de San José del Parral. México, D. F.: UNAM.

Portal, María A., Salles, V., 1998: La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco in *Formas plurales de habitar y construir la ciudad*, Alteridades, 8, 15, s. 57-65, México, D. F.: UAM.

Pospíšil, F., 1932: Etnologické materiálie z jihozápadu U. S. A.: (Antropo-geografické hodnocení studijní cesty k SW-Indiánům na podkladě přírodovědeckém). Díl 1. Brno: nákl. vlast.

Pottier, Bernard (ed.), 1983: América Latina en sus lenguas indígenas. Caracas: Monte Avila Editores, C. A.

Prokopec, Miroslav, 2003: Po stopách dr. Aleše Hrdličky na Aljašce, in *Evoluce člověka a antropologie recentních populací (Sborník příspěvků panelu 21. kongresu SVU)*. Dobrá Voda u Pelhřimova: Aleš Čeněk.

- Ramos Escobar, Martha L., 1997: Migración de Tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua. México, D. F.: Universidad Iberoamericana (diplomová práce za účelem obdržení titulu Licenciado en Antropología Social).
- Ravicz, Robert, 1975²: Compadrinazgo, in Wauchope, Robert (gen. ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, *Social Anthropology*. Austin: University of Texas Press, s. 238-252.
- Redfield, Robert, 1930: Tepoztlán, a Mexican Village. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, Robert, 1934: Chan Kom, a Maya village. Washington: Carnegie Institution, Wash., Pub. No. 448.
- Redfield, Robert, 1941: The Folk Cultures of Yucatan. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, Robert, Villa Rojas, Alfonso, 1939: Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas, in *Contributions to American Anthropology and History*, Washington: Carnegie Institution of Washington: Washington, D. C., 5, 28, s. 107-119.
- Redfield, Robert, Linton, Ralph, Herskovits, Melville, 1935: 162. A Memorandum for the Study of Acculturation, in *Man*, 35, s. 145-148.
- Redfield, Robert, Linton, Ralph, Herskovits, Melville, 1936: Memorandum for the Study of Acculturation, in *AA*, 38, 1, s. 149-152.
- Redfield, Robert, Tax, Sol, 1952: General characteristics of present-day Mesoamerican Indian society, in Tax, S. (ed.), *Heritage of Conquest*, s. 31-39.
- Reff, Daniel, 1991: Anthropological Analysis of Exploration Texts: Cultural Discourse and the Ethnological Import of Fray Marcos de Niza's Journey to Cibola, in *AA*, 93, 3, s. 636-655.
- Reff, Daniel T., 1992: Contact Shock in Northwestern New Spain, 1518-1764, in Verano, John W., Ubelaker, Douglas H. (eds.), *Disease and Demography in the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, s. 265-276.
- Relatoría del Seminario-Taller Investigación en zonas indígenas de Sonora, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora 1996, s. 233-243.
- Reyes Osorio, S., et al., 1974: Estructura Agraria y Desarrollo Agrícola en México. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ribeiro, Darcy, 1982: Etnicidad, campesinado e integración nacional. México: El Colegio de México.
- Robichaux, David L., 1997: Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica, in *Ethnology*, 36, 2, s. 149-171.
- Rodríguez López, Juan, 1999: Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación, in *Alteridades*, 9, 17, s. 127-146.

Rogers, Malcolm J., 1966: *Ancient Hunters of the Far West*. San Diego: Union-Tribune Publishing Company.

Roedl, Bohumír, 1972: *Kronika Josefa Neumanna o povstání Tarahumarů* (Crónica de José Neumann sobre la sublevación de los tarahumares). Praha: FF UK, diplomová práce.

Román Pérez, Rosario, 1996: De letras y números: el proceso de enseñanza-aprendizaje de los niños guarijíos del sur de Sonora, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 85-112.

Rosario Páez, F., 1997: Antropología ecológica: dos propuestas metodológicas, in González Martínez, José Luis (coord.), *Memoria Anual 1996, Antología de trabajos producidos en las licenciaturas de la E. N. A. H.* México, D. F., s. 88-92.

Roys, Ralph, 1957: *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington.

Ryneš, Václav, 1971: Los jesuitas bohémicos trabajando en las misiones de América Latina después de 1620, in *IAP*, 5, s. 193-202.

Sahlins, Marshall, 1999: Two or Three Things that I Know about Culture, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 3, s. 399-421.

Salazar Solano, Vidal, Salido Araiza, Patricia L., 1996: El contexto regional guarijío. Un encuentro col la pobreza extrema, in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 39-66.

Salmon, Roberto M., 1977: Tarahumara Resistance to Mission Congregation in Northern New Spain, 1580-1710, in *Ethnohistory*, 24, 4, s. 379-393.

Sanders, William T., 1965: *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley*. Pennsylvania State University: Department of Anthropology.

Saravia, Atanasio, 1943: La Nueva Vizcaya, Durango Oriental, in *Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América. Sociedad Mexicana de Antropología*. México, s. 52-88.

Sariego, Juan Luis (ed.), 1998: *El indigenismo en Chihuahua. Antología de textos*. Chihuahua: ENAH-Unidad Chihuahua, INAH.

Sauer, Carl Ortwin, 1934: The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico, in *Ibero-Americana*, 5, s. VI-94, Berkeley: University of California Press.

Sauer, Carl Ortwin, 1935: Aboriginal Populations of Northwestern Mexico, in *Ibero-Americana*, 10, 1935, s. 1-33, Berkeley: University of California Press.

Sauer, Carl Ortwin, 1944: The Geographic Sketch of Early Man in America, in *Geographical Review*, 34, 4, s. 529-573.

Sauer, Carl Ortwin, 1966: *The Early Spanish Man*. Berkeley: University of California Press.

Sauer, Carl O., Brand, Donald D., 1932: Aztatlán. Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast, in *Ibero-Americana*, 1, s. 1-92, Berkeley: University of California Press.

- Semo, Enrique, 1973: Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1763. México, D. F.: Edición Era.
- Shadow, Robert, 1985: Lo indio está en la tierra: identidad social y lucha agraria entre los indios tepecano del norte de Jalisco, in *AI*, 45, 3, s. 521-578.
- Sheridan, Thomas E., Naylor, Thomas H. (eds.), 1979: Rarámuri. A Tarahumara Colonial Chronicle 1607-1791. Northland Press: Flagstaff, Arizona.
- Scheffler, Lilian, 1986: Grupos indígenas de México. Ubicación geográfica, organización social y política, económica, religión y costumbres. México, D. F.
- Schroeder, Albert H., 1965: Unregulated Diffusion from Mexico into the Southwest Prior to A. D. 700, in *American Antiquity*, 30, 3, Salt Lake City, s. 297-309.
- Schroeder, Albert H., 1966: Pattern Diffusion from Mexico into the Southwest after A. D. 600, in *tamtéž*, 31, 5, Part 1, Salt Lake City, s. 683-704.
- Schumann Gálvez, Otto, 2000: Movimientos Lingüísticos en el Norte de México, in *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM: México, D. F., s. 169-174.
- Siverts, Henning, 1969: Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Slaney, Frances M., 1997a: Double baptism: personhood and ethnicity in the Sierra Tarahumara of Mexico, in *AE*, 24, 2, 1997, s. 279-301.
- Slaney, Frances M., 1997b: Response to Merrill and Heras Quezada's comment, in *tamtéž*, s. 306-310.
- Slocum, Mariana C., 1956: Cultural Changes Among the Oxchuc Tzeltals, in *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México, D. F.: UNAM, s. 491-495.
- Soustelle, Jacques, 2000: Čtvero slunci. Mexické vzpomínky a úvahy jednoho etnologa. Praha: Argo.
- Spicer, Edward H., 1943: Linguistic aspects of Yaqui acculturation, in *AA*, 45, 3, s. 410-426.
- Spicer, Edward H., 1945: El problema Yaqui, in *AI*, 5, 4, s. 273-286.
- Spicer, Edward H., 1985²: The Yaquis. A Cultural History. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Spicer, Edward H., 1997¹¹: Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960. Tucson: The University of Arizona Press (1. vyd. 1962).

- Spiro, Melford E., 1955: The Acculturation of American Ethnic Groups, in *AA*, 57, 6, s. 1240-1252.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1967: Estructura social y subdesarrollo, in *Diálogos*, 16, México, D. F.: El Colegio de México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1968a: Aspectos sociales de la estructura agraria en México, in *Neolatifundismo y explotación*, México, D. F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1968b: Clases, colonialismo y aculturación, in *Cuadernos del Seminario de Integración Social de Guatemala*, 19, Guatemala.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1969: Las clases sociales en las sociedades agrarias. México, D. F.: Siglo veintiuno editores.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1977: Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica, in *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, 19, Guatemala: Ministerio de Educación, Editorial „José de Pineda Ibarra“.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1978: Clase, etnia y comunidad, in *INI 30 años después*. Revisión crítica. México, D. F.: INI.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1980: Problemas étnicos y campesinos. Ensayos. México, D. F.: INI.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1990: The ethnic question: conflicts, development, and human rights. Tokyo: United Nations University Press.
- Stefani, Paola, 1992: Escuela, educación y comunidad. Prácticas educativas en la Tarahumara, in *Cuicuilco*, 29/30, Enero/Julio, s. 23-30.
- Stefani, Paola, Urteaga, Augusto, Urías, Margarita, González Rodríguez, Luis, Gutiérrez, Sandra, 1992: Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara. Chihuahua: Comisión Estatal de Derechos Humanos.
- Steffel, Matthäus, S. J., 1809: Tarahumarisches Wörterbuch. ?, s. 295-387.
- Steward, Julian H., 1943: Acculturation and the Indian Problem, in *AI*, 3, 4, s. 323-328.
- Steward, Julian H., 1955a: Teoría y práctica del estudio de áreas. Washington, D. C.
- Steward, Julian H., 1955b: Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press.
- Steward, Julian H., Tannenbaum, Frank, 1943: Acculturation Studies in Latin America: Some Needs and Problems, in *AA*, 45, 2, s. 198-206.
- Stingl, Miloslav, 1969: Indiánský běžec. Praha: Olympia.
- Stingl, Miloslav, 1986: Války rudého muže. Praha: Naše vojsko.

- Swadesh, Maurice, 1957: Términos de parentesco comunes entre Tarasco y Zuñi, in *Cuadernos del Instituto de Historia*, Serie Antropológica, 3, México, D. F.: UNAM-Instituto de Historia, s. 5-39.
- Šlechta, Emanuel, 1956: Indiáni v pueblech. Praha: Svobodné slovo-Melantrich.
- Šolc, Václav, 1983: Indiánským Mexikem. Praha: Panorama.
- Tambs-Lyche, Harald, 1994: Ethnic Groups and Boundaries: Nordic Schools of Approach, in P. Kaarsholm, J. Hultin (eds.), *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Occasional Paper no. 11, International Development Studies. Roskilde University, s. 51-73.
- Tax, Sol, 1941: World View and Social Relations in Guatemala, in *AA*, 43, 1, s. 22-42.
- Tax, Sol, 1953: Penny Capitalism a Guatemalan Indian Economy. Washington: United States Government Printing Office.
- Tellechea, Fr. Miguel, 1854: Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumaro, in *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (BSMGE)*, tomo IV, México, s. 145-166.
- Teske, Raymond H. C., Jr., Nelson, Bardin H., 1974: Acculturation and Assimilation: A Clarification, in *AE*, 1, 2, s. 351-367.
- Tharp Hilger, Marye, 1980: Decision-Making in a Public Marketing Enterprise: Conasupo in Mexico, in *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 22, 4, s. 471-494.
- Thurnwald, Richard, 1932: The Psychology of Acculturation, in *AA*, 34, 4, s. 557-569.
- Uherek, Zdeněk, 2005: Ethnic Studies, the Theme of Borders and the Application of Barth's Approach to Roma in the Czech Republic, in Z. Uherek & J. Grill (eds.), *Fieldwork and Local Communities*. Prague Occasional Papers in Ethnology, 7, Institute of Ethnology, Academy of Sciences of the Czech Republic, s. 2-20.
- Underhill, Ruth, 1939: Social Organization of the Papago Indians. New York: Columbia University Press.
- Upham, Steadman, 1992: Population and Spanish Contact in the Southwest, in Verano, John W., Ubelaker, Douglas H. (eds.), *Disease and Demography in the Americas*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, s. 223-236.
- Urteaga, Augusto, 1992: La narrativa etnográfica de Carl Lumholtz, in *Cuicuilco*, México, 29/30, Enero/Julio, s. 13-18.
- Valiñas C., Leopoldo, 1994: El joba, como lengua sonoreense, no es opatana, in *Anales Antropológicos*, 31, s. 311-345.
- Valiñas C., Leopoldo, 2000: Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México, in *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM: México, D. F., s. 175-205.

- Vargas Cetina, Gabriela, 1998: Música, lugar y espacio: la música como recurso colectivo en San Cristóbal de Las Casas, in *Formas plurales de habitar y construir la ciudad*, Alteridades, 8, 15, s. 147-155, México, D. F.: UAM.
- Vázquez León, Luis, 1992: Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Vázquez Soto, Verónica, 2000: Los conceptos de propiedad en cora: modificación, predicación y marcación de número, in *tamtéž*, s. 147-181.
- Velasco Rivero, Pedro de, S. J., 1987: Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar. México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- Villalpando Canchola, María Elisa, 1991: Reducciones Jesuitas del siglo XVII en las provincias costeras y Santa Bárbara de la Nueva Vizcaya, in *Noroeste de México*, no. 10, Centro Regional de Sonora-I. N. A. H., Hermosillo, s. 19-30.
- Villalpando Canchola, María Elisa, 1996: Las epidemias y su impacto poblacional en el Noroeste Novohispano (recenze práce Daniela T. Reffa, Disease, depopulation and culture change in Northwest New Spain. Indiana University Press: Bloomington 1991, 330 str.), in *ES-RINO*, 7, 12, Hermosillo, Sonora, s. 193-203.
- Villoro, Luis, 1987: Los grandes momentos del indigenismo en México. México, D. F.: Lecturas Mexicanas.
- Vrhel, František, 1976: Úvod do studia nativních jazyků Iberoameriky. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Wasserstrom, Robert, 1980: Ethnic Violence and Indigenous Protest: The Tzeltal (Maya) Rebellion of 1712, in *Latin American Studies*, 12, 1, s. 1-19.
- Wasserstrom, Robert, 1992²: Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max, 1967: Economía y sociedad. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weitlaner, Roberto J., 1943: Las Lenguas del Sur de Estados Unidos y el Norte de México, in *Tercera Reunión ...* México, s. 181-185.
- West, Robert C., 1949: The Mining Community in Northern New Spain: The Parral Mining District. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- West, Robert C., 1972: The Relaciones Geográficas de México and Central America, 1740-92, in *Handbook of Middle American Indians*, Austin: University of Texas Press, vol. 12, s. 396-449.
- Whalen, Michael E., Minnis, Paul E., 2001: Casas Grandes and Its Hinterland: Prehistoric Regional Organization in Northwest Mexico. Tucson: The University of Arizona Press.
- Wheeler, Romaine, 1992: La vida ante los ojos de un Rarámuri. Chihuahua: Editorial Camino.

- Whetten, Nathan L., 1948: Rural Mexico. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whetten, Nathan L., 1953: México rural, in *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, 5, 2, s.
- Wirsing, Rolf L., 1985: The Health of Traditional Societies and the Effects of Acculturation, in *CA*, 26, 3, s. 303-322.
- Wissler, Clark, 1917: The American Indian, an Introduction to the Anthropology of the New World. New York: Douglas C. McMurtrie.
- Wolf, Eric R., 1955: Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion, in *AA*, 57, 3, s. 452-471.
- Wolf, Eric R., 1956: Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico, in *AA*, 58, 6, s. 1065-1078.
- Wolf, Eric R., 1957: Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java, in *SWJA*, 13, 1, s. 1-18.
- Wolf, Eric R., 1959: Sons of the Shaking Earth. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolf, Eric R., 1966: Peasants. Upple Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.
- Wolf, Eric, R., 1967: Pueblos y culturas de Mesoamérica. México: Ediciones ERA.
- Wolf, Eric R., 1975²: Levels of Communal Relations, in Wauchope, Robert (gen. ed.), Handbook of Middle American Indians, Vol. 6, *Social Anthropology*. Austin: University of Texas Press, s. 299-316.
- Wolf, Eric R., 1986: The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community, in *AE*, 13, 2, s. 325-329.
- Wolf, Eric, R., 1994: Perilous Ideas. Race, Culture, People, in *CA*, 35, 1, s. 1-12.
- Wolf, Eric R., 1997²: Europe and the People without History. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (1. vyd. 1982).
- Wolf, Eric R., Silverman, Sydel, 2001: Pathways and Power. Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Zingg, Robert M., 1939: A Reconstruction of Uto-Aztecan history. New York: G. E. Stachert Company, s. iv-273.
- Zingg, Robert M., 1940: Report on the Archaeology of Southern Chihuahua, in *Contributions of the University of Denver*, Center of Latin American Studies, 3.
- Zingg, Robert M., 1942: The genuine and spurious values in Tarahumara culture, in *AA*, 44, 1, s. 78-92.