Filozofická fakulta Univerzity Karlova v Praze

Ústav etnologie

Diplomová práce

Dialektika divočiny a civilizace: způsoby konceptualizace a reprezentace indiánů v díle Alberta Vojtěcha Friče

Dialectics of Savagery and Civilisation: Ways of Conceptualisation and Representations of Indians in the Work of Alberto Vojtěch Frič

Autor práce: Tomáš Hodač

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Bohuslav Šalanda, CSc. Praha 2009

Poděkování

Děkuji na prvním místě Doc. PhDr. Bohuslavovi Šalandovi, CSc. za vedení práce. Moje děkování patří též Doc. Markétě Křížové, PhD. za přínosné konzultace při stanovování tematické specializace a Stevenu van Wolputtemu za cenné rady k teoretické části práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně
a výhradně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne ……

Anotace:

Práce pojednává o způsobech pojetí odlišnosti a jejích konceptech v díle českého cestovatele Alberta Vojtěcha Friče. Rozebírá komplexnost vztahu mezi evropskou civilizací a jejími protějšky, které jsou klasifikovány jako jiné a odlišné. Práce se soustředí na oblast amerického kontinentu jako exotické lokality, která přitahuje pozornost Evropanů, a na původní obyvatele Ameriky, kteří podněcují evropskou imaginaci. Úvodní kapitoly tematizují evropské diskurzy o divoších od doby prvních zaoceánských expedic až do konce 19. století za účelem popsání základních konceptuálních praktik při reprezentaci amerických indiánů. Nastiňuje též způsoby reprezentace indiánů v české beletristické a publicistické literatuře 19. století a soustředí se při tom na dílo Josefa Václava Sládka. Hlavní část práce se zaměřuje na metody popisu, zachycení a zastupování indiánů v textových výstupech A. V. Friče. Krátce shrnuje jeho kariéru cestovatele a botanika a stručně rekonstruuje jednotlivé expedice do Jižní Ameriky. Snaží se identifikovat termíny, prostřednictvím kterých Frič pojednává o druhých, a určit kategorie, které používá pro interpretaci odlišnosti. Zvláštní zřetel je přikládán termínům civilizace a divošství, které Fričovi slouží jako hlavní klasifikátory identity. Práce dává v závěru též prostor netextovým metodám reprezentace indiánů a věnuje se aktivitám Friče v politické oblasti.

Klíčová slova:

reprezentace, odlišnost, druhý, Amerika, indián, divoch, civilizace, esencializace

Annotation:

The thesis deals with approaches to and concepts of the otherness in the work of the Czech traveller Alberto Vojtěch Frič. It analyses a complexity of relationship between the European civilisation and its counterparts which are classified as other or different. The thesis focuses on the territory of the American continent treating it as an exotic locality, which attracts the attention of Europeans, and on the Native Americans, who stimulate the European imagination. The introductory chapters discuss European discourses on savages since the time of the first overseas expeditions until the end of the 19th century in order to describe main conceptual practices in the representations of American Indians. It also outlines the ways of representations of Indians in the Czech fiction and press in the 19th century concentrating on the work of Josef Václav Sládek. The main part of the thesis aims at methods of description, grasp and representation of Indians in textual outputs of A. V. Frič. It summarizes his career of traveller and botanist and briefly reconstructs particular expeditions into the South America. It attempts to identify the terms in which Frič grasps the other and define categories which he uses to interpret the otherness. A particular regard is paid to the terms civilisation and savagery which Frič employs as identity classifiers. The thesis finally deals with non-textual methods of representations of Indians and is concerned with Frič's activities in the political sphere.

Keywords:

representations, distinctness, the other, America, Indian, savage, civilisation, essencialisation

Obsah

1. Úvod. My a oni: kdo je tím druhým? 1

1.1 Komunikovat s druhými 4

1.2 Reprezentovat a ovládat druhé 10

1.3 Esencializace druhých 12

2. Exotická Amerika 17

2.1 Nově pojmenovaný svět 17

2.2 Interpretační mnohotvárnost 19

3. Diskurzy o divoších: ušlechtilé bytosti a nevyzpytatelná monstra 25

3.1 Renesanční blízkost, osvícenská vzdálenost 26

3.1.1 Lahontanův evropský divoch 29

3.1.2 Lescarbot: divoch je vznešený 30

3.1.3 Péron a nová východiska 32

3.2 Diskuze o divoších v 19. století: Badatelé s *moderním* přístupem k divochům 35

3.2.1 Morganův romantický evolucionismus 36

3.2.2 Darwinovy polozvířecí bytosti 38

3.2.3 Německá etnografie 39

4. Kořeny vzpoury a moderního odstupu 42

4.1 Počátek kariéry A. V. Friče 42

4.2 Před cestami za exotikou 46

4.3 Sládkova Amerika 48

4.3.1 Sládkova Amerika ve fejetonech 48

4.3.2 Sládkovy překlady Ameriky 54

4.4 Další dobová literatura o Americe: imaginární etnografie a obrozenecká dramata 57

5. Na cestách za osvobozením indiánů 65

5.1 Geografie Fričových výprav 67

5.2 Fričovy reprezentace indiánů 73

5.2.1 Fričova terminologie: pravda, volný indián a civilizace 74

5.2.2 Civilizační versus indiánské hodnoty 77

5.2.3 Pravý indián jako mravní vzor zkažené civilizace? 83

5.3 Fričovy modely lidských společností 87

5.4 Interakce s veřejností 96

6. Závěr 102

Seznam pramenů a literatury 106

Příloha 112

1. Úvod. My a oni: kdo je tím druhým?

Psát o druhých znamená psát zároveň o sobě.

Etnografie je disciplínou, která si toto motto vepsala do štítu, a její představitelé se již dlouhou dobu snaží zachytit to, co se nachází okolo nás, to, co tvoří součást naší i jiné každodennosti. Etnograf je při vypovídání o *ethnosu* nezbytně konfrontován s odlišností. Při snaze o její zachycení, ať už v ústní či písemné podobě, je tento zážitek podroben nezbytné redukci a kódovému překladu. Problém smyslového uchopení jiné kultury dobře ilustruje metafora přechodové linie mezi pobřežím a ostrovem, kterou ve své etnografické studii Markéz použil antropolog Greg Dening: „Břehy představují výchozí i konečný bod, tvoří hranice ostrovů. Některé formy života nejsou schopny tuto bariéru překonat, avšak z pohledu lidí mořské břehy rozdělují svět na blízký a vzdálený, vydělují nás od nich, dobré od špatného, známé od cizího… Přechod břehu je vždy dramatický. Z pevniny na moře stejně tak jako z moře na pevninu vede dlouhá cesta, a ať už se cestovatel vydá jakýmkoli směrem, je vždy považován za outsidera. V dáli za mořem se pak oku naskýtá pohled na vše, co se mu jevilo jako romantické, klasické, divošské. Gesta, signály a kódy, jimiž se řídil cestovatel ve vlastním světě, přestávají fungovat. Nevnímá barvy, stromy, či hory tamějších ostrovanů. Vidí ty své.“[1]

V takovém kontaktu, který se děje napříč kulturami, vždy vystupují na povrch naše představy o druhých. Členové každé společnosti odvozovali svůj vztah k odlišnosti na základě odkazu k tomu, o čem se domnívali, že tvoří základ jejich identity: jazyk, etnicita, náboženství, příbuzenské vztahy, pohlaví atd. Etnografie je jako věda o nás a o nich založena na aktu, prostřednictvím kterého ten druhý přichází o část své specifičnosti.

Ovšem kdo je tím *druhým* a *jiným*, který podněcuje naši představivost? Tzvetan Todorov se nad touto otázkou pozastavuje hned v úvodu své knihy Dobytí Ameriky: „[Objevování *druhého*] je nesmírně rozsáhlé téma. Sotva jej obecně formulujeme, hned se rozmanitě, ba nekonečně rozrůstá a větví v různých směrech. Člověk může objevit druhé sám v sobě, uvědomit si, že není udělán z jednoho jediného těsta v příkrém rozporu se vším, co není on

[1] Dening, G.: *Islands and Beaches. Discourse on a Silent Land: Marquesas 1774-1880*. Citováno dle: Schwartz, S. D.: *Implicit Understandings.* New York: Cambridge University Press, 1994, s. 2

sám: já je někdo druhý. Ale druzí jsou také já: jsou to subjekty stejně jako já, ode mne je odděluje a odlišuje jen to, že z mého úhlu pohledu jsou všichni *tam*, kdežto já jsem *tady*. Mohu druhé chápat abstraktně, jako jednu stránku psychického ustrojení každého jednotlivce, jako toho Druhého s velkým D neboli druhého, rozuměj jiného ve vztahu k *mému já*. Nebo jako konkrétní společenskou skupinu, odlišnou od našeho *my*. Sama tato skupina se pak může vydělit uvnitř společnosti: ženy vzhledem k mužům, bohatí vzhledem k chudým, blázni vzhledem k *normálním*; nebo může existovat vně společnosti, ať už blízké nebo vzdálené; lidé, s nimiž jsme po všech stránkách spřízněni kulturou, mravy i historií; nebo bytosti neznámé, cizinci, jejichž zvykům nerozumím, tak cizí, že v krajním případě jen váhavě připouštím jejich přináležitost ke stejnému druhu.“[2]

Pro tematickou koncepci této práce bude důležitý především vztah k druhému, který je projektován jako vzdálený; druhý, jehož lokalita se zdá geograficky značně odlehlá. Avšak představa o vzdálenosti nebude hlavním kritériem této práce, protože, jak naznačují někteří autoři, kategorie vzdálenosti není pro posuzování kulturní odlišnosti do jisté doby určující. [3] Navíc, jak vyplývá i z Todorova úvodního popisu, vztah k druhému je dialektický.[4] Externí a interní kraje jsou navzájem prostupné a vystavěné na negaci a přijetí druhého extrému. Ten druhý uvnitř společnosti se překrývá s objektem viděným jako odlišný vně společnosti, podoba druhého mimo mě vychází z obrazu vnitřního jiného já a naopak: „Já je někdo jiný.“ Princip já versus druhý bude v této práci vyjádřen prostřednictvím inklinace evropského světa k nově objevenému americkému kontinentu jako exotické oblasti, která neznámými objekty podněcuje evropskou imaginaci. V práci bude kladen důraz na pojetí amerického kontinentu jako Nového světa, který je sice zakomponován do kartografického systému až na počátku 16. století, ale objeven byl podobně jako jiné neexistující říše již dávno před tím. Amerika bude v této práci vystupovat jako lokalita, která sice překvapuje svou novostí, ale zároveň je konfrontována s očekáváními a touhami po novém. Její původní obyvatelé – indiáni[5] - představují pro evropské cestovatele a filozofy podobnou výzvu jako Nový svět

[2]Todorov, T.: *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 11
[3] Boon, J.: *Other Tribes, Other Scribes.* Cambridge University Press, 1987, s. 35
[4] Cohn, N.: *Europe's Inner Demons*. London: Sussex University Press, 1975; Bowman, G.: Identifying versus Identifying With 'the Other'. In: Allison, James, *et al.(ed.)*: *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge, 1997, s. 34-50
[5] V práci používám způsob zápisu, který byl stanoven nejnovější úpravou pravopisu, přestože stejně jako M. Křížová nesouhlasím s argumentací Pravidel českého pravopisu, že se jedná o *antropologickou skupinu*. Termín

samotný. Jakým způsobem jejich existenci zařadit do řádu bytí, aniž by tím bylo narušeno vlastní postavení Evropanů? Lze pro zcela *jiná* stvoření vytvořit *novou* kategorii nebo se tyto bytosti od obyvatelů západního světa ve skutečnosti neliší? Odpovědi na tyto otázky budou zhodnoceny ve druhé a třetí kapitole, ve kterých budou rozebrány hlavní rysy soupeřících a doplňujících se diskurzů o divoších v průběhu 16. až 19. století. Důležitým hlediskem této části bude identifikovat odlišnosti a podobnosti v reprezentaci druhých jako protipólu vlastní identity. Hlavní část práce se bude věnovat způsobům, jakými se tyto konceptualizace amerických divochů odráží v díle českého cestovatele Alberta Vojtěcha Friče[6] a zdali tyto koncepty přijímá nebo překonává. Na základě rozboru jeho odborných a populárně naučných statí bude hlavním cílem této práce analyzovat Fričovy metody zacházení s jinakostí, její uchopení prostřednictvím diskurzivně definovaných kategorií (ušlechtilý divoch, rasová klasifikace), zasazení do zavedených modelů pro výklad odlišnosti na jedné straně a specifika vlastního přístupu ke zkoumaným kulturám a jejich reprezentacím na straně druhé. Práce se bude též snažit určit způsob, jakým Frič interpretoval existenci divošských společností a jaké dobové teoretické koncepty k tomu využíval. Frič vystupoval aktivně na veřejnosti za práva původních obyvatel Ameriky a snažil se zvrátit rozšířený rasově zarámovaný názor na indiány jako méně inteligentní bytosti, které představují překážku dynamickému hospodářskému pokroku evropské civilizace. Jeho aktivity dosáhly poměrně velkého ohlasu v českých zemích i v zahraničí a svými publikacemi a vystupováním Frič mohl ovlivnit postoj veřejnosti k nativním obyvatelům Ameriky. Ač Frič hájil za každých okolností svůj osobitý, jasný názor, budu v této práci tvrdit, že jeho postoje jsou v některých momentech protichůdné a kombinují několik teoretických a metodologických východisek. Otevřeně hlásal a prosazoval své stanovisko na podporu vykořisťovaných indiánských skupin, na terminologické a sémantické úrovni ale jeho argumentace nesla stopy hierarchizačních a evolucionistických

---

antropologický v tomto případě odkazuje k fyziognomickým rysům skupiny, ke konstruktu fyzicky specifických rysů; nebere však v úvahu geografické hledisko - termín indián jako označení původního obyvatele Nového světa. Práce též zohledňuje rozdíl mezi termínem indiáni, odkazujícím na evropskou projekci původních obyvatel Ameriky, a označením původní či nativní obyvatelé Ameriky. Z důvodu neustálené formy druhého termínu a jeho komplikované struktury jsou však ve většině případů obě označení používána jako synonyma. K jejich použití je přistoupeno pouze tehdy, kdy je nutné z hlediska smyslu sdělení zdůraznit jejich odlišný referenční rámec.

[6] A. V. Frič užíval ve svých publikacích a korespondenci několik dalších forem svého jména v závislosti na jazyku dokumentu: Vojtěch Frič, Alberto Frič, Albert Frič a Adalbert Frič. Adalbert, Albert a Alberto jsou pouze překladovými variantami jeho původního křestního jména Vojtěch, které užíval především pro nesnadnou výslovnost českého jména v jiných jazycích.

předpokladů, které přispívaly k silné ambivalentnosti jeho názorů. Analýzou Fričových reprezentací indiánství jako esence jinakosti se budu snažit ukázat, že různorodé přístupy k druhému jsou navzájem propojené a od sebe jen nesnadno oddělitelné, že určité vzorce pro interpretaci jinakosti jsou zakořeněny již v samotném evropském přístupu k druhému, ale míra jejich uplatnění se může lišit v závislosti na historickém a autorském kontextu.
V práci se budu snažit kromě rozboru Fričových konceptů zhodnotit i hlavní tendence debaty o divoších v českých zemích 19. století. Hlavní pozornost bude v této kapitole věnována dílu Josefa Václava Sládka, který se podobně jako Frič angažoval v otázce politického vymezení indiánských skupin a který se snažil upozornit na převládající tendenci k jejich asimilaci. Jeho cesta do Spojených států na rozdíl od Fričových záměrů neměla jasně stanovený cíl a o problematiku nativních obyvatel Severní Ameriky se Sládek začal zajímat spíše náhodou a neplánovaně pod dojmy a zkušenostmi ze svého pobytu. Taktéž na rozdíl od Friče neinklinoval k odbornému zachycení a etnografickému popisu kultury původních obyvatel Ameriky, ale své zážitky a názory tlumočil v beletristicky stylizovaných fejetonech a v poetické tvorbě. Oba však byli jedni z mála postav, které se v českých zemích v druhé polovině 19. a na počátku 20. století soustředily na otázku původních obyvatel Ameriky a snažily se Čechům o nich přinést nové informace bez ohledu na časový úsek, během kterého tato tématika v jejich tvorbě dominovala (v tomto směru Frič bezesporu předčil Sládka). Do tohoto okruhu by bylo možné zařadit i jiné cestovatele, Fričovy předchůdce a vrstevníky, kteří pořádali výzkumné výpravy do Severní a Jižní Ameriky. Nikdo z nich se ale nesnažil tak usilovně ovlivnit názor české veřejnosti na nativní obyvatele amerického kontinentu, žádného z nich pobyt v prostředí indiánských skupin neinspiroval v písemné tvorbě do té míry jako Friče a Sládka.

1.1 Komunikovat s druhými

Jak je možné uchopit odlišnost a jak ji konceptualizovat? Jakým způsobem může být vztah k druhému strukturován? Možná řešení uvedených problémů budou načrtnuty v této kapitole, která se bude soustředit na pohledy dvou autorů, kteří subjekt ve svém díle definovali teoretický rámec utváření vztahu mezi evropskou a neevropskou kulturní sférou. První z nich, Tzvetan Todorov, opírá odpověď na vyřčené otázky o jazykovou bázi. Ve svém příběhu dobytí Ameriky líčí postup zacházení s obyvateli Nového světa, zkonstruovaným na

základě zápisů, kronik a spisů dobových historiků a politických protagonistů. Jeho záměrem je obrátit pozornost od literárně konstruované historie k událostem, od *skutečnosti* vyjádřené v záznamech proslovů k jejich ideologickým implikacím a od popisu příběhu k sémiotické analýze chování jedinců. Ač si Todorov zvolil tak specifické téma ke studii, jeho výchozí bod literárního teoretika zůstává neměnný – za prvotní považuje symbolickou interpretaci, poetismus, symboliku jazyka a strukturalistický přístup zohledňující prvky strukturující versus strukturované. Podle Todorova existuje přímý vztah mezi přijetím symbolického systému vlastního jazyka a způsobem, jakým je možno přistupovat k jiným jazykovým systémům. Jazyková struktura v jeho díle udává základní rámec myšlení, je téměř ztotožněna s veškerou ideovou potencialitou. Proto i vztah k druhému je z ní odvozován, ovšem nikoli na nevědomé bázi (což dělá pouze Kolumbus, který nerozlišuje mezi věcí a slovním znakem). Právě až pochopení arbitrárního vztahu mezi pojmenovaným a pojmenovávajícím vytváří schopnost uvědomit si *možnosti.* Přijetí rozvolněnosti symbolických znaků je předpokladem pro uznání druhého v celém jeho kontextu jako sobě rovného protějšku, který je odlišný na fenomenální a strukturální úrovni. Pokud však všechny varianty jazykových systémů splývají dohromady, přístup jedince k odlišnosti se pohybuje v rozmezí dvou základních postojů, které v případě Kolumba Todorov charakterizuje následujícím způsobem: „Buďto chápe Indiány (aniž to nazývá těmito slovy) jako plnoprávné lidské bytosti nadané stejnými právy, jako má on sám; pak je ovšem vnímá nejen jako rovnocenné, nýbrž také jako stejné, což vyúsťuje v asimilacionismus, v promítání vlastních hodnot do druhého. Nebo vychází z odlišnosti; ale vzápětí ji chápe v kategoriích nadřazenosti a podřízenosti (přičemž Indiáni jsou tu přirozeně složkou podřízenou): nepřipouští se existence skutečně jiné lidské podstaty, která by nebyla jen nehotovým či pokleslým stavem podstaty vlastní. Oba tyto základní vzorce prožitku jinakosti spočívají v egocentrismu, ve ztotožnění vlastního systému hodnot se systémem všeobecným, vlastního *já* s vesmírem; v přesvědčení, že svět je jednotný.“[7] Tyto dvě stránky, které se v Kolumbově chování nepopírají, nýbrž různě obměňují, se podle Todorova objevují až dodnes v každém vztahu kolonizátora a kolonizovaného - ten druhý je buď rovnocenný s námi, a tudíž musí i jako my vypadat, nebo je odlišný, a tím pádem v nerovnoprávném postavení.

[7]Todorov, T.: *Dobytí…*, s. 54

Kvalitativní posun v náhledu na obyvatele *nekřesťanského* světa nastal v interpretaci Todorova s dobyvatelským postupem Cortése a jeho posádky. Cortés si je ve své péči o vzájemnou komunikaci s Aztéky vědom rozdílu mezi znakem a jeho denotací. Nejdříve se snaží zajistit bezproblémový tok informací, najímá si překladatelku mezi náhuatlem a španělštinou (které Todorov právě jako té, která převádí významy z jednoho znakového systému do druhého, věnuje velkou pozornost a označuje ji jako příklad a symbol kulturního mestictví) a pak „nevynechá jedinou příležitosti pro získání informací“[8] o aztéckém náboženství a fungování aztécké společnosti. Těchto poznatků využívá ve svůj prospěch a podle Todorova výkladu se snaží sugerovat znaky mýtu o Quetzalcoatlovi a pasovat se do role boha připlouvajícího na lodi z východu. Tato strategie mu alespoň na čas vychází a paralyzuje částečně Moctezumovy kroky proti vetřelcům. Cortés je v pojetí Todorova relativista, který dokáže překročit rámec vlastní kultury a hbitě operovat mezi dvěma jazykovými sadami. Rovnocennost druhého se však v jeho podání podřizuje jediné motivaci - manipulaci a dominanci. Jeho schopnost interpretace a porozumění ho vede k jedinému cíli - dobytí druhého.

Todorov v závěru práce předkládá typologii vztahů k druhému - rozlišuje tři roviny, do kterých se promítá problematika alterity. V prvním případě se jedná o axiologickou osu, která vypovídá o hodnotovém soudu; v jejím rámci se druhý jeví jako dobrý / špatný, jedinec ho má / nemá rád nebo druhý se mu může / nemůže rovnat. Na druhé rovině, nazvané praxeologická, se zohledňují kategorie sblížení a oddálení, pro které jsou relevantní otázky, které se ptají, zdali druhý vystupuje jako vzor pro přejímání hodnot, zdali se s ním jedinec ztotožňuje anebo ho nutí přijmout vlastní vzorce, popřípadě jestli je k němu neutrální či lhostejný. Třetí dimenze -epistemická - se týká ne / znalosti identity druhého. Tyto tři osy se v několika ohledech doplňují, ale nepanuje mezi nimi žádná jednoznačná závislost. Hranicemi mezi nimi jsou navíc jen velmi jemné a navzájem prostupné.

Todorova klasifikace vztahů naznačuje, že ten druhý je vždy přímou projekcí sebe sama. O druhém subjektu lze z hlediska této typologie uvažovat jen v *egocentrických* termínech. Jediným jejím hlediskem jsem já, tedy v tomto případě evropské já, které je pevně svázáno s možnostmi symbolizace znakového a jazykového systému. Vztah k druhému je tedy opět

[8]Todorov, T.: *Dobytí…*, s. 122

něco, co inherentně tkví v kulturních kódech. Kolumbovo ani Cortésovo jednání nepřesahuje rámec křesťanského náboženství, které si činí nárok na univerzálnost svých hodnot. Bůh není v křesťanském náboženství jméno vlastní, nýbrž všeobecné; z křesťanského pohledu ho lze přeložit do všech ostatních jazyků, protože se jím neoznačuje jedno konkrétní božstvo. Z nároku na všeobecnou platnost podle Todorova vyplývá i jeho netolerantnost, asimilacionistická snaha přizpůsobit druhé podle obrazu svého, respektive podle křesťanského vzorce. Bůh nečiní rozdílu mezi lidmi, vyhovuje naprosto všem, tudíž i všem různým etnikům. A právě neústupnost před adaptací aztéckého panteonu bohů, lpění na výlučnosti křesťanství přispěly k vítězství Španělů: „Neústupnost se vždycky ukázala být silnější než tolerance," píše Todorov.[9] Jazyk se na tomto místě setkává s náboženskou koncepcí, která jde ruku v ruce s mocenskými ambicemi.

Todorov nezůstává pouze u popisu a interpretace, ale často se uchyluje i k etickému hodnocení dvou systémů. Právě různé způsoby symbolizace, jeden, který vede k absolutarizaci a který byl typický pro Kolumba, a druhý, který Todorov demaskoval u Cortése a který relativizuje svět, Todorov hodnotí jako nerovnocenné. Historické okolnosti podle něj ukázaly nadřazenost jednoho nad druhým. Todorov však k takovému postoji mohl dospět jen díky retrospektivitě svého vidění - znal historického vítěze. Pokud už tedy přistoupíme k porovnávání dvou typů výkladů světa, nebylo by vhodnější označit jeden z nich například za strategicky výhodnější pro stanovené cíle?

K úvaze o souvztažnosti mezi evropským asimilacionistickým pojímáním druhých, do značné míry ovlivněného křesťanskou koncepcí, dospívá ve svém eseji *Identifying vs identifying with 'the Other'* i Glen Bowman. Přelomovým momentem se podle něj stala inkorporace křesťanského mileniarismu do oficiální ideologie římské říše ve 4. století. Křesťanský prvek byl namířen proti římskému multikulturalismu. Konstantin a jeho následovníci pojali křesťanský subjekt jako ideologii určenou k setření kulturních rozdílů za účelem nastolení vize budoucího světa. Po rozpadu říše přešlo to, co zbylo z *univerzalistické* politické moci, do rukou církve, což vedlo ke sloučení pozemské a nadpozemské (božské) autority. Křesťanem byl ten, kdo znal pravdu, ne pravdu tohoto světa, ale tu, kterou zamýšlel Bůh. Pravda ještě neprostoupila pozemským světem, ale pouze čekala na svou realizaci v

[9] Todorov, T.: *Dobytí…*, s. 128

blíže neurčené budoucnosti; a úkolem oddaného křesťana bylo uspíšit její příchod. Hlavními prostředky, kterými bylo možno usnadnit nastolení stavu duchovní dokonalosti, bylo šíření božského slova a vydělení heretických podob od pravé víry. Dosahováno toho bylo křížovými výpravy a misijní činností. Odlišnost se stala překážkou v šíření víry, měla být vymazána, a pokud se to ukázalo nesnadné, měla být izolována.[10] Osvícenští myslitelé z křesťanského konceptu zdědili podle Bowmana víc, než na první pohled dokázali přiznat. Přestože se vymezovali vůči náboženskému vidění světa a nazývali jej *pověrou*, jejich myšlení, ač značně různorodé, se vyznačovalo stejnou subjektivitou, která charakterizovala jejich předchůdce. Snažili se utřídit tento svět podle obrazu, který sami konstruovali; lépe ho poznat, aby mu později mohli vtisknout punc *reality*. Božský záměr byl v jejich případě nahrazen za intence vědeckého poznání a odborné klasifikace. Systematické uspořádání nahodilostí do řádu, který měl odpovídat skutečnosti, navíc blízce souviselo s „rozšiřujícím se hledáním komerčně využitelných zdrojů, trhů a zemí, které by bylo možné kolonizovat.“[11] Nezištnou touhu po vědění nebylo možno oddělit od dalších, explicitně materialistických záměrů. Pozice intelektuála nebyla v rámci projektu *transformace světa* zcela nezúčastněná. Nebyl tím, kdo se podílel na bezprostředních osvícenských a raně kapitalistických aktivitách, ale svou prací je legitimizoval, píše Bowman. Poznatky, ke kterým došel svou vědeckou činností, ztotožňoval přímo s objekty bádání - znalost přírodních a dějinných procesů v osvícenské interpretaci představovala inherentní cíl přírody samotné. Latentní *pravda* o vnějším světě čekala na to, až ji moderní badatel odhalí. Modernisticky subjekt - intelektuál - umístil sám sebe nikoli do středu světa, ale na izolované místo, odkud mohl distingovaně shlížet na svět a hodnotit jej. Prostřednictvím *myšlení* (podobně jako Descartes) vnášel řád do chaotické reality, skrze jeho reflexi realita čekala na své opodstatnění. Osvícenství tak „dosadilo intelektuála na trůn, jenž byl po zhroucení křesťanské hegemonie opuštěn po původním transcendentálním subjektu - Bohu,“ tvrdí Bowman.[12] Tato racionalistická tradice dala vzniknout moderním akademickým metodám zkoumání, které podle Bowmana přetrvaly až dosud: subjekt byl založen na schopnosti myslet a ti, co myšlenkového procesu schopni nebyli, se stali objekty. Závěry, ke kterým subjekt prostřednictvím myšlení dospěl, či to, co si přímo *myslel*, bylo považováno a priori za pravdu.

[10]Bowman, G.: *Identifying…*, s. 37
[11] Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writings and Transculturation.* London: Routledge, 1992, s. 30
[12] Bowman, G.: *Identifying…,* s. 39

Bowmanův model implikuje dalekosáhlé důsledky pro současnost: postoj k druhému je definován již samotnou nerovnovážnou pozicí, existencí samotného vztahu mezi objektem a subjektem. Tím, že okolní svět vstupuje do analytických spárů modernistického subjektu, dostává se do podřadného postavení. Vše jiné je tedy již z definice osvícenského diskurzu hierarchicky předurčené. Druhý je vůči nám nerovný, protože *je* tím, kdo je druhý, tím, kdo je objektem.

Todorovův a Bowmanův koncept vztahu k druhému se shoduje v inherentní substanci, která určuje povahu tohoto vztahu. Vnímání odlišnosti souvisí podle obou autorů se vzorci obecnější povahy. V prvním případě odlišnost existuje pouze jako odraz sebe sama, protože odlišnost je vždy tlumočena jazykovým a sémiotickým systémem. Komunikační pozice (či ještě lépe řečeno dispozice určená povahou symbolizace) vede ke specifickému chápání druhého. Hovor s druhým může vzájemnou propast narušit a vést k uznání rovnocennosti druhého. Todorovovo schéma má jasně evaluační hledisko směrem do budoucnosti - ve vztahu k druhému je patrná určitá vzestupná kvalitativní tendence. Bowman připouští obrat v pojímání subjektu, ovšem jeho změna není evolucionistická, není apriorní, ale reflektivní. Vybírá si pouze jednu pozici k druhému, kterou považuje za stěžejní ve formování modernistického diskurzu a prostřednictvím její kritiky navrhuje jiný mód konstrukce vlastní identity. Odlišnost v jeho případě ani neexistuje, protože je vždy vnímána subjektem, který už jen tím, že ji reflektuje, neguje možnost druhého vystupovat jako subjekt. Z hlavní premisy obou autorů vyplývá i shodné stanovisko vůči charakteru evropského zacházení s odlišností. Evropské pojetí je podle nich devalvující, stírá z objektu známky jeho odlišnosti, a tak si buduje cestu k prosazování moci. Komunikace totiž na jednu stranu pomáhá překonávat civilizační rozdíly, ale na druhou stranu nastoluje cestu k vzájemnému ovlivňování, které se v případě evropského kolonizačního projektu děje vždy směrem k vyhlazení specifičnosti. Odtržené situování od světa, které počíná v křesťanství a v modifikované podobě pokračuje v modernistické fázi, implikuje mocenské postavení vůči druhým. Jak se tato provázanost anulace jinakosti a evropské hegemonie projevuje v reprezentaci druhých, bude obsahem následující části.

1.2 Reprezentovat a ovládat druhé

Téma podsekce ilustruje příběh, který líčí Stuart B. Schwartz v úvodu ke sborníku *Implicit Understandings* a který relevantně nastiňuje problematičnost možnosti vypovídání o *realitě*.

V roce 1550 francouzští obchodníci z města Rouen připravili při příležitosti příjezdu krále Jindřicha II. a Kateřiny Medicejské velkolepou hostinu. Chtěli tak upozornit na svoje obchodní aktivity a zajistit si podporu od krále pro dovoz brazilského barvířského dřeva. Podél břehů řeky Seiny nechali vysadit brazilskou květenu nebo její napodobeniny, do její blízkosti byla vypuštěna zvířata, která byla dovezena z Brazílie, nebo ta, která je měla připomínat. Nezbytnou součástí dekorace se staly imitace tupinambských osad, které obsadili brazilští indiáni, v malém počtu přivezeni speciálně pro tuto příležitost. Doplnili je francouzští námořníci, kteří se příslušně vysvlékli, začali mluvit jazykem odkazujícím na indiánský původ *a přitom se věnovali lovu a válčení podle tupinambských zvyků. Na základě výpovědi zúčastněných byli král s královnou tímto představením náramně dojati, i přestože svou podporu obchodníkům nepřislíbili.*[13]

Jakým způsobem však tupinambská kultura byla při této události představena? Jaké její prvky organizátoři slavnosti vybrali, aby (v očích evropských diváků) *věrohodně* projektovali život brazilských domorodců? Jaké prvky reprezentace měly evokovat evropskou představu o životě indiánů? A mohou o něm vůbec vypovídat? Mohou se reprezentace odkazující ke kulturním a sociálním systémům nějakým způsobem vztahovat k realitě?

V současné antropologii sílí postupně od 70. let hlasy, které odpovídají na poslední dvě otázky záporně.[14] Pokud by byla odpověď radikalizována a byly setřeny její ambivalentní nuance, mohl by být tento proud považován za reakci na dědictví karteziánské víry ve fundamentální nezaujatost a objektivitu pozorovatele, popisovanou výše v Bowmanově eseji. Jeho kritici naopak zdůrazňují radikální rozchod mezi tím, co jedinec pozoruje, a popisem, který se k tomu vztahuje. Evaluace a klasifikace viděného se podle nich neodehrává až tehdy, kdy jedinec spatří dotyčný objekt, ale ještě předtím. Pozorování a jeho vyhodnocování nejsou dvě nezávislé mentální operace, ale navzájem propojené. Anthony

[13] Schwartz, S. B.: *Implicit…*, s. 1

[14] Příkladem tohoto směru mohou být: Fabian, Johannes: *Time and the Other*: *How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 2002; Clifford, James; Marcus, George E. (ed.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986

Pagden tvrdí, že lidé, kteří se setkali s dosud nepozorovaným a naprosto neznámým kulturním jevem, museli použít kategorie systému, který odpovídal předchozím zkušenostem.[15] Klasifikace skutečnosti podle něj a ostatních teoretiků předchází viděnému. Její popis proto nemůže být nic jiného než kulturně zabarvenou selekcí.

Předpoklad rozchodu mezi realitou a jejími označeními či náhražkami (*doubles*) implikuje samotný pojem reprezentace.[16] Reprezentace označují zdvojenost věcí, činů a událostí, pro jejichž uchopení se používají odlišné obrazy, koncepty, symboly a struktury. Zpochybňují tak úroveň vypovídatelnosti o realitě a nastolují problém *přesnosti* neboli otázku, do jaké míry se shoduje skutečnost s jejím obrazem v mysli. „Když filozofové," píše Fabian, „ztratili víru ve všeurčující pravdivost (a tak i v dosažitelnost Pravdy), nalezli útěchu ve zkoušce platnosti: dobrá reprezentace je ta, která pasuje." [17] Otázka hranice mezi objektem a subjektem se však dnes zdá být nepodstatná a někteří antropologové již předem zavrhují snahu o nalezení této hranice. Peter Mason tvrdí, že vztah reprezentací k zastupovanému objektu je podružný. Realita se podle něj řídí stejnými diskurzivními pravidly jako teoretické koncepty, což odůvodňuje bariérou mezi slovy a věcmi: „Zatímco slova a věty náleží do jazykového rámce, objekty a jejich okolnosti do světa viditelného."[18] Někteří další antropologové se však zdráhají přistoupit na *hru* diskurzivně podmíněných reprezentací a jsou přesvědčeni, že pozorovatel je schopen, jakkoli nedokonale, zaznamenat a analyzovat jiné kultury způsobem, který dovoluje překročit propast mezi kulturou a tím, co ji zastupuje. V roztržce s literárními kritiky antropolog Sidney Mintz poznamenal, že není ochotný zbavit se výsledků svého 75 letého působení v terénu jen proto, aby se dopracoval k faktům, které vypovídají o povaze diskurzu a předsudcích pozorovatele.[19]

Ať je poměr mezi zastoupením zkoumaného objektu a determinujícími předpoklady pozorovatele v odborných monografiích jakýkoli, uvědomění si reprezentační odluky vedlo v

---

[15]Pagden, Antony: *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 2

[16]Ten je zde použit v množném čísle. Zatímco v singuláru reprezentace odkazuje na procesuálnost tohoto termínu, v plurálu vystupují na povrch zamýšlený význam reprezentací jako znalostních a kulturních produktů. Fabian, J.:Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*. Summer 1990, No. 16, s. 753

[17]Fabian, J.: *Presence…*, s. 754

[18]Mason, Peter: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge, 1990, s. 14

[19]Schwartz, S. B.: *Implicit…,* s. 2

antropologii k přehodnocení modernistických kategorií sebe jako výzkumníka a druhého coby zkoumaného. Spolu se snahou po revizi vzájemné provázanosti politických zájmů a činnosti antropologů v bývalých koloniálních zemích tyto kritické ohlasy podnítily jistý antropologický obrat, jehož příznaky Edwin Ardener shrnul do tří základních tezí. Podle něj dochází ke zpochybnění (1) tradičního antropologického konceptu domorodých obyvatel jako homogenní, časoprostorově určené skupiny, jejíž členové mohou být ztotožněni na základě svých činů s celkem holisticky pojímaného etnika; jako problematická je též chápána (2) pozice antropologa ve zkoumaném socio-kulturním terénu a (3) způsob, kterým antropolog převádí jednotlivé poznatky ze své terénní činnosti do jazyka antropologického diskurzu.[20]

Všechny tyto výtky spadají do kategorie pojímání alterity - zmiňovaný antropologický obrat lze charakterizovat jako odmítnutí statické danosti druhého coby objektu antropologického studia. Výrazem tohoto obratu je předpoklad, že druhý není nikdy jasně dán a vymezen, výzkumníci se s ním nestřetávají, ani ho nenalézají, ale svůj objekt si *vytvářejí*. Sama odlišnost je konstruktem.[21] Takový závěr, jak se zdá, není jen přehodnocením stanovisek uvnitř akademické diskuze, ale k jeho formování přispěla i globální politická situace. Bývalé kolonie začaly od 50. let nabývat nezávislosti, opustily pozice, kdy byly jen zastupovány (*reprezentovány*) západním správním systémem. Dlouholetý předmět výzkumu tak měl nastoleny podmínky k tomu, aby se stal též tvořícím subjektem. Bipolární hranice mezi euro-americkým hegemonickým postavením a zbytkem světa začaly být mnohem méně jasné než dříve nebo zcela zmizely.

1.3 Esencializace druhých

Předním autorem, v jehož díle se odráží důraz na konstruovanost zkoumaného objektu i důsledky relativně nového politického uspořádání světa, byl Edward Said. Ve své vlivné knize *Orientalism* se zabývá způsobem, jakým se západní autoři odborných i beletristických děl podíleli na utvrzování koloniálního rozdělení světa, jak byl akademický diskurz lemován mocenskými zájmy a jakým způsobem studium neevropských částí světa potvrzovalo a umocňovalo tyto nerovné podmínky. Jeho základním východiskem je předpoklad, že

[20]Bowman, G.: *Identifying…,* s. 34
[21]Fabian, J.: *Presence…*, s.754

neexistuje poznání, které by nebylo ovlivněno politickými okolnostmi. Poznání je podle něj spjato s mocí, jelikož každý jednotlivec se vždy nachází v určitém širším situačním rámci, který ho nesmazatelně - v Saidově implicitním pojetí spíše nevědomě - poznamenává. Každý Evropan či Američan, který přichází do styku s *východní* kulturou, jedná v prvním ohledu vždy jako příslušník společnosti, která zaujímá vůči orientálním zemím specifický mocenský postoj, a až v druhém řádu jako jedinec s vlastními hodnotami a postoji. Said tvrdí, že internalizací vědomí o příslušnosti k určitému socio-kulturnímu celku je člověk nepřímo a mentálně ovlivněn přístupem, který jeho společnost uplatňuje vůči Východu a který byl v průběhu historie utvrzován - západní angažovanost v politických záležitostech Východu je podle Saida patrná již v Homérově díle.[22] Právě tato nevědomá cirkulace myšlenek o Východu je jednou z definic Orientalismu, které Said ve své knize nabízí. Lépe řečeno je jednou z mnoha, protože autor vymezuje Orientalismus hned z několika úhlů, které jsou navzájem provázané. Hned v úvodu knihy Said definuje Orientalismus z akademického hlediska jako soubor toho, co orientalisté napsali a píšou o Východu. Orientalistou je podle autora „kdokoli, kdo se obecnými nebo specifickými rysy Orientu zabývá jako učitel autor nebo badatel – ať už jde o antropologa sociologa historika či filologa.“[23] S tímto okruhem souvisí i druhý způsob vymezení Orientalismu jako „druhu myšlení založeném na ontologickém a epistemologickém rozlišení mezi ‚Orientem‘ a (ve většině případů) ‚Okcidentem‘ či ‚Západem‘.“[24] Třetí způsob definování je více historicky zaměřený - v souladu s ním Orientalismus představuje „společenské instituci zabývající se Orientem,“ která od konce 18. století (tedy zhruba ve shodě s koloniálním obdobím) určuje způsob, jakým se o Orientu referuje, jak se popisuje, řídí a jakým způsobem se o něm vyučuje. Ve zkratce je Orientalismus „postupem, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje.“ [25] Tato třetí definice má na rozdíl od předcházejících značně transindividuální základ, působí na obecné úrovni kulturního systému a z tohoto hlediska je mechanismem, který strukturuje a předem určuje jakoukoli věc, která je o něm vyřknuta či napsána. Saidova představa se v tomto bodě velice přibližuje Foucaultově definici diskurzu a dokonce na souvisejícím místě uvádí diskurz jako velice užitečný koncept pro pojímání Orientalismu: „[B]ez studia orientalismu jako diskursu nelze

[22] Said, E.: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha; Litomyšl: Paseka, 2008, s. 22
[23] Said, E.: *Orientalismus*, s. 12
[24] Tamtéž
[25]Said, E.: *Orientalismus*, s. 13

porozumět systémovému přístupu, jímž evropská kultura poosvícenské doby Orient ovládla a dokonce jej sama politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky vytvářela.“[26] A právě s jeho pomocí dochází Said pravděpodobně k nejkomplexnější definici, podle které Orientalismus představuje „*rozšíření* jistého geopolitického povědomí do estetických, vědeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických textů; [Orientalismus] je *rozpracování* nejen základního geografického rozlišení (svět se skládá ze dvou nerovnoměrných částí, Orientu a Západu), nýbrž i celé řady ‚zájmů’, které - například prostřednictvím vědeckého výzkumu, filologické rekonstrukce, psychologické analýzy nebo geografického či sociologického popisu – nejen vytváří, ale rovněž dále udržuje; [Orientalismus] je jistá vůle či záměr (spíše než jejich pouhé vyjádření) porozumět tomu, co je očividně jiným (či alternativním a novým) světem a v některých případech tento svět ovládnout, manipulovat jím nebo si jej dokonce přivlastnit…“[27]

Said se nejen snaží Foucaultovu metodologii aplikovat na kulturní problematiku, ale též rozšířit její záběr o mimoevropské pole, o analýzu konstrukce exotismu. Kulturně definované kategorie toho, co je zdravé / nemocné, normální / zvrácené či zákonné / trestné Foucault identifikuje pouze v různých úrovních evropského myšlení, nikoli transkulturně. Said se naopak zajímá o to, jak je kulturní řád definován externě, jak jej formuje vztah k druhým, v tomto případě k poddaným obyvatelům koloniálních zemí na Východě. Jejich reprezentace jsou však i v Saidově díle pojímány jako prostředky pro definici sebe sama. Výpovědi o původních obyvatelích exotických zemí zde mají stejnou konstitutivní roli pro sebeidentifikaci jako například vztah k utiskovaným sociálním vrstvám. Východ tedy existuje, jak Said upozorňuje, jen a čistě pro Západ a jako takový má mnohem více společného s *naším* světem než světem východním.[28]

Said analyzuje v Orientalismu nespočet literárních a odborných děl, a přestože začíná u Homéra a Aischyla, pokračuje přes Píseň o Rolandovi a objevuje orientalistické prvky i v díle Danta, moderní kořeny orientalistického diskurzu situuje do konce 17. století, kdy *Barthelémy d'Herbelot* vydává *Orientální knihovnu* (Bibliothèque orientale). Toto kompendium evropských vědomostí o arabské kultuře zůstalo až do 19. století základním

[26]Tamtéž
[27]Said, E.: *Orientalismus*, s. 22-23
[28]Said, E.: *Orientalismus*, s. 23

referenční encyklopedií, jež přesně splňovala, jak píše Said, to, co se od ní očekávalo: potvrzovala obraz Orientu z pohledu evropského čtenáře, tentokrát však s větší přesností a podrobností.[29] Autor takto postupuje dál v čase, objevuje stopy tendencí k *orientalizaci* Orientu v pracech Ernesta Renana, Nervala, Flauberta, cestovních zápiscích Chateaubrianda a dalších. Přestože Said zohledňuje regionální a kulturní proměny pojednávání o Východu, klade důraz právě na jeho jednotnost a neměnnost. Stereotyp *Orientu* je víceméně stále stejný, lze odečíst ze Saidovy retrospektivní metody: Orient je zobrazován jako záhadné kouzlo východu, jako vášnivá žena arabského původu. Said izoluje i stereotypy, které líčí Orient v obrazech lidmi se hemžícího tržiště, úplatného despotismu a mystické religiozity. Právě jejich opakování *esencializuje* druhého, vytváří statický obraz o Orientu a vyděluje socio-kulturní pole do kontrastu my/oni. Všechna vyjádření, jejichž podmětem jsou označení typu *islám*, *Arabové* či *duch Východu* a které Said nazývá jako orientalistické vize nebo textualizace, slouží k tomu, aby zahladily stopy rozmanité reality. Tato *lidská* realita tkví podle Saida v osobním styku, ústním hovoru a komunikaci a je zde konfrontována s psaním a vizuální imaginací orientalistů. Saidova pozice ohledně *skutečné* existence Orientu je v tomto ohledu částečně nekonzistentní - v některých případech poznamenává, že dotyčný autor analyzovaného spisu zanedbal nebo pozměnil určitý rys Východu, jinde popírá, že by představa Orientu mohla odpovídat realitě a jako další kulturní kritici parafrázuje Nietzscheho, když tvrdí že, že orientalistické poznatky jsou zakotveny ve zdánlivé pravdivosti jazyka a že reprezentace Orientu jsou pouze „iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou.“[30]

Postupy příznačné pro teoretické koncepty Todorova, Bowmana a Saida budou tvořit základní metodologickou osu této práce. Odlišnost bude pojímána jako soubor konstruovaných rysů, které mají svůj předobraz v kulturně definovaných pojmech a hodnotách badatele. Prvotním hlediskem práce proto nebude hledání adekvátnosti etnografické deskripce a míra její korespondence s realitou, ale otázka, jakým způsobem je tematizován, reprezentován a rekonstruován druhý coby zkoumaný objekt v díle vytyčených autorů. Většina pozornosti bude věnována textovým výstupům těchto autorů, které umožňují zpětně detailně popsat myšlenkový rámec a jeho implikace. Důležitou součást této práce budou tvořit i vizuální položky, shromážděné v příloze. Budou však zastupovat pouze

[29]Said, E.: *Orientalismus*, s. 80
[30]Tamtéž

ilustrativní roli k podpoření vyřčených tezí a pro jejich špatnou dostupnost jim nebude věnována zvláštní kapitola. Co se ostatně týče studia fotografického doprovodu českých cestopisů konci 19. století, o to se již pokusili jiní.[31] Z důvodu snahy o všeobsáhlý rozbor reprezentačních praktik nebudou v práci striktně odlišována díla svou povahou a funkcí orientovaná na odborné publikum od autorských prací beletristického formátu. Tímto rovnocenným přístupem k odborným statím a dobrodružným románovým příběhům jako ke studijním pramenům ale zároveň nebude popírán fakt, že jednotlivé textové útvary byly určeny pro odlišné publikum a nesly specifický funkční záměr. Naopak, Fričovy beletristické a cestopisné práce se snažily vyhovět odlišným žánrovým nárokům: dětská literatura se vyznačovala silnou autobiografickou stylizací, v cestopisných úryvcích se Frič snažil zaujmout roli nestranného pozorovatele. Oba žánry se však ve svých důsledcích lišily pouze v míře přiznané autorské aranže. V obou případech spisovatel – cestovatel rekonstruoval realitu prostřednictvím procesu selekce *vhodných* objektů a jejich následného zachycení *náležitými* stylovými prostředky. Každý žánr s sebou nesl jiné podmínky tematizace a výstavby, ale v obou je možné identifikovat stejné základní postupy při reprezentaci a konceptualizaci indiánů.

[31] Todorovová, J.: Obrazový doprovod českých cestopisů z přelomu 19. a 20. století, In: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 2005. Sborník z 14. odborné konference Olomouc, 22.–23. listopadu 2005*. [online, cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.vkol.cz/cs/aktivity/konference-a-odborna-setkani/13--rocnik-odborne-konference/

2. Exotická Amerika

2.1 Nově pojmenovaný svět

Události z října roku 1492 představovaly pro starý kontinent bezprecedentní *objev* - před zrakem Evropanů se vynořil objekt, o kterém neměli dosud vůbec žádné zprávy. Právě termín *objev* je s vyloděním Kolumba nejčastěji spojován - obdoby tohoto slova v románských jazycích (*descubrimento*, *scoperta*, *descobrimento*, *découverte*) pocházejí ze slovníku duchovní latiny: slovo *disco-operio* znamená odhalit, odkrýt, vystavit pohledu. Nese v sobě implicitní význam, že to, co bylo odhaleno, existovalo již dříve nezávisle na pozorovateli. Někteří autoři však v té době mluvili též o *vynalezení* Ameriky. Mezi nimi byl Martin Waldseemüller, který jako první použil název Amerika (*Americci terra*) v mapě vydané roku 1507. Přispěl tak ke změně obrazu známého světa jako velkého ostrova obklopeného vodou a rozděleného na tři části - Evropu, Afriku a *Indii* (tj. Asii). Kolumbus byl ve shodě s tímto názorem přesvědčen, že objevil novou námořní cestu na Východ. Ve Waldseemüllerově mapě však poprvé Amerika nefiguruje jako součást Orientu, ale jako nový kontinent. S trochou dávkou nadsázky je jako přelomový rok možno chápat až rok 1507.

Narušení existujícího tripartitního rozdělení světa změnilo jeho kosmologický ráz. Antická a středověká ideologie uzavřeného a stabilního světa podnítila řadu výprav, které měly za cíl prozkoumat, co se nachází za jeho hranicemi. Objevení nových společností nastolilo nové problémy a zpochybnilo konveční genealogické koncepty, které odvozovaly původ lidí od tří synů Noema - Sema, Chama a Jafeta. Nový kontinent, který se objevil v zorném úhlu, musel být určitým způsobem zakomponován do nového geografického systému. Kolumbus pojmenovává ve svých zápiscích pevninu, která se naprosto rozchází s doposud známými světadíly, jako jiný svět (*otro mundi*). Označení *novus mundus* se poprvé objevuje v dopise Ameriga Vespucciho adresovaném Lorenzu di Pietro de Medici.[32] Vespucii

[32]Poprvé byl publikován pravděpodobně ve Florencii roku 1503 či 1504 latinsky pod názvem *Mondus novus* a následně přeložen do desítek jazyků. Z velké míry z něho čerpá i kompilace tiskaře Mikuláše Bakaláře *Spis o nových zemích a o novém světě,* která je považována za první česky psanou informaci o americkém kontinentu vydanou tiskem. Opatrný, J.: Tradice české iberoamerikanistiky. In: *Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté* [online]. Praha: Libri, 1999 [cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.libri.cz/databaze/orient/iberoam.php

používá tohoto termínu ve dvou smyslech - jednou tak odkazuje ke světu, který se vymyká tomu tradičnímu, v druhém případě to je svět nově vzniklý, svět ohromující svou novotou.[33] V 16. a 17. století získává tento termín utopický nádech - oba významy *nového* se propojují a podněcují k ustanovení nové společnosti. Nový svět se stává příslibem pro vybudování ideálního společenství především pro stoupence reformované církve. Rok 1492 je ovšem příslibem pro evropskou společnost samotnou. Objevení Ameriky začíná být chápáno jako předěl pro výklad evropské historie, představuje mezník, který od sebe odděluje dvě epochy a který poskytuje příležitost, začít novou odlišnou periodu evropských dějin. Nové období však již není postupným naplňováním božského záměru, ale obrazem neustálého procesu uskutečňování a zdokonalování čistě lidských cílů.[34]

V předmluvě ke svému cestopisu Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilie slove, Jean de Léry zdůvodňuje použití termínu *monde nouveau* odlišností nové kontinentu od těch již poznaných: „Tato země Amerika, ve které vše, co je vidět ve způsobu života obyvatel, podobě zvířat a obecně toho, co v zemi vzniká, se *liší* od toho, co máme v Evropě, Asii a Africe, může být nazvána podle našeho názoru *nový* svět.“[35] Novota amerického kontinentu vzbuzovala specifické otázky, jak tento svět poznat, popsat a uchopit. Jean de Léry na počátku kapitoly o brazilské fauně poznamenává, že „prvé [...] vidí se mi čtenáři oznámiti, že žádná zvířata čtvernohá naším dokonále podobná ve vší brasilienské zemi se nenacházejí.“[36] To samé platí o květeně - kromě tří rostlin de Léry nenachází jediný strom, květinu či ovoce, které by připomínaly to, co roste na západě.[37] Nový svět byl, jednoduše řečeno, příliš odlišný na to, aby mohl být asimilován do evropského kontextu. I to může být důvod, proč se Nový svět tak krátce po objevení stává dějištěm pro realizaci utopických představ a lokalizaci ztracených říší zlatého věku. Při styku s Novým světem učenci ve snaze popsat a uzpůsobit nové, neznámé prvky do pochopitelného tvaru sahají po lidové i učenecké tradici fantaskních a světů. Snaha o uvedení Nového světa do vztahu se starým kontinentem je patrná již v jeho pojmenování. Termín Nový svět má upozorňovat na kontrastní postavení vůči Evropě, na

[33] Bakalář, M.: *Spis o nových zemích a o novém světě*. Praha: Památník národního písemnictví, 1981, s. 6, 7
[34]Pagden, A.: *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993, s. 12
[35]Předmluva, která tuto pasáž obsahuje, je v českém překladu z roku 1590 vynechána. Důraz původní. Cit. dle: Mason, P.: *Deconstructing*..., s. 19
[36] Léry, J.: *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilie slove*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1957, s. 154
[37]Léry, J.: *Historie..., s.* 188

zpřetrhání doposud platných vzorců a tudíž na pozitivní či negativní vymezení vůči předcházejícím obdobím. Jméno Amerika nemá na rozdíl od něho žádné vedlejší konotace a implikuje naprostou ojedinělost. Amerigo Vespucci si více než Kolumbus uvědomoval výraznou novost a odlišnost tohoto kontinentu. Tím, že mu přiřknul své jméno, píše Todorov ve Dobytí Ameriky, zároveň zrušil všechny jeho předchozí tradice, zavrhl, ignoroval či nevnímal jeho hodnotu.[38] Předpokládal, že země je nepopsaná a k zaplnění tohoto prázdného místa[39] je třeba jí udělit jméno. Peter Hulme šel v interpretaci terminologického uchopení Nového světa ještě dál a tvrdil, že ženská jména jednotlivých regiónů Ameriky jako Florida, Guiana či (přímo signifikantně) Virginia měla vyzývat evropské osadníky k penetraci panenské země. Amerika v podobě ženy, jak se zjevuje na několika evropských malbách, má lákat k ukořistění a ke kultivaci. Panenskost však má zároveň ukazovat na neschopnost původních obyvatel, žijících nomádským způsobem života, kultivovat ji a opanovat. Je tedy úkolem evropských kolonistů uzavřít s ní symbolický sňatek.[40]

2.2 Interpretační mnohotvárnost

Odlišný svět vzbuzuje fantazie a touhy, láká Evropany, aby se ho zmocnili a přizpůsobili svému obrazu. Obraz Ameriky je závislý na charakteru vštípeném zvenčí, na projekci evropské imaginace. Koloniální diskurz však není jediným aspektem, který formuje identitu Ameriky. Představu homogenní reprezentace Nového světa narušuje a přímo vylučuje názorová pestrost a rozličná motivace jednotlivých skupin, které do Ameriky přijižděli (mořeplavci, misionáři, osadníci), tak i myšlenková diverzita mezi jednotlivci. Vně ani uvnitř jednotlivých skupin nepanovala jednota vzorů, podle nichž byla odlišnost přijímána.

Kolumbus si byl na rozdíl od Vespucciho vědom, že místa, kam přijíždí, nesou historický odkaz, a tedy že i jména, která ostrovům uděloval, překrývala předchozí název i tradice. První ostrov, se kterým přichází do styku a který pojmenovává z úcty ke svému španělskému pánu Svatý Salvádor, nese indiánské jméno Guanahaní.[41] Na Kolumbův čin proto nelze nahlížet jako na krok, kterým by vpisoval nové jméno na dosud nepoznamenanou panenskou půdu.

---

[38] Todorov, T.: *Dobytí…*, s. 35 - 40

[39] Původní obyvatelé kolonizovaných území vystupovali proto jako lidé bez historie a Amerika byla před kolonizací v mapách značena též jako *terra nulius*.

[40] Hulme, P.: *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Routledge, 1992, s. 17-18

[41] Kolumbus, K. *Kolumbův lodní deník*. Praha: Novina, 1942, s. 40 – 41

Jedná se spíše o přepsání objektu, který nesl stopy jména jeho dřívějších objevitelů. Kolumbus si taktéž na rozdíl od Vespucciho neuvědomoval odlišnost a novotu Nového světa, považoval ho jednoduše za součást toho starého (přestože ještě nepoznaného). V jeho jednání, jak píše L. E. Huddleston, nebyl patrný vůbec žádný prvek uvažování nad rozdíly mezi Evropou a nově objeveným kontinentem: „Kolumbus si nekladl otázku po existenci lidí v Novém světě, protože netušil, že se jedná o Nový svět. K tomuto faktu došel postupně a plně si ho uvědomil až tehdy, kdy byly dostupné zprávy Maggelanovy výpravy uskutečněné mezi lety 1519 a 1521.“[42] Navíc Kolumbovo stanovisko vůči obyvatelům Karibských ostrovů se též proměňovalo. Poprvé je popsal téměř prozaicky jako příjemné, štědré a čistotné a stavěl na odiv jejich jazyk, důmyslnou technologii rybaření a monogamii. Měli příhodné vlastnosti, aby přijali křesťanství. Ve svých záznamech narážel na jejich až téměř dětskou prostotu, kterou projevovali, když přijímali dary. Ve svých pozdějších popisech se uchýlil k pohledu, který se více shodoval s rozšířeným stereotypem 16. a 17. století. Amerika v něm byla zpodobněna jako místo, kde se potkává nezkažená nevinnost Adama a Evy s groteskností antických netvorů a indiáni zobrazeni napůl jako obyvatelé rajské říše, napůl jako ztělesnění morální degradace.[43]

Změna Kolumbových postojů mohla spočívat v posunu jeho interpretačního schématu. Peter Hulme identifikoval v Kolumbově deníku soupeření dvou paralelních diskurzů. V prvním se mluví o zlatě a drahém kamení, koření, Kataji, Velkém Chánovi, velkých budovách a obchodních lodích a je historicky a textuálně spjat s cestopisem Marka Polo. Právě tato kniha poskytla Kolumbovi oporu v momentě, kdy se snažil identifikovat karibské ostrovy. Mys na Kubě hbitě určil jako přístav Zaiton, o kterém se v Marco Polově cestopisu píše jako o přístavu, kam připlouvají všechny lodě z Indie naložené drahým zbožím, drahokamy a perlami. Hispaniolu považoval za Kinsaj, hlavní město říše Velkého Chána. V druhé množině výkladu Kolumbus hovoří o divoších, lidských monstrech a praktikách antropofágie, které čerpá především z písemné a ústní tradice vinoucí se již od Hérodota. Od doby, kdy Hérodotos sepsal pojednání o barbarských sousedech Řecka debata o divošství doznala jen pramalých změn. Jejich lokalizace se posunula, ale stereotypní popisy Amazonek, Antropofágů a Kynocefalů vytrvaly a přejímali je další autoři jako Plinius a Solinus. Tento

[42]Cit. dle: Boon, J.: *Other…*, s. 35
[43] Tamtéž

diskurz poskytoval po dlouhou dobu nástroje k výkladu jinakosti a postupně se vzdálil od textové fixace a přešel do lidového a ústního úzu. Písemně zachycen byl kromě Marka Pola i v knihách francouzského scholastika Pierra d'Ailly a italského humanisty Aenea Silvia Piccolominiho, jejichž spisy měl Kolumbus k dispozici a jež byly kompiláty geografických poznatků sebraných z řeckých, arabských a hebrejských zdrojů.[44] Tato dvě interpretační východiska mezi sebou v Kolumbově deníku přímo nesoupeří, není mezi nimi patrný otevřený konflikt. Vztah mezi nimi je vyjádřen pomocí paralely mezi přítomností a budoucností - místo, kde se posádka vyloďuje, je světem divochů, někde v dáli již musí existovat říše Kataj. Dva diskurzy existují v Kolumbově výkladu odděleně, avšak když dlouho nenachází očekávanou studnici bohatství, váhá nad tím, zdali přiřknout označení *kanibalové* vojákům Velkého Chána nebo lidožroutským divochům. Vzorec pro výklad odlišnosti se stírá a nejasnost interpretační se propojuje s fonemickou podobností. Zatímco od svých informátorů se dozvídá, že kanibalové (*canibales*) jsou lidožrouty, sám se spíše přiklání k vlivu Velkého Chána (*el Gran Can*): „Admirál praví, že s ohledem na to, ježto všichni domorodci na těchto ostrovech žijí v neustálém strachu před obyvateli Kaniby, dloužno se domnívati, že jsou pronásledováni prohnaným lidem. Potom píše: ‚A z toho důvodu opakuji, co jsem už dříve několikráte řekl, že Kaniba není nic jiného než národ Velikého Chána, jehož državy se rozprostírají asi velmi blízko a že je v držení lodí, které dojíždějí až sem, aby loupily tyto ostrovany, a poněvadž pochytaní lidé se nikdy nevrátili zpět, myslí, že byli snědeni.'"[45] V tomto bodě si oba výklady začínají konkurovat, ale zároveň vytvářet hybridní prolnutí, jehož vyjádřením je nejednoznačný jmenovatel *Can*.

Rozličnost obrazu Ameriky se projevuje velmi často ambivalentností a nejasností sdělení, které je s ní spjato. Tato diverzita spočívala především v hodnotícím stanovisku, v pozitivním nebo negativním vylíčení indiánů, nikoli způsobu překladu kontextu, který zůstával stále v intencích Starého světa. Patrné to je kupříkladu na ilustracích, které doprovázely zprávy o Novém světě. Jeden z dřevorytů vytvořených za účelem publikace Vespucciho dopisů v roce

[44] Šusta, J.: Úvodní slovo. In: Kolumbus, K: *Kolumbův…* Praha: Novina, 1942, s. 15-16; Hulme, P.: *Colonial…*, s. 21-22

[45] Kolumbus, K.: *Kolumbův…,* s. 110 – 111. Deník se dochoval jen v kronikářském spisu Las Casase a v biografickém díle Kolumbova syna.

1509 ve Strasbourgu znázorňuje dvě muže a ženu s dítětem.[46] Po jejich pravici je vyobrazen muž, který bez jakýchkoli okolků močí na veřejnosti. Žena, která laská dítě, přihlíží muži, který v pozadí rozsekává na dřevěném špalku neznámý objekt připomínající lidské rty. Tato scéna líčí diskurzy, nad nimiž Kolumbus váhá: idylický rodinný život je uveden do kontrastu s bestialitou *kanibalismu*. Močení na veřejnosti zaujímá místo, které tyto protiklady sváří: přestože Vespucci v textu tento čin jednoznačně odsuzuje,[47] může být též vykládán jako stav civilizační nespoutanosti, neposkvrněnosti světem civilizace. V pozměněné podobě se zde objevuje přístup, který o několik století později přerůstá do politické argumentace založené na distinkci mezi zkaženou civilizací a harmonickým životem divocha a rolníka.

K odlišnému pohledu na život v Novém světě přispívala i odlišná motivace skupin a jedinců. Intenzivním projektem, který šel ruku v ruce se snahami o územní podmanění a zároveň působil i proti nim, byly misijní aktivity katolické a protestantské církve. Zástupci obou společenství zde byli konfrontováni s původním obyvatelstvem, když se snažili realizovat své představy o ideálním životě. Jejich interpretační rejstřík pro výklad jinakosti byl definován snahou vybudovat novou křesťanskou společnost na jedné straně a evropskými kulturními normami na straně druhé. Diference a soupeření jednotlivých misijních projektů pak zákonitě vedla i k různému způsobu inkorporace místních indiánských obyvatel.[48]

V roce 1520 kronikář Pigafetta, který se zúčastnil Magellanovy expedice, nazval domorodce žijící v Ohňové zemi jako Patagonce (*Velké nohy*), čímž inicioval počátek etnografické legendy, objevující se v několika dalších překladech. V jejich popisu se mísí prvky Starého zákona, utopických legend a středověkých podání satana, které ve výsledku ukazují na ďábelskou podobu Patagonců. Protestantští učenci použili v 16. a 17. století tento výklad proti jeho samotným původcům z katolických řad. Za účelem ospravedlnění vlastních objevů, obchodů a koloniálních aktivit prohlásili papeže za Antikrista, který byl ztělesněním kanibalismu a dalších *nekřesťanských* praktik. Pigafettovu zprávu doplnil v roce 1625 Samuel Purchas, který odsoudil spojenectví Španělů s papežem Alexandrem IV. a prohlásil ho za

[46]Detailně je tato a další scény zobrazující obyvatele Nového světa vylíčena v: Mason, P.: *Deconstructing…*, s. 48-50
[47]Tamtéž
[48] Problematikou misijních projektů v Novém světě se komplexně zabývá Křížová, M.: *Ideální město v divočině*. Praha: NLN, 2007

sodomii a vzývání ďábla *patagonských obrů*. Bernedette Bucher ve své studii[49] dékodovala ikonografii spisu *Grand Voyages* od Theodora de Bryho a označila ji za projev proti-protireformační ideologie, ve které je objev Nového světa spjat s předehrou k Apokalypse. Pokud se indiáni před stykem s Evropany nacházeli ve stavu rajské prostoty, po roce 1492 měli vykazovat ve zhuštěné podobě všechny příznaky neduhů Starého světa. Náprava mohla být sjednána jedině nastolením protestantských komunit, které měly být přísně soběstačné a endogamní.[50]

Vztahy mezi jednotlivými křesťanskými církvemi určovaly, jakým způsobem misionáři přistupovali k novým potenciálním přívržencům víry v mimoevropských lokalitách. Moravští bratři, ostrakizováni v rámci katolické Evropy, se vydávali kázat k „nezkaženým pohanům, jimž se vyhnul úpadek evropských křesťanských církví.“[51] Moravané deklarovali svou náklonnost právě těm územím, kterým se ostatní církevní společenství vyhýbala nebo z nich byla přímo vyhnána a „za své bratry prohlašovali ty, kdo byli tak jako oni pronásledováni a utlačováni.“ Své misijní aktivity vedli Moravští bratři i v Novém světě, který v jejich očích zajišťoval vhodné podmínky k „náboženské i tělesné svobodě“ a k ustanovení ideálního státu, který by spojoval pozitivní rysy křesťanství a náboženství indiánských skupin („pohanství“). [52]

Názorový střet panoval i mezi čelními představiteli církevních řádů, které spolu ideově nesoupeřily. Významný jezuitský učenec José de Acosta, který též působil krátce jako misionář v Peru, považoval nevědomost (neznalost písma) za degradující znak. Ve svých teoretických spisech rozdělil nekřesťanské národy do tří skupin podle podobnosti s evropskými (a tudíž lidskými) mravy a podle stupně *civilizovanosti* a politicko-společenské hierarchizace. Na první příčce stáli Číňané a Japonci, na posledním místě obyvatelé Asie, Afriky a Ameriky, o nichž „už Aristoteles prohlásil, že mají být loveni jako zvěř a ovládáni silou“ a kteří jsou „sotva lidé nebo jen poloviční lidé.“[53] Nepochyboval však o možnosti jejich nápravy v podobě vymýcení všech *pohanských pověr* a výchovy v dobré křesťany. Acosta stál

[49]Bucher,B.: *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's Great Voyages*. Chicago: Chicago Univesity Press, 1977
[50]Boon,J.: *Other…*, s. 38
[51]Křížová, M.: *Ideální…*, s. 108
[52]Křížová, M.: *Ideální…*, s. 108-109
[53]Křížová, M.: *Ideální…*, s. 114-115

v přímé ideové konfrontaci s dominikánským mnichem Bartolomé de Las Casas, který se zúčastnil několika misijních výprav do Nového světa. Las Casas nespatřoval hlavní zdroj ctností v kritériích evropských mravů, ale tvrdil, že indiáni jsou i přes technologickou zaostalost a špatný výklad přirozeného práva *lidé jako my*. Postupem času, kdy by obyvatelé Nového světa byli poučeni o evropských ctnostech, by mohlo dojít podle jeho názoru k zásadnímu sblížení obou kultur. Ve svých spisech se proto snažil ukázat na pozitivní stránky indiánských společností a co nejvíce je přiblížit evropskému čtenáři. Vedle zjevného paternalismu Las Casas přisuzuje objevitelským aktivitám Evropanů zásadní roli - pouze civilizovaní lidé byli nadáni schopností přetvářet přírodní svět a vyčleňovat z něj to, co je užitečné. Las Casas v souladu s dobovým stanoviskem předpokládal, že v přírodě se skrývá latentní síla, která čeká na to, až bude *odhalena* a využita. Amerika byla před Kolumbovým *objevem* zahalena do temnoty, a pokud by nebyla vystavena zraku Evropanů, zůstala by nepovšimnuta. Jen díky Kolumbovu objevu se Las Casas tak vytrvale zajímá o mravy indiánů. V opačném případě by jejich mravní existence postrádala jakoukoli závažnost.[54]

Byli to právě misionáři, kteří měli často k původním obyvatelům lokalit, kam odjížděli šířit křesťanskou víru, velice blízký vztah. Jelikož se jejich zájmy přímo neshodovali s cíli koloniálních správců, mohli si dovolit přiblížit se k jednotlivcům, zapojit se do každodenního života a nepracovat pouze s kolektivním vyjádřením víry, ale i s osudy jednotlivců. Jejich christianizační projekt byl navíc upřen do budoucnosti, z odlišnosti proto automaticky nevyvozovali méněcennost nebo nadřazenost. „Misionáři byli méně náchylní k esencializaci," píše Pels, „protože z hlediska jejich obecně asimilačního přístupu odlišnost náležela v lepším případě minulosti."[55] Misionářské aktivity nicméně byly s koloniálním úsilím často propojeny nepřímo - jejich protagonisté připravovali vhodné podmínky k nastolení moderního státního zřízení. Ač je to záležitost především pozdějšího období, vzdělávání, které misonáři poskytovali, bylo závažným faktorem při zavádění koloniálních opatření. Prostřednictvím výuky misionáři často šířili jazyk, na kterém byla později založena státní identifikace i etnická identita. Náboženská a sekulární kolonizace často splývaly v jedno.[56]

---

[54]Pagden, A.: *European…*, s. 6-7, 54-68
[55]Pels, P.: The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*. 1997, No. 26, s. 172
[56]Pels, P.: The Anthropology…, s. 172

Názorově diferencované přístupy k Novému světu měly společného jmenovatele. Všechny vycházely z pojetí Ameriky jako území odlišného od Evropy, jako říše, která se nachází za hranicí kolektivně sdílené identity evropské společnosti. Amerika zaujala jedno z míst, vůči kterým Evropané přistupovali jako k *jinému*, který ztrácel rysy specifičnosti a byl interpretován na stupnici, na jejímž jednom konci se nacházely standardy a normy evropské kultury a na druhém jejich protipól. Amerika sloužila jako symbol *jiného*, jehož atributy byly zastupitelné a jehož rysy se zaměňovaly s charakteristikami dalších říší podivuhodností - Asie a Afriky. Právě na základě této tendence Acosta začleňuje Asii a Afriku do stejné kategorie kulturní úpadkovosti jako Ameriku. Kolumbus byl schopen ztotožnit nově objevené ostrovy s asijskými městy, pozměnit názor na lidi, se kterými se setkává na Karibských ostrovech, ve shodě s fantaskními výjevy polo-lidí. A aby dokázal, že doplul do Orientu, přiváží si Kolumbus zpět papouška, o nichž Mandeville píše ve svém cestopisu: v blízkosti říše kněze Jana se údajně nachází země s hojným počtem papoušků, z nichž někteří ovládají lidskou řeč.[57] Todorov k tomu dodává, že papoušek sloužil jako symbol nalezeného bohatství, které se Kolumbus tak dychtivě vydal hledat na Východ.[58]

Amerika se zjevuje jako nový prostor naplněný exotismy, které přitahují pozornost Evropanů a které ohromují svou novostí, ale jejichž reprezentace zcela náleží do rámce Starého světa. I přes dalekosáhlé změny, které přinesl racionalistický koncept světa 18. století, Amerika nepřestává lákat svou *tajuplností* i na počátku 20. století, kdy se Vojtěch Alberto Frič vydává do Jižní Ameriky, protože ho přitahovaly „rostliny tropické přírody, jejich tajemné, kouzelné vlastnosti“ a protože se domníval, že mu „tropická příroda poví o tajemství fermentů [...]mnohem více než chladná příroda našeho podnebí.“[59]

3. Diskurzy o divoších: ušlechtilé bytosti a nevyzpytatelná monstra

Před detailnějším pohledem na diskuzi o divoších, která probíhala v 19. století a která měla přímý dopad na postoje Friče v oblasti vztahu evropské civilizace a americké divočiny, bude důležité pokusit se hrubě nastínit změny, které doznalo pojetí odlišnosti jako vlastní definice v průběhu 18. a 19. století. V zorném úhlu se ocitnou především ti autoři, kteří

[57] Mandeville, J.: *Cestopis tzv. Mandevilla*. Praha: SNKLU, 1963, s. 148
[58] Todorov, T.: *Dobytí…,* s. 59
[59] Frič, A. V.: *Indiáni Jižní Ameriky.* Praha: Panorama, 1977, s. 9

signalizovali proměnu ve stylu reprezentace druhých a kteří svým způsobem interpretace amerických divochů předznamenali a ovlivnili postoje jiných filozofů, spisovatelů a cestovatelů. Způsob výběru autorů není snahou o sestavení autoritativního kánonu, ani pokusem o výčet osob, které přispěly k formování názoru na původní obyvatele Ameriky, ale subjektivní selekcí, která vychází z teoretických rámců historiků a antropologů, kteří se zabývali ranými etnografickými expedicemi a historickou rekonstrukcí předinstitucionálního antropologického poznání. V závěru kapitoly budou zmíněni ti badatelé, kteří přímo ovlivnili Fričovy hypotézy o původu nativních obyvatel Ameriky a ke kterým ve svém díle přímo odkazoval.

3.1 Renesanční blízkost, osvícenská vzdálenost

Někteří badatelé přikládají enormní důraz odlišení pozdně středověkých způsobů pojímání původních obyvatel Nového světa od koncepcí, které byly charakteristické pro pozdější období, více či méně ovlivněné osvícenskými ideami. Na rozdíl od Glena Bowmana, podle kterého se vztah zkoumaného objektu a zkoumajícího subjektu v evropských dějinách nepřerušeně vyvíjel a podle něhož osvícenský přístup ke světu představoval vyvrcholení předchozích etap, James Boon vidí mezi těmito epochami radikální rozkol.[60] Předosvícenské pojetí lidské různorodosti se podle Boona soustředilo kolem ideji zmizelé posvátnosti. Středověcí kompilátoři a renesanční kosmografové se drželi myšlenky lidské jednoty – v rituálech, textech a doktrínách neevropských společností bylo možné nalézt shodné prvky s křesťanským duchovním systémem, a tím podat důkaz o tom, že i lidé tak vzdálení či na první pohled odlišní jsou spřízněni s evropským světem. Překladatelé a interpretátoři historických dokumentů a cestopisů se snažili vysvětlit diverzitu jazyků a zvyků a přiblížit ji křesťanskému čtenáři, píše Boon.[61] Ideál ztraceného jednotného jazyka ráje nahradil v osvícenství koncept lidské uniformity. Filozofové dosadili na místo univerzální Adamovy gramatiky jednotnou gramatiku abstrakce. Univerzalita, ke které středověcí teologové dospěli prostřednictvím překladu, byla nahrazena jednotou mentálních operací, konstruovaných na základě odborné analýzy. Boon se ve své koncepci odvolává na

[60] Boon,J.: *Other…*, s. 30
[61] Tamtéž

Foucaulta, který stanovil v díle Slova a věci základní dělící linii mezi renesančním epistémé[62], založeném na tautologickém systému znakové provázanosti a podobnosti, a epistémé klasického období, které hledalo za rozmanitostí jednotný řád, znaky roztřídilo a seskupilo do obecné teorie. V jednoduchosti Foucault tento rozdíl pojmenoval jako vztah řádu a interpretace: řád jako hledání nejmenšího společného jmenovatele věcí v klasickém období a interpretace chápána jako kondenzace celku do jeho dokonalého tvaru pod vlivem předosvícenského epistémé. Na tomto abstraktním základě se odvíjí i Boonovo pojmenování hlavního směru osvícenské antropologie. Kulturní různorodost byla podle něj chápána jako odchýlení od jednotné normy a přírodního řádu. Lidský svět se rovnal přírodnímu – rozdíly v kulturním i fyziologickém uspořádání byly dávány do analogií s druhovou rozmanitostí fauny a flory. Vše se stalo měřitelné, a tak Buffon setřídil lidské druhy, Condillac vytvořil analogickou tabulku pro jazyky a vjemy. Podobné koncepty, které hledaly korelaci mezi lidskými mravy a fyziologickými jevy, nakonec vedly podle Boona ke ztotožnění přírody a lidského rozumu. Rozum coby filozofická racionalita stál nade všemi jevy a přírodní řád existoval jen díky jeho aktivitě. Boon dospívá k závěru, že o druhých pojímaných jako negace našeho konceptu světa a o existenci exotických lokalit lze v plné míře hovořit až od doby uniformního uchopení slov a věcí. Exkluzivní dichotomie mezi Evropou a zbytkem světa, tedy ekvivalent vztahu mezi Bowmanovým objektem a subjektem se začíná formovat až s nastolením úzkého pohledu osvícenského sekularismu. V 18. století se navíc objevuje nový faktor při posuzování kulturní odlišnosti – vzdálenost. Ta do té doby nehrála zásadní roli, až s důrazem na zpřesnění postupů měření se stala novým klasifikátorem pro určení hranic mezi *námi* a *nimi*. Určitý posun v recepci *nových* oblastí světa zaznamenávají i další autoři. Rozdíly mezi středověkými a osvícenskými pohledy tematizuje v podobné rovině jako Boon například Mary W. Helms. V předosvícenské éře podle ní křesťanská kosmografie zakomponovala Nový svět do mapy existujícího světa na stejné úrovni, jako do ní byly začleněny Skandinávie, Orient nebo Rusko, tedy oblasti, o kterých z důvodu jejich velké vzdálenosti panovalo přesvědčení, že v nich žijí démoni a bájná stvoření. Protagonisté osvícenského pohledu na druhé straně symbolickou hodnotu těchto bájných monster

[62] Epistémé určuje podmínky a možnosti, za kterých lze dospět k určitým poznatkům. Je velice podobné konceptu paradigmatu – pro jeho aktéry se jeví jako nezpochybnitelný systém idejí–, ovšem epistémé zdůrazňuje především historický rámec. Foucault, M.: *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2077. Boon v této souvislosti přibližuje epistémé jako „kulturní“ analogii času („culture“ of time). Boon,J.: *Other…*, s. 32

zatracovali a dosadili na jejich místo „cynické a ironické představy o ušlechtilém divochovi nebo koncepty přírodovědecké taxonomie.“[63]

Recepce Nového světa byla do velké míry též ovlivněna zážitky, které zaznamenali v 17. a 18. století cestovatelé ve svých zápiscích. Podle Margaret T. Hodgen to byla právě vypravování o cestách do exotického světa, která mohla ovlivnit názory osvícenských učenců.[64] Cestovatelé a představitelé kolonizačních expedic vnímali indiány často jako bytosti stojící na mezním stupni mezi lidmi a zvířaty. Křesťanský koncept jednoty lidstva utrpěl první zásadní ránu tím, že byla naznačena možnost hierarchického členění lidí a divochů. Úvahy o tom, zdali divoši produkují spíše nesrozumitelné zvuky nebo artikulovanou řeč, nebo domněnky o tom, že divoši postrádají rozumové schopnosti, představovaly závažná zpochybnění ideje společného původu lidstva. Hodgen se domnívá, že se začala vžívat představa, že lidé pochází ve skutečnosti z více živočišných druhů. Každý již má své určené a právoplatné místo v přírodním řádu, avšak všichni lidé neevropského původu jsou v podřízeném postavení vůči Evropanům. Přelomovým dílem, které Hodgen považuje za předzvěst nadcházejícího polygenismu, byl spis *Scale of Creatures* od Williama Pettyho, anglického filozofa a ekonoma. Hodgen píše, že „od doby vydání knihy mezi lety 1676 a 1677 se filozofický a etnologický názor ohledně existence divochů a jejich pozice v přírodním řádu zcela odchýlil od křesťanské představy.“[65]

Na základě jakých údajů osvícenští myslitelé došli k radikálnímu rozkolu mezi divochy a *evropskou* konstitucí člověka? Zdá se, že názory na obyvatele exotických krajin se dostaly do určitého kruhu. Mnoho děl, která se stala populárními v době svého vzniku, odkazovalo na stejné či podobné zdroje při popisu divochů. Autoři, kteří rozřazovali původní obyvatele Afriky, Asie a Ameriky do hierarchických žebříčků a porovnávali je s evropskými protějšky, tak často činili na základě deskripcí a představ přejatých od jiných autorů. Francis Bacon odsuzoval indiány pro jejich neotesanost. Tvrdil, že nahota znetvořuje lidskost a neměl žádné pochyby o tom, že indiáni praktikují kanibalismus.[66] Indiáni se vzdalovali evropským představám o lidskosti ne méně, než tomu bylo v době prvních námořních plaveb. Thomas

[63] Cit. dle: Mason, P.: *Deconstructing…*, s. 35
[64] Hodgen, M.: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, .s 381
[65] Hodgen, M.: *Early…,* s. 408
[66] Hodgen, M.: *Early…,*s. 364

Hobbes sumarizoval tehdejší rozšířený názor na divochy. Tito „urození divoši“ žili podle něj „nespolečenský, osamělý, ubohý, nestoudný, krutý a krátký život.“[67]

3.1.1 Lahontanův evropský divoch

Jedním z nejcitovanějších a nejoblíbenějších zdrojů popisujících život severoamerických indiánů se stalo dílo barona *Lahontana* neboli *Louise Armanda Lom d'Arca*.[68] Ten do svých *Nových cest po Severní Americe* zařadil dialog s příslušníkem Huronů, kterého nazýval *Adario* a prezentoval jako „rozumného a zcestovalého divocha“[69]. Adario navštívil Francii a New York, kde vedl dlouhé diskuze s anglickými osadníky o rozporech mezi anglikánstvím a katolicismem. Porovnávají též přednosti francouzské občanské a indiánské společnosti. Lahontan se snaží přesvědčit indiánského partnera o nadřazenosti evropského světa, Adario obhajuje hodnoty divočiny. Pagden tvrdí, že Lahontan přímo ztělesňoval očitého svědka ctností a životního stylu divochů. Navíc se vyjadřoval natolik pregnantně a filozoficky erudovaně, že Voltaire i Rousseau od něj přejímali dlouhé pasáže textu a hledali u něj inspiraci. Proto téměř „každý ušlechtilý divoch kanadského původu vděčí alespoň za část svých rysů, pokud ne za všechny, Adariovi.“[70] Lahontanovo dílo značně oslovilo i Leibnitze. Zaujalo ho především líčení mírumilovného života a rodinného soužití indiánských kmenů, které se obejde bez zásahů vlády, zákonů a armády. Na základě toho zpochybnil Hobbesovu teorii společenské smlouvy a tvrdil, že dobrá povaha ani divošský stav nenutí lidi k tomu, aby si ustanovili vládu a opustili stav přirozenosti.[71] Postava Adaria zaznamenává tak velký ohlas pravděpodobně díky tomu, že Lahontan stylizuje jeho hovor tak, aby se přímo strefoval do témat, o nichž se ve své době vedla velká debata – evropská víra a právo.

Jinakost je z Lahontanovy perspektivy redukována na negaci vlastních nedostatků. Ať už z toho plyne jednoznačná zavrženíhodnost (Hobbes) nebo předobraz stavu ideální společnosti (Leibnitz), divoch vystupuje v evropské literatuře osvícenské doby jako prototyp určitého společenství, jehož rysy autoři vnímají jen skrze zabarvenou optiku dobového evropského kontextu. K vystižení života divochů je dostačující pouhá aluze prvku, jenž slouží

---

[67] Hodgen, M.: *Early…, s.* 361
[68] Pagden, A.: *European…*, s. 120-121
[69] Lahontan,L.: *New voyages to North America…* [online]. London : H. Bonwicke, 1703, s. 90 [cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.canadiana.org/ECO/ItemRecord/37429?id=f489090681995d86&Language=en
[70] Pagden, A.: *European…*, s. 121
[71] Pagden, A.: *European…*, s. 122

jako zástupný symbol divošství. Obraz indiána koluje mezi autory a postupně se přizpůsobuje jejich požadavkům a intencím. Z tohoto úhlu pohledu se doba 17. a 18. století neliší od renesančního modelu. Způsob, jakým se vypovídalo o jiných kulturách, se příliš nezměnil. Na jedné straně byly příslušníkům jiných etnik přisuzovány neřesti a obludnosti a na druhé straně se druzí vyznačovali ctnostmi hodnými následování.

To, co činilo osvícenský diskurz o jiných společnostech specifickým, byly důsledky vyvozované z uvedených zjištění. V návaznosti na snahu o setřídění a taxonomizaci faktů se poprvé uvažovalo o existenci více než jednoho lidského druhu. Příslušnost k jinému lidskému rodu pak začala implikovat jinou hodnotu v univerzálním řádu bytí. Ve snaze pojmenovat zákony ovládající svět a lidskou společnost divošství ilustrovalo prvotní stadium společenské formace; představovalo stav blízký přírodě a přirozenosti, které se Evropané vzdálili. Někteří autoři jako reakci na tento úpadek vytvořili koncept ušlechtilého divocha, který měl pojmout všechny přednosti, kterým se Evropanům nedostává. Podobně jako předešlé obrazy divochů v sobě tento koncept koncentroval protipóly a touhy evropské civilizace. „Cynické a ironické koncepty typu ušlechtilého divocha či přírodovědných taxonomií“ sice neuznávaly symbolickou hodnotu monster a jiných středověko-renesančních přízraků obývajících neznámá území, ale ve své funkci a způsobu konstrukce se osvícenské a renesanční představy ztotožňovaly. Byly esencializací odlišnosti.

3.1.2 Lescarbot: divoch je vznešený

Klást počátky konceptu ušlechtilého divocha do období osvícenství se jeví jako nepřesné. Ideové zdroje lze nalézt již v době formování diskurzu o barbarství, termín samotný se objevuje alespoň o století dříve. Hoxie Neale Fairchild, autor první monografie o ideji ušlechtilého divocha, uvádí jako první dílo, ve kterém je termín použit, divadelní hru *Dobytí Granady Španěly* od Johna Drydena.[72] Autor, který navazuje na téma Fairchildovy knihy, Ter Ellingson, považuje za jednoho z prvních filozofů pracujících s konceptem ušlechtilého divocha Marca Lescarbota. Tento francouzský právník se připojil v roce 1606 k expedici do Zálivu Fundy ve východní Kanadě, kde strávil rok u indiánského etnika Mikmaků. Nové prostředí přimělo Lescarbota, přátelského spojence evropských šlechticů, k úvahám o zkaženosti evropské společnosti. Obyvatelé Nové Francie jsou naproti tomu „skutečně

[72] Ellingson, T.: *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press, 2001, s. 8

vznešení“, jelikož většinu dne se věnují lovu, který je v renesanční Evropě výsadou šlechtických (vznešených) vrstev. Vedle lovu divoši sdílí s příslušníky šlechty další specifické vlastnosti, které jako by byly ozvěnou mýtu o zlatém věku: „Všichni divoši vedou nejdokonalejší a nejhodnotnější život… Jsou k sobě navzájem štědří, což je vlastnost, kterou postrádáme od doby, kdy se věci začaly rozdělovat na mé a tvé. Vyznačují se též pohostinností, kterou si zachovali společně jen se šlechtou a panstvem.“[73] Divoši jsou ušlechtilí (lépe řečeno vznešení), protože si ponechali vlastnosti, kterými se vyznačuje šlechtický stav.

Aspekt, který odlišuje Lescarbotovo dílo od pozdějšího romantického modelu, je používání termínu *sauvages nobles*. Ve francouzštině zavedeným ekvivalentem *ušlechtilého divocha* je spojení *bon sauvage* (dobrý divoch), který je jednoznačným oceněním něčeho, co se jako pozitivní nechápe. Fakt, že Lescarbot používá spojení *sauvages nobles* (respektive dochází k závěru, že „sauvages sont vraiment nobles“, („divoši jsou skutečně vznešení“), implikuje fakt, že se autor snaží poukázat na urozenost a vznešenost, která divochy pojí s příslušníky šlechtického stavu. Formulace zároveň naznačuje, že výraz *bon sauvage* ještě nebyl opakovaným klišé akumulujícím symbolické hodnoty. Lescarbot částečně plnil roli, která je často připisována Rousseauovi – zavedl koncept ušlechtilého divocha. Rousseau přispěl značnou částí k idealizaci života divochů, když podobně jako Léry, Montaigne a Lahontan použil figuru divocha reprezentujícího člověka ve stavu přirozenosti ke kritice civilizovaného světa. Rousseau však nikdy nesáhl k termínu ušlechtilý divoch, divošství podle něj navíc neneslo morální apel. Divoch postrádal v Rousseauově konstrukci ctnosti a neřesti – nebyl ani dobrý, ani špatný, žil v souladu se svou přirozeností.[74] Jediný mravní aspekt, který Rousseau přisuzoval člověkovi v přírodním stavu, byl soucit. Divoch si jeho přítomnost stejně jako zástupce zvířecí říše neuvědomoval. Soucit mu umožňoval žít v souladu s přirozeností bez nutnosti uvažovat nad svými činy a nahrazoval všechny zákony, mravy a ctnosti, stvořené až v okamžiku společenského rozvoje. Z tohoto důvodu žil přírodní člověk zároveň šťastněji než civilizovaný člověk, protože byl ušetřen společenských a morálních výkyvů.[75] Na základě zjednodušení Rousseauových tezí, vznikla domněnka, že Rousseau byl hlavním proponentem

[73] Cit. dle: Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 26
[74] Rousseau, J.-J.: *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949, s. 48-49
[75] Rousseau, J.-J.: *O původu…*, s. 50-59

ušlechtilého divošství. Tento pohled se odrazil v tzv. *mýtu ušlechtilého divocha*, který je, jak říká Ellingson, sám mýtem.[76] Fairchild obdobně konstatoval, že Rousseau se zajímal o divochy mnohem méně než řada jeho současníků. Tento francouzský filozof nebyl podle něho „v žádném případě původcem myšlenky ušlechtilého divocha a nemůže být považován za autora podoby, kterou této myšlence vtiskl anglický romantismus.“[77] Tento názor sdílí i Tzvetan Todorov, podle kterého jsou již tradičně myšlenky Rousseaua spojovány s primitivismem a kultem ušlechtilého divocha. Ve skutečnosti ale Rousseau byl „ostražitým kritikem těchto tendencí.“[78]

3.1.3 Péron a nová východiska

Romantický ideál divocha zasáhnul do východisek mnoha tehdejších badatelů. Francois Péron (1775 – 1810), francouzský lékař, který se stejnou měrou zabýval zoologií a komparativní anatomií, naznačil odklon od filozoficko-spekulativní roviny k přírodovědeckým hypotézám o rasovém uspořádání lidstva. Předpokládal, že divoch má mnohem lepší fyzickou konstrukci než civilizovaný Evropan, že je silnější a není tak náchylný k nemocem. S těmito přednostmi přímo souvisela fyzická a morální otupělost, která se údajně projevovala tím způsobem, že divoši byli schopni odolávat bolesti a bez jakékoli nechuti konzumovat lidské oběti. „Je to tedy tak,“ ptá se Péron, „že morální dokonalost má být v opačném poměru k fyzické dokonalosti?“[79] Expedice do Austrálie jeho domněnku vyvrátila. Idealizace stavu přirozenosti a fyzické síly divocha se mu od toho momentu začala jevit jako „prázdný sofismus“. Domníval se, že nalezl způsob, jak experimentálně ověřit koncepci ušlechtilého divocha. Pokusil se změnit a porovnat tělesnou sílu a výkonnost Tasmánců, Australců, timorských Malajců, Francouzů a Angličanů. Sestavil civilizační žebříček, na jehož dolní konec umístil Tasmánce, kteří podle něj vykazovali znaky asociálnosti a které považoval za „děti přírody par excellence“. Péron neměl k dispozici dostatek Novoguiinejců, Novozélanďanů, ani Polynésanů, aby vyhodnotil jejich civilizační *proporce*, pokračoval proto až šestým místem, kam umístil Malajce. Prvenství v žebříčku náleželo Evropanům. Míra fyzické síly byla přímo úměrná k umístění v civilizační škále. Francouzský zoolog hledal důvody výsledků

[76] Ellingson, T.: *The Myth…*,s. 4
[77] Ellingson, T.: *The Myth…*, s. 3
[78] Todorov, T.: *On Human Diversity*, 1993, s. 277
[79] Stocking, G.: *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 32

svého výzkumu v údajné letargii Malajců, způsobenou hojností přírodních zdrojů. Vinu za fyzickou slabost Australců a Tasmanců Péron dával jejich sociálnímu statusu a zvykům, které se neslučovaly s civilizačními normami: „Pokud by se tyto vyděděné děti přírody vzdaly svých divokých a povalečských zvyků," píše Péron, mohly by lépe využít přírodních zdrojů, zlepšilo by se jejich společenské postavení a „jejich temperament by zrobustnil."[80]

Péron se ve svých závěrech vzdálil romantickým ideálům, o kterých spekuloval na počátku akademické dráhy. Připouštěl, že existují rozdíly mezi lidmi, které se projevují ve fyzické stránce i socio-kulturní sféře. Přestože koncept rasy nebyl v tomto období ještě rozpracován, Péron s ním implicitně zacházel – rozdíly mezi jednotlivými skupinami lidí byly podle něj vrozené a staré jako lidstvo samo.[81] Autor se tím nevědomě přihlásil k polygenismu, jenž byl později brán jako argumentační východisko rasové teorie a který se naplno prosadil až v následujícím století. Vývoj, kterým se ubírala Péronova argumentační linie, ukazuje na dvojakost percepce kulturní odlišnosti – divoch může být vznešený a obhroublý zároveň, může vystupovat jako předobraz ctností i neřestí. Hranice mezi těmito přisouzenými vlastnostmi ve skutečnosti neexistuje. Klasifikace druhých, umocněná osvícenským hledáním řádu a jednoty, se začala řídit novými kritérii. Hlavní roli, jak to dokládá Péronovo dílo, začíná hrát fyzický vzhled a příslušnost k specifické skupině lidí utvořené na základě shodných fyzických rysů. Důležitým hlediskem pro posouzení distinkce mezi *námi* a *nimi* není na prvním místě jazyk, zvyklosti či vzorce chování, ale tělesná konstrukce, která zpětně implikuje *úroveň* všech předešlých klasifikátorů. Určitý fyzický znak začíná vypovídat o všech dalších lidských sférách, stává se esencí člověka, respektive celých skupin, protože identitu neznámého člověka je možné určit až na základě paušalizace individuálních rysů. K esencializaci socio-kulturních vzorců (předmět osvícenských nauk) přibývá a rychle se stává dominantním klasifikátorem míra podobnosti s evropským modelem tělesných proporcí. Civilizaci nahrazuje rasa.[82]

Ještě v 18. století většina vzdělanců považovala civilizaci za výsostný výdobytek Evropanů, ke kterému s trochou štěstí některé další *národy* mohou též dospět (právě otázka ne / schopnosti této úrovně dosáhnout byla námětem velkých rozprav). Rozdíly v úrovni

[80]Stocking, G.: *Race...*,s.33-34
[81]Stocking, G.: *Race...,* s. 34
[82]Stocking, G.: *Race...,* s. 37

civilizace měly vysvětlovat i rozdíly fyzického rázu, *rasa* byla podmíněná kulturně. Ovšem koncem 18. a začátkem 19. století začalo čím dál tím více vzdělanců chápat civilizaci jako specifický stupeň vývoje, kterého mohly dosáhnout pouze některé *rasy*.[83] Určitý souhrn kulturních rysů (nazývaný civilizační stupeň) začal být spojován se specifickou rasou člověka, čímž se socio-kulturní sféra přenesla do genově podmíněného rámce.

Spolu s tímto vývojem mizel i *posvátný* závoj (ušlechtilého) divošství. Divoch přicházel o svou vrozenou svobodu a prostotu a stával se čím dál tím víc bytostí připoutanou ke své tělesnosti, pod neustálým vlivem svých tělesných tužeb a potřeb. Primitivismus přišel o náboj romantického odloučení od civilizační zkaženosti a začal být spojován čistě jen s úrovní civilizačního pokroku, jehož nejvyšší stupeň byl, zdá se, vyhrazen jen pro některé. Proto John Lubbock mohl v polovině 19. století napsat, že „[s]kutečný divoch není ani svobodný, ani vznešený, je otrokem svých vlastních potřeb, svých vlastních vášní. [...] Živí se lovem, nezná zemědělství, úspěch bere lehkomyslně, hlad se mu odráží v očích a často ho donutí až k tak hrozným řešením jako kanibalismus.“[84]

Důvody tohoto posunu ve vnímání domorodých obyvatel nejen amerického světadílu nelze shrnout do několika vět či odstavců a pokus o jejich formulaci ani není náplní této práce. Stačí uvést, že například Ellingson vidí jako jeden z impulsů pro přerod obrazu divocha politické ambice americké vlády o expanzi na východ, přímo související se snahou o podmanění divochů a *divočiny* jako takové. Pojímání indiána jako ušlechtilého divocha, jehož prototypem se stali příslušníci indiánských skupin žijících v severovýchodní oblasti Spojených států, se tak dostalo do přímého konfliktu s oficiálními zájmy.[85] Stocking pak považuje ideovou transformaci divošství z politického hlediska za obrannou reakci části společnosti, která začala ztrácet díky rozšiřování myšlenek o rovnosti a společenským změnám v 19. století své, po dlouhou dobu stabilně vysoké společenské postavení. Na úrovni reprezentace domorodých obyvatel to mohl být podle autora vývoj samotného pojmu civilizace, který přispěl ke změně klasifikačního aparátu, k přerodu *civilizace* v *rasu*. V 18. století koexistovaly nově zavedené pojmy jako pokrok či civilizace vedle primitivistických názorů, jejichž nositelé se snažili využít *necivilizace* ke kritice evropského společenského vývoje (s určitou dávkou

[83]Stocking, G.: *Race*..., s. 36
[84]Cit. dle: Stocking, G.: *Race...,* s. 41
[85] Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 117

odvahy je možné tyto názorové proudy ztotožnit s výše zmíněnými dvěma principiálními diskurzy o divoších jako barbarech a obyvatelích ráje). Civilizace byla totiž v tomto období pojímána jako potencialita, kterou byli nadáni všichni lidé. Ovšem s masivním rozvojem industriální společnosti a zvětšující se propastí mezi divochy a civilizovanými Evropany již nebylo možné tento rozdíl nijak jednoduše překlenout. V momentě, kdy se termín civilizace rozešel s idejemi primitivismu, nabyl rasových konotací, tvrdí Stocking.[86]

3.2 Diskuze o divoších v 19. století: Badatelé s *moderním* přístupem k divochům

Toto je výchozí situace vědeckého diskurzu o domorodých obyvatelích v 19. století, která silně formuje i Fričovy názory a která zdůrazňuje rasové aspekty a civilizační hierarchii. Ač se Frič považoval za velmi originálního myslitele, nevědomě přejímal kategorie obou uvedených diskurzů – primitivismu i rasismu. Český cestovatel se ve svých dílech přihlásil hned k několika vědcům, jejichž myšlenky na několika místech citoval a o jejichž závěry se opíral. Jednou z hlavních autorit byl pro Friče Lewis Henry Morgan. Jeho studie sice nezanechaly přímé stopy ve Fričových hypotézách, ale v úvodní části díla Indiáni Jižní Ameriky se o něm vyjadřuje jako o inspirativním badateli: „Škoda že byly Morganovy objevy tak dlouho utajovány (ač vyšší kouzelníci vědy z nich pečlivě plagovali) a byly pro nás mladé tabu. Tím se totiž stalo, že mi přišly do rukou, teprve když už jsem neměl příležitost podle nich bádat dál, jejich platnost ověřovat a případně korigovat v americkém terénu.“[87] Jeho knihy Frič zařazuje po bok děl Darwinových a považuje je za přelomové v hledání vědecké pravdy, která měla nalomit tehdejší primát biblických (a pro Friče tudíž zavádějících) teorií o vzniku života na zemi. Morgan spolu s Darwinem jsou pro něj ztělesněním Vědy, která byla dlouho umlčována a zatajována a ti, kteří jejich závěry popírají, zpátečnicky odmítají směřování k pokroku: „Věda se [v době, kdy byla Darwinova a Morganova díla zatajována]nemohla vymanit z vlivu Pěti knih Mojžíšových. Ještě dodnes jsou konečně university, které je stanoví jako jediný základ pro vědecké bádání..“[88] Toto binární vidění a uvažování se pak line celým Fričovým dílem a plyne z něho i Fričův odmítavý postoj k náboženství a všem jeho podobám. Fričův způsob konstrukce opozice Pravdy a Pověry bude ještě detailněji rozebrán v následujících kapitolách. Nyní se zaměříme na dobové a ideové pozadí těchto názorů.

---

[86]Stocking, G.: *Race*..., s. 35-40
[87]Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 27
[88]Tamtéž

3.2.1 Morganův romantický evolucionismus

Lewis Henry Morgan byl etnograf a právník, který nejvíce proslul svou knihou *Liga Ho-dé-no-sau-nee neboli Irokézů* (League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois) vydanou v roce 1851. Jeho ambice nepramenily jen z etnografického zaujetí, ale i ze snahy o poskytnutí politické podpory indiánským skupinám, které měly být zbaveny poslední zbývající půdy. Za tímto účelem chtěl pozdvihnout obecné povědomí o indiánech, „kteří lépe, opravdověji a přesněji znali své občanské a rodinné instituce,“[89] a poukázat na předsudky, které k nim veřejnost cítí. Morganovo dílo má jednoznačně ukázat na pozitivní rysy indiánských společenství, které jsou ve své době vystaveny nespravedlivému zacházení. Prototypem indiánů se pro něj stávají Irokézové, kteří se díky federativnímu uspořádání, jež údajně neslo demokratické prvky, těšili již v té době přízni amerických vzdělanců.[90] Morgan proto sahá ke klasickému slovníku ušlechtilého divošství, ovšem jako jeden z prvních rozlišuje mezi jednotlivci, když tvrdí, že vůdce ligy je více než kdokoli jiný z Irokézů nadán nejušlechtilejším charakterem, hrdinstvím, předtuchou a důstojností. Morgan zároveň ukazuje, že je dědicem klasických tezí o progresivním vývoji společnosti a zásad evolucionistů 18. století. Ještě ve svém prvním díle o irokézské společnosti píše, že u politických institucí lze vypozorovat „pravidelný postup od monarchického zřízení, které je historicky nejstarší, až po nejmladší, nejvznešenější a nejrozumnější zřízení - demokracii.“ Irokézové se zjevně vyskytovali někde v dolní polovině této stupnice. Divošská společnost totiž zaručovala vysokou mírou osobní svobody, které si všichni cenili. Na druhou stranu tato svoboda dělala z primitivních lidí otroky a klamala je svou iluzorní neomezeností. Přírodní lidé díky ní ustrnuli v neměnném stavu jen s malou nadějí na posun k typu svobody, která byla příznačná pro institucionální demokracie vyššího typu: „V indiánské společnosti se vyskytoval jeden zásadní nedostatek – nepřítomnost ducha pokroku. Stejný běh zábavy, obchodu, válčení, lovu a vnitřních záležitostí postupoval od jedné generace ke druhé. Společnost se nevyvíjela, neobjevila se žádná invence, ani růst politických vědomostí.“[91]

Morgan se tak dostává od argumentů, které se zdají být politickou obhajobou společenské svobody, kterou požívají Irokézové, k nelichotivému srovnání s civilizovanými

[89]Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 118
[90]Budil, I.:*Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003, s. 142-143
[91]Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 119. V případě několikanásobných citací ze stejné zdrojové pasáže je na tomto stejně jako na dalších místech v práci uveden odkaz pouze na konci celého úseku.

národy. Irokézové se ocitají na známé škále civilizovanosti, symbolicky zastupující další společenstva na podobném stupni vývoje. Přestože tento americký antropolog dokázal briskně odlišit společenskou strukturu v rámci jedné skupiny, při srovnávání jednotlivých etnických skupin redukuje všechny zástupce na reprezentanty určitého společenského stavu. Tento přístup pak rozvijí do dokonalosti v díle z roku 1877 *Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divošství přes barbarství k civilizaci* (Ancient Society: Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization). Morgan se zde snaží vyložit historii lidstva jako univerzální proces, který postupuje od nižších stádií vývoje (divošství) ke střednímu stupni (barbarství) až k vrcholu celé evoluce (civilizace). Předpoklad psychologické jednoty lidstva Morganovi umožňuje zařadit do této škály všechny společnosti. Irokézové se umisťují tentokrát na nižším stupni barbarství, o krok dále než divoši, pro které je v Morganově klasifikaci příznačná úplná závislost na lovu. Proces vývoje je neustálý, proto přestože irokézská společnost se Morganovi zdála tak neměnná, ani jí nemůže upřít „vyšší znaky zušlechťující lidskou rasu“[92]. Ty jsou v Morganově rétorice synonymem pro virtuální europeanizaci a christianizaci.

Morgana lze označit za typického proponenta evolucionistické teorie, který však vynikl svými etnografickými objevy v oblasti příbuzenství a společenského systému. Mezi svými zdroji uvádí i dílo Lahontana, z jehož popisů ceremonií přejímá některé pasáže a pravděpodobně mezi nimi nalézá dostatek styčných prvků s informacemi, které nasbíral on sám nebo které získal od informátora. Díky tomu dochází v Morganově díle k určitému napětí v časových perspektivách. Lahontanovo líčení irokézských zvyků je v té době již přes sto let staré, přesto jej Morgan považuje neustále za aktuální. To ostatně koresponduje s jeho názorem na indiánskou společnost, která se vyznačuje jednoznačným ustrnutím ve vývoji. Z tohoto postoje plyne i Morganovo užívání minulého času při popisování existujícího společenského stavu. Místo současnosti sahá vědomě k minulému času, protože „…temné stíny se nyní hustě hromadí nad roztroušenými a prořídlými zbytky kdysi mocné Ligy. Rasa ustoupila rase, nevyhnutelný výsledek kontaktu civilizovaného života s lovci... Irokézové jako národ se brzy ztratí v neproniknutelné tmě, do níž bylo zahaleno již tolik indiánských ras.“[93] V Morganově teorii jako by se střetávalo hned několik diskurzů a osobních postojů. Jako

[92]Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 121
[93]Ellingson, T.: *The Myth…,* s. 124

většina postosvícenských autorů tvrdil, že zásadní rozdíl mezi západní civilizací a jejími předchozími stadii spočívá v dynamice vývoje. Progresivita evropské civilizace stála v protikladu ke statickému konzervatismu divošských a barbarských společností. Tato progresivistická dichotomie však narážela na jeho předpověď nezvratného vývoje, který se měl řídit rasisticky zabarvenými stereotypy – indiánská kultura měla uvolnit místo civilizačně vyspělejším etnikům. Morgan se snažil jejich obhajobou tento vývoj oddálit, ale jeho pozice se blížila spíše romantickému pesimismu. Po zániku Irokézů by podle něj už nezbylo nic jiného, než se žalem hledět na zbytky, které po sobě zanechali: „Zakrátko budeme hledět zpět na Irokézy jako na rasu, která byla vymazána; ale budeme si je pamatovat jako národ, jejichž vůdci neměli žádná města, jejichž náboženství bylo bez chrámů a jejichž vláda po sobě nezanechala žádné záznamy.“[94]

3.2.2 Darwinovy polozvířecí bytosti

Dalším důležitým proponentem *objektivní* vědy se pro Friče stal Charles Darwin. Frič neoceňoval na Darwinových výzkumech tak jako u L. H. Morgana přesné zachycení etnografické *reality*, ale správné modelování vývoje světa. Frič považoval za nezbytné neustále dokazovat pomýlenost biblické koncepce, která se neshoduje s vědeckým přístupem. A Darwin v tomto sehrál úlohu, kterou Frič mohl docenit až zpětně, kdy získal přístup k ve své době kontroverzním spisům Darwina. Zdá se však, že přehlížel Darwinův postoj k původním obyvatelům anebo s ním nebyl seznámen, i přestože jeho dílo *Cesta kolem světa* bylo přeloženo do češtiny jako první z jeho spisů v roce 1912.[95]

Mladý britský vědec se vydal v roce 1831 na téměř pětiletou výpravu kolem světa. Když po dvou letech doplul do Ohňové země, zažil zde při setkání s místními obyvateli kulturní šok. Byl zděšen jejich fyzickým zjevem, na základě kterého uvažoval, do jaké míry náleží do zvířecí říše a do jaké míry je lze považovat za lidské bytosti. Darwin při jejich popisu sahá k obrazům bestiářů a mytické imaginace a tón jeho narace je výrazně negativní: „Tito ubožáci byli zakrnělí, šeredné obličeje měli pomazané bílou barvou, kůži špinavou a mastnou, vlasy rozcuchané, hlas nepříjemný a prudké pohyby. Při pohledu na takové lidi člověk ani nemůže uvěřit, že jsou to naši bližní, obyvatelé téhož světa jako my. Často slýcháme úvahy, jaké

[94]Morgan, 1851: 146, Ellingson, s. 124
[95]O původu druhů se objevilo v českém vydání o dva roky později.

potěšení ze života mohou mít někteří nižší živočichové, ale oč vhodnější by bylo ptát se, jaké potěšení ze života mají tito divoši! V noci spí po pěti až šesti pohromadě nazí a tak tak chráněni před vichry a deštěm tohoto bouřlivého podnebí, schouleni na vlhké zemi jako zvěř.“[96] Darwin neviděl mezi divochy z Ohňové země a zvířaty příliš velký rozdíl - představovali pro něj určitý mezistupeň mezi lidmi a zvířaty. Evolucionistický koncept, popisující hierarchické uspořádání živočišných druhů, zasahoval i do kulturně-sociální roviny. Darwin věřil podobně jako další vědci 19. století, že evropská civilizace stojí na nejvyšším vývojovém stupni. Na jednotlivé společnosti pohlížel jako na zástupce daného druhu a s jistou samozřejmostí vztahoval domněnky o Ohňozemcích na všechny divochy. Ze svých setkání s nativními obyvateli došel ke dvěma závěrům, které se týkají -jak jinak- hierarchické klasifikace lidstva: „Myslím, že v této nejzazší části Jižní Ameriky žije člověk na mnohem nižším stupni vývoje než kdekoliv jinde na světě… Spolu s Australany a vyhynulými Tasmánci patří Ohňozemci k nejzaostalejším zbytkům prvobytného lidstva.“[97] Odsouzení divochů vychází především z jeho definice lidství, které se divoši mnoha vlastnostmi vymykají.
V závěrečné části knihy *O původu člověka* vyjmenovává jednotlivé zvyky a rituály, které diskvalifikují divochy z pozice lidských bytostí: „Pokud jde o mne, byl bych raději potomkem oné hrdinské opičky, která se vrhla na obávaného nepřítele, aby zachránila svého ošetřovatele, anebo onoho starého paviána… nežli divocha, který s rozkoší mučí své nepřátele, předkládá krvavé oběti, bez výčitek svědomí zabíjí své děti, jedná se svými ženami jako s otrokyněmi, nezná nejmenšího ostychu a sám je otrokem nejprimitivnějších pověr.“[98]

3.2.3 Německá etnografie

Moderní badatelský přístup ztělesňovali pro Friče i němečtí etnografové Karl von den Steinen a Paul Ehrenreich, kteří prozkoumali jako jedni z prvních oblast, kudy putoval Frič o několik desetiletí později (brazilské spolkové státy Santa Catarina a Paraná). V době jejich výzkumu - 80. až 90. léta 19. století – převažovali v této oblasti němečtí osadníci, na sklonku století se proto stala dominantním výzkumným teritoriem německých badatelů. Jejich snahou bylo shromáždit co nejvíce dokladů o materiální a duchovní kultuře *primitivních* národů a zachránit tyto artefakty před ničivým dopadem kolonizace a modernizace. Chybějící

[96] Darwin, C. *Cesta kolem světa*. Praha: Mladá fronta, 1959, s. 193-194
[97] Darwin, C. *Cesta…*, s. 208, 499
[98] Darwin, C. *O původu člověka*. Praha: Academia, 1970, s. 175.

studijní materiál z určité části světa by etnografům nedovolil analyzovat globální distribuci artefaktů a vytvořit komparativní přehledy kulturních areálů. K obavě před postupným zánikem předmětu studia se přidávala i profesionální řevnivost a touha objevit *primitivní* národy jako první. Pokud by se k národům, dosud *netknutým civilizací*, dostali obchodníci nebo jiní sběratelé jako první, mohlo by to zhatit jejich vědecké plány. Němečtí etnografové proto sestavovali gramatické systémy a slovníky indiánských jazyků, zachycovali společenské a náboženské rity a sbírali předměty denní potřeby. To vše bylo později uschováno do depozitářů německých muzeí.[99]

Karl von den Steinen podnikl v letech 1879 až 1881 cestu kolem světa a během 80. let se zúčastnil několika výprav do Jižní Ameriky. U pramene řeky Xingú spolu s Paulem Ehrenreichem navázali jako první představitelé západní civilizace kontakt s indiánskými kmeny Bakairi, Suyá, Waurá aj.[100] Steinen obdivoval indiány pro jejich rajskou prostotu, ale jak píše John Hemming v rozsáhlé publikaci o kolonizaci Brazílie v 19. století, nezařadil se tím ke stoupencům romantického přístupu k indiánům. Steinen, který se sám stal později ředitelem jihoamerického oddělení Berlínského etnologického muzea, vyobrazil indiány jako reálné bytosti s určitými přednostmi i nedostatky a při popisu dbal na odlišení jednotlivců.[101] Frič oceňoval především jeho důkladnou deskripci každodenního života jihoamerických indiánských kmenů,[102] který zahrnoval sakrální i profánní složku organizace společnosti, a především fakt, že jako jeden z prvních popsal fungování instituce krvavé oběti.[103] Paul Ehrenreich, ke kterému se Frič též hlásil, provedl několik terénních výzkumů v oblastech Matto Grossa a Cuyabá s cílem porovnat mytologické prvky napříč Amerikami a Novým a Starým světem. Podobně jako Frič dospěl k univerzalistické teorii, podle níž jsou základní tematické postupy všech mytologií shodné. U všech mýtů lze údajně vystopovat jejich společný zdroj rozšíření, který byl situován kdysi na počátek věků. Ehrenreich pro toto

---

[99] Detailněji o politice muzejních sbírek v imperiálním Německu: Penny, H.: The Civic Uses of Science: Ethnology and Civil Society in Imperial Germany. *Osiris*, 2002, No. 17, Science and Civil Society, p. 228-252

[100] Adam, T.; Kaufman, W.: *Germany and the Americas: Culture, Politics, and History: a Multidisciplinary Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC- Clio, 2005, s. 1001- 1002; Hemming, J.: *Amazon Frontier*. *The Defeat of the Brazilian Indians*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, s. 508-509

[101] Hemming, J.: *Amazon…*, s. 418-419

[102] Konkrétně tvrdí, že „v knize Unter den Naturvőlkern Zentral – Brasiliens podal výborný popis Borórů, kteří byli pacifikováni *Duartem* a usazeni v kolonii Theresa Christina.“ Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, Královské Vinohrady: A. Koníček, 1918, s. 85

[103] Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, s. 78

období prvotního formování vědomí o světě převzal koncept člověka Homo alalus.[104] Homo alalus měl být prvním stvořitelem mýtů a bájí, které vzhledem k psychické jednotě lidstva zanechaly stopu ve všech mytologických vyprávěních až po současnost. Ehrenreich kombinuje dvě teoretické osy – časovou a prostorovou. Předznamenává vlnu difuzionistických modelů za použití evolucionistické analogie. Přestože se Frič vyjadřoval o Ehrenreichově přístupu často kriticky[105], bez výhrad přijal tento model vzniku a rozšíření mytologického substrátu. Korespondoval s jeho vlastními domněnkami o společném původu mýtů, pro které pravděpodobně nenalezl vhodnější vysvětlení. Frič však zdůrazňoval i specifické kulturní modifikace těchto mytologických paralel a jejich závislost na nositeli.

Pro Friče je lákavé vše, co je moderní, vše, co se snaží nalomit starý řád charakterizovaný dlouhodobou dominancí religiózních konceptů výkladů světa. Moderní je věda, která přispívá odkrývat nepoznané kouty světa a která romantickým způsobem rehabilituje nelidské divochy, kteří upozorňují na naše vlastní nedostatky. Moderní jsou všechny myšlenky, které mohou být převedeny do pokrokového politického rámce. Moderní však nutně neznamená módní, protože moderní bádání rekonstruuje řád, který by měl zůstat v platnosti neustále. Frič proto přejímá myšlenky od autorů, jejichž náhled na divochy nemusí být na první pohled jednotný. V jeho očích se stávají význačnými ti autoři, kteří přehlížejí dosud panující pravidla a pomáhají nastolit primát pokrokové (či moderní) vědy. Frič se obrací především na etnografy nejen ze společného zájmu, ale i pro politickou potencialitu jejich závěrů. Do jeho autoritativního rámce může spadat Karl von den Steinen, provádějící deskriptivní etnografický výzkum v Amazonii, stejně jako Charles Darwin. Oba byli moderními badateli.

[104] Koncept člověka Homo alalus zavedl britský vědec Enrt Haeckel, stoupenec darwinovské teorie. Měl představovat hypotetického předka, neschopného mluvy a stojícího na vývojové linii mezi člověkem a opicí.
[105] U stejných indiánských kmenů, které později navštívil, odhalil existenci náboženských fenoménů, které Ehrenreich přehlédl nebo nevěnoval pozornost - kult oběti či ohnivý pták aj. Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 77

4. Kořeny vzpoury a moderního odstupu

4.1 Počátek kariéry A. V. Friče

Profilovat se jako moderní a progresivní vědec – cestovatel znamenalo nutně definovat jasný odstup nejen od dosavadní vědecké generace a převládajícího vědeckého paradigmatu, ale i od rodinného a společenského prostředí, ve kterém Frič vyrůstal. Ze svých rodinných předků se Frič zpětně hlásil kromě svého otce pouze k Josefu Václavu Fričovi, nejstaršímu bratru otce, kterého nazýval pro jeho revoltující postoje v roce 1848 „revolučka“[106]. Fričův otec byl ve své době známou postavou společenského života, nechával ho pozdravit i Josef Václav Sládek ve svých dopisech Čelakovskému z Ameriky.[107] Působil jako právník a náměstek pražského primátora. I přes své vysoké postavení byl otec A. V. Friče, jak píše Karel Crkal, „člověkem skromným a nelze říci, že by toužil po velké kariéře nebo slávě.“[108] Z rodiny na něj mohl mít formující vliv také bratr matky Max Švagrovský, jehož životní pouť a názorové postoje připomínaly pozdější osud Alberta Vojtěcha Friče. Max Švagrovský byl odpůrcem rakouského režimu, většinu života proto strávil za hranicemi monarchie. Žil v Polsku a později se dostal až do Spojených států amerických. Když se po určité době vrátil domů, „byl hned odveden na vojnu. U rakouského námořnictva, kam byl přidělen, se mu líbilo, ale ani tam nevydržel. Utekl z lodi v době, když vypukla srbsko - turecká válka a stal se velitelem jedné srbské partyzánské jednotky.“[109] Následující léta života Fričova strýce byla poznamenána opětovným návratem do českých zemí, ale „jeho postoj k bezpráví a rakouskému útisku ho poznamenal tak, že musel opět utéct“[110] do Spojených států, kde se stal redaktorem časopisu Svornost . Zemřel několik let po první světové válce.

Ostatní členové rodiny byli v očích Friče „bezesporně par excellence buržoázní “[111], zatímco on se považoval za „revoltujícího měšťáka“. Fričův vztah ke starším členům charakterizovala především vyostřená kritika vůči autoritám. Nejhorším „horratem a

[106] Frič, A.V.: Očista, č. 18-19, s. 2
[107] „Vojtěcha Friče líbej i Nevole.“ Dopis z 30.4. 1869. In: Sládek, J.V.: *Americké obrázky a jiná prósa II*. Praha: J. Otto, 1904, s. 329
[108] Crkal, K.: *Lovec kaktusů*. Praha: Academia, 1983, s. 9
[109] Crkal, K.: *Lovec…*, s. 10
[110] Tamtéž
[111] Frič, A.V.: Očista, č. 18-19, s. 2

pedantem“ byl Antonín Frič, který za mlada vynikl svou vědeckou prací, ale pak se stal „škodlivým dogmatikem“[112]. Mladý Frič se vyhrazoval nejen vůči generaci svých rodičů a prarodičů, ale za nekompetentní považoval i své rodinné následovníky: „Další generace za mnoho nestála a z nejmladších snad jen syn mého bratra Mac Frič, kinorežisér, se nějak vyklubává.“[113]

Sám Frič se o sobě a své rodině příliš nezmiňoval. Všechny existující monografie o jeho osobě vycházejí zčásti z článků, které publikoval ve svých vlastních politických listech Očista od roku 1919 do roku 1921. Dalšími dokumenty sloužícími jako zdroj informací o jeho životě jsou Fričovy dvě stěžejní publikace Mezi Indiány a Indiáni Jižní Ameriky. Obě knihy jsou souborem odborných, publicistických a beletristických článků, z nichž většina vyšla v předcházejících letech v různých časopiseckých a novinových vydáních. V knize Mezi Indiány autor osvětluje počátky své kariéry a formování svého odborného zájmu. Přibližuje okolnosti prvních jihoamerických cest, vypráví o svých zážitcích a přetiskuje zde i některé své příspěvky z odborných konferencí. Indiáni jižní Ameriky, Fričovo nejznámější a nejrozsáhlejší dílo, je z větší části kompilátem textů podobných žánrů. Frič však tyto texty doplnil retrospektivními úvahami o svém mládí a s nadhledem komentoval okolnosti své vědecké dráhy. Kniha Indiáni Jižní Ameriky vyšla poprvé v roce 1942 a měla být první částí zamýšlené několikadílné série. K práci na pokračování se Frič však již nedostal. Ve čtvrtém vydání z roku 1977 byla přepracována a doplněna o Fričovu osobní i oficiální korespondenci.

V těchto spisech se Frič přihlásil k dalšímu vlivu, který formoval jeho názory na svět. Tím byl jeho odborný zájem – nejdříve o kaktusy, následně o jihoamerické indiány. Tyto polohy se však od sebe závažně neliší, oba zájmy vychází z nadšení pro vše exotické a vzdálené. Kaktusy i indiáni Friče fascinovali, protože mu nabízeli perspektivu *divočiny* a Frič je mohl vykreslit jako zrcadlo svých kritických postojů. Divočina byla podle jeho slov dalším výchovným prostředkem; „nezná evropejských rozdělení, a dle toho vytvořil se můj světový názor, odlišný od obvyklého,“ píše Frič v závěru autobiografického článku v časopisi Očista.

[112] Crkal, K.: *Lovec …,* s. 11. Antonín Frič byl prvním profesorem zoologie na pražské univerzitě. Vedle toho se věnoval též geologii a paleontologii a ze svých cest po světě vydal knihu cestopisných črt *Cesty po Evropě a Americe*.
[113] Tamtéž

Divočina v něm vypěstovala „tvrdou logiku a vůli vidět věci tak, jak jsou, a ne straky na vrbě.“[114]

Frič se stal milovníkem kaktusů zcela náhodou. Nadšení pro pozorování přírodních věcí měl již od dětství. Když však jednoho dne přinesl domů omylem i jeden kaktus, který zanedlouho vykvetl, užasl nad jeho krásou: „Bylo to pro mne něco nového. Z tak neforemné, nevzhledné rostliny [...] vyvinovala se krása, jakou jsem dosud nepoznal v přírodě, již jsem věnoval velikou pozornost od dětství.“[115] Mladého Friče zaujala výjimečnost rostliny natolik, že „u kaktusu proseděl několik dnů, než květy uvadly.“ Detailně jej pozoroval a po čase si uvědomil změnu, která nastala u něho samotného – stal se kaktusářem.[116] Frič si vybudoval ke svému prvnímu exempláři pevný vztah, věnoval mu intenzivní péči a zatoužil k němu přidat i další kusy: „Nestačilo mi dívati se skrze sklo [obchodu]. Cítil jsem vášnivou žádost býti majitelem těch rostlin a starati se o ně sám.“[117]

Během středoškolských studií pomocí zkušeného pěstitele a svých spolužáků vybudoval rozsáhlou sbírku kaktusů. Stal se dokonce uznávaným odborníkem v oboru, když se střetával a obchodoval s dalšími sběrateli v Německu. Nutnost psát obchodní dopisy ho přiměla naučit se cizí jazyky. Nebylo to školní vyučování, které by mu dalo potřebné znalosti, ale jeho vedlejší aktivity, jak neustále zdůrazňoval: „..Počátky mých lingvistických znalostí mi nedala škola, ale ceníky kaktusářských firem a popisy rostlin. Naši pedagogové dovedli nám pouze zprotivit cizí řeči a vzali nám memoárováním nepotřebných básniček chuť učit se jim. Když jsme vešli do života, žádný z nás nebyl by se dorozuměl některou z řečí, jež do nás po léta vtloukali, nebýti mimoškolních příležitostí a důvodů k učení soukromému.“[118] Už v tomto věku se u Friče projevila vlastnost, která lemovala celý jeho život – nedůvěra vůči autoritám a tendence k zpochybňování existujících ustanovení. Frič měl coby student problematické vztahy s profesory a neuznával metody formálního vzdělávání. Za mnohem přínosnější považoval to, co se naučil praktikováním svých koníčků. Maturitní zkouška pro Friče znamenala jen další z „věcí, o nichž jiní lidé mysleli, že mají důležitost pro [...] život, ale ve

[114] Frič, A.V.: Očista, č. 18-19, s. 2
[115] Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, s. 6-7.
[116] Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, s. 7
[117] Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, .s 8
[118] Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, s. 14

skutečnosti byly bezcenné.“[119]Za mnohem přelomovější považoval svou sbírku a její osud. Vybudoval pro ní rozlehlý skleník, v zimě vytápěný. Přijížděli jej obdivovat zahraniční pěstitelé. V únoru 1898 však pravděpodobně díky nedostatečné péči jeho svěřence všechny rostliny uhynuly mrazem: „To byl konec mé sbírky, mého kaktusaření a začátek nových plánů a nových cílů. Přestalo být mým ideálem dosáhnout dobře placeného místa, jež by mi opatřilo dosti peněz a času, abych se mohl věnovat své libůstce, abych pěstoval své rostliny v pohodlných, dokonalých sklenících.“ [120] Frič zdůrazňuje okolnost ztráty sbírky kaktusů jako hlavní impuls pro změnu svého směřování. Toto rozhodnutí však bylo pravděpodobně výsledkem mnoha dalších faktorů – jeho povahy s revoltujícími sklony, vlastními ideály a kritičnosti vůči evropským institucím. Nezanedbatelnou roli hrály i jeho vzory. Jedině díky tomu mohl lnout k americkému prostředí tak, jak to vyjádřil ve své autobiografii: „Přestal jsem mít ideály, ale stanovil jsem pevný, určitý cíl: Poznat tropické rostliny v jejich domovině, procestovat pouště, lesy a hory americké stůj co stůj, i kdybych měl tomu věnovat jistou budoucnost, zdraví, rodinný život, pohodlí a požitky civilisace. Dvanáctý únor je počátkem, kdy stal jsem se divochem.“ Zde se vůbec poprvé v líčení svého života zmiňuje o americké zemi a hned ji uvádí v kontextu exotického prostředí – jako místo původu exotických rostlin a jako domácí prostředí divochů. Prostřednictvím odkazu na *druhého* dává najevo rezignaci na usilování postu v evropské civilizaci. Od tohoto momentu se stává příslušníkem druhého světa, světa, který ve Fričových očích stojí na opačných principech. Až na tomto místě se naplno vyjadřuje, že se touží vydat do domoviny kaktusů, seznámit se s krajinou, ve které rostou. Jako by se tato touha v něm postupně formovala a až nyní vyplula na povrch. Jaké vzory ho vedly k tomuto rozhodnutí? Jaké předobrazy (exotických) zemí za svého dětství vstřebával?

[119]Frič, A.V.: *Mezi Indiány*, s. 17
[120]Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 26 - 27

4.2 Před cestami za exotikou

Koncem 19. století je Amerika v širším povědomí obyvatel českých zemí zaznamenána především jako cílová destinace mnoha emigrantů. Nejvíce lidí sem odchází z britských ostrovů, německých států a Polska. Česká společnost získávala zprávy o zámoří až do poloviny 19. století kromě několika výjimek[121] především od svých sousedů. Tato situace se v průběhu 19. století mění a objevuje se řada cestovatelů, kteří se většinou za dobrodružných podmínek vydávají prozkoumat americký kontinent. Na první místo lze bezpochyby klást Vojtu Náprstka, který se zasloužil o rozvoj cestování do zámořských oblastí a o jejich poznání. Díky jeho zkušenostem i finanční podpoře mohli do Ameriky vycestovat Josef Kořenský, Enrique Stanko Vráz a na jeho rodinu se při cestách do zámoří obrátil i Alberto Vojtěch Frič. Díky jejich aktivitám se mezi českou veřejností šířila větší informovanost o americkém kontinentě. Současně s tím se zvětšoval počet Čechů emigrujících do Spojených států. O vytvoření české kolonie v USA ostatně uvažoval již ve čtyřicátých letech Vojta Náprstek. Středoevropané by se zde podle jeho plánů učili americké demokracii a shromažďovali by prostředky pro rozvoj českých politických a kulturních aktivit.[122] Jedním z impulsů pro emigrační vlnu byl neúspěch českého úsilí o rozvoj autonomní správy a následné perzekuce účastníků revolučního hnutí. V pozdější době lze jistě hovořit i o ekonomických, hospodářských (a osobních) důvodech, které vedly Čechy k emigraci do Nového světa.[123] Nemalou měrou na ně působily zprávy předchozích vystěhovalců a publikované texty českých cestovatelů, ve kterých je Amerika popisována v exotických odstínech. Čím větší počet českých vystěhovalců do Spojených států přijížděl, tím více se Amerika zbavovala nálepky jiné země. Na příkladu jejich každodenního života bylo možno ilustrovat blízkost obou zemí. Spolu s tím však Ameriku objevovali dobrodruhové, kteří se zaměřovali na odlišné stránky tamějšího života a na svých cestách se, ať už záměrně, nebo náhodně, setkali s původními obyvateli Ameriky. Ke slovu se dostávaly i zavedené obrazy o

---

[121] Za významné postavy, které zprostředkovaly českým zemím zprávy o americkém kontinentě, lze považovat Tadeáše Haenkeho, který přišel do přímého kontaktu s domorodými obyvateli nebo Václava Matěje Krameria. Více o jejich životě a díle v: Kašpar, O.: *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století*. Praha: Univerzita Karlova, 1980

[122] Šolle, Z.: *Vojta Náprstek a jeho doba*. Praha: Fellis, 1994, s. 55

[123] Důležitým aspektem, který usnadňoval adaptaci imigrantů v nových podmínkách, byl tzv. zákon o domovinách platný od roku 1862. Zaručoval bezplatný příděl půdy každému, kdo zažádal o americké občanství a slíbil získané pozemky obdělávat. Opatrný, J.: Sládkova Amerika. In: Sládek, J. V.: *Má Amerika*. Praha: NLN, 1998, s. 262-263.

Americe, a to především prostřednictvím imaginace českých i zahraničních autorů, kteří tento kontinent nikdy nenavštívili, ale zvolili si jej jako dějiště svých příběhů. Stručný přehled faktografických i beletristických děl, která přispěla k formování českého vnímání Nového světa, a tak mohla (ne) přímo ovlivnit i představy Friče před započatím svých cest, bude hlavní náplní této kapitoly. Pokusím se v ní ukázat na skutečnost, že ideový rámec, z něhož vycházeli již diskutovaní odborníci v 19. století, byl společný i pro mnoho autorů krásné literatury.

Karel Crkal uvedl v biografii Lovec kaktusů, že mladý Frič se stýkal s dětmi Antonína Dvořáka, které bydlely v Praze nedaleko domu Fričů. Ty mu vyprávěly o „cizích velkoměstech a exotické přírodě.“[124] Odhodlání vypravit se na dalekou cestu v něm ještě více podnítil podle Crkala Eduard Klaboch, který byl synovcem známého cestovatele a botanika Benedikta Roezla. Roezl se vypravil do Ameriky již v polovině 50. let, aby se zde věnoval sběru „tehdy v Evropě módních exotických“[125] rostlin. Usadil se zpočátku v Mexiku, kde založil plantáže na pěstování ramie, kterou následně zpracovával. Po úrazu, při kterém přišel o levou paži, zanechal podnikatelských aktivit a věnoval se pouze cestování a sběru rostlin. V pohoří Sierra Nevada objevil v den stého výročí od narození Alexandra Humboldta do té doby neznámý druh lilie. Pojmenoval jej proto Lilium humboldtii.[126] Poté zamířil do Kalifornie, Kanady a následně i do Kolumbie a Peru, kde se zaměřil na hledání svých nejoblíbenějších rostlin, orchidejí. Při jeho druhé cestě do Ameriky ho doprovázeli synovci, Eduard Klaboch se svým bratrem, kteří v Americe zůstali delší dobu, zatímco jejich strýc se vrátil zpět do Evropy. Klaboch s bratrem pokračovali ve sběru rostlin, posílali je do Prahy, kde strýc organizoval jejich prodej. Frič později popsal svůj vztah ke Klabochovi: „Od něho jsem se přiučil umění cestovatelskému, od něho jsem také zvěděl, jak ‚cestovatelé‘ ve svých spisech přehánějí prožitá dobrodružství a nebezpečí, protože se mnou mluvil upřímně jako sběratel a ne jako ‚cestovatel‘.“ Klaboch vyprávěl Fričovi o „prožitcích z nových objevů, jež jsou odměny za všechnu námahu, i o dojmech, pro které sběratel zapomene na útrapy.“ Díky tomu se Frič již v mladých letech zbavil „pověrečného strachu z cest.“[127] Klaboch byl též spolužákem Emila Holuba a jeho pozůstalosti jsou uloženy v Náprstkově muzeu. On ani jeho strýc nepublikovali

[124]Crkal, K.: *Lovec …,* s. 30-31
[125] Rozhoň, V.: *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti*. Praha : Aleš Skřivan ml., 2005, s. 17
[126] Kunský, J.: *Čeští cestovatelé I*. Praha: Orbis, 1961, s. 401
[127]Crkal, K.: *Lovec …,* s. 30-31

ze svých cest žádný písemný dokument, informace o jejich pohledu na indiánské obyvatelstvo jsou proto neúplné. Dopad jejich činnosti však lze vidět především v popularizaci Ameriky jako země, která je domovem celé řady nových a neobvyklých rostlinných druhů, Ameriky jako exotické země.

4.3 Sládkova Amerika

Jedním z dalších popularizátorů byl i Josef Václav Sládek, jehož fejetony o cestách po Spojených státech vycházely v českých novinách na počátku sedmdesátých let. Jako třiadvacetiletý student přírodních věd se Josef Václav Sládek vydal v roce 1868 do USA, aby lépe poznal tamější politické, sociální a hospodářské poměry. Dalším důvodem mohlo být i to, že jako redaktor politicky agilního almanachu Ruch chtěl uniknout možným politickým perzekucím, které byly namířeny proti vzrůstajícím tendencím k manifestaci českého úsilí o přiznání autonomie. Okolnosti a přesné důvody jeho cesty však doposud nejsou známy, a to i přes důkladné studie, které se jeho pobytu v Americe věnovaly.[128] Po vylodění v New Yorku odcestoval do Chicaga, kde se setkal s komunitou českých emigrantů. Dále odjel na americký venkov, kde se nechal zaměstnat na jedné z nových farem. Své zážitky a postřehy sepsal do fejetonů, které vycházely pravidelně v Národních listech. České veřejnosti tak zprostředkoval obraz „země, v níž sice sám odmítal žít, považoval ji však přesto v mnoha ohledech za příklad pro Evropu, českou společnost nevyjímaje.“[129]

4.3.1 Sládkova Amerika ve fejetonech

Hlavní pozornost Sládek ve svých fejetonech věnuje třem tematickým oblastem – americkému politickému systému a všeobecně společenským okolnostem rozvoje USA; významnou část jeho próz tvoří úvahy o indiánském obyvatelstvu a třetím velkým okruhem témat jeho fejetonů jsou skupiny českých vystěhovalců. Sládka ze všeho nejprve zaujalo demokratické zřízení a svoboda, kterou považoval za hlavní výdobytek Američanů. Ještě v roce 1871 napsal Sládek text o americké ústavě, který vyšel v časopisu Osvěta. Hned v jeho úvodu píše, že „Spojené obce severní Ameriky jsou bez odporu nejsvobodnějšími a nejšťastnějšími zeměmi naší doby a přední z praskrovného počtu říší, jichžto politickým a společenským řádům náleží budoucnost. Neunavitelný ve svých snahách k lepšímu a touhách

[128] Polák, J.: *Americká cesta Josefa Václava Sládka*. Praha: SPN, 1966
[129] Opatrný, J.: Obraz Spojených států v textech Josefa Václava Sládka. In: Semotanová, E. (ed.): *Cestou dějin*. Praha: Historický ústav, 2007, s. 169

po svobodě duch lidský rozepial v zámořských těch krajinách volně své peruti a pokus sahá lidské poznání o tom, co člověku dobro i prospěšno, uvedeno tam ve skutek.“[130] A jak se projevila touha po svobodě lidského ducha v konkrétních podmínkách Ameriky 19. století? Sládek ji spatřuje především tam, kde se demokratickým a svobodným podmínkám nedostávalo české, potažmo evropské společnosti. Zdůrazňuje především postavení žen v americké společnosti a rovný přístup žen a mužů ke vzdělání. Pozitivně hodnotí americké školství, když tvrdí, že americké školy vychovávají jedince k samostatnosti a dbají na duševní stránku vývoje, zatímco v českých zemích je tomu ve všech těchto stránkách naopak. Ameriku klade na vrchol civilizačního úsilí, pod kterým chápe především duchovní přednosti: „…americký národ netone v hrubém materialismu,…., jest to národ veliký, pracovitý, duchaplný, jenž se stará o vše, co zahrnuto jest pod pojmem civilizace, právě tak usilovně jako o svůj hmotný blahobyt.“[131] Zmiňuje však i nepříznivé příznaky americké společnosti. Tamější sociální uspořádání podle něj upřednostňuje lidi snažící se o úspěch vlastním přičiněním. Na okraji se ocitají jednotlivci bez vlastní iniciativy a spoléhající na pomoc státu. „Amerika není zemí pro snílky,“ píše Sládek a ve fejetonu nazvaném *Ztracené duše* líčí příběh bývalého mnicha, který se rozhodl založit na zemi království míru. „Povahu, která se nedovede vžíti v praktický tamější proud života, která se nechtějíc neb nemohouc upustiti od svých snů, chce těmto zjednat platnost, taková chorá povaha nutně bývá rozemleta naprostou zdravou, železnou silou amerického společenstva, které netrpí v sobě ničeho, co potácí se mezi nebem a zemí.“ V Americe se tento tulák dočkal pouze nepochopení. Své jediné posluchače našel údajně mezi indiány: „Snad že přilnuli k sobě proto, že byli oba psanci v světě civilizovaném.“[132] Asociací určitých povahových rysů (snílkovství) s indiány Sládek definuje opak civilizace. Nepřímo vytváří další bariéry, z nichž plyne nevyhnutelný společenský konflikt mezi indiány jako příslušníky starého světa a novousedlíky jako nositeli civilizačních hodnot. Jeho náhled na indiány a jejich obraz, který se snažil zprostředkovat, je však komplexnější a bude detailněji rozebrán dále.

Za další charakteristický rys Ameriky Sládek považoval přistěhovalectví. Nejvíce se ve fejetonech věnoval českým emigrantům, během svých cest však přišel do styku

[130] Sládek, J. V.: *Americké obrázky a jiná prósa II*. Praha: J. Otto, 1914, s. 85
[131] Sládek, J. V.: *Americké…II*, s. 185
[132] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 45-47

s vystěhovalci německého, židovského a polského původu. Hlavní důvod jejich příjezdu spatřuje v ekonomické motivaci - možnosti dosáhnout blahobytu nebo alespoň zlepšení ekonomické situace: „V duši vystěhovalcově vtěluje se naděje ponejvíce v skývu chleba, která nezrosena slzou; a mezi vystěhovalci jsou to právě Čechové, kterých snad vesměs v také formě láká. Jdeť z té české zemi vůbec velmi málo těch, kterým zde bylo po večeři do zpěvu. […] Bída jest bičem, jenž český lid z domu vyhání, bída nezaviněná.“[133] Nuzné poměry a vidina možného brzkého úspěchu vedou k tomu, že emigranti se zříkají své národní identity. Rozplývání původní identity vidí Sládek jako palčivý problém především českých přistěhovalců, kteří nemají vůli pěstovat společenský život a udržovat vazby založené na „národní hrdosti“:„Kvůli zbohatnutí zřeknou se mnozí svazku s vlastním národem, vidouce, že přitulením se k Amerikánům rychleji se [blahobytu] domohou.“[134] Českých škol v Americe, které by mohly vychovávat budoucí generace Čechů, je nedostatek a navíc je o ně špatně pečováno. Krajanský tisk byl sice na vzestupu, ale z důvodu malé koordinovanosti neměl pro rozvoj národního vědomí podle Sládka velký přínos. I přes činorodé aktivity krajanských spolků se Sládek obával, že se český živel v zámoří vbrzku zanikne: „Konečně nemá celá ta část našeho národa v Americe naprosto žádné budoucnosti v ohledu národním. Jest to haluz odťatá od kmene, která zanedlouho uvadne.“[135]

V době Sládkova pobytu se kolonisté dostávají do stále vyhrocenějších střetů s původními obyvateli. Snaha americké vlády o technickou a hospodářskou expanzi východním směrem vede k ozbrojeným konfliktům i závažnějším válečným střetnutím. Indiáni jsou postupně nuceni stahovat se do vymezených rezervací, kde je však nečeká nic jiného než kulturní asimilace.[136] Sládek tuto extrémní situaci, kdy příslušníci indiánských skupin volí mezi kulturním podmaněním nebo postupným vymřením, reflektuje v několika fejetonech. V článku nazvaném Na hřbitově nechává z úst „svého soudruha“ zaznít tehdy rozšířený názor na evropsko-indiánský střet. Dlouhý monolog je však spíše Sládkovou parafrází veřejného mínění. V jeho úvodu autor opisuje proud svých myšlenek, ve kterých se snaží přiblížit indiány po lidské stránce. Hovoří o nich opět jako o psancích civilizace, tentokrát však ve

[133] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 13-15
[134] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 48
[135] Tamtéž
[136] Prucha, F.: *The Great Father : the United States Goverment and the American indians*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1986

zcela jiném duchu než v přirovnání k zpustlému poutníkovi: „A přece musí zhynout, poněvadž máme více civilizace a lepší zbraň, zhynout co psanec na půdě, jež náležela mu od věků.“[137] Mezi řádky lze číst absurdnost civilizačního rámce vývoje. Úvod ostatně uzavírá částečně ironickou otázkou, zdali to nebyl pouze omyl, „chorý běh myšlenek“, který ho přivedl k soucitu s hynoucím. Následně promlouvá evropský osadník o soužití s indiány a hned v úvodu své řeči poznamenává, že není možné, aby běloši žili s indiány v míru. Přiznává vinu bílých kolonistů za rozpoutání konfliktu a za vyvražďování indiánů, kteří původně byli „jako děti bez klamu a nenávisti.“[138] Vytlačení indiánů z amerického území je však v zájmu civilizačního rozvoje nevyhnutelné. Jako satisfakci jim za to americká vláda poskytuje hmotnou pomoc, ale „Indián je vůbec nejnevděčnější bestie, potměšilá, líná,“ snaží se zneužít situace ve svůj prospěch, „a k tomu všemu hrdá na domovské své právo k zemi, kterou, i když nevraždí se s bělochem, napájí krví sbratřeného kmene.“ I kdyby indiáni nebyli utlačováni bílými osadníky, „vyhubí se sami mezi sebou.“ Žádný soucit proto není na místě: „Jen žádného citlivůstkářství. Na věc třeba hledět ne citem, ale rozumem: neupírám, že to dosti bolno, že kraj, jenž vyšinuje se v popředí civilizace, musí být hřbitovem slabšímu národu.“ Sládek do projevu přistěhovalce téměř nezasahuje a fejeton uzavírá dodatkem o „nevděčných indiánských bestiích“. Líčí v něm příběh evropské farmářky, která pravidelně dávala indiánské matce mléko pro její dítě. Indiánka se jí za to před násilným odsunem celého kmene odvděčí dárkem v podobě košíčku s obrázkem dítěte. Sládek krátký dovětek glosuje poznámkou: „Jak nevděčné to, necitelné bestie, ti Indiáni! pomyslil jsem si, pohlížeje na to, co bylo prý podobiznou červeného, ale hladového ‚papu‘“.[139] Rozšířený náhled na indiánskou populaci, který Sládek ve fejetonu parafrázoval, lze s největší určitostí vztáhnout i na české imigranty. To potvrzuje i Josef Polák, který narážel ve stati o překladu eposu Hiawatha na názorovou neshodu mezi Sládkem a českými přistěhovalci: „Zjistili jsme, že se Sládkovo pojetí indiánského problému liší od zájmů českoamerických osadníků – připouštíme však, že jedině zde, v Caledonii, mohli někteří obyvatelé Sládka v jeho názoru utvrzovat,

[137] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 62
[138] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 63
[139] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 64-65

neboť to byli potomci moravských bratří (ochranovských) a mohli se opírat o bratrské zdůrazňování hesla ‚Nezabiješ' a o zásadu, že všichni lidé jsou bratři." [140]

Sládek dokázal s důvtipem a velkou dávkou literárního citu nejen popsat bující kulturní spor v tehdejších Spojených státech, ale ukázat i na jeho kořeny a důsledky. Ve fejetonu Stále v západ[141] naznačuje, že zdrojem vzájemného nepochopení nemusí být jen mocenské zájmy, ale i nedorozumění plynoucí z odlišných hodnot a zvyků. Situace, kdy jsou indiánské skupiny vystaveny před volbu asimilace nebo válečné ofenzivy, vede podle Sládka neúprosně k jejich zániku. Indiánská společnost je založena na rozdílných hodnotách, v souladu s kterými některé indiánské skupiny často migrují, práci považují za nehodnou a věnují se raději lovu: „Honba a válka zdá se [indiánovi] být jediným muže důstojným zaměstnáním." Některým již usedlým etnikům však nutnost podrobení se nečinila tak velké příkoří: „Indiánům zbývala než smrt, nebo civilizace – i chopili se práce, vzdělávají pole a neztratili přitom ani mravy své a obyčeje. Tak Kríkové. Čirokisi šli ještě dále. Mají písmo, dosti dobře zřízenou vládu a vloni vycházelo v řeči jejich dvé Indiány dobře řízených listů."[142]

Sládek projevoval velký zájem i o lidovou slovesnost původních obyvatel Severní Ameriky. Indiánské mýty a báje ho svou *nespoutaností* inspirovaly v umělecké tvorbě. Považoval je za doklad indiánské tvořivosti a důkaz univerzality lidské kultury. V pěti článcích, které vyšly v Národních listech v průběhu července 1871, seznámil české čtenáře se základními motivy indiánského bájesloví a převyprávěl několik mytických příběhů. V článcích přímo odkazoval k dílu Henryho Rowa Schoolcrafta, zmocněnce vlády Spojených států pro politiku vůči původnímu obyvatelstvu, který vydal v 50. letech 19. století šestisvazkové etnografické dílo o indiánech žijících na území Spojených států[143] a taktéž soubornou publikaci o jejich ústních legendách a mýtech.[144] Sládek v těchto článcích reagoval i na dílo Henryho Wadsworthe Longfellowa, jehož epos *The Song of Hiawatha* Sládek přeložil do češtiny. Cituje i Karla Knortze, německého etnologa, který vydal několik prací o původních

---

[140] Polák, J.: Sládkův překlad Longfellowa eposu The Song of Hiawatha. *Česká literatura*, 1959, R. 7, č. 2, s. 153
[141] Název je ironickou narážkou na výrok Horace Greeleyho „Jdi na západ, mladý muži, vyrůstej se svou krajinou" vyzývající k pokračování v procesu americké kolonizace.
[142] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 69
[143] Schoolcraft, H. R.: *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, 1851-1857
[144] Schoolcraft, H. R.: *Algic Researches: Comprising Inquiries Respecting the Mental Characteristics of the North American Indian: First Series: Indian Tales and Legends* , 1839

obyvatelích a s jehož dílem byl Sládek dobře seznámen. V úvodní stati série o indiánských mýtech Sládek opět nastiňuje tehdy rozšířený názor na americké indiány, ovšem tentokrát ho dává do kontrastu se svým postojem k problematice střetu dvou civilizací. Od literární lehkosti, s níž dokázal vyjádřit ve fejetonu Na hřbitově komplikovanost celého problému, se posouvá k mravokárnému tónu odborníka. Jádro jeho sdělení spočívá v důrazu na vzájemnou podobnost lidských společností, na stejný základ, z něhož všichni lidé vychází a který sbližuje Evropany s indiány a všemi dalšími skupinami. Klíčem k odhalení této lidské univerzality je naslouchání emotivní stránce lidských projevů. Evropané podle Sládka doposud upřednostňovali pouze rozumovou stránku lidské existence. Rozumové schopnosti jim sloužily i jako hlavní kritérium při posuzování ostatních, tvrdí Sládek. Tak evropští objevitelé a osadníci nazvali všechna další etnika, která nevyhovovala jejich měřítkům lidskosti, divošskými: „Evropan poctil skorem všechny mimo tento díl světa žijící národy jmenem divochů. Jisto jest, že první evropští plavci, kteří přejeli oceán, měli příliš mnoho domýšlivosti, a my až dosud máme trochu málo srdce. Nevím, zdali to dobrou stránkou civilizace, že posuzuje vše jen rozumem a nic citem, že jenom hlavě přičítá oprávněnost života. […] Následkem toho jest jednostranné toliko posuzování všeho, co mimo nás, a bezohledné odsuzování všeho, co nestojí na téže výši úmyslového rozvoje co my.“ Evropané díky tomu propadli mylnému přesvědčení o své povýšenosti a jali se o tom přesvědčovat další. Sládka proto rmoutí otázka, „zdali nepropadne jednou potlačování slabších národů jménem nynější civilizace témuž orteli jako ubíjení národů domnělým vrcholem civilizace středověké v Evropě – křesťanstvím.“ Nositelé evropské civilizace se zahleděli do sebe do té míry, že nebyli schopni ani ochotni uvědomit si vzájemné podobnosti mezi národy: „Celým světem bije jedna tepna. I ta prsa divochova dmou se zápasem a touhou po dobru…“ Všechny společnosti podle Sládka vykazují podobné znaky, sužují je stejné problémy a jejich členové řeší podobné otázky sakrální i profánní povahy („hledání dobra a boha“): „Člověk ostává všude člověkem, všude tou neklidnou, polovičatou bytostí, hledající všude spokojenost a nenalézající ji nikde. […] Jiná fantazie, jiné bájesloví – cíl jest povždy tentýž.“

Sládkovým cílem bylo prostřednictvím několika bájných příběhů přiblížit kulturu severoamerických indiánů české veřejnosti a vzbudit u ní sebeidentifikační odezvu. Otázkou však zůstává, do jaké míry se Sládkovo přesvědčení o univerzálních principech dotýkalo všech rovin. To, co Sládek považoval za společné, byly spíše predispozice k tomu, dosáhnout

stejného vývojového stadia jako evropská civilizace. Ve svých spisech nezapře vliv paternalistického přístupu: „Jest to každým způsobem snadnější a pohodlnější, zprošťovat se i celých národů mečem a ohněm, než přivinout je k srdci co nedospělé ještě bratry a pracovat k tomu, by i rozumem naroveň nám dospěli.“ Rozumem indiáni tedy nedosahují na stejnou úroveň jako Evropané, duchovně však ještě také nevyzráli. Jejich duchovní svět se nachází někde na pomezí lidského a zvířecího: „…vzdělanost amerických divochů byla nesmírně nižší úmyslové vzdělanosti naší, přece pojmy jejich o veškerenstvu nikoliv nelze zvát zvířecími.“ Sládka k takovým závěrům mohla dovést i četba Schoolcraftova díla, ve které se přímo odráží působení Schoolcrafta v christianizačních misiích. Jeho názory nechává Sládek zaznít přímo v citaci: „Klamaje se ve své víře, maje živly za bohy, zneuznávaje celou soustavu průmyslového blaha a štěstí; nepravé maje náhledy o společenských povinnostech života a dvakráte mylné ponětí o smrti a vděčnosti, poddává se přece Indián nejkrásnějším citům lidského srdce. […] Bůh vložil v jeho srdce touhy a city, kterým třeba jedině, aby byly vykrystalizovány a řízeny k šlechetnému cíli. To vtiskuje mu pečeť bratra, bloudícího sice a na svých cestách tapajícího v temnotách, avšak – přece bratra. Přivésti takový kmen na cestu ctnosti a pravdy; osvítiti mysl, která byla tak dlouho ve tmách, a dáti jeho nadějím nových, pevných základů: toť jest povinností i civilizace, i lásky.“[145]

4.3.2 Sládkovy překlady Ameriky

Sládkovo úsilí o zviditelnění amerických indiánů se projevilo i v jeho literární činnosti. Již během svého pobytu v USA začal pracovat na překladu Písně o Hiawathovi.[146] Henry Wadsworth Longfellow, ji vytvořil na motivy odžibvejských legend sebraných v dvousvazkovém díle H. R. Schoolcrafta a při jejím psaní se řídil vzorem tehdejších *autorských* eposů romantizujících zašlou minulost neohrožených hrdinů a malebné přírody. Duch starobylé legendy se Longfellow eposu snažil dodat použitím stejného básnického metra jako Lönnrot v Kalevale (čtyřstopý trochejský nerýmovaný verš) a sám epos

[145] Přesný zdroj citace Sládek neuvádí, ale velmi pravděpodobně se jedná o Schoolcraft, H. R.: *Historical and Statistical Information Respecting the History...*

[146] Sládek nebyl jediným překladatelem Hiawathy. Epos byl přeložen ještě dvakrát. V roce 1905 ho vydal František Prachař a po druhé světové válce ho přeložil Pavel Eisner.

prohlašoval za „indiánskou Eddu“. Hlavnímu hrdinovi žijícího v době před kontaktem s evropskou civilizací navíc autor dodal rysy irokézské kultury.[147]

První ukázky Sládkova překladu se objevily v amerických Národních novinách, které se však nedochovaly. V téměř kompletní podobě byl vydán poprvé překlad na pokračování v Květech v roce 1870. Tuto verzi český básník sepsal za svého pobytu na farmě moravského osadníka Františka Nechuty-Trávníčka, je proto z jazykového hlediska silně ovlivněna zvláštnostmi jazyka amerických Čechů. V předmluvě ke třetí verzi překladu z roku 1909 pak Sládek vylíčil okolnosti, za kterých vznikal první překlad. Poodhaluje v ní i důvody, kvůli kterým na překladu začal pracovat. Chtěl jeho prostřednictvím zachytit krásu americké přírody, její kolorit a krajinnou scenérii, která je předehrou k indiánskému básnění. Sládek doufal, že i po jeho překladu zůstane v básni „trochu bleskotu Velké Vody, od níž nedaleko přeložena byla ponejprv, trochu vůně prériové, trochu pralesových ozvěn i jásavým zpěvem Owejsy a táhlým smutným zabědováním bukače Šušůgy snad v ní přece zbylo.“[148] Jeho překlad byl prý „jen mdlý odraz originálu.“ Longfellowo dílo charakterizoval jako básně, „jimiž v každém slově vane nejsvěžejší dech poesie a nejčerstvější vzduch lesní, prérií a jezer s veškerou jejich divokostí a nespoutaností.“[149] První Sládkův překlad byl navíc určen nejen českému publiku, ale měl též vzbudit citový vztah k americké krajině a jejím původním obyvatelům u českých osadníků. V předmluvě ke třetímu vydání eposu Sládek uvádí, že první verze byla věnována jeho hostiteli Trávničkovi. Právě tehdy, kdy „vše bylo ještě plno indiánského soužití,“ vyprávěl jemu a jeho rodině příběhy z Písně, „tyto pohádky z nové vlasti“.[150]

Sládkův překlad vzbudil zájem mezi odbornou veřejností a literárními tvůrci. Longfellowova poezie zprostředkovávala *jiným*, přitažlivým způsobem odlišný svět a tematicky reagovala na tehdejší zálibu v lidové poezii zpracovanou ve formě ohlasových básní. Vítězslav Hálek ve fejetonu z roku 1872 pozitivně ocenil Sládkovu práci a celkově byl uchvácen poezií Longfellowova eposu. Oceňoval svěžest jeho pohledu, prostý děj a hluboký

---

[147] Berkhofer, R.: *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage, 1978, s. 88
[148] Polák, J.: *Sládkův…*, s. 157
[149] Sládek, J. V.: *Má Amerika*, s. 93
[150] Polák, J.: *Sládkův…*, s. 154

cit. [151] Při příležitosti stého výročí Longfellowových narozenin v roce 1907 se Jaroslav Vrchlický přiznal, jak silně ho knižní překlad eposu ovlivnil: „Pamatuji se dobře, jaké to bylo vzrušení mezi námi mladšími, když nově tenkrát založená Světová poezie u Grégrů přinesla překlad Hiawathy, neznámého posud básníka amerického, z péra Sládkova. Bylo to r. 1872. Rázem stál tu přede všemi velký básník Nového světa s novou naprosto písní. Překlad byl první kořistí Sládkovy výpravy do Ameriky, která bylo pro literaturu naši tak požehnána […] V Písni o Hiawathě byla celá vůně prvotní Ameriky, něco pro Evropu docela nového a neznámého […] Pamatuji se, jak jsme sáli tuto vůni.“[152] Epos podnítil další zájem o Ameriku, ukázal ji jako nepoznanou, dosud téměř neposkvrněnou zem a indiány jako obyvatele, kteří s ní žijí ve vzájemném souladu. Kromě básnického kruhu se k Hiawathovi hlásil též Mikoláš Aleš. Aleš měl velkou zálibu ve světě severoamerických indiánů. Právě Sládkův překlad mu přiblížil Longfellowa a další související literaturu, na základě které vznikal jeho obrazový cyklus Živly alegoricky zpodobňující úpadek indiánů po příchodu evropských osadníků. Severoameričtí indiáni reprezentují v Alšově zobrazení vznešený duch amerického kontinentu a volnost jeho přírody. Zpočátku nesou pokojně podmanitelské gesto Ženy-Evropy a nabízí jí při prvním setkání dýmku míru (*obrázek č. 1 v příloze*), později však pocítí tíži koloniálního područí, zpívají pohřební píseň a řítí se na kanoi vodopádem smrti. Pod tlakem evropské nadvlády jsou zahnáni na prérie a vystaveni požáru, který hubí jejich rodiny a sídla (*obrázek č. 2*). Poslední obraz cyklu vypovídá o konečném pokoření indiánů a záhubě ušlechtilých ideálů, které nesnesou konfrontaci s evropskou civilizací – chytání kořisti se věnují již jen ve výšinách věčných lovišť. Aleš studoval rozsáhlé Schoolcraftovo dílo, které bylo doprovázeno romantizujícími obrázky Captaina Setha Eastmana. Obdivoval též dobrodružné knihy Jamese Fenimora Coopera, z nichž byl do češtiny přeložen Poslední Mohykán. O svém zájmu promluvil blíže v dopise česko-americkému redaktorovi E. Salabovi-Vojanovi: „Jednak působí na mne národ ten svou výraznou kulturou, jednak svým osudem, upomínajícím na mrtvé naše pobaltické Slovany.“[153]

[151] Polák, J.: *Sládkův…*, s. 160
[152] Vrchlický, J.: Henry Wadsworth Longfellow. *Národní listy*, 27. 2. 1907, č. 47
[153] Sládek, J. V.: *Na hrobech indiánských*. Praha: Československý spisovatel, 1951, s. 62

4.4 Další dobová literatura o Americe: imaginární etnografie a obrozenecká dramata

Do jaké míry zasáhly Sládkovy a Alšovy názory zasáhly veřejnost, zůstává nevyjasněno. Alšova zpověď nicméně vyjadřovala citovou sounáležitost, kterou pociťovali někteří Češi s tragickým osudem indiánů. V české literatuře se objevovaly již od doby obrození odkazy na podobnosti v historických kontextech mezi slovanskými a indiánskými etnickými skupinami. Václav Matěj Kramerius spatřoval v názvu poloostrova Kamčatka slovanské kořeny a díky tomu považoval i jeho obyvatele za potomky Slovanů. V dobových cestopisech A. Sabinského nebo otce Františka Bernhausera, kteří oba navštívili Brazílii, je americký kontinent prostoupen reminiscencemi na situaci v českých zemích.[154] Vlna sympatií k indiánskému obyvatelstvu nastává především po roce 1848, kdy politická angažovanost v etnických otázkách vzbuzuje zájem o další utlačované národy i mimo Evropu. *Indiánský epos* tak dostává nové jemně politické obrysy. Stává se součástí zájmu o vše *lidové* a jeho *lidovost* z něj dělá pokrokové dílo. Nebyla to však jen Píseň o Hiawathovi, která ztvárňovala námět z prostředí domorodých obyvatel Ameriky a která rezonovala s tehdejším politickým kontextem. Jako romantické hrdiny vykreslila indiány Chateaubriandova Atala, kterou přeložil Jungmann v roce 1805. Šířily se české překlady dobrodružných románů o indiánech, *indiánky*. Vedle krvelačných a bojovných prvků v nich indiánům byly přisouzeny též vlastnosti, které upomínaly na ušlechtilé divochy. Do této řady náležel například Poslední Mohykán od Jamese Fenimora Coopera, který byl publikován v češtině v roce 1852, 26 let po vydání originální verze. Indiáni zde vystupují jako postavy, které svým divošstvím nahání strach: „Vyprávěl-li některý lehkověrný a rozechvělý cestovatel své dobrodružné příhody [o divoších] v poušti, stydla bázlivým krev v žilách, a matky se ohlížely úzkostlivým pohledy i po svých dětech, dřímajících v bezpečí největších měst.“[155] Neuchopitelná jinakost indiánů žijících v divočině je zde uvedena do protikladu s bezpečností amerických měst. Město ale kazí fyzickou zdatnost člověka, indiáni z pera Coopera proto vynikají fyzickými vlastnostmi. Tělo bělocha je sešlé a soužené námahou a útrapami, zatímco indiáni mají plnou postavu, „široká prsa, plné údy a vážnou tvářnost bojovníka.“[156] Tyto rysy z nich vytváří neohrožené válečníky udržující tradice svých předků, kteří „musili být statečnými bojovníky a muži

[154] Kašpar, O.: *Nový svět…*, s. 92-94
[155] Cooper, J. F.: *Poslední Mohykán*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1925, s. 7-8
[156] Cooper, J. F.: *Poslední…*, s. 23

moudrými při radě u ohně.“[157] Poslední Mohykán je líčen ve velmi podobných romantických konturách jako Hiawatha. Nesymbolizuje však prvotní dobu před příchodem evropských kolonizátorů, ale nachází se přímo ve spáru civilizace, která vyhubila všechny ostatní členy jeho kmene. Poslední Mohykán bylo pouze jedno dílo z pětidílné série Příběhů Kožené punčochy. Podobně jako většina spisovatelů jeho doby Cooper neznal původní obyvatele Severní Ameriky z vlastní zkušenosti. Poznatky o jejich životě čerpal především od svého informátora, misionáře Moravské církve Johna Hackeweldera. Některé postavy z jeho děl proto připomínají christianizované Delawary. Chovají se uhlazeně, projevují se jako rození aristokraté a žijí v ústraní svého kmene, popřípadě jsou přímo jeho posledními členy.[158] Indiánské postavy z pera Coopera navíc fascinovaly čtenáře svou neujasněnou pozicí mezi dvěma světy: hrdinstvím a potupou, velkorysostí a zbabělostí, civilizací a divošstvím. Jejich role byla o to víc fascinující, že byla předem odsouzena k zániku. Později se navíc staly jedním z hlavních zdrojů pro celý literární žánr, jehož náměty kroužily kolem tématu střetu indiánů s představiteli americké administrativy na výspách samotné civilizace.

Cooperovy romány sloužily jako předloha pro Karla Maye, který dosáhl velkého ohlasu i v českých zemích ještě během 19. století. Od roku 1888 vycházely jako romány na pokračování v časopise Naší mládeži díla Syn lovce medvědů[159] a Duch Llana Estecada[160]. V knižní podobě se objevilo o rok později v českém překladu Tajemství Žebrákovo[161]. Již v těchto dílech vystupují Mayovy ústřední postavy Old Shatterhand, stvořený podle vzoru Příběhů Kožených punčoch, a jeho věrný společník, apačský náčelník Vinetou. Karel May prostřednictvím nich stvořil vlastní verzi westernu (indiánek). Přestože May děj vytvářel hlavně na základě své vlastní představivosti, která v sobě podle některých[162] nesla nacionalisticky zabarvená sdělení, dodržel v dílech některé zavedené žánrové postupy westernu. Indiánům je podle těchto tradičních vzorců přiřazena vždy čistě negativní nebo pozitivní role. V prvním případě vystupují jako krvežízniví divoši, jejichž jediným cílem je pomstít se nebo pobavit se na účet nevinných bělochů. Opačným klišé jsou *ušlechtilí divoši*, kteří si dobře uvědomují nebezpečí společenských zlořádů a pomáhají bělochům proti nim

[157] Cooper, J. F.: *Poslední…*, s. 27
[158] Berkhofer, R.: *The White…*, s. 92-93
[159] May, K.: Syn lovce medvědův. *Naší mládeži*, 1888, r. XIV, č. 1-12, Praha: Josef R. Vilímek
[160] May, K.: Duch Llana Estecada. *Naší mládeži*, 1889, r. XV. č. 1-12, Praha: Josef R. Vilímek
[161] May, K.: *Tajemství Žebrákovo*. Vídeň: Josef Rubinstein, 1889
[162] Berkhofer, R.: *The White…*, s. 101

bojovat bez ohledu na skutečnost, zdali toto zlo šíří bílí nebo sami indiáni. Ušlechtilí indiáni byli též nositelé starých moudrostí, mistrně ovládali řemesla a vynikali tělesnou zdatností.[163] V souladu s touto dichotomií May zobrazil Apače jako nejmírumilovnější kmen na americkém západě, jehož příslušníci jsou vystaveni neustálým útokům ze strany Siouxů.

Zájem o indiány jako národ nacházející se v podmanění americké vlády se odrazil v původní české literatuře. Zmínky o indiánech však není možné charakterizovat jako jednoznačnou snahu o jejich společenskou rehabilitaci. Názory, které o nich pronášeli publicisté i spisovatelé prostřednictvím svých děl, kroužily kolem známé linie počínající u degradace založené na přesvědčení o rasové odlišnosti a sahající až k obavám o jejich brzký zánik. Josef Štorch napsal v roce 1848 informativní článek[164] o severoamerických indiánech do časopisu Květy a plody, politicky angažovaného týdeníku, do kterého se na jeden rok transformoval časopis Květy. Článek nesl název *Ze života Indiánů* a snažil se obsáhnout všechny základní aspekty *indiánské společnosti*. Štorch považoval všechny původní obyvatele primárně za lovce, kteří sdílí stejné kulturní rysy. Jeho líčení odpovídá rozšířenému obrazu indiána jako příslušníka jednoho z etnik Velkých plání – vyznávají Velkého Ducha, potravu shání pouze na koni, používají tomahavky a jako znak smíření zvou protivníka k dýmce míru. Ač autor přiznával, že v minulosti byly jednotlivé kmeny více rozlišeny, v současnosti ztrácí rysy jedinečnosti. Postupně přichází o skupinové i společenské vazby a kromě lovu se věnují pouze válčení s ostatními kmeny. Příčinou takového společenského rozpadu byl především útlak ze strany Evropanů a alkoholismus, kterému indiáni propadají stejně rychle, jak závratné byly dříve jejich tělesné výkony. Autorův pohled se vyvíjí očekávatelným směrem. Indiáni chudnou i mravně, přicházejí o své dosavadní ctnosti a podléhají negativním vlivům civilizace. I přes všechno toto bezpráví, které se jim děje, indiáni přistupují k Evropanům uctivě: „Pokud se v nich žádná divoká vášeň nevzbudí, chovají jakousi úctu k rozumové převaze svých utiskovatelů.“[165] Ve svém chování jsou naivní, Štorch přímo mluví o „dítěcím národě,“ jehož příslušníci pokojně a prostoduše přijímají svůj nemilosrdný osud. Vyhnout se mu mohou pouze přijetím evropské vzdělanosti. Štorch dospívá k totožnému závěru jako Sládek: indiáni jsou hodni obdivu pro mnoho mravních vlastností, kterých se Evropanům již

[163] Berkhofer, R.: *The White…*, s. 98 - 99
[164] Štorch, J.: Ze života Indiánů. *Květy a plody*, 16. 9. 1848, č. 11, s. 268-274; 23. 9. 1848, č. 12, s. 289 - 295
[165] Štorch, J.: *Ze života…*, č. 12, s. 291

nedostává. Tyto přednosti však plynou z nižšího civilizačního stupně, na kterém jsou příslušníci určitého národa odkázáni na tělesnou stránku, zanedbávají rozumové schopnosti, nebo je přímo postrádají, a v životě se řídí především iracionálními prostředky – pocity a instinktem. Předpoklady pro jednotlivá stádia vývoje jsou však společná. Lidstvo se vyznačuje společným původem, který se projevuje například ve shodných prvcích v mytologii: „…Lidský duch zachoval v sobě navzdor rozmanitým okolnostem a z toho pocházejícím změnám jisté stejné známky, známky prvotní jednoho a téhož původu.“[166]

V českoamerickém časopisu Pokrok vyšel v září 1868 článek[167], který se svou argumentací podobal jiné části Sládkova díla – parafrázi většinového názoru na indiánské osídlení ve fejetonu Na hřbitově. Nepodepsaný autor v něm hovořil pro upřednostnění zájmů civilizačního pokroku. Indiány opět pojal jako společnost, která ustrnula na určitém stupni vývoje, který je podřadný stupni, kterého dosáhla evropská civilizace. Jako opak primitivismu shlížícího s lítostí na zanikající svět ušlechtilých indiánů se tu nenabízí nic jiného než rasismus – indiáni jen překážejí kolonizaci a rozvoji průmyslu, je proto nezbytné je vyhnat nebo přímo vybít.

Na vlnu českého vystěhovalectví do Spojených států reagovala i tehdejší krásná literatura. Hrdinové literárních děl mluvili často o Americe jako o zemi, kde bezpochyby najdou šťastný život, jako o novém pozemském ráji, kde místo „vody med a mléko teče.“[168] Tato slova byla dána do úst postavám, které však naplnění nového života nenašly a byly nuceny dojít k závěru, že jejich domněnky byly bláhové. Sny o Americe jako životním ideálu proto například v díle Josefa Kajetána Tyla nebo Josefa Kolára vyznívaly silně dvojznačně. Hlavní postavy Tylovy dramatické báchorky Lesní panna aneb Cesta do Ameriky se rozhodly vydat se do Spojených států právě na základě rozšířených pověstí o Americe jako nezkažené ryzí zemi. Život v Čechách je pro ně příliš strastiplný a spoléhají na to, že v Americe najdou zdroj nekonečného bohatství. Čeká je zde ovšem pouze trápení a odříkání. Navíc se setkávají se skupinou agresivních indiánů, kteří si střeží své území před vpádem cizích imigrantů. České osadníky přepadnou a vyženou z obydlí. „Bořte, palte, nelitujte – na výstrahu všem, co ze svobodného národa otroky dělají,“ vyzývá indiánský vůdce *Polivokyta* k vpádu a Tyl

[166] Štorch, J.: *Ze života…*, č. 12, s. 293
[167] *Válka indiánská*. Pokrok, 4. 9. 1868
[168] Tyl, J. K.: *Lesní panna aneb Cesta do Ameriky*. Praha: Osvěta, 1951, s. 9

inscenuje vrcholnou scénu, která přiměje Čechy k návratu, slovy: „Indiáni strhnou křik a hrnou se se sekerami na stavení – s ručnicemi staví se za stromy, nebo na ně vylezou; se střechy padne do nich několik ran, oni couvají – ale opět se rozběhnou - někteří rozdělávají oheň a házejí ho do stavení – to počíná vrchem hořet; dveře se vypáčí – osadníci se vyřítí – oheň šlehá oknem – krutý boj… - kluci popadnou ještě kámen a hodí po Indiánech…“[169] Reakce indiánů je na tomto místě možná úmyslně dovedena do extrému za účelem přesvědčivého vyvrácení zidealizovaných představ o Americe. Ovšem fakt, že k tomuto konečnému vyhnání Tyl použil právě indiány, není náhodný ani překvapivý. I v jiných replikách divadelní hry zaznívají odkazy na domorodé obyvatele Ameriky v rovině *koloniálně* divošského diskurzu. Jsou vyobrazeni jako nepřátelští a nepředvídatelní tvorové, kteří mají sklon ke kanibalismu[170] nebo jsou přirovnáni, i přestože v ironické poznámce[171], k obyvatelům pozemského ráje.

Podobně vyúsťuje i Kolárova povídka Libuše v Americe, která paroduje vlastenecké úsilí o založení nového českého království v panenském území břehů Mississippi. Jeho hlavní protagonista se již od narození považoval za Vršovce a jako svůj hlavní úkol si stanovil vymanit český národ z cizího područenství a obnovit jeho zaniklou slávu na bujných pastvinách a svěžích pláních Ameriky. Říše, kterou zakládá, dostává jméno Nová Čechie[172] a do jejího čela usedá jeho dcera Molly, za tímto účelem přejmenována na Libuši. Na trůně vládne spolu se svým udatným manželem Dolinem – Přemyslem a podle jejich vzoru jsou i všichni obyvatelé Nové Čechie „naskrze vroucní Čechové, jakýchž by člověk v celých Čechách i za našeho věku nadarmo s lucernou hledal.“[173] Nová říše je natolik velkolepá, že jí vzdává hold i náčelník sousedního indiánského kmene. I ten je však podroben sžíravému drobnohledu Kolára. Má slabost pro alkohol a v momentě, kdy padne v hovoru zmínka o znepřáteleném kmeni, propadá neřízené dravosti jako „krvežíznivý vlk.“ Čeští osadníci i sousední indiáni se ale brzy stávají obětí intrik, které vedou ke smrti náčelníka a k vyhlášení

[169] Tyl, J. K.: *Lesní…*, s. 65
[170] Voršila, žena jedné z hlavních postav, si stěžuje po příjezdu do Ameriky: „Já opustila dům a pole, abych se dřela jako nádenice – a to musím být každou chvíli přichystána, že přijdou na nás lidojedi.“ Tyl, J. K.: *Lesní…*, s. 59
[171] „Vždyť je tu mnoho Indiánů – a ti jsou samí Adamové, “ odpovídá uštěpačným tónem Taussig na nesplněné Šimonovo očekávání Ameriky jako nového ráje. Tyl, J. K.: *Lesní…*, s. 61
[172] Možný odkaz na Vojtu Náprstka a jeho snahu vybudovat v Americe projekt nesoucí stejné jméno.
[173] Kolár, J. J.: *Spisy Josefa Jiřího Kolllára, sv. 1*. Praha: I.L. Kober, 1877, s. 201

válečné výpravy proti Čechům. Kolárova povídka končí podobnými obrazy jako Tylova hra. Zpráva o smrti náčelníka vzbudí v indiánech bojechtivou náladu, kdy „někteří, jako by jim nepřítel byl již v zápětí, utíkali do svých kaban pro tomahavky, jiní, jako v šílené výtržnosti, zasazovali si vlastními noži krvavé rány do rukou a do nohou, jiní zas metali kamení a urvané se stromů větve do povětří…“[174] Vpád indiánů do české osady přežívá pouze osoba, která celý konflikt vyprovokovala – osvobozený černošský otrok, který se tak chtěl zmocnit jedné z žen v české kolonii.

Kolárovi se podařilo vyjádřit ambivalentnost, kterou vzbuzovali indiáni v 19. století v českém prostředí. Česká osada byla vybudována v jejich sousedství právě proto, že v rovině civilizačního vývoje implikujícího stupeň mravní devalvace stáli indiáni na stejné příčce jako ideály vlastenců. Ti chtěli přenést to nejryzejší, co z českého národa zbývalo, do míst, které nezasáhl ještě žádný úpadek a kde se vše nacházelo jako v bájném bezčasí. Děj novely se sice odehrává na konci 18. století, ale Kolárovi indiáni nenesou ani známku proměny v čase. Jsou vyňati z běhu historických událostí a vypadají stejně jako ti, co obývali Ameriku před příchodem Evropanů. Na půdě amerických indiánů proto panují ideální podmínky k rozvoji prapůvodních českých ideálů, které v českém kontextu odumírají. Z tohoto důvodu Kolár dává rovnítko mezi poslední a prvotní, když popisuje záměry zakladatele české říše: „Onť přišel, aby nasbíral prvotiny aneb lépe řečeno posledky národnosti, z kterýchž by mohl opět v Americe obnovit zaniklou slávu svého druhdy slynoucího národu…“[175] Nalezení vysněného místa vrcholí v situaci, kdy je do kánonu zakladatelských osobností českého národa zařazen i indiánský náčelník.[176] Hlavní vůdce sousedícího kmene indiánů se však v určitých situacích projevoval prudce a nevypočitatelně. Dřímala v něm bestiální síla, která pouze čekala na správný podnět. I přes všechny své ušlechtilé způsoby dával najevo, že je stále divochem. Symbolizoval napětí v reprezentacích indiánů – analogie vlasteneckých ideálů a sympatie k porobenému národu se střetávaly se strachem z neznámého a jiného.

[174] Kolár, J. J.: *Spisy…*, s. 224
[175] Kolár, J. J.: *Spisy…*, s. 194
[176] „Na železném pavlanu, z horního dřínu vystaveného panského domu,stály nejhlavnější notability pohromadě. Jsouť třasné, přívětivé obličeje. Molly-Libuše, Přemysl-Dolin, a starý Utašaroo,… náčelník Ouchipavaků.“ Kolár, J. J.: *Spisy…*, s. 201

Ať už bylo hodnocení indiánů, které se objevovalo v české a překladové literatuře 19. století jakékoli, většina autorů se shodla na nevyhnutelnosti civilizačního pokroku, který smete ty, kteří se mu nedokážou přizpůsobit. Někteří tento vývoj hodnotili s lítostí a snažili se revokovat dávné časy bez rušivého evropského elementu, jiní tento pohyb vítali s nadšením a svými argumenty usilovali o jeho co nejrychlejší rozšíření i do oblastí, které jím nebyly dosud zasaženy. Pro některé představoval *dítěcí* národ ztělesnění zašlých hodnot, které je nutné zachovat, jiní v něm viděli příležitost k snadnému vštěpení evropských postojů. Velmi často se navíc obě stanoviska překrývala. Žádný z autorů však nezpochybnil, že ušlechtilým i divošským indiánům náleží jasný osud. Ušlechtilí indiáni mohli existovat v evropské imaginaci pouze do doby, než se do jejich domovů začala rozpínat civilizace, divoši měli být poraženi, jelikož představovali hrozbu samotné civilizaci. Lze říci, že v tomto bodě panovala shoda nejen mezi autory beletristických děl, ale že tento názor zaštiťoval i hypotézy tehdejších učenců. Právě vědomí brzkého zániku primitivních národů hnalo mnoho z nich k tomu, aby sesbírali co nejvíce artefaktů, zachytili co nejobsáhleji společenský život a sepsali slovníky vymírajících jazyků. Stačí si připomenout například Lewise Henryho Morgana a jeho romantické vidění irokézského demokratického zřízení. Používání minulého času, volné přejímání starých etnografických zpráv a etnografický popis bez jakékoli návaznosti na aktuální politické okolnosti vytvářely v Morganových monografiích jen zdánlivý rozpor - postup civilizovanější rasy je nezvratný a Irokézové se podobně jako spousty dalších divošských národů *ztratí v neproniknutelné mlze* dějin.

Nejrozšířenější beletristická díla, která vypovídala o původním obyvatelstvu Ameriky, doplňovala diskurz, který byl zakomponován v premisách vědců a který byl nastolený expanzionistickou ideologií. Zhmotňovala indiány jako rozporuplné bytosti vzbuzující obdivný úžas i neuchopitelnou bázeň zároveň. Češi získávali o Spojených státech od poloviny 19. století stále více zpráv, ale se stejnou intenzitou rostly obavy z osudu emigrantů a skepse k nadšenému očekávání nového života v zámoří. Nejviditelnějším nebezpečím, které na české vystěhovalce čekalo, byli nezkrotní divoši. Čeští vlastenci, kteří uváděli společenské postavení nativních obyvatel Ameriky do politického kontextu českého národa, přidávali další odstín do mnohovrstevnatých obrazů amerických divochů. Na určité úrovni se tyto obrazy slívaly v jeden amalgám. Byla to úroveň vztahu k jinému jako primárně odlišnému, úroveň, která vyjadřovala vztah my-oni. Na tomto stupni byli indiáni především divochy,

srovnatelní s původními obyvateli Afriky či Austrálie. Vědci 19. století využívali této jednotící roviny k vytváření civilizačních klasifikací, v běžné mluvě se toto pojetí odrazilo v používání pojmu indián (namísto indiáni). V této rovině se indiáni Severní Ameriky rovnali jihoamerickým a pojem indián používaný k popisu nativních obyvatel Amerik vyjadřoval veškerou esenci přístupu k jinému v souvislosti s americkým – novým kontinentem.

Jaké knihy o Americe četl Frič před vlastními poutěmi do zámoří, je nejasné, protože se nikde ve svém díle nepřihlásil ke svým mladistvým vzorům a vlivům v oblasti literární tvorby. Přiznal však, že indiáni pro něj v dětských letech „jako pro každého chlapce“ ztělesňovali „jakýsi ideál mužnosti a hrdinství.“ Je tak velmi pravděpodobné, že na něho působily obrazy z Cooperových indiánek a Mayových románů. Jejich pojetí života indiánů hodnotil Frič v pozdějším věku jako nepravdivé a příběhy líčené v *indiánkách* pokládal za vybájené.[177] Uváděl, že hlavním popudem k výpravě do Ameriky nebyla snaha o nalezení romantického předobrazu pro Mayovy knihy, ale „tajemné, kouzelné vlastnosti tropické přírody.“ Byla to jakási touha po objevení tajuplné entity skryté za exotickým hávem Jižní Ameriky. Tuto entitu představovaly zpočátku kaktusy a jiné cizokrajné rostliny, později však Frič tuto tajemnou vlastnost objevil mezi indiány. Předpoklad přeorientování jeho zájmu pravděpodobně vycházel z jeho vlastních vnitřních domněnek a představ. Četba dobrodružných románů s indiány coby statečnými hrdiny a proradnými divochy mohla jinými slovy zapříčinit fakt, že indiáni Friče začali fascinovat do té míry, že si s nimi začal spojovat cíl svého hledání a exotické rostliny odsunul až na druhé místo.

[177] V článku adresovaném dětem a mladým lidem vybízí k samostatnému vzdělávání na základě zkušeností získaných v přírodě: „Nechoďte do přírody, abyste prožívali imitace vybájených indiánek, psaných výdělečně, a vypočítaných na předrážďování nervů a chorobné fantasie.“ Frič, A. V.: Očista 22, s. 2

5. Na cestách za osvobozením indiánů

Většina zdrojů mapujících Severní a Jižní Ameriku byla v českých zemích 19. století nepůvodní, útržkovitá nebo neměla dopad na široké publikum. Až v druhé polovině století se začínají vyvíjet aktivity, které komplexněji a uceleněji informují o zámořském kontinentu a o jeho původních obyvatelích. V druhé polovině 19. století se Amerika stala hlavním cílem výprav pro mnoho osobností z oblasti vědy. Výzkumné expedice sem podnikali vedle Benedikta Roezla a jeho synovců také Bedřich Berchtold, Jiří Daneš nebo Aleš Hrdlička. Všechny tyto přírodovědce spojovala touha nalézt na americkém kontinentě ojedinělé přírodní druhy. S původně přírodovědeckými záměry přijíždí do Ameriky i Enrique Stanko Vráze a Alberto Vojtěch Frič, kteří se ale na rozdíl od předchozích badatelů částečně odvrátili od svých původních plánů a zkoumali navštívená území i z pohledu kulturně-sociálního. Rozrůstá se i okruh cestovatelů, kteří podnikají zámořské expedice především za účelem poznání krajiny a kultury tamějších obyvatel. Do této skupiny lze zařadit například Josefa Kořenského nebo Čeňka Paclta, pro které se Amerika stala pouze jednou ze zastávek na cestě kolem světa. Cestovatelé následně využívají mnoha prostředků, jak seznámit veřejnost se svými poznatky, objevy a zážitky. Pořádají populárně-naučné přednášky, organizují výstavy artefaktů dovezených z cest a píší cestopisné články a knihy. Úspěch jejich publikací a veřejných prezentací závisel do velké míry na vkladu a schopnostech autora, mimoevropské oblasti ovšem působily na českou veřejnost stále *přitažlivě* exotickým dojmem. Cestovatelé tento účinek často sami umocňovali zdůrazňováním neobvyklých a podivných jevů, se kterými se na americkém kontinentě setkali. Velká část pozornosti cestovatelů směřovala k původním obyvatelům Ameriky, ať už pokládali za důležité zmínit se o specifikách fyzických (rasová distinkce) nebo kulturních (podivné zvyky). Mezi nimi vynikalo badatelské úsilí Alberta Vojtěcha Friče, který věnoval studiu jihoamerických indiánských kultur podstatnou část svého tvůrčího období. Analýza způsobů, jakými o původních obyvatelích Ameriky hovořil a jak o nich zprostředkovával informace české veřejnosti, bude hlavní náplní této kapitoly. Důraz bude kladen především na koncepty, které používal pro zachycení vztahu mezi evropskou civilizací a indiánskými etniky.

Alberto Vojtěch Frič přijíždí do Jižní Ameriky v době vrcholícího konfliktu mezi původními obyvateli a brazilskou vládou. Indiánské skupiny kontinuálně přicházely o území, na kterém

žily, a byly vytlačovány hlouběji do pralesa. Na rozdíl od situace ve Spojených státech brazilská vláda neuznávala jednotlivé skupiny indiánů jako suverénní etnika a neuzavřela s nimi žádné dohody, které by jim přiznávaly nárok na vlastnictví půdy. Žádné jihoamerické indiánské etnikum nemělo zaručenu stabilní hranici svého území. To byla příhodná situace pro pořádání násilných vpádů do indiánských komunit. Celé 19. století bylo lemováno krutými nájezdy a potyčkami za účelem rozšíření brazilských osad hlouběji do vnitrozemí. Vládní představitelé tyto útoky prohlašovali za obrannou strategii proti agresi ze strany indiánů. Mnoho z nich se však netajilo tím, že za nejlepší možný politický postoj vůči indiánskému obyvatelstvu považovali kompletní vyhlazení.[178]

K nejožehavějším střetům došlo na přelomu 19. a 20. století ve státech Paraná a Santa Catarina, kde se němečtí osadníci snažili obsadit nové pozemky vhodné pro farmaření. Příslušníci indiánských etnik Kaingan (Kaingáng)[179] a Xokleng se tohoto území však odmítali vzdát, kolonisté proto vytvořili milici, která měla podnikat razie na indiánské teritorium a chránit osady v pohraniční oblasti. Jejich akce však nevedly ke kýženému efektu, proto se tohoto úkolu zhostili profesionální lovci označovaní jako *bugreiros*.[180] Tito najatí zabijáci se snažili přepadnout indiánské vesnice v nejméně očekávanou dobu, kdy všichni její obyvatelé spali. Muže zabili a ženy spolu s dětmi unesli. Do jejich výbavy patřil také strychnin, který vhazovali do zásobníků s pitnou vodou.[181] Vedoucí představitelé země tyto postupy schvalovali a snažili se rozšířit povědomí o indiánech jako o nehumánních bytostech, které představují překážku v rozvoji civilizace. Podle nich se jednalo o krvežíznivé barbary, kteří představovali reálnou hrozbu pro evropské osadníky. Náprava v podobě christianizace se navíc ukázala u některých etnik jako neúčinná, jediným možným řešením, jak tyto skupiny zkrotit, bylo použití ozbrojené síly.[182]

---

[178] Penny, H.: The Politics of Anthropology in the Age of Empire: German Colonists, Brazilian Indians, and the Case of Alberto Vojtěch Frič. *Comparative Studies in Society and History*, April 2003, vol. 45, No. 2, s. 261

[179] Ke zmenšení nejednotnosti v zapisování etnonym je v kapitolách souvisejících s Fričovými aktivitami používán způsob přepisu, který odpovídá Fričově metodě zápisu. Tento způsob se ve většině případů liší od v současnosti ustáleného tvaru odvozeného od španělské podoby zápisu. Za počeštěnou transkripcí proto v závorkách následuje nepozměněný tvar jména.

[180] Doslova lovec (indiánů kmene) Bugre. Bugre bylo alternativní označení pro etnikum Kaingáng.

[181] Hemming, J.: *The Amazon…*, s. 459, 463

[182] Hemming, J.: *The Amazon…*, s. 459 - 460

Na indiánské osady dolehl v druhé polovině 19. století i rozvoj technik zemědělské produkce a zvýšená poptávka po kávě v Evropě a Severní Americe. Kávovník se původně pěstoval v Amazonii, ovšem pro jeho růst byly nalezeny příhodnější podmínky ve vnitrozemské oblasti státu São Paulo. Vlastnosti zdejší půdy a nadmořská výška v rozmezí 500 až 900 metrů se pro produkci kávy osvědčily do té míry, že v 70. letech 19. století sem byla prodloužena železnice vedoucí z přístavu Santos. Díky novým technologiím pěstitelé nemuseli využívat práci otroků a při dopravě bobů se již nemuseli spoléhat na mezky. Železnice a kávovníkové plantáže silně zasáhly do indiánského osídlení. Kainganům usazeným na tomto území se z počátku s malými úspěchy dařilo čelit invazi. Kolonisté na to odpověděli skupinou najatých bugeiros a vláda vyslala k hranicím kainganského teritoria vojenské hlídky. Boje, při kterých padaly oběti na obou stranách, se ještě vyostřily na začátku 20. století, kdy vláda prosadila prodloužení železnice na západ do oblasti státu Paraná. Tisk tuto situaci reflektoval, postavil se na stranu indiánů a velebil činy Vojtěcha Friče, který do Paraná přicestoval v roce 1906 v rámci své třetí cesty na americký kontinent. [183]

5.1 Geografie Fričových výprav[184]

První cestu do Ameriky absolvoval Frič v osmnácti letech, 2 roky po tom, co byla zničena jeho sbírka kaktusů. Část finančních prostředků mu na cestu poskytli rodiče, zbytek hradil ze zálohy, kterou získal na základě kontraktu s belgickou firmou o posílání kaktusů z Ameriky.[185] Frič odjel lodí z Brém přes Lisabon a Madeiru do brazilského Santosu. V São Paulu kontaktoval na doporučení paní Náprstkové českou kolonii.[186] Zde se učil portugalsky a připravoval se na výpravu do pralesa za kaktusy. V listopadu, 6 měsíců po vyplutí z evropské pevniny, se vydal prozkoumat brazilské vnitrozemí po proudu řeky Tieté. Spolu se svými dvěma průvodci plul na indiánském člunu západním směrem až do míst, kde se Tieté vlévala do řeky Paraná. Odsud zamířili dále na sever k přítokům Verde a Verdinho, aby prozkoumali jejich povodí. Zde se Frič poprvé setkal se skupinou indiánů – s příslušníky kmene Šavante (Xavánte) a Peruhibé. Vyměnil si s nimi několik artefaktů, intenzivnější kontakt se mu však

[183] Hemming, J.: *The Amazon…*, s. 462 - 467

[184] Pokud není uvedeno jinak, jsou informace v této kapitole zpracovány na základě těchto zdrojů: Crkal, K: *Lovec…*; Deyl, V.: Lovec života, Praha: Mladá fronta, 1954; Humplík, A.: A. V. Frič, Praha: Klub mladých turistů, 1947; Frič, A. V. Frič: *Indiáni…*; archiv Náprstkova muzea: Frič 1/3, 4, 5; 2 /1 (ar. Náp. m.)

[185] Crkal, K.: *Lovec…*, s. 32

[186] Izolované skupinky Čechů, kteří vycestovali do Brazílie nejčastěji koncem 19. století z politických důvodů, založily roku 1895 vlastenecký spolek Slavia. Klíma, J.: *Dějiny Brazílie*. Praha: NLN, 1998, s. 347-348

s nimi nepodařilo navázat. Od té doby se se Šavanty již více nesetkal a domníval se, že podlehli civilizačnímu tlaku a vymřeli. Střetnutí ho přivedlo k myšlence, zabývat se detailněji výzkumem indiánských společenství. S indiány si automaticky začal spojovat duch divokosti a výjimečnosti, stejný aspekt, který ho fascinoval na cizokrajných rostlinách. Indiáni by ho dle jeho slov „mohli přivést na stopu toho, co hledal," a zdůvodňoval to tím, že „od nich máme chinin, kokain a řadu jedů-léků, vždyť patagonští Indiáni nás upozornili na užitečnost pepsinu, když syrovým pštrosím žaludkem léčili žaludeční nemoci, vždyť také mnohé jejich ‚pověry' posloužily civilizovanému lidstvu."[187] Sběr rostlin začal pro něj být druhořadý, během první expedice navíc neobjevil žádný nový rostlinný druh, jak o tom původně snil.

Z první výpravy byl nucen vrátit se předčasně v květnu 1902 kvůli nemoci a zranění, které utrpěl při souboji s jaguárem. Kromě několika rostlin si s sebou vezl ukázky brazilské fauny a tamější zemědělské produkce (cukrovou třtinu, maniokovou mouku, tabák), mnoho fotografií a předměty, jež získal od indiánů Šavante a Peruhibé. Po návratu uspořádal výstavu v Měšťanské besedě a v pražském obchodním domě U Nováků a vyslal tak mezi veřejnost první zprávu o svých cestovatelských aktivitách. Frič zrealizoval také několik přednášek o Latinské Americe a o původních obyvatelích. Žádal k tomu o spolupráci Enriqua Stanka Vráze, ten však zareagoval odmítavě a Fričovi sdělil, že oblast informování o Americe pokládá výlučně za oblast svého působení. Sám se prohlašoval za zkušenějšího cestovatele a Friče považoval za nekompetentního k tomu, aby mohl vést přednášky o Latinské Americe. To byl počátek jejich vzájemné nevraživosti, která vyústila v doživotní nepřátelství.

Přednášky a výstava byly jedním z prostředků, jak nashromáždit finance na druhou plánovanou cestu do Jižní Ameriky. Frič oslovil i zahraniční firmy a tatáž belgická firma, která s ním uzavřela smlouvu na sběr kaktusů před první výpravou, do něj vložila důvěru i napodruhé. Jeho plány podpořil i Ladislav Josef Čelakovský, profesor botaniky a kustod botanických sbírek Muzea Království českého. V srpnu 1903 se Frič proto mohl vydat na druhou výpravu do Jižní Ameriky, tentokrát již s jasným cílem, prozkoumat oblast osídlenou indiány: „…Jako se můra vrací k ohni, ač si o něj připálila křídla, jen co trochu pookřeje,

[187] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 10

přilákala i mne divočina zpět. Za vyučenou jsem zaplatil na první cestě, podruhé se mi snad bude dařit líp. Pokusil jsem se setkat s Indiány znovu. *Bylo mi lhostejné s jakými.*“[188]

Jeho první zastávkou bylo Montevideo v Uruguayi, kde navázal kontakt s ředitelem tamějšího muzea, který mu pomohl s hledáním a sběrem vzácných druhů kaktusů. Během tří týdnů sebral velké množství kaktusů, kterými splatil svůj dluh belgickému pěstiteli. Podařilo se mu přitom objevit též dva nové druhy - jeden byl pojmenován na počest ředitele muzea v Montevideu *Echinocactus arechavaletai*, druhý podle jeho nálezce *Echinocactus fričii*. Následně odjel do Argentiny, kde se chystal na svou rozsáhlou výpravu do Gran Chaca, území rozléhajícího se na pomezí Argentiny, Bolívie a Paraguaye. Jako příjezdovou cestu zvolil řeku Pilcomayo, která kopíruje hranice mezi Argentinou a Paraguayí . Před Fričem se toto území pokusilo prohledat již několik expedic, většina jich však ztroskotala, pro některé cestovatele se stala osudnou. Frič si toho byl vědom[189] a chystal se objasnit osud španělského geodeta a cestovatele Enriqua Ibarrety, který zahynul na Pilcomayu pět let před ním. Celou událost vnímal jako záminku pro hlasy obviňující indiány z agrese vůči bělochům a snažil se proto vyslechnout verzi příběhu od Pilagů, kteří Ibbaretu usmrtili. Došel k závěru, že problém spočíval především ve vzájemném nepochopení a v nadřazeném chování španělského cestovatele.

Jako další stanoviště své výpravy zvolil Frič osadu indiánů Angaité, u nichž odhalil používání obrázkového písma. Prostřednictvím stylizovaných obrázkových znaků písaři zaznamenávali na tykve důležité a zajímavé události. Mezi nimi i Fričovu návštěvu. Stopy po používání obrázkového písma nalezl později i u indiánů Kaingan u Kaďuvejo (Kadiwéu), do jejichž regionu zamířil následovně. Frič se obával brzkého vyhynutí jihoamerických indiánů a zániku jejich kultury, snažil se proto nasbírat cestou co nejvíce původních artefaktů materiální i duchovní povahy. U Kaďuvejů byl přijat velmi pohostinně a pravidelně se účastnil společenských setkání, během kterých měl možnost zaznamenat pohádky a báje a vyměnit své předměty za kaďuvejské nástroje. Pak se vydal severním směrem do pamp Matto Grossa, kde sídlili Borórové (Bororo). Navštívil i kolonii Theresa Christina, kterou obývala více asimilovaná část kmene Borórů. Nejvíce času strávil u indiánů Čamakoko (Chamacoco) na

[188] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 10. Zdůrazněno autorem.
[189] Před cestou jednal s bývalým argentinským prezidentem a kontaktoval i místní etnografy a geografy.

druhém břehu řeky Paraguay. U nich nasbíral další folklorní a etnografický materiál – mytologické příběhy, pohádky, zpěvy a předměty denní potřeby – a sestavil slovník základních termínů čamakokského jazyka. Po návratu do Prahy v září 1905 se Frič intenzivně věnoval přednáškové činnosti a publikoval články v několika odborných periodicích (německý Globus, brazilský Boletin do Grande Oriente do Brasil aj.). České noviny a časopisy (Středa, Světozor aj.) informovaly o jeho činnosti, zprávu o něm přinesly i noviny v Jižní Americe (tituly La prensa, Sarmiento, A tribuna aj.), v USA (New York Herald) a o jeho nálezech referovaly i německé noviny Dresdner Zeitung. Se svou sbírkou však nenalezl pochopení u žádného českého muzea, oslovil proto zástupce muzea v Berlíně se záměrem prodat jim celou svou sbírku nebo její část. Ředitelé amerického oddělení Berlínského muzea, Eduard Seler a Karl von den Steinen, byli překvapeni kvalitou a dobrým stavem prezentovaných artefaktů a jejich detailní katalogovou evidencí.[190] Seler a von den Steinen přijali Fričovu nabídku na odkoupení části etnografické sbírky, nabídli mu pracovní pozici v muzeu a doporučili ho řediteli Etnografického muzea v Hamburku, Georgu Thileniovi. Obě instituce s ním podepsaly smlouvu, podle které se stal oficiálním pracovníkem obou muzeí. Frič se na jejím základě zavázal k tomu, že muzeu odprodá každý předmět své sbírky za jednotnou cenu a odevzdá do majetku muzea kopie všech svých poznámek a deníků. Muzea mu za to poskytla finanční dotaci a zajistila mu volný průchod Jižní Amerikou.[191]

Na třetí expedici se vypravil v srpnu 1906. V jihobrazilských státech Paraná a Santa Catarina navázal kontakty s místními úředníky a konzuly, kteří byli ochotni podpořit jeho cestovatelské plány. Hned během počáteční výpravy narazil na kopce zvané Sambaqui, jež byly sídlem dávné kultury. Hromaděním lastur, odpadků a koster lidí zde vznikla mohutná ztvrdlá vrstva, ve které Frič provedl vykopávky za asistence místních odborníků. Objevil nástroje a umělecké předměty, o kterých se domníval, že se stanou naprostými unikáty v muzejních sbírkách. Začátkem roku 1907 podnikl expedici ke Kainganům, u kterých nasbíral část materiálu pro německá muzea – mezi ním například zbraně, nástroje, hudební nástroje a dětské hračky. Kolekce však byla doručena v ubohém stavu. Fričovy finanční rezervy se navíc velmi rychle ztenčovaly, žádal proto ředitele německých muzeí o dodatečnou podporu.

[190] Penny, H.: *The Politics*…, s. 254
[191] Kopie smlouvy, kterou podepsali Thilenius a Frič v červenci 1906 je uložena v Etnografickém muzeu v Hamburku. Penny, H.: *The Politics*…, s. 258

Ta mu nebyla doručena, naskytla se mu však jiná možnost zdroje financování. Frič se připojil k Vlasteneckému spolku pro ochranu indiánů, který ho jmenoval *ochráncem indiánů* a pověřil ho urovnáním sporů mezi kolonisty a skupinami indiánů. Frič kromě osobního vyjednávání napsal i několik článků do brazilských novin, ve kterých obviňoval osadníky z pokusu o vyhubení indiánů a razantně odmítal nájezdové akce „lovců indiánů“ (bugreiros).[192] Jeho politická angažovanost byla trnem v oku některých vládních úředníků, německých konzulů a etnologů v Brazílii. Ti si stěžovali na Fričovu nekompetentnost a ti, kteří projevovali vlastní zájem na udržení dobré reputace Německa v otázce zacházení s domorodým obyvatelstvem, zlehčovali Fričova obvinění a poukazovali na hrozbu, kterou představují „divocí indiáni“.[193] Georg Thilenius na nátlak německých vládních představitelů a na základě špatné zkušenosti se zásilkami Fričových sbírek, které docházely špatně zabalené a nedostatečně zkatalogizované a jejichž vědeckou hodnotou si byl Thilenius nejistý, zrušil smlouvu s Fričem.

Český cestovatel se mezi tím přesunul do jižního cípu Argentiny a v srpnu 1908, kdy odjížděl do Evropy, aby se zúčastnil kongresu amerikanistů ve Vídni, ho doprovázel i zástupce kmene Čamakoků. Ti tehdy trpěli neznámou nemocí a Frič se snažil určit její původ. Když synovi čamakokského náčelníka, Čerwuišovi Mendoázovi, nebyli schopni pomoci ani lékaři v Buenos Aires, Frič jej vzal s sebou do Evropy. Na kongresu ve Vídni vyvolali oba rozruch - Čerwuiš samotnou svou přítomností a Frič projevem, ve kterém ostře kritizoval nečinnost etnologů v případě vyvražďování indiánských komunit. Vznesl otázku, zda by indiáni měli být považováni za divoká zvířata nebo by mělo být s nimi zacházeno jako s lidmi. Účastníci kongresu se snažili čelit jeho výzvám k politické angažovanosti a odvraceli debatu, kterou se Frič snažil vyprovokovat. Argumentovali jasně danou hranicí mezi vědou, která by měla být nezaujatá, a politickými otázkami, které nejsou přípustné pro etnologickou diskuzi.[194]
V Praze strávil Frič spolu s indiánským společníkem jeden rok (*obrázek č. 3*). Během něho došlo mezi nimi k mnoha nedorozuměním. Čerwuiš vyvolával svým neočekávaným chováním konflikty a budil na veřejnosti pozornost. Jeho pobytu si všimly noviny a na základě příběhu, které zde Čerwuiš prožil, napsal Fričův osobní přítel Jaroslav Hašek krátkou povídku. Frič v

[192] Jeho autorské články a články jiných redaktorů o jeho aktivitách byly publikovány v rozmezí března a dubna roku 1907 v brazilských novinách *Odia*, *Diario Tarde, Novidades, La prensa, Reforma* nebo *O Livre Pensador.* ar. Náp. m.: F. 6/1,2
[193] Penny, H.: *The Politics…*, s., s. 269
[194] A. Frič: Vilkerwanderung, Ethnographie und Geschichte der Konquista in Sudbrasilien. In: *Verhandlungen des XVI. internationalen Amerikanisten-Kongresses*. Wien, 1909, s. 63-67

doprovodu Čerwuiše pořádal populárně – naučné přednášky o kultuře jihoamerických indiánů. Mezi tím publikoval statě v zahraničním odborném tisku, ve kterých informoval o svých nálezech kultury Sambaqui,[195] o maskových tancích Čamakoků[196] a společně s etnologem Paulem Radinem uveřejnil zprávu o sbírce etnografik pocházejících od Borórů[197]. Nejasné onemocnění, kterým trpěl Čerwuiš a další příslušníci jeho etnika, se podařilo jen díky náhodě identifikovat, což umožnilo oběma vrátit se zpět do Jižní Ameriky.

Čtvrtá cesta byla poslední, na které se Frič věnoval v prvé řadě sběru etnografického materiálu a průzkumu indiánských osad. Strávil dlouhou dobu mezi Čamakoky, kterým vezl léčivé substráty. Působil též jako oficiální vyslanec Petrohradské akademie a sbíral u Kaďuvejů další etnografické předměty do muzea v Petrohradu. Roku 1910 se zúčastnil kongresu amerikanistů v Buenos Aires, kde pronesl příspěvek na téma legendy a náboženství indiánů v poříčí La Plata (ústí řek Paraná a Uruguay). Další dva roky se z důvodu nedostatku financí věnoval příležitostným povoláním a podnikl jen sporadické expedice k indiánským komunitám. Čtvrtou cestu ukončil roku 1912, kdy odjel na kongres amerikanistů, který probíhal v Londýně.

V dalších letech se opět intenzivněji zabýval sběrem kaktusů. Ve své pražské rezidenci zřídil kromě výstavní plochy pro etnografické objekty i rozsáhlou zahradu určenou k botanickým pokusům. Pěstoval zde vzácné druhy rostlin a hromadil sbírku rostlinných druhů dovezených z Ameriky (*obrázek č. 4*). Zapojil se do aktivit kroužku pěstitelů kaktusů a obnovil kontakty se zahraničními firmami, kterým dříve dodával rostliny. Ve společenských a populárně-naučných magazínech vycházely jeho články o pěstování kaktusů a jeho vila v pražských Košířích se během 1. světové války stala vyhledávaným centrem amatérských i profesionálních botaniků. Po válce usiloval o udělení postu československého velvyslance v Latinské Americe, ministr zahraničí Eduard Beneš ho však odmítl jmenovat a jako kompenzaci mu nabídl propagaci nového vzniklého státu v jihoamerických zemích. Frič nabídku přijal a vydal se popáté na americký kontinent. Většinu času strávil plněním

[195] Frič, A. V.: Indians Sambaqui-Forschungen im Hafen von Antonina (Paraná), *Globus*, 1907, vol. XCI, no. 8, s. 117-122
[196] Frič, A. V.: Note on the Mask-Dances of the Čamakoko, *Man*, 1906, no. 77, s. 116-119
[197] Frič, V., Radin, P.: Contributions to the Study of the Bororo Indians. (With a Description of an Ethnographic Collection Presented to the Berlin Museum fur Volkerkunde). *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1906, no. 36, s. 382 - 406

povinností plynoucích z jeho diplomatické mise. Po dalších neshodách s Benešem se ale brzy nato vrátil. Obnovil svou kolekci kaktusů a sukulentů a za účelem jejího rozšíření podnikl ve dvacátých letech ještě tři výpravy do Ameriky. V roce 1923 se stala poprvé cílem jeho expedice Severní Amerika. Pobýval v Texasu a Mexiku, kde nasbíral zhruba 200 raritních kaktusů a sukulentů. O čtyři roky později navštívil opět Argentinu, Paraguay a Brazílii. Jeho poslední cesta směřovala do oblasti na pomezí Bolívie a Peru, odkud přivezl další nové druhy kaktusů. Ve třicátých letech se podílel publikační činností na popularizaci pěstování kaktusů. Rozpracoval též nový systém klasifikace kaktusů na základě vlastního herbáře. Jeho návrh však byl z velké části odmítnut, protože neodpovídal mezinárodně závazným pravidlům pro identifikaci rostlin. Od dvacátých let postupně připravoval soubory odborných a literárních prací. Ještě v roce 1918 vyšla jeho první publikace nazvaná Mezi Indiány, ve které shromáždil všechny důležité odborné statě a beletristické útvary pojednávající o jeho pobytu a činnosti v indiánských společnostech. Podobně koncipovaný měl být i dvousvazkový počin, který Frič zamýšlel vydat jako vlastní paměti a souhrn etnografických poznatků. Publikace se však dočkala jen prvního dílu a pod názvem Indiáni Jižní Ameriky vyšla v roce 1943. Frič se věnoval hojně i psaní dětské literatury. Celkem tři Fričovy dobrodružné romány určené dětem jsou zasazeny do prostředí indiánských společností a vycházejí z jeho vlastních zážitků z amerických výprav. Alberto Vojtěch Frič zemřel na následky zranění v prosinci 1944.

5.2 Fričovy reprezentace indiánů

Co Friče na indiánské kultuře fascinovalo tak, že se ji věnoval podstatnou část svého života? Proč podnikal opakované výpravy do nehostinných a špatně dostupných míst? Jak o indiánech hovořil, jakým způsobem konstruoval jejich obraz? Tyto otázky budou sloužit jako výchozí bod kapitoly, ve které se budu snažit zmapovat postoje Friče k divochům na základě jeho písemných odkazů.

Fričovy názory na původní obyvatele Ameriky nelze označit za systematické ani koherentní. Nezastával jednu dominantní teorii, podle které by se snažil řídit svůj postup při výzkumu indiánských komunit, ani myšlenkový proud, v jehož rámci by bylo možné lépe pochopit jeho uvažování. Odkazoval k vědcům, jejichž dílo obdivoval, nebo jejichž závěry považoval za inspirativní (viz třetí kapitola o teoretických konceptech divošství v 19. století), ale jejich výzkumný postup si nevytknul jako metodologický rámec své práce. Tím nemá být

řečeno, že jeho práce postrádala jakýkoli nadhled nebo vědomé řízení, ale jednotlivé body jeho uvažování a praxe nelze shrnout do ucelené množiny teoretických východisek. Frič reagoval vždy spíše spontánně na nastalé poměry. Tím nejobecnějším východiskem a společným jmenovatelem jeho názorů a činů se stala motivace reagovat na politický kontext a podmínky existence původních obyvatel v Jižní Americe. Své myšlenkové postoje různými způsoby modifikoval v závislosti na momentálních nálezech a zjištěních. Důležitým hlediskem při konstrukci ideového rámce Fričovi sloužilo posouzení potenciálních přínosů ke změně vztahu *civilizace* k *divochům*. Frič sám by toto jednání nazval jako snahu „být co nejblíže vědecké pravdě.“[198] Tímto spojením by ostatně bylo možné popsat i další jeho aktivity jako sběr kaktusů nebo angažovanost ve vnitropolitických otázkách. Skutečný stav věcí byl podle něj zastřen a úsilí o řešení problému jihoamerických indiánů vycházelo z poznání skutečné pravdy. Samotná konstrukce termínů pravda nebo realita a význam, který jim Frič přiřkl, se jeví natolik stěžejní, že vyžadují bližší objasnění.

5.2.1 Fričova terminologie: pravda, volný indián a civilizace

Frič na mnoha místech zdůrazňuje roli pravdivosti, hledání *pravdy* a skutečnosti jako protikladu k neznalosti, nevědomosti a nekritickému pohledu. V jeho pojetí je svět tajemný přírodní útvar, který v sobě ukrývá pravdy o nás i o druhých.[199] Pokud se chce jedinec vymanit z primitivního stadia, ve kterém mytické splývá se skutečným, musí se ke světu postavit kriticky. Nelze volně přejímat pravdy druhých a především ty, které jsou působením dlouholeté tradice nezpochybňované, ale samostatně zkoumat, zdali vyřčené odpovídá skutečnosti. Dvě polohy postoje ke světu, totiž pasivní přejímání a aktivní zkoumání pravdy, si nekonkurují, stojí na odlišných základech a jejich převaha v určité kultuře je logicky zdůvodnitelná. Společnosti, které nejsou seznámeny s výsledky kritického zkoumání světa, jsou však již z definice znevýhodněny oproti těm společnostem, které mají přístup k *pravdě*. Frič se sice pevně nedrží jednotného stanoviska, zdali existuje pouze jedna všeobjímající Pravda nebo jich lze odhalit několik, singulár a plurál používá zaměnitelně, ale každé jeho užití tohoto pojmu ve větě implikuje, že pravdu či pravdy zprostředkovává pouze věda, tedy aktivní přístup ke zkoumání světa. Z tohoto předpokladu plyne, že neznalost vědeckých

[198] Podle vlastních slov se životním cílem Friče stalo „jít vlastní cestou za vědeckou pravdou“. Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 5

[199] Frič tvrdil, že v okamžik, kdy ho omrzely konflikty s politiky a vědci, odešel do „své divočiny“, kde „mohl […] listovat ve velké knize přírody a hledat v ní skryté Pravdy.“ Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 5

pravd vede k vytváření a internalizaci nevědeckých pojmů o světě a k užívání primitivní taxonomie. Takové zacházení se světem proto produkuje zásadně pouze chybné, *nepravdivé* domněnky, které Frič definuje jako pověry.[200] Fričovo chápání pravdy je tak velice podobné pozici intelektuála jako modernistického subjektu vycházejícího z osvícenských představ. Badatel stojí ve shodě s tímto konceptem mimo svět a z izolovaného místa vnáší řád do chaotické reality. Příroda čeká, až badatel odhalí její skryté pravdy a reformuluje je ve svých analytických závěrech.[201] Závažné důsledky má toto Fričovo chápání pravdy na pojetí náboženství, které bude detailněji rozebráno v následujících kapitolách.

V zákoutích přírody se neskrývá pouze pravda, ale i indiáni, kteří s ní žijí v dokonalé harmonii. Podobně jako pravda i indiáni dlí ve světě nepozorovaně, dokud nejsou odhaleni. Sami se nepotřebují zviditelňovat (což by bylo ostatně podle Friče i proti jejich přirozenosti), protože jejich životy jsou naplněny dostatkem všeho potřebného. Neprostupnost jejich životního prostředí (divočiny) vedla mnohé vědce na scestí. Nepoznali život indiánů z blízkosti, a tudíž o nich šířili pouze plané zvěsti, tvrdí Frič. „Pustil-li se nějaký odvážlivec mezi [nebezpečné divoké kmeny indiánů] zaplatil obyčejně takový hazard životem. To se psalo ve všech slovnících a opisovalo se to odtud do cestopisů a z těch do školních učebnic,“[202] opakoval Frič mýtus, který se on svým poznáním snažil překonat. Pravdivá tvář indiánů se tedy nabídne opět pouze těm, kteří zastávají kritický postoj k dosavadním poznatkům. Frič mluví v naprosté většině případů jen o indiánech, neodkazuje na jiné příslušníky *přírodních*“ či *primitivních* národů. Z jeho několika málo kulturních komparací[203] je však zřejmé, že pojem indián či indiáni (jednotné a množné číslo používá v některých případech zaměnitelně, jindy podle stupně obecnosti, kterou užívá ve svém výroku) řadí pod pojem obecnějšího charakteru – divoch / divoši. Tato termínová nadřazenost vyplývá z vlastnosti, kterou Frič indiánům přisuzoval. Ti, kteří nebyli ovlivněni kulturou evropských kolonistů, žili v přímém sepětí s přírodou, tedy s *divočinou*. Divočina je v očích Friče entita nabytá vlastními specifickými vlastnostmi, kterými ovlivňuje bytosti vyrůstající v jejím nitru. Divočina s sebou nese takové hodnoty jako svoboda, prostota, čest, láska k bližním. To se

[200] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 90
[201] Viz Bowmanovův koncept modernistického diskrzu o druhých v kapitole 1.2 Komunikovat s druhými.
[202] Frič, A. V: *Chaco*. Veřejná přednáška z roku 1911 [online, cit. 30. 4. 2009]. Text dostupný na: http://www.checomacoco.cz/checo-a-v-fric
[203] Ve svém článku Báje a stěhování přírodních národů porovnával způsoby manželských svazků a statusy náboženských specialistů. Frič, A. V.: *Mezi Indiány*…, s. 74-84

projevuje ve Fričově popisu původních obyvatel Ameriky, které označoval též jako „děti přírody“ nebo „prostí synové přírody“, tedy termíny, které vyjadřují hned dvě kvality: oddanost přírodě a prostotu a naivitu. Volná příroda (divočina) navíc působí i na jedince, kteří v ní nevyrůstali, ale jen sporadicky ji navštěvují. Proto Frič vyzývá mladé lidi, aby se zbavili pout mládežnických organizací a šli vstřebávat jejího ducha: „Jděte do přírody jako k velké učitelce, aby vás naučila, jak se koukat – aby vás naučila myslit. K tomu nepotřebujete rozsáhlých disciplinovaných organizací, odznaků, kusů chlupaté kůže… Odhoďte skautskou čest, protože máte míti čest člověka.“[204] A byl to sám Frič, který poznal skryté kvality divočiny z vlastní zkušenosti. Hovořil o nich v již citovaném úryvku, ve kterém popisuje vlastní duchovní vývoj: „[Od osmnácti let] mne vychovávala divočina, která nezná evropejských rozdělení, a dle toho vytvořil se mi světový názor, odlišný od obvyklého. Divočina vychovala ve mně tvrdou logiku a vůli vidět věci tak, jak jsou a né straky na vrbě.“[205] Volná příroda tak vede člověka ke kritickému a vnímavému postoji, pokud lze chápat obrazné vyjádření „straky na vrbě“ jako synonymum nepravdivosti. Kritický pohled na svět je tak zároveň svobodným vyjádřením člověka, který zná svou čest. Platí tento závěr i pro lidi v divočině vyrostlé, pro divochy? Frič vyděluje *skutečné* a *pravé* indiány, které nazývá „volnými“. Toto označení používá ve smyslu velmi podobném jako divoký, tj. spojený s přírodou, ovšem pokud tímto přívlastkem dál rozvíjí nositele hodnot divočiny, snaží se zdůraznit jeho skutečnou volnost. V podobném smyslu se vyjadřuje o „čistých indiánských kmenech“[206] a „volných národech“[207]. Existují proto indiáni, kteří nejsou zcela volní a divocí. Ve Fričově interpretaci to znamená, že nevykazují všechny původní indiánské prvky, nejčastěji že přejali určité prvky (západní) civilizace, které nejsou slučitelné s divošskou povahou. Civilizace představuje opačný pól divočiny. Zahrnuje celou škálu hodnot, postojů, materiálních a duchovních prvků, které podobně jako divočina formují jedince, který vyrůstá v jejím prostředí. Divočina a civilizace tvoří dva ideální typy, mezi kterými se nacházejí ti indiáni, kteří přišli do styku s civilizací, ve Fričově terminologii civilizovaní indiáni. Takoví indiáni se však odchylují od pravé esence indiánství a jen díky tomu mohli vzniknout „mýty“ (nepravdy) o indiánech jako o loupeživých a krvelačných postavách. Cestovatelé a vědci, kteří

[204] Frič, A. V.: Očista, č. 22, s. 1
[205] Frič, A. V.: Očista, č. 18-19, s. 2
[206] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 125
[207] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 26

se nikdy nesetkali s volnými indiány, se často uchýlili k takovýmto zjednodušeným „báchorkám“, které se Frič jako kritický hledač pravdy snaží vyvracet. V úvodu ke kapitole pojednávající o rodinném životě jihoamerických indiánů Frič tvrdí: „Mnozí cestovatelé a misionáři píší povýšeně a s despektem o volnosti pohlavního života přírodních národů a dokonce ho řadí k ne-li k prostituci, tedy velice blízko ní. Čteme-li takováto pojednání, můžeme však – podle mých vlastní zkušeností – s jistotou předpokládat, že tito moralizátoři buď *volného Indiána* nikdy neviděli a slyšeli jen povídání o takzvaných *Indios cristianos* – civilizovaných Indiánech, nebo že vůbec nerozumějí tomu, co píšou.“[208] Mimo členění na volné a civilizované indiány Frič rozlišuje ještě „čisté a uzavřené indiány“. Ti nikdy nepřišli do styku s jinými indiánskými etniky a nepřejali od nich jiné kulturní prvky. Frič odhaduje, že takových existuje následkem početných migračních vln v Jižní Americe jen malé množství. I ti, kteří však byli ovlivněni jiným kulturním systémem, přejímali prvky, které náležely vždy do indiánských kulturních systémů. Kulturní výměna se odehrávala jen v rámci indiánských celků bez rušivého vlivu civilizace. Frič navíc této malé množině izolovaných indiánů věnuje pozornost jen v ojedinělém článku o migracích v Jižní Americe[209], v jiných textech používá jako hlavní hledisko vždy míru volnosti / civilizovanosti dotyčné indiánské skupiny.

Civilizace a divočina hrají ve Fričově díle důležitou roli opěrných bodů, na základě kterých se vytváří vztah k odlišnosti a k jinému. Tyto dvě entity jsou navzájem propojené, jedna je negací druhé. K odhalení jejich *skutečné* podoby je však třeba zaujmout aktivní postoj k hledání pravdy. Jakým konkrétním obsahem Frič tyto dvě entity naplnil? K jakým závěrům popisujícím indiánský svět došel? A ve shodě s Bowmanovou hypotézou z jakých elementů tuto realitu stvořil?

5.2.2 Civilizační versus indiánské hodnoty

Aby byl Frič schopný definovat a rozlišit od sebe civilizované a volné indiány, přidělil determinátorům vztahu já versus druhý specifické vlastnosti a hodnoty. Ve stručnosti platí, že Fričovo hledisko je zarámováno dialektickým pohledem, ve kterém je první determinátor (civilizace) opačným vyjádřením druhého (divočina). Sociálně-symbolické implikace této korelace (společenská hierarchizace, evoluční hledisko) se Frič snažil na jedné straně

[208] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 26
[209] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 74 - 84

minimalizovat, ale na druhé straně k tomu používal, jak budu tvrdit v této kapitole, diskurzivní koncepty, které již samy o sobě byly hodnotově zabarvené, a pomáhal tak upevnit ideovou hegemonii konceptů, proti kterým vystupoval.

Na základě jakých vlastností Frič izoloval indiánství, potažmo divošství? Jednalo se především o prvky spojené se společenským uspořádáním, chováním jedinců a jejich charakterovými vlastnostmi. Vnější rysy individuální a společenské Frič pokládal za důležité pro identifikaci kulturních vlivů (indiánských či civilizačních), ale esence klasifikátorů jinakosti se podle něj nacházela především na psychicko-interní a společensko-strukturální úrovni. Inherentní vlastnosti divochů vystupují na povrch především v těch textech, ve kterých se Frič snaží porovnat specifika skupin náležících do sféry působení obou klasifikátorů jinakosti.

Z pohledu Friče vypovídají o společnosti a jejích členech již historické události a mytologické příběhy. Dějiny indiánských společností jsou podle Friče „při objektivním posuzování mnohem čistší a morálnější než vyspekulované kodexy, zákony a morálky různých civilizací."[210] Již ve starých zákonících je podle Friče možno vystopovat předlohy pro morální limity, které se projevují v průběhu dějin a platí dodnes. Na základě tohoto předpokladu Frič hledá v mytologii vzor pro mravní a nemravní chování. Ze vztahu Evy a Adama usuzuje, že manželský sňatek mezi bratry a sestrami byl v křesťanském civilizačním okruhu mravně přípustný, zatímco „Indián něco takového odmítá." I v případě, kdy indiánský mýtus nastoluje situaci pohromy, kterou přežívá pouze jeden lidský pár, nikdy nedojde „ke křížení mezi příbuzenstvem" a lidé si vypomohou kouzelnickým trikem. „Muž a žena jdou a házejí za sebou palmy moriše. Z těch, jež hodila žena, povstanou ženy, z těch, jež hodil muž, vzniknou muži. A znovuobydlení země se pak děje zcela normálním, nepohoršlivým způsobem…" Indiánská mytologie nikdy nepřipustila, aby došlo mezi příbuznými k incestu, nastavila tak normu, kterou se řídí všechny necivilizované indiánské skupiny dodnes. Všichni divoši mají podle Friče odpor ke sňatkům mezi příbuznými a velmi často jsou také exogamní. Křesťanská civilizace je oproti tomu prostoupena „pokryteckým puritánstvím", protože zapírá činy, které byly v minulosti tolerovány. Navíc již samotný fakt, že incest byl tehdejší společností přijímán, vytváří prostředí morálního úpadku, tvrdí Frič.[211]

[210] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 26
[211] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 26-27, 129

Divoké indiánské skupiny je možno odlišit od těch civilizovaných též formou sociálního uspořádání a úrovní sociální stratifikace. Divocí indiáni žijí dle Friče na úrovni doby kamenné a vyznávají úplnou společenskou rovnost. Jejich náčelníci jsou hodni obdivu pouze tehdy, když vynikají silou, obratností a inteligencí, a to i v těch společnostech, ve kterých je hodnost náčelníka dědičná. Pokud se u některých čistých indiánů etabloval „spekulativní stav kouzelníků, jsou jeho reprezentanti respektováni jen ze strachu, jinak je lid nenávidí." Divoši uzavírají vždy manželské sňatky a jedinec, který tak nečiní, se ocitá ve společenské izolaci. V případě společenských vzorců pro počet manželů a manželek Frič připouští jisté výjimky z pravidla, podle kterého členové přírodních národů uzavírají monogamní svazky. Rodinný život se odehrává vždy veřejně, neskrývaně, protože na rozdíl evropských puritánů indiáni nemají co skrývat. Veřejné vyznávání a projevy lásky jsou u indiánů „nejen běžné, ale zcela přirozené, nejen neskrytelné, protože u nich lze těžko co skrýt, ale také neskrývané, protože je to čisté. […] Jejich chýše jsou budovány z větví a jsou průhledné, mnohé kmeny mají společné otevřené domy, v nichž bydlí rodiny vedle sebe, ničím neodděleny. Všechny rodinné úkony, včetně úkonů manželských a úkonů lásky, jsou u nich přirozené, a proto veřejné."[212] Společenské vztahy jsou u volných indiánů mnohem důležitější než v civilizované společnosti, indiáni proto dbají o dobré styky. Když se Frič vrátil ze své druhé výpravy, byl dojat srdečností a upřímností, jaké se mu dostalo od Čamakoků: „Věru jsem si jist, že tito prostí lidé nezapomenou na mne tak brzo, jako moji evropští přátelé, a kdyby uměli psát, že by jistě nebyli tak pohodlni poslat za mnou nějaký pozdrav ve své rodně řeči."[213]

Důležitým znakem divokých indiánů jsou též jejich charakterové vlastnosti, které si indiáni můžou ponechat i tehdy, pokud vedou život ovlivněný civilizací. Některé skupiny indiánů mají schopnost udržet si původní povahové rysy i společenské zvyky, které odkazují na jejich divokost, i v prostředí mimo jejich původní domov. Frič takto charakterizuje například některé zástupce indiánského etnika Rankelčé (Ranquelche), „v nichž dosud žil starý a slavný indiánský kmen, byť životem značně odlišným od původního života volných přírodních lidí." Frič se vydal na průzkum jejich osad s průvodcem, starým indiánem, který byl téměř pořád opilý a kterého Frič častoval indiánský ahasver. Když se Fričovi podařilo nalézt ho střízlivého, požádal ho, aby mu zprostředkoval kontakt s rodinami nejméně

[212] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 31, 128-129
[213] Frič, A. V.: Z pouti mladého českého cestovatele, Světozor, sešit 5, 1905, s. 35

postiženými civilizací. Dlouhou dobu bylo jejich úsilí bezvýsledné, protože nacházeli jen indiány, kteří jim nabízeli k prodeji domácí zboží, tkaniny a háčkované látky, ale se „zajímavými indiány“ se nestřetli. Až po několika dnech, kdy se dostali dále od města, narazili na usedlost, která „už napohled slibovala přece jen nějaký úspěch.“ Rodinný dům byl vápnem omítnutý, barevně zdobený a v jeho sousedství se páslo množství domácích zvířat. Otec rodiny, Tomáš Lopéz, působil na Friče impozantně, měl na sobě jednoduchý a čistotou zářící oblek, přijal je velmi pohostinně a nabídl jim maté a doutníky. Obsluhovala je služebná a v povzdálí si hrály děti. Dvě byly velice podobné, uhlazené a čisté, další dvě už byly špinavé a hůře oblečené. Když se Frič dozvěděl, že tyto dvě děti jsou adoptované, byl překvapen, že nejsou nuceny v rodině vykonávat služebnou práci. Domníval se, že otec tak udělal více než by na jeho místě učinil kdokoli jiný včetně jedinců v „naší civilizované a pokrokové Evropě.“ U Lopézovy rodiny Frič pobyl se svým průvodcem tři dny, během nichž se setkal s Lopézovými přáteli, vytvořil několik fotografií a strávil mnoho hodin rozmlouváním. Friče ohromil styl komunikace Lopéze, který jednal s nadhledem a hrdostí a choval se k druhým čestně. Imponovalo mu i lpění na společenských formalitách – dlouhé a složité vzájemné představování, úpravy před fotografováním, „kultivované“ vyjadřování (*obrázek č. 5*). Takové projevy pokládal Frič u vymírajících etnik za ojedinělé a Lopéze nazval „ pravým kavalírem“: „Tak tedy žijí zbytky Rankelčů. Někteří jsou chudí, jiní zámožní. Ač jsou všichni již už delší dobu vystaveni většinou neblahému vlivu civilizace, uchovali si aspoň základní vlastnosti někdejšího slavného kmene: dají hostu, co mají nejlepšího, a sami se jako hosté chovají co nejlépe.“[214]

Mezi rysy pravého indiánství Frič řadil kromě hrdosti a čestnosti i další vlastnosti. Tvrdil, že pro volné indiány je naprosto nemyslitelnou věcí krádež. V době, kdy Frič vyšetřoval násilné vpády najatých bugreiros do indiánských osad, snažil se vysvětlit opětovné výpravy indiánů proti evropským osadníkům. Indiáni se podle něj drží pravidla „oko za oko, zub za zub,“ proto když jsou napadeni, odpoví vždy protiútokem. „Nikdy však neloupili a nic s sebou nebrali. To byla obrana a pomsta hodna divocha,“ napsal Frič v článku, ve kterém líčil svůj spor s německou vládou.[215] Svou domněnku o tom, že divocí indiáni se nikdy neuchylují ke

[214] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 173 - 179
[215] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 114

krádeži, ostatně zopakoval ještě v mnoha jiných kontextech.[216] Další jejich vlastností je i skutečnost, že nejsou závistiví a neznají stud. Nepřítomnost studu v jejich chování Frič vyjádřil již ve výše uvedené citaci o otevřeném rodinném životě. Podle zkušeností Friče se tato vlastnost projevuje i tak, že indiáni chodí jen skromně oblečení, pokud jim šat překáží, nedělá jim problém ho kdykoli odložit. Důvodem absence studu je jeho nepřirozenost. Stud pociťuje pouze člověk zjemnělý civilizací. Divoch by podle Friče nikdy neměl při pohledu na lidské tělo nečisté úmysly a navíc by takové myšlenky ani nikdy nepochopil.[217] Frič připouští, že tento rys může mít i neblahé důsledky pro cizího návštěvníka. Když se snažil vyvrátit rozšířený názor na indiány kmenů Pilagá a Toba jako na „divoké a zlé kmeny," popisoval je jako dobromyslné a veselé. Zdůraznil, že „co se týče charakteru, jsou všichni Indiáni velice zbabělí, a považují za vyloučeno, že by jednotlivec byl nebezpečným. Ve větším množství však jsou smělí a nestydatí, a tam, kde nenaleznou oporu, také nebezpeční."[218] S divokostí se neslučuje ani vlastnictví nástrojů a technických výdobytků, které mají původ v sídlech civilizace. O divoké indiány se jedná pouze tehdy, používají-li jim dostupný materiál a nástroje vyrobené z lokálních zdrojů: „Opravdoví Indiáni nemají tedy ani psací stroj, ani pero, ani papír…"[219]

Indikátory (polo) civilizačního stupně jsou ve svých základních obrysech odvoditelné od indikátorů indiánství. Civilizace má na původně divoké indiány jednoznačně negativní vliv a následkem jejího působení se indiáni ve většině případů odklání od mravní čistoty a přirozených etických ctností. Zatímco divocí indiáni neznají krádež, jejich civilizovaní protějšci odcizují předměty velmi často. Frič si to vysvětluje jako reakci na působení bělochů, kteří „je okrádají a často využitkovávají jejich nevědomosti a důvěřivosti." Nelze se potom divit, říká Frič, že se běloši stávají jejich oblíbeným terčem krádeží.[220] Indiáni začali krást také tehdy, když se střetli s civilizovanými osadníky, kteří je vždy při násilném přepadení oloupili. Přijali jejich postup za svůj vzor a „počali vycházet jako tito na lov tapírů do pralesů, chodili do pastvin na lov krav a při svých , pomstách' brali s sebou veškeré železné nástroje a jiné věci,

[216] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 181, s. 46
[217] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 67, 166
[218] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 68
[219] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 91
[220] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 181

jež dříve ničili.“[221] Civilizace zavedla do chování indiánů vzorce eticky nepřístojného jednání. Čarodějové tak například už nejsou tak svědomití jako jejich předkové a při provádění léčebného rituálu se uchylují k podvodným praktikám: „Civilizace je naučila vypomoci si semtam nějakým tím trikem: Ofouknou nemocného, zamumlají nad ním pár nesrozumitelných vět a začnou sát na bolestivém místě. Ušklíbají se přitom všelijak a po chvíli se nenápadně kousnou, aby jim ze rtů mohla vyřinout krev. Posléze vyjmou z úst nějaký předmět, dříve tam uložený, a namluví pacientovi, že to je ta příčina nemoci, která ho trápila…“[222] Znakem civilizovaných indiánů je též jejich příslušnost ke křesťanské církvi a náchylnost ke zneužívání alkoholu. Když Frič přijel na nádraží do města argentinského města General Archa, odkud podnikl výpravu za indiány Rankelčé, setkal se tam se starým indiánem, „samozřejmě civilizovaným,“ který byl skoro pořád opilý, a místní se mu posmívali. „Častoval je totiž nadávkami, které ani v obsažném španělském slovníku rozhodně nenaleznete. To byla, krom otrhaného evropského oděvu ‚každý pes jiná ves‘, jediná známka civilizace, kterou na něm bylo lze na první pohled pozorovat.“[223]

Souhrn prvků, které Frič považuje za důležité zmínit při popisu indiánů, vypovídá o jeho vlastních perceptivních kategoriích: prostřednictvím jakých rysů rekonstruuje v textu identitu jedinců a etnik a které prvky jsou nosné do té míry, že mohou zastupovat komplexní celek. Z předchozích úryvků je patrné, že jednou z nejdůležitějších kategorií tvoří v jeho popisu otázka civilizovanosti a divokosti. Oba identitární klasifikátory zahrnují v jeho pojetí skupinu rysů, které nemusejí být čistě výlučné a mohou se navzájem prostupovat, aniž by tím popíraly dominantní orientaci identity daného jedince. Jejich opakováním se však prostor pro vzájemnou kompatibilitu uzavírá a obě esence se homogenizují. Tendence ke stereotypizaci přeměňuje socio-kulturní realitu na pole, na kterém interagují dva základní principy podle vzorce my-oni. Používání nástrojů vyrobených z nepůvodních materiálů tak narušuje identitu jejich majitelů coby divokých indiánů, jelikož se prokazují prvkem, který je spjat s okruhem opačného kulturního klasifikátoru. Frič navíc s ještě větším důrazem vyděluje esenci indiánství ve výrocích, ve kterých se snaží vyjádřit určitý rys či vlastnost indiánů (nebo konkrétních jedinců) za použití jednotného čísla: „Indián není závistivý, přeje

[221] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 116
[222] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 199
[223] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 173

všem tvorům.“[224] Na jiném místě píše: „I divoch je rád, když pochválíte nějakou jeho dobrou vlastnost.“[225] Na těchto místech referuje o své zkušenosti se členy konkrétní etnické skupiny, ovšem s lehkostí přechází do zobecňující roviny a svoje poznatky vztahuje na „všechny indiány“. Takové poznámky se v jeho textech objevují především na koncích kapitol nebo v úplném závěru a jejich smyslem je především vysvětlit jednání indiánů z pozice vnějšího pozorovatele a *klasifikátora* skutečnosti.

5.2.3 Pravý indián jako mravní vzor zkažené civilizace?

Z výčtu vlastností jedinců ztotožněných s pravou divokostí vyplývá ještě jeden důležitý aspekt. Absence neduhů jako závist a krádež, jednoduchá strukturace společnosti hraničící s rovností všech členů či odkázanost na lokální zdroje činí z jejich nositelů osoby, kterým je nejen přidělena identita stojící v protikladu k hodnotám civilizace, ale které jsou ztotožněny s jejím ideálem. Esence indiánství vyjadřuje většinu vlastnosti, o kterých se Frič domnívá, že je civilizace ztratila a měla by je znovu nabýt k překonání úpadku. Indiánství v zorném úhlu Friče referuje k civilizaci, k jejím nedostatkům a především mravním vzorům.

Vhodným příkladem k ilustraci této Fričovy tendence bude opět událost, při které se výsostně indiánské prvky střetávají s prostředím civilizace – putování Friče společně se zástupcem nemocného kmene Čamakoků do Buenos Aires a následně do Vídně a do Prahy. K podniknutí takové výpravy se nabídl sám Čerwuiš, Frič tento nápad přijal v domnění, že potřebné léky obstará v jednom z jihoamerických měst. Když však neuspěl u žádného tamějšího lékaře, byl nucen vzít Čerwuiše s sebou. K celé události tedy došlo spíše náhodou a neplánovaně. Již v Concepciónu měl Frič obavy, jak se bude Čerwuiš chovat v neindiánské společnosti. Čerwuiš podle jeho slov vystupoval ještě trochu jako „divoký kůň“. Hostinu, které se účastnili, popisuje pak Frič jako komickou scénu, při které všichni ostatní sledovali, jak se Čerwuiš zachová při podávání jídla, a dbali při tom na to, aby se „odlišili od divocha a vypadali co nejvíc civilizovaně.“[226] Při nalodění směrem do Buenos Aires naráží Frič a Čerwuiš na vážné problémy, protože kapitán se zdráhá vpustit Čerwuiše na loď. Nakonec odplouvají spolu, ovšem Čerwuiš tráví celou dobu v podpalubí a má zakázaný vstup do vyšších pater. Ve Vídni i v Praze zažívá Čerwuiš mnoho neobvyklých situací vyvolaných z jeho strany odlišnou

[224] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 40
[225] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 133
[226] Frič, A. V.: *Červíček aneb indiánský lovec objevuje Evropu*. Praha: Titanic, 1993, s. 22

interpretací události a taktéž ze strany druhých lidí, pro které představuje Červuiš lákavou podívanou. Frič s ním jedná zpočátku velmi agresivně, vyžaduje od něj disciplinované chování a nezřídka dochází k vzájemným potyčkám: „Jednou mi zase vypověděl poslušnost přímo na ulici," líčí Frič jednu ze vzájemných neshod, která vyústila v souboj. „Byl jsem nucen usadit ho pěstí a kolemjdoucí mě hlasitě kritizovali, jak surově s tím bezbranným chudáčkem jednám."[227] Když se mu Červuiš vzepřel, považoval to Frič za projev *rozzuřeného divocha*. Za pobytu v Praze pokládal za jediné úspěšné řešení konfliktu vnutit Červuišovi svou autoritu, třeba i násilně, protože svobodně bylo možno jednat pouze v divočině. V Praze bylo nutné podřídit se jeho příkazům, podřídit se zákonům civilizace a „ochočit" ho.[228] Po čase se jejich spory urovnaly, přesto ale dochází k občasným nedorozuměním a Frič konstatuje, že přizpůsobit se pravidlům způsobu myšlení a života v civilizaci je pro divocha nemožné. Opačně je taková adaptace uskutečnitelná, což dokazuje podle mínění Friče fakt, že byl u volných indiánů několikrát úspěšně přijat. Frič začal pořádat ve svém pražském sídle, přezdívaném pro bohatou výzdobu indiánskými rekvizitami wigwam, besedy a společenská setkání. Červuiš mu při tom asistoval a přilákal tak velký počet dalších lidí, ve kterých budil jeho *exotický* původ zvědavost. Takové situace Frič s oblibou pozoroval, protože ho zajímalo, „jaký si [Červuiš] udělá úsudek tváří v tvář novým faktům," aniž by ho ovlivňoval svými názory.[229]

Červuiš již svou samotnou přítomností v pražských ulicích vzbuzoval zájem veřejnosti a k tomu ještě přispěla jejich společná přednášková činnost. Červuiš však nevystupoval během veřejných besed jako živá rekvizita a Friče pouze doprovázel. Tento postup přivítal i redaktor Jičínských novin, který v recenzi na přednášku z března 1909 napsal, že „… ačkoli má [Frič] s sebou Indiána Mendozu, přece nepoužívá ho k obchodnické reklamě a k humbuku, neboť mu nedává při přednáškách vystupovat na jeviště."[230]Pouze výjimečně zasahoval aktivně do průběhu přednášky. Jednu z nich na pražském Žofíně vedl Červuiš sám, s pomocí kombinace slov několika jazyků a mimických gest popisoval válečné postupy Čamakoků. Znázornit zápas

[227] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 35
[228] Termín ochočit dává sám Frič do uvozovek. Frič, A. V.: *Červíček…*, 39
[229] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 122
[230] Jičínské noviny, 14. 3. 1909

s nepřítelem bylo pro Čerwuiše obzvlášť nesnadný úkol. Předvést souboj s imaginárním nepřítelem je u indiánů podle slov Friče vůbec obtížné a fyzicky namáhavé.[231]

Koncem společného pobytu v Praze Frič dochází ke zjištění, že „učitel se pozvolna měnil v žáka." Čerwuiš se pozastavuje nad tím, že se v hovoru používají slova jako přítel nebo pravda, přestože mluvčí nejednají upřímně a druhého nepovažují za přítele. Frič byl proto nadchnut, že Čerwuiš si dokáže uvědomit rozpor mezi myšlenkami, pocity a slovy a že „viděl to, co já neviděl už dávno, přetvářku, pokrytectví falešnou morálku, společenské předsudky. Jak jsem se tenkrát styděl za to, že naše slova jsou prázdná, a ačkoliv krásně zní, nic neznamenají," stěžoval si Frič.[232] Konfrontace dvou odlišných světů podle Friče vynesla na světlo podstatné rozdíly mezi světem volných indiánů a světem civilizace a podnítila Friče i Čerwuiše k jejich reflexi. Frič byl překvapen, když Čerwuiš shledal indiány z kmene Čiriguánů (Chiriguan), se kterými se setkali po návratu do Jižní Ameriky, za špinavé, hubené a jejich oděv se mu zdál otrhaný. Frič ho vybídl k zamyšlení: „Ty jsi nějak zapomněl, jak žijí tvoji bratři. Jsou také špatně oblečení a vyzáblí, a ani na čistotu si nepotrpí. Vždyť je to u Indiánů v divočině normální. […] Já se Indiánů nijak neštítím a udivuje mě, že ty, který jsi tak žil ještě před rokem, se tak pohoršuješ!"[233] Střet zástupce světa divočiny s evropským prostředím Friče ujistil v tom, že se bude „až nadosmrti dívat jinýma očima na vztahy lidí, na výchovu, na hloupé a škodlivé zlozvyky, považované za ctnosti…" A rozpory, které tato reflexe odhalila v evropské civilizaci, jsou podle Friče závažnější. Jedná se totiž o nedostatky morální, zatímco Čerwuiš shledává ve své vlasti jen nedostatky v hygieně a oblékání. „Bude to tím, že ačkoliv jsou divoši chudí a zaostalí, jsou čestní a přirození, neznají ani nestrpí lež a přetvářku. Ale u nás," píše Frič, tomu je „přesně naopak…"[234]

Civilizace opět stojí v příkrém rozporu s divočinou, tentokrát ale nejen jako hodnotový protipól, ale i jako prostředek sebepoznání. Čerwuiš umožňuje nahlédnout do rejstříku dávno ztracených ctností a uvědomit si mravní zkaženost civilizace. Je to tak současně i Frič, který kritizuje hodnotovou orientaci evropské civilizaci ústy jejího protipólu – nezkaženého divocha, který jedná v souladu se svou přirozeností. Frič se ve vybraných a interpretovaných

[231] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 126
[232] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 122
[233] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 146
[234] Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 148

výrocích a činech Červuiše zaměřuje na příkré rozpory a situace, ve kterých se projevuje vzájemná nekompatibilnost. Scény, při nichž se Červuiš seznamuje se společností Fričových přátel v hostinci nebo se snaží zažehnat rozpoutaný konflikt s pražskými policisty, ukazují na nepřekonatelné rozdíly v myšlení Červuiše a „civilizovaných“ lidí. Nedorozumění, ke kterým při nich dochází, jsou líčena jako komické příhody, ve kterých se Červuiš stává středem posměchu nebo terčem agrese. Zaměření na tyto kuriozity vyplývá zčásti z žánrové povahy textu. Příběhy vycházely ve čtyřicátých letech časopisecky na pokračování a publikovaná kniha je pouze jejich souborem. Lze proto očekávat, že jejich záměrem bylo především zaujmout a pobavit čtenáře. Ovšem i z tohoto hlediska je zajímavé, jaké situace si k tomu Frič vybírá.

Vzpomínky A. V. Friče na pobyt Červuiše v Praze odhalují ještě jeden důležitý aspekt ve Fričově rekonstrukci indiánství. Autor jako by přistoupil v několika momentech na většinový diskurs o původních obyvatelích Ameriky, který prosakuje i líčením Červuišových příhod,[235] a opakuje definici divošství jako znaku barbarství. Takové uvažování naznačuje výše popisovaná situace, při které Červuiš nevyslechl Fričovy příkazy a jeho násilný výpad Frič považoval za projev „nepříčetného, rozzuřeného divocha“. Divoch zde ojediněle nenese pozitivní význam morální nezkaženosti, ale vyjadřuje skutečnost, že se Červuiš nedokázal dostatečně přizpůsobit civilizačním normám, respektive Fričovým rozkazům, které měly mít výchovně-adaptační efekt. Podobně ambivalentně vyznívá i Fričova poznámka o chování Červuiše, které přirovnal k chování „divokého koně“. V článku nazvaném Infanticidie, ve kterém líčí následky kolonizačního procesu, popisuje představitele první vlny dobyvatelů jako „dobrodruhy nejhrubšího zrna,“ jejichž „kulturní úroveň byla často nižší než úroveň těch divochů, které, jak tvrdili, přišli civilizovat.“ Postrádali jakékoli technické dovednosti, „pouze krvelačnost a touhu zotročovat měli vlastní.“[236] Používáním těchto přirovnání Frič vytvořil pojítko mezi nízkým vývojovým stupněm společnosti a celkovou obhroublostí lidských mravů a nepřímo se přihlásil k evolucionistické myšlence divošství. Opakoval tak obecně rozšířený postoj k divochům, proti kterému se za každých okolností snažil bojovat. V jeho díle to však

[235] Lze ho stručně označit za rasistický: kapitán argentinské lodi odmítá vpustit samotného Červuiše bez doprovodu na palubu a povolil by mu to „snad jedině v kleci“ (Frič, A. V.: *Červíček…*, s. 24); lidé v Praze se domnívají, že Červuiš je Fričův „barevný sluha“ (s. 48.), a pasažéři zaoceánského parníku se Červuišovi vysmívají a nazývají ho „opicí“ (s. 139-140).
[236] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 59

není jediné téma, ke kterému zaujímá mnohoznačný postoj. Nekonzistentně přistupoval i k otázce vývoje společností a kultur a k tehdy dominujícímu evolucionismu v antropologických vědách.

5.3 Fričovy modely lidských společností

Při komparaci lidských kultur a společností se Frič uchyloval nejčastěji k evolucionistickým předpokladům, ač se jeho názor na interpretaci vývoje kultur měnil a byl ovlivněn postupně různými teoriemi. Vyznával ideu klasického stadiálního vývoje, na jehož jednotlivých stupních jsou společnosti souměřitelné a vykazují podobné rysy v oblasti duchovní a materiální kultury. Tento názor nikdy neformuloval otevřeně, ale je patrný z mnoha jeho vyjádření, která se týkají nejčastěji migrací etnik nebo šíření mytologických látek. Vrchol příčky zaujímá (západní) civilizace a ostatní kultury k ní také spějí nebo ustrnuli na jednom z evolučních mezistupňů. K pojmenování stádií Frič používá klasickou evolucionistickou terminologii a přejímá i zavedená kritéria vývojové klasifikace. [237] Potenciál dosáhnout evolučního vrcholu není z jeho hlediska inherentní každé kultuře. Tomuto hledisku však nepřikládá zásadní význam. Dosažení evolučního vrcholu má pro něj spíše negativní konotace. Důležitým hlediskem je především zachování původnosti a život v souladu s lidskou přirozeností. Oba tyto aspekty mizí spolu s evolučním vývojem. Odklonem od lidské přirozenosti nastává postupný morální úpadek. Civilizační vývoj, ač chápaný v evolucionistickém rámci, nepřináší z pohledu Friče komplexní pokrok ve všech oblastech lidské kultury, ale nese s sebou pouze zlepšení v oblasti materiálního vybavení a technické dokonalosti. Civilizovanější národy mohou díky rozvoji používat efektivnější nástroje, zatímco zaostalá etnika jsou nucena vynaložit na stejný úkon s použití „primitivních způsobů“ více času a energie.[238]

Frič zastával i zavedenou ideu kulturních přežitků. Jádro zvyků a vzorců chování zůstává podle jeho názorů i napříč věky stejné. Ritualizované úkony se vztahovaly vždy ke stejným skutečnostem, ovšem s civilizačním vývojem se jejich skutečný důvod vytrácel. Přežitky jsou výsledkem jakéhosi sekularizačního procesu, během kterého se z nábožensky motivovaných

[237] Ti nejzaostalejší z původních obyvatel Ameriky „žijí na úrovni lovců s nejprimitivnějšími počátky zemědělství.“ (Frič, A. V.: *Indiáni…*,, s. 59) Vynález hrnčířství je „pozvedl k nejnižší formě barbarství“ (Tamtéž, s. 128 - s. IX nečíslované obrazové přílohy) Všichni však „uvízli na nejvyšším stupni barbarství“. (Tamtéž, s. 80)
[238] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 191

úkonů stírá jejich původní význam. Civilizovaná společnost se jeho působením odcizila od původních ideových zdrojů: z posvátných mýtů se staly pohádky, jejichž smysl lidem uniká,[239] a dříve významné rituály se proměnily v nejasné automatizované činnosti. Frič to ilustruje na rituálu pohřební hostiny, kterou indiáni z kmene Mačikuí (Machicui) zdůvodňují zrcadlovitým obrazem mezi pozemským světem a světem duší. Konzumace jídla a pití zemřelému zajistí dostatek všeho i v nadpozemské říši. Smysl pohřebních hostin však lidem v Evropě uniká: „Naše pohřební hostiny jsou se vší pravděpodobností zbytkem starých názorů prapředků, kteří bezpochyby rovněž věděli, proč je pořádají. My to už ovšem dávno nevíme…“[240] Přežitky jsou také výsledkem jakéhosi sekularizačního procesu, který v průběhu času zbavuje původně nábožensky motivované chování

Paralelně s evolucí kultur postupuje expanze západní civilizace. Jejím vlivem budou rysy odlišných vývojových stupňů brzy zahlazeny. Tento vývoj je podle Friče nezvratitelný, dříve nebo později jím budou zasaženy všechny společnosti, ale jeho následky lze ovlivnit. Faktorů, které ovlivňuje otázku přežití společnosti, je několik – rozhodující je nejen vývojový stupeň, kterého společnost dosáhla, ale i „světový názor (a ten je u primitivů takřka totožný s náboženstvím), mentalita a charakterové a intelektuální dispozice původních obyvatel té které oblasti.“[241] Nebezpečí vymření hrozí především společnostem, které se nachází v nižším stádiu evoluční škály, a těm, jejichž vývoj se zastavil. Ve velkém riziku pohlcení evropskou civilizací jsou i ty společnosti, jejichž členové nejsou ochotni nebo schopni přizpůsobit svůj odlišný světový názor světovému názoru kolonizátora.

Frič se rozcházel s tezemi evolucionistické teorie v názoru na psychickou jednotu lidstva. Snaha vysvětlit paralely v mýtech různých etnik ho z počátku přivedla k domněnce, že duševní dispozice všech lidí jsou shodné, ale po té, co objevil, do jaké míry se myšlení indiánů a Evropanů odlišuje a jak velké rozdíly panují v sociálních poměrech, došel k závěru, že teorie Adolfa Bastiana o „stejnosti lidské psýche“ je neudržitelná. Zjištění zásadních specifik

[239] V předmluvě ke knize pohádek inspirovaných indiánskými mýty Frič píše, že „Indián pohádky nezná, právě tak jako jich neznali naši předkové v dobách, kdy se honili s těžkým kamenným mlatem, s luky a šípy za jeskynními medvědy, soby a mamuty. A takové předky jsme také měli. […] Není tomu přece tak dávno – nějakých deset tisíc let – co naši předkové vypravovávali to, co vy dnes posloucháte jako pohádky. Avšak tehdy nebyly to pohádky.[…] Pod košatými duby a lipami slýchali je u ohňů od stařešinů a kněží statní lovci a bojovníci s velikou úctou.“ Frič, A. V.: *Zákon pralesa*. Praha: Zátiší knihy srdce i ducha, 1921, s. 7

[240] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 80

[241] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 58

indiánských společností ho přivedlo k názoru, že lidé v různých kulturách se odlišují i způsobem „mozkové organizace“. Na kongresu Berlínské antropologické společnosti se snažil vyvrátit teorii psychické jednoty a uvedl při tom důkazy „triviální jako teorie sama“: „Já byl kdysi stoupencem Bastianovy theorie – za dvouletého pobytu v Brasílii jedl jsem fazole a rýži a chemické složení mé mozkové soustavy se změnilo tak dalece, že dnes považuji onu theorii za velký nesmysl.“[242] Za nejvhodnější model interpretace kulturní diverzity považoval koncept spojující obě extrémní polohy dohromady – existenci společného prapředka. Podle této teorie, kterou Frič přejal od německého etnografa Paula Ehrenreicha, existoval na počátku věků ještě před rozlišením současných „ras“ předek nazývaný Homo alalus, jenž stvořil základní vzorce všech mýtů. Následně se lidstvo pod vlivem rozličných geografických podmínek, rozdílné stravy a předáváním odlišných tradic rozrůznilo.[243] Shodnost mytologických motivů může mít podle Friče příčinu i ve vzájemných přejímkách, nejčastěji se ale mýty šíří společně s migrací etnik. Hledání mytologických paralel je proto vhodnou metodou pro zkoumání etnické příbuznosti.[244]

Třebaže argumentace genetickou příbuzností je ve Fričově díle značně oslabena ve prospěch socio-kulturní determinace a v souvislosti s původními obyvateli Ameriky nikdy nehovoří o rase nebo rasách, na koncept rasy se odvolává při objasňování svého vztahu k jedincům židovského původu ve svém časopisu Očista. Rasové kategorie pokládal za objektivně existující, zdráhal se však využívat konceptu rasy k hierarchické klasifikaci lidstva. V této souvislosti Frič identifikuje tři rasy: homo semiticus, homo indogermanicus a homo alter („Australián“). Rozdělení na rasy pokládal z přírodovědného hlediska za „nejstabilnější, neboť se mění pouze křížením po mnoha generacích.“ Kategorie rasy podle něj zahrnovala souhrn objektivně pozorovatelných fyzických i psychologických rysů. Příslušníci každé rasové skupiny se vyznačovali specifickou fyziognomií a vlastní mentalitou, ze které bylo možné usuzovat o přednostech nebo nedostatcích celé rasy. Tyto vlastnosti však ještě podle Friče neospravedlňují pocity náklonnosti nebo nelibosti: „Pozoruji přednosti, vady [rasy], studuji možnost mentality, ale bylo by nedůstojné stejně pro přírodozpytce jako filosofa, nenáviděti nějaké zvíře nebo nějakou rasu pro jejich kvality, dané jim přírodou, jen proto, že jim jsou

[242] Frič, A. V.: Význam vědy porovnávaných náboženství. *Věk rozumu*, New York, 1912, r. 2, č. 6, s. 158
[243] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 82 - 83
[244] Frič, A. V.: *Mezi Indiány*, s. 128

škodlivy.“ Mentalita určité rasy je ovšem klíčem k pochopení historických událostí. Mezi psychickými dispozicemi příslušníků určité rasy a její historií existuje korelace, která vysvětluje postoj druhých, což se Frič snaží ukázat na příkladu židovských pogromů. Pogromy na židy páchaly všechny starověké i současné národy, „musí tedy býti důvody k pogromům v prastaré mentalitě a povaze židovstva,“ tvrdí Frič. Dále načrtává cyklický sociální proces, na jehož začátku stojí sklon židů k přehnanému idealismu a na jeho konci touha běžných lidí zakročit proti těm židům, kteří se v mezidobí vzdálili od svých původních ideálů, zbohatli a získali moc nad ostatními.[245]

Činy, názory a domněnky členů všech etnik jsou podle Friče logicky zdůvodnitelné. Každá kultura produkuje soubor idejí, hodnot a norem, podle nichž jedinci interpretují okolní svět. Právě tento systém Frič označoval za „světový názor“ a jeho roli považoval za ústřední v otázce přizpůsobení etnické skupiny expanzi západní civilizace. Tento kosmogonický názor tvoří jakousi vnitřní logiku každého kulturního systému, kterou jedinci přijali za vlastní. Frič tak překonal jednu z dalších tezí evolucionistického paradigmatu. Za účelem přiblížení konceptu kultury jako systému logických pravidel se snažil vysvětlit některé postupy v myšlení a jednání příslušníků indiánských etnik z jejich vlastní perspektivy. Tento cíl stál v popředí jeho snahy o objasnění okolností úmrtí cestovatele Ibbarety při průzkumu okolí řeky Pilcomayo. Ibbareta měl za úkol zpřesnit hranice mezi Argentinou a Paraguayí. Území v Chaku bylo již tehdy rozprodáno, k výsledku jeho výpravy upíralo zrak mnoho majitelů nové půdy. Když se rozšířila zpráva o jeho násilné smrti, byli zde žijící indiáni ihned obviněni z poškozování cizích zájmů.[246] Frič toto vnímal jako křivdu vůči indiánům a jako záminku k anti-indiánské kampani, plavil se proto až k Pilagům, kteří byli odpovědní za jeho smrt, aby stanovil okolnosti celé události. Důvod hledal především ve vzájemném nepochopení. Ibbareta se zastavil na své výpravě nedaleko osady Pilagů a z obavy před vyčerpáním zásob potravin a ze strachu před okolní nehostinnou přírodou požadoval od indiánů ovce. Výměnou jim za to poskytoval různé nástroje a nepotřebné předměty, avšak když se počet ovcí snižoval, Pilagové za ně požadovali hodnotnější kompenzaci. Ibbareta se proto odklonil od výměnného obchodu a mínil si stravu zajistit sám. Zastřelil koně a v domnění, že si získá náklonnost indiánů, rozdělil maso z úlovku i mezi nimi. Pro Pilagy koně ale byli velmi vzácní,

[245] Frič, A. V.: Očista, č. 18-19, s. 1-3
[246] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 201

jelikož v tamějším kraji umírali na mor. Čelní indiánští představitelé se proto dožadovali po Ibbaretovi náhrady, kterou jim Ibbareta odmítl poskytnout a navíc z důvodu své nedoslýchavosti reagoval hlasitým tónem. Křik a ponižování, které Ibbareta dával v momentu vyjednávání najevo, představovaly jednu z největších urážek a pilagského náčelníka vyprovokovaly do té míry, že Ibbaretu omráčil a pravděpodobně i namístě usmrtil. Podle Friče byl tento čin jen logickým vyústěním jejich víry, na jejímž předním místě stojí čestnost a pravdomluvnost.

Frič se snažil vysvětlit z pohledu interního účastníka taktéž zvyky indiánských kultur. Rozebíral důvody rituálu, který považoval z hlediska evropského pozorovatele za jeden z nejméně pochopitelných – rituál kuvade, při kterém muž rodící ženy simuluje porod nebo vážné onemocnění. Jeho průběh zachytil u Borórů v Mato Grossu a při prvním setkání s tímto rituálem byl naprosto „udiven a zmaten“ chováním účastníků. Žena byla odvedena den před porodem do chaty na vzdáleném izolovaném místě na břehu řeky a zůstala zde v samotě až do druhého dne, kdy se vystupňovaly její bolesti. Tehdy za ní přišli čarodějové a další členové kmene a podpálili chatrč. Rodička pod návalem dýmu vyběhla s novorozenětem v náručí ven, přebrodila řeku a od žen na protějším břehu přijala koš, do kterého uložila dítě. Frič měl po celou dobu obavy o její zdravotní stav, ale do průběhu události nechtěl zasahovat, protože se žena tvářila „nadmíru hrdě, vesele a spokojeně“. Nevycházel z údivu, protože za okamžik objevil hlasitě naříkajícího manžela, u kterého se shromáždili soukmenovci a utěšovali ho. Fričovi sdělili, že muž je těžce nemocen, a uvítali Fričův zásah, přestože cizí léčitel nebo čaroděj by za obvyklých okolností nebyl k těžce nemocnému bojovníkovi vůbec připuštěn. Frič došel ke zjištění, že všechny jeho tělesné funkce jsou v normálu, a pochopil, že muž chorobu pouze simuluje. Byť si byl vědom, že názory jiných cestovatelů, kteří považovali tento rituál za „směšný, nesmyslný zvyk nevědomých, zaostalých indiánů“, jsou mylné, jeho smysl mu dlouho unikal. Až když mu čaroděj na jeho otázku, koho se to vlastně snažili v chatrči upálit, ukázal figurku ztělesňující zlého ducha, uvědomil si, že kuvade je způsob, jak obelstít všepřítomné negativní síly. Prapůvod tohoto rituálu podle Friče spočíval v přesvědčení, že původci nemocí jsou duchové, kteří vnikají do lidského těla. Nejsnadněji mohou vniknout do otevřených ran. „Indián“ stejně jako „většina primitivních národů [….] připisuje duchům schopnost myšlení a vůle a logicky předpokládá, že je tedy možné tyto tvorečky obelstít, napálit.“ Mladý manžel se proto podle Friče snažil svým křikem a

předstíráním bolesti přilákat všechny zlé duchy a odlákat je od rodící ženy, která svým chováním vzbuzovala dojem spokojenosti a veselosti.[247]

Frič prokázal, že dokáže být velmi citlivý a nezaujatý pozorovatel. Tato vlastnost mu umožnila nalézt cestu k pochopení činů a názorů indiánů a pomohla mu zajistit přijetí a uznání v některých indiánských společnostech (*obrázek č. 6*). Dokázal briskně odhadnout důležité společenské zvyklosti, normy a hodnoty a postupovat v jejich souladu. Od Čamakoků se mu dostalo titulu Pán vody za jeho údajnou neohroženost a statečnost při souboji s kajmanem. Frič se tehdy vypravil k řece, aby unikl pohledu Čamakoků, kteří chodili téměř nazí, zatímco on v sobě nedokázal potlačit stud. Na břehu jej však napadla samice kajmana, která zde střežila vejce. Vyvaroval se volání o pomoc, neboť tušil, že indiáni považují projev bezmoci nebo závislosti na druhých za společensky neúnosný. Ze zápasu vyšel za pomocí kapesního nožíku vítězně jen s drobnými ranami. Než se ho Čamakokové vydali hledat, zaujal polohu vítězoslavného bojovníka a ukořistil několik kajmaních vajec, která loví již malé děti, aby prokázaly svou odvahu. Touhu nalézt kajmaní vejce předložil Čamakokům jako hlavní důvod své výpravy a otázku, proč si neobstaral pušku, vysvětlil svou leností. Takové okolnosti souboje vyvolaly u Čamakoků nadšení a všichni se začali obdivovat jeho schopnostem. Odvahu pokládali Čamakokové za největší ctnost a ohlas lovce nebo bojovníka se ještě znásobil, pokud nebezpečí podstoupil z lenosti. Schopnost okamžité interpretace komunikace indiánů projevil i u kmene Sanapaná (Sanapaná) na paraguaysko-brazilské hranici, u kterých byl za své činy označen za prospěšného člověka. Jako jeden z mála cestovatelů a obchodníků rozpoznal, že indiáni, pakliže uznávají peníze jako směnný prostředek, nemusí vždy v prvé řadě oceňovat jejich konvenční směnnou hodnotu. Hodnotu peněz u Sanapanáů určovala naopak estetika materiálu a jeho využitelnost - z malých mincí vyráběli náhrdelníky a blyštivé ozdoby. Od obchodníků proto přijímali pouze mince nejnižší hodnoty (deseticentimy), zatímco bankovky, které pro ně byly bezcenné, odmítali. Tento odlišný přístup podle Friče zanedbávali mnozí běloši, kteří žili nedaleko indiánských osad a kteří se domnívali, že indiáni nejsou schopni pochopit principy směny, protože nejsou nadáni

[247] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 23-25

dostatečnou inteligencí. Jiná východiska hodnotové interpretace naopak potvrzovala, že indiáni „mají vysokou přirozenou inteligenci.“[248]

Logika „divošských národů“ podle názoru Friče interpretovala svět jiným způsobem, avšak byla rovnocenná se světovým názorem „rozvinutých civilizací“, pokud jej v některých ohledech přímo nepřekračovala. Ani jeden způsob uvažování nicméně nelze hodnotit jako dobrý nebo špatný, protože kulturám na různých vývojových stupních je vlastní jiný systém hodnot: „Co jeden vývojový stupeň považuje za mravné a posvátné, nad tím se druhý a třetí spravedlivě pohoršuje,“ konstatoval Frič a přirovnával rozdíl v myšlení mezi různými etniky k rozdílným pohledům, které jedinec zastává v mládí a ve stáří. [249] Frič tak dospěl do určité fáze kulturního relativismu, který popíral unifikační rámec evolucionismu. Nelze však říct, že by se tato snaha o vysvětlení pojmů z pozice nativního člena společnosti a rovnocenný přístup k myšlení civilizace a divochů promítaly do všech Fričových stanovisek. Několika výroky jako by se opět přihlásil k diskurzivnímu proudu pojímajícího divochy jako obhroublé primitivy. V článku, ve kterém objasňuje evoluci lidstva, přirovnává jazyk indiánů Ššetá (Xetá) k nesrozumitelným skřekům, které vydávali lidé na slepé vývojové linii lidstva. Jazyk těchto lidí byl podle Friče na úrovni, která se již částečně vzdálila zvířecím komunikačním prostředkům, ale ještě nedospěla do fáze plnohodnotné lidské řeči. Indiáni Ššetá stejně jako příslušníci rodu Homo alalus nebo Pithecantropus erectus vydávali pískot, který se vyvíjel postupně s tím, jak se lidé shlukovali ve větší skupiny a byli nuceni nalézt dokonalejší působ dorozumívání.[250] Jazyk indiánů Ššetá možná nepostrádal vlastní logické vzorce výstavby a nebyl pouhou změtí chaotických pazvuků, ovšem stál na vývojově nižší úrovni a nedosahoval složitosti plně vyvinutých jazyků. Podobně se Frič staví k léčitelským a šamanským rituálům. V kouzlech a obřadech indiánů shledal mnoho průvodních kouzel, které se míjí s účinkem a které jen komplikují léčitelské ceremonie. Konstatuje, že oddělit „poetické ceremonie spjaté náboženskými bludy a pověrami“ od „skutečných léčiv“ je velmi obtížné. Aby byl schopný odhalit základní principy a postupy indiánské medicíny, musel zkoumat léčitelské procedury a „studovat všechny tyto bizarnosti“. Jedině tak mohl „krok za krokem oddělovat zrno od

[248] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 187 - 188
[249] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 30
[250] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 28

plev“ a „objektivně užitečné prvky od náboženského balastu a pověr“.[251] Frič zbavil v tomto pojetí některé prvky náboženského rituálu jakéhokoli hlubšího kulturního významu a dal jim nálepku nadbytečných procedur, které plní jen obřadně-estetickou funkci. Podrobil je pohledu badatele, který izoluje prvky objektivní skutečnosti a určuje hranice pravdivého a mytického světa. Tento přístup Frič uplatnil i ve své definici náboženství, která je syntézou všech jeho interpretačních schémat.

Ve Fričově pojetí náboženství se vedle pozitivistického přístupu k poznání odráží i předpoklad existence určitých přírodních nezvratných daností a částečný kulturní relativismus. Frič definoval náboženství jako „souhrn víry v boha, víry i v to, co nemůžeme dokázat, a služby onomu bohu.“[252] Tuto definici nepokládal za univerzálně platnou a připouštěl, že definiční rámec toho, co je považováno za náboženství, se může lišit v závislosti na badatelské metodě. Svůj komplexní postoj k náboženství nastiňuje v článku Význam vědy porovnávaných náboženství, který vyšel v roce 1912 v časopisu Věk rozumu, hlavní tiskoviny česko-amerického Svazu svobodomyslných.[253] Zde upozorňuje na mravní východisko religionistiky, její roli v tehdejším světě a vedle toho v něm vypráví určitou univerzální evoluční koncepci náboženských systémů. Náboženství jako takové představuje pro Friče překážku v poznání. Problém shledává v již samotném aktu víry. Věřit pro Friče znamená „býti přesvědčen o tom, co nemůžeme dokázat.“ Víra stojí pro Friče o stupeň níž než smyslové a rozumové uchopení. Víra pouze šálí člověka, který je tak odkázán na fiktivní pojmy a je přesvědčen o výlučné pravdě náboženských hodnot a idejí:„Každá víra se považuje za jedině pravou a zatracuje všecky ostatní.“ Víra je pravým opakem pravdy. Pravdivého poznání je člověk schopen až na základě smyslového vjemu a rozumové aktivity. Jedině tak může být o dané věci přesvědčen, do té doby jen *věří*. Tento přelom od pasivního aktu víry k aktivnímu poznání charakterizuje též posun na evoluční škále od pravověrné a primitivní společnosti ke společnosti racionalistické. Nejčastěji je způsoben zjištěním, že vlastní náboženská dogmata jsou nepostačující a nedokonale popisují svět. Toto prozření, nejčastěji zapříčiněné srážkou dvou odlišných náboženských dogmat, vede ke kritice dosavadní náboženské a sociální organizace. Úzká skupinka náboženských představitelů,

[251] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 196 - 197
[252] Frič, A. V.: *Indiáni…*, s. 75
[253] Frič byl aktivním členem české sekce sdružení Volná myšlenka a v článku jasně zaznívá hlavní požadavek sdružení po sekularizaci společnosti.

která do té doby kontrolovala všechny způsoby kosmogonické interpretace světa, je svržena a nahrazena buď misionáři jiné falešné věrouky, nebo vědeckým poznáním světa.[254] Náboženská revoluce je příležitostí k tomu, jak překonat pověry, primitivním způsobem reagující na nevysvětlitelné přírodní jevy, a poznat pravdu o světě, která ukazuje nesmyslnost všech pověrečných tezí. Zdali lidé budou schopni rozhodnout se pro tu správnou cestu, závisí především na stupni duševní a rozumové otupělosti, kterou nastolil předchozí náboženský systém. Tímto vývojem prochází všechna náboženství světa a je to „historie všech věr, jež lidstvo dosud vyměnilo." Kritické poznání však ještě nevymazává všechny stopy předchozího kosmogonického stádia. Strukturální rysy myšlení, které souvisejí s mytickým stadiálním komplexem, prosakují jako přežitky minulosti do současnosti (pověry, mýty, pohádky), dostávají se do konfliktu se závěry racionalistické vědy a jsou překážkou v rozvoji. Lpění na „názorech divokých praotců" vedlo k utlačování jedinců, kteří prosazovali vědecký pohled na svět, a k zavedení autoritářských režimů. V současnosti se sice upustilo od ostrakizace a vraždění jedinců, ale boj proti objevům vědy neustal, pouze se transformoval do roviny censury neboli „vraždění myšlenek". Je proto nutné aktivně pomáhat vymícení divošských pověr. Jedinec k tomu může přispět, když překoná strach, který obklopuje dosud tajemné přírodní úkazy a který byl hlavním impulzem k vytvoření pověr. Aby se lidé zbavili zbytků primitivního náboženského stádia, musí rozumem překlenout „všechna tajemství přírody" nebo najít odvahu a přiznat, že „náš mozek není dostatečně vyvinut, abychom mohli mnohé pochopit." Na přežitky starých stádii upozorňuje též religionistika, věda porovnávaných náboženství: „Porovnáváním různých náboženství učí lidi myslet o tom, o čem se dříve neodvážili, později pak učí myslet vůbec. Kdyby žádnou jinou výhodu neměla – dobro, jež lidstvu prokázala a ještě prokáže – vyváží daleko čas, jenž ztratí jednotlivci pilným snášením materiálu mezi divokými národy." Frič se domnívá, že nesoulad, který panuje v civilizované společnosti mezi pověrami a vědeckým poznáním, ukazuje na pokrytecké myšlení, jež se brání přijmout plnou pravdu, a zároveň na rozdíl, který panuje mezi civilizací a „jihoamerickými divochy". Jihoameričtí divoši plně přijímají náboženskou konstrukci světa a jakýkoli nesoulad, který odhalí, vede k nutnosti její modifikace a potrestání toho, kdo podvod

[254] Podobný proces sociálních změn Frič demaskuje i u obyvatel poříčí Rio Grande, nad nimiž se chopili vlády lovci, kteří nerespektovali sociální rovnost a hromadili bohatství a moc. Proti vykořisťující skupině bohatých rodin se vzbouřili běžní lidé, chopili se moci a nastolili rovnostářský režim. To byl opětovný počátek krystalizace vládnoucí třídy. Frič, A. V.: *Dlouhý lovec*. Praha: Titanic, 1995, s. 40-41. Srov. s výše popisovaným cyklickým procesem sociální stratifikace u příslušníků židovského národa.

způsobil, zatímco v civilizované společnosti je odsouzen ten, který podvod odkryl. Divoši jsou proto „duševně pokročilejší“: „Oni učí své děti, právě tak jako my, veliké nesmysly jako o Noemově menažerii a o neposkvrněném početí, ale s tím rozdílem, že oni věří, že je učí pravdu a my, jež hrdě se zveme civilisovanými, je učíme věci, o nichž jsme přesvědčeni, že jsou lži.“ [255]

Frič zde zopakoval jednu ze svých hlavních tezí. Materiální kultura jihoamerických indiánů stojí na nízké úrovni, v rámci evolucionistického schématu lze předpokládat, že bude docházet k jejím inovacím, nezadržitelně se však bude měnit i stanovisko indiánů vůči mytickým pověrám. Ať už důsledkem interního vývoje, nebo následkem externích vlivů, budou vystaveni přesnějšímu a pravdivějšímu – vědeckému - modelu interpretace světa. Evoluční stupeň však v návaznosti na předpoklad rozdílnosti lidské psychiky neimplikuje intelektuální dispozice členů určitého etnického společenství. Na ose divočina – civilizace je na první pohled nejzřetelnější platnost přímé úměry mezi stupněm civilizovanosti a mírou technologického rozvoje a vědeckého poznání, v hlubší vrstvě této osy se však realizují nuancovanější a nepřímo úměrné vztahy dotýkající se morální čistoty a náboženského a vědeckého výkladu světa.

5.4 Interakce s veřejností

Jaký ohlas měl Fričův způsob reprezentace indiánů u české veřejnosti? Jakým způsobem se měnily jeho výpovědi při použití odlišných výstupů? Jaká jeho tvrzení rezonovala s názory rozšířenými v tehdejší české společnosti? Částečnou odpověď na tyto otázky bude možné hledat ve Fričově přednáškové činnosti, v roli jeho policko-veřejné angažovanosti a v referencích tisku na Fričovy aktivity. Frič se přednáškám nevěnoval programově, naprostá většina z nich byla pořádána nahodile na základě osobních kontaktů. Vladimír Rozhoň řadí co do množství přednášek Friče do trojice nejvíce aktivních cestovatelů spolu E. S. Vrázem a E. Holubem.[256] Četnost Fričových přednášek se v různých obdobích měnila, nejvíce jich však Frič uspořádal v době Čerwuišova pobytu v českých zemích. Již samotný fakt působnosti Čerwuiše v Praze přitahoval pozornost. Otec Friče o tom informoval pražské policejní

[255] Frič, A. V.: Význam vědy…, s. 156 - 160
[256] Rozhoň, V.: *Čeští cestovatelé…*, s. 111

ředitelství[257] a Jaroslav Hašek sepsal o Červuišově pobytu krátkou povídku s názvem Indián a pražská policie. Hašek, který byl blízkým přítelem Friče a jistou dobu žil v jeho košířské rezidenci, vylíčil pobyt Červuiše v Praze jako sled tragikomických a bizarních událostí. Červuiš je v povídce dopraven do Prahy spolu s dalším podivuhodným a neobvyklým zbožím jako byly „ryby dýchající plícemi“ nebo „vzácné exempláře hadů“. Adaptovat se na nové podmínky představuje pro Červuiše téměř nesplnitelný úkol, je proto třeba jej vychovat. I výchova však „dává mu (Fričovi – pozn. autora) mnoho práce“. Neznalostí místních poměrů Červuiš zavdává příčinu ke konfliktům a s nevinným výrazem převrací nastolený řád věcí. Uzme průvodčímu kleště, jelikož budou „dobré na proštipování nosů nepřátelům,“ žebrákovi utrhne dřevěnou nohu jako reakci na nastavenou ruku a pero v přilbě strážníka chápe jako pobídku k útoku. Příhody blízké anekdotám obrací pozornost k neobratnému chování Červuiše a činí z něj komickou a romantickou figuru: „‚Víš,‘ povídal o tom Fričovi měkkým, snivým a tichým hlasem, ‚takových pohlavárů přišlo jeden, dva, tři, čtyři hned potom a volali, že jsem vyhrál. A takový malý vozejček přivezli a do toho mne odnesli se vší slávou a já ti jel. Táhli to dva bílí muži a vevnitř byla taková pěkná tma a náramky ti mně dali ze stříbra. A pak tam byl takový velký vigvam a oni na mě samí pohlaváři tak pěkně zpívali a vedli mě do takového velkého pokoje a tam byla postel. Považ, ve dne mne uložili, poněvadž si mne vážili, ale přišel jeden bílý muž a vzal mně ty náramky ze stříbra a pak zas jiní přišli a po slavném jejich způsobu pohostili, chleba dali i polévku, hm, to ti byla dobrota, samí švábi sladcí v ní plovali. ‘“[258]

Novináři v komentářích k Fričovým přednáškám často zdůrazňovali jeho pozici narušitele klamavých obrazů o indiánech a upozorňovali na jeho bezprostřední zkušenosti s životem mezi indiány. Na rozdíl od všeobecného povědomí Frič podle tehdejších novin ukázal, že indiáni mají „jistý stupeň vlastní kultury“. Ze srovnání evropské a indiánské kultury navíc vyplynulo, že se oba kulturní celky v několika ohledech příliš neliší. Podle časopisu Obrana z května 1923 to je především „duševní život“ lidí, který nese společné prvky. Rozdíl v „duševním názoru“ civilizovaného člověka a jihoamerického indiána je sice zásadní, ale na obou stranách je možné nalézt okruh manipulátorů, kteří „se živí chytrým využitím mythologických pověr lidu ve svůj vlastní prospěch.“ U indiánů vznikla tato skupina

[257] Dopis V. Friče z 21. 9. 1908, In: Frič, A. V.: *Indiáni…*, příloha *Z autorovy korespondence*, s. 246
[258] Hašek, J.: *Povídky I*. Praha: Československý spisovatel, 1988, s. 387 - 389

následkem působení křesťanských misií, které sem zavlekly alkohol, „pro Indiány to největší zlo.“ Článek v reakci na Fričovu přednášku dále zdůrazňuje rozdíl mezi „Indiánem, kterýž dosud civilisaci nepoznal, a mezi tím, jenž byl obrácen na ‚křesťanství.‘“ Christianizovaní indiáni vykazují různé druhy neřestí - v přehnané míře inklinují k alkoholu, projevují se agresivně a chovají despekt k ostatním.[259] Rozlišení mezi „civilizovaným“ a „volným“ indiánem opakují i další tiskoviny, které přinesly zprávu z Fričova vystoupení.[260] Frič během přednášek promítal ukázky svých fotografií ilustrujících materiální, duchovní kulturu i fyzický vzhled indiánů. Na fotografickou dokumentaci indiánů se zaměřil při své čtvrté cestě do jižní Ameriky. Snažil se zachytit co největší množství jedinců uspořádaných v zástupu. Jeho záměrem bylo podrobně zdokumentovat fyzický zjev, pravděpodobně se záměrem analýzy fyzicko-antropologických rysů. To dokazují některé fotografie, na nichž jsou příslušníci jihoamerických etnik postaveni před bílé plátno a zachyceni z několika úhlů s důrazem na fyzickou proporcionalitu (*obrázek č. 7*). Se svým plánem však často narazil na neochotu indiánů pózovat před objektivem.[261] Fotografie byly zpřístupňovány veřejnosti i na výstavách předmětů dovezených z Jižní Ameriky. Fričovy exponáty byly nejčastěji umisťovány ve výstavní síni pražských domů U Topičů a U Nováků. Soubor vystavovaných věcí se však neomezoval jen na předměty spojené pobytem v indiánských osadách, ale zahrnoval škálu různorodých objektů, které by bylo možné souhrnně označit jako exotické. Nedatovaný[262] průvodce po jedné z Fričových pražských výstav vyjmenovává mezi exponáty kromě fotografií a indiánských zbraní i následující předměty: poštovní známky, třtina, tabák, čítanka, brazilské peníze, brazilská vlajka, parůžky srnce, kůže ještěrky, chřestýš, lebka opice, rýže, brouci, motýli, časopisy ad.[263] V roce 1913 se dějištěm výstavy stala i Fričova rezidence. Expozice se soustředila výlučně na objekty indiánského původu (zbraně, nářadí, rituální pomůcky) a její součástí byly též stylizované figuríny napodobující indiány při rituální míčové hře (*obrázek č. 8*). Výstava překypovala množstvím nashromážděných exponátů a s pravděpodobností vytvářela dojem paralelního světa plného neznámých obřadních předmětů (*obrázek č. 9*). Frič těmito aktivitami měl vliv na formulování obrazu veřejnosti o

[259] Z přednášky cestovatele A. V. Friče. *Obrana*, 17. 5. 1923
[260] Jihočeské listy, 15. 1. 1906, Jičínské noviny, 14. 3. 1909
[261] Crkal, K.: *Lovec…*, s. 72-73
[262] Na základě přítomnosti předmětů od členů spolku Slavie v São Paulu a od indiánů Šavante lze předpokládat, že se jednalo o jednu z jeho prvních výstav po návratu z první výpravy do Jižní Ameriky v roce 1902.
[263] *Průvodce po výstavce sbírek z cesty Vojtěcha Friče jr. do Brasilie*. Ar. Náp. m.: F. 4/31

indiánských kulturách. Přispěl k tomu i svým beletristickým dílem zaměřeným na dětské publikum. K sepsání třech publikací s názvy Strýček Indián, Dlouhý lovec a Hadí ostrov se rozhodl především na základě podnětu vydavatelství k sumarizaci jeho zážitků z pobytu mezi nativními obyvateli Jižní Ameriky. Hlavním hrdinou všech knih je neohrožený lovec, který vystupuje jako rozhodčí sporů, hájí práva těch, kteří stojí v ohrožení, a jedná v souladu s vytyčenými mravními principy. Jeho dvojí pojmenování Dlouhý lovec a indiánský ekvivalent Karaí Pukú ukazuje na propojenost světů, ve kterých se hlavní postava alias stylizace Friče samotného pohybuje. Karaí je hlavním prostředníkem styku indiánských skupin (v případě knihy Strýček Indián to je etnikum Čamakoko, děj knihy Dlouhý lovec se odehrává mezi příslušníky etnika Kaďuveo) s osadnickou civilizací a se světem, který na ně bezmezně doléhá. Všechny tři knihy zachycují ojedinělé prostředí oblasti na pomezí civilizace a divočiny (podobně jako westernové příběhy a indiánky), které se stává dějištěm konfliktů mezi zájmy evropských osadníků, lovců divokých zvířat a původními obyvateli. Karaí v této nepřehledné situaci vystupuje jako postava, která dohlíží na dodržování nepsaných zákonů *divočiny*, vyrovnává sociální disharmonii mezi příslušníky loveckých skupin a v neposlední řadě objasňuje jednání a společenské rituály indiánů z hlediska evropských norem. Karaí představuje hrdinu, který je poučen zkušenostmi Friče a který tyto zkušenosti převádí do všeobecně srozumitelných činů a postojů.

Beletristická díla též přispěla k prohloubení povědomí o Fričově osobnosti. Pravděpodobně největšího ohlasu ovšem Frič dosáhl v době krátce po vzniku ČSR, kdy se začal angažovat v politickém životě a vydávat letákový časopis Očista. Frič se domníval, že nový státní režim se velice brzy vzdálil původním ideálům demokratické přeměny, k jejichž naplnění se v roce 1918 uvázali zakladatelé republiky. Nový stát podle Friče ovládali politici, kteří jednali v rozporu se zájmy veřejnosti a kteří omezovali základní práva občanů. Rozhodl se proto prostřednictvím pouličně kolportované tiskoviny varovat před přečiny veřejně činných osob občany ČSR, „očistit vlast od rakušáckých republikánských a maffiánských vyžíračů Republiky a [dosáhnout] znovunabytí zašantročených práv.“[264] Většina čísel Očisty byla monotematických a reagovala na aktuální politické události. Frič byl autorem naprosté

[264] Frič, A. V.: Očista, č. 28A, s. II (nečíslováno)

většiny 43 čísel[265] a otevřeně v nich adresoval své výhrady vůči osobám veřejného života. V jednom z čísel se zastává ministerského úředníka Aloise Jiráka, který byl údajně neprávem odsouzen (č. 24: Jirák umírá); jiné číslo věnoval zákulisním praktikám českých politiků na mírové konferenci v Paříži v roce 1919 (č. 4: Pařížská delegace), ve dvou vydáních brožury kritizoval organizované vzdělávání v mládežnických spolcích a pobízel mladé lidi k samostatnému nabývání vědomostí a zkušeností (č. 22: Skautům, č. 23: Obálka k letáku: Skautům). Fričovy příspěvky byly psány často explicitním až vyhroceným stylem, plným osobních výpadů a expresivních výrazů. Údajně tak chtěl inspirovat další české novináře k tomu, aby se zbavili zábran a otevřeně psali o podvodném jednání českých politiků.[266] Jednou z politických postav, na kterou Frič na stránkách Očisty směřoval hojné množství útočných komentářů, byl ministr zahraničí Eduard Beneš. Jejich vzájemné neshody se začaly stupňovat od momentu, kdy Beneš zamítl doporučení Masaryka, aby byl Frič jmenován na post československého velvyslance v Jižní Americe. Beneš Friče v senátní interpelaci označil za člověka, který je „velmi chorobný a nervově do nemožnosti rozdrážďovatelný, s imaginací až do bizarností nemocnou.“ Usoudil proto, že se na místo velvyslance a vůbec do zahraničních služeb nehodí.[267] Přesto ho pověřil úkolem propagovat nově vzniklou republiky v jihoamerických státech. Frič tento úkol přijal, po necelém roce byl nucen se vrátit, jelikož podporu a komunikaci ze strany českého ministerstva považoval za nedostatečnou. Mzda i úhrada nákladů se pravidelně zpožďovaly a naléhavé prosby zůstaly nevyslyšeny.[268] Po návratu se jeho výhrady vůči Benešovi ještě vyostřily a 17. vydání Očisty věnoval veřejné obžalobě Benešově politiky. Vytýkal mu, že „rozsévá intriky a toleruje darebáctví, aby na každého něco věděl a měl ho v rukou, dle hesla: ‚Kradou, a proto se bojí.‘ Že jeho úřady používají těch nejhnusnějších a nejpodlejších prostředků, že se tomu říká vzorná administrativa.“[269] Spor proniknul i do dalších médií. [270] V časopisu Srsatec se objevila karikatura znázorňující abnormálně vysokého muže se zamračeným a trpkým výrazem v obličeji, s dýmkou v ústech a výtiskem Očisty v rukách. Před ním stály dvě ženy, sahající

[265] Jedinými výjimkami byla dvojčísla 9-10 a 27-28. První sepsal J. M. Augusta a vydala Fričova matka, pozdější dvojčíslo sestavili sami kolportéři Očisty. Fričová, Y.: *Vydavatel "Očisty". A. V. Frič: publicistická činnost v období boje o charakter republiky*. [diplomová práce] Praha, FSV UK, 1980, s. 19
[266] Frič, A. V.: Očista, č. 17, s. 1 - 2
[267] *Proti pomluvám našich osvoboditelů*. Praha: Státní tiskárna v Praze, s. 2-3
[268] Fričová, Y.: *Vydavatel "Očisty"…*, s. 80 - 92
[269] Frič, A. V.: Očista, č. 17, s. 1
[270] Očista byla tehdy distribuována v nákladu více než pět tisíc výtisků. Fričová, Y.: Vydavatel "Očisty", s. 32

svou výškou do úrovně Fričových kolen, zděšeně na něj hleděly a vyměňovaly si následující dojmy: „Ježišmarjá, co je to za rozhlednu?“ „Ale to je ten Frič, co se vytáh' na Friče a teď tak zůstal.“[271] Na Fričovu angažovanost v politických záležitostech reagovala jiná dobová karikatura, která jej připodobňovala k jezdci na koni, který útočí na chaoticky vystavěné mlýny. Nesla titulek: „Don Frichote bojuje s větrnými mlýny v Zemi Prapodivné.“[272] O širokém ohlasu na Fričovu činnost ostatně svědčí i další anekdoty s Fričovou osobností jako hlavním námětem. Jedna z nich si všímala sporu, který vedl Frič téměř celoživotně s E. S. Vrázem a který záhy přerostl do veřejných útoků.[273] Námětem jiného žertu se stala Fričova sbírka kaktusů a jeho botanické experimenty. [274]

[271] Karikatura byla přetištěna v: Fričová, Y.: *Vydavatel "Očisty"…*, s. 96
[272] Tamtéž
[273] Anekdota byla vylíčena autorovi v osobním hovoru s Yvannou Fričovou, která jako její zdroj uvedla grafika Jiřího Wintera Nepraktu. Přetištěna byla též v: Rozhoň, V.: *Čeští cestovatelé…*, s. 164. V této publikaci je též možno nalézt shrnutí průběhu Fričova sporu s Vrázem. Rozhoň, V.: *Čeští cestovatelé…*, s. 158 - 165
[274] Vědci přeměňují vlastnosti zvířat. *Lidová demokracie*, 25. 7. 1961, r. 17, č. 177, s. 3

6. Závěr

Alberto Vojtěch Frič si vymanil na cestovatelské, botanické i politické scéně velmi specifické postavení, které je z dnešní perspektivy jen velmi těžko klasifikovatelné. Z jeho různorodých aktivit zůstává dodnes patrně nejviditelnější jeho působení coby ochránce práv indiánů. [275] Literární zvěčnění jeho činů v podobě postavy Dlouhého lovce a část písemné tvorby v oblasti etnografie ostatně toto vnímání jen podporují. Frič by mohl být označen na základě mnoha referencí za proponenta myšlenky ušlechtilého divošství. Prostřednictvím hlasu druhého se obrátil proti upadajícím mravům evropské společnosti, které přispívají k tomu, že indiáni přichází o svou autonomii a ocitají se v soukolí kolonizačního procesu. Při důkladnějším zmapování jeho názorů a postojů však na světlo vyplouvají další okolnosti jeho ideového schématu, které činí předchozí formuli plastičtější.

Frič vytvořil z každého představitele indiánské skupiny symbolického nositele hodnot, jehož jakýkoli čin nebo jakékoli jednání mohlo být interpretováno z perspektivy ideálního souboru indiánských vlastností. Jedinec indiánského původu byl v jeho pojetí často redukován na zástupce kolektivního vyjádření. Na druhé straně Frič díky svému dlouhodobému kontaktu s indiánskými skupinami v Brazílii a Paraguayi měl cit pro individuální odlišnosti a snažil se upozornit na roli jedince v indiánských společnostech. Frič původním obyvatelům přiřkl identitu stojící v rozporu s novodobými vlivy západní civilizace a definoval esenci indiánství jako koncentrovaný soubor protikladů k západnímu modelu sociální organizace, evropskému stupni technického pokroku, k vzorcům chování příslušníků rozvinutých civilizací a jejich charakterovým vlastnostem. Z uvedené premisy následně vyplynula klasifikace indiánských etnik na divoké, polodivoké/polocivilizované a civilizované skupiny. Toto uspořádání kopírovalo vzestupný žebříček vývoje kultur v evolucionistickém modelu, ale z historického hlediska byly podle Friče všechny kulturní systémy rovnocenné. Každá kultura produkuje podle jeho názoru logický systém idejí a hodnot, v jejichž souladu jedinec interpretuje svůj svět. Frič se snažil osvětlit důvody na první pohled nepochopitelného jednání příslušníků indiánských etnik a vyložit je evropskému publiku. Do určité míry tak překonal stereotypy rasistického a romantického pojímání nativních obyvatel Ameriky a přiblížil se emické interpretaci socio-kulturního celku. Tento výrazný posun však

[275] Šlajchrt, V.: Dobrodružství neúspěchu. Rozporná osobnost A. V. Friče. *Respekt*, 28. 8. 1995, s. 18

narážel na omezení dané klasickými evolucionistickými myšlenkami, kterými byl pravděpodobně ovlivněn více, než si dokázal připustit. Snaha poukázat na kulturní významy jednání indiánů soupeřila s všeobjímající kategorií divochů, kteří nejenže zaostávali po materiální a technické stránce, ale při náboženských slavnostech předváděli různé bizarnosti[276] a jazyk některých z nich připomínal spíše skřeky a pískot než plně vyvinutý komunikační prostředek.[277] Problém v tomto případě nepředstavuje samotné používání pojmu divoch, jehož konotace se proměňovala podle kontextu, ale jeho zasazení do souvislosti s debatou degradující divochy do role podřadných primitivů. Struktura myšlení indiánů jakožto typických divochů byla z Fričova pohledu jednou rovnocenná s *civilizačním světonázorem* a tvořila jeho komplementární protipól, podruhé myšlenky a činy indiánů postrádaly jasnou logiku a nevyhovovaly univerzálně platným kulturním a lidským měřítkům. S využitím Todorovy typologie vztahů k Druhému stály Fričovy způsoby reprezentace původních obyvatel Ameriky na pomezí epistemické a praxeologické roviny. Neustále se pohyboval mezi sklonem k chápání druhého v jeho původní identitě a tendencí k esencializaci hodnot, které jsou odrazem vlastních vzorců. Jeho osobní postoje, které podmínily způsoby konceptualizace a reprezentace, však souvisí s primární rovinou postojů k alteritě, a nepřímo tak potvrzují vzájemnou provázanost všech tří Todorových dimenzí. Frič přijíždí do Ameriky s očekáváním objevu dosud neznámých a *exotických* rostlin, brzy však zjišťuje, že tuto jeho vizi naplňují mnohem více indiáni a jejich charakterové vlastnosti než samotné rostliny. Zastává k nim pozitivní postoj, *má je rád* a vidí v nich odraz určité vnitřní touhy. Axiologická rovina jeho vztahu k indiánům má souvislost s jeho osobnostními rysy: s jeho zatrpklostí vůči konzervativnímu řádu evropských konvencí, neustálou nedůvěrou vůči praktikám evropského společenského a politického systému a vyhrocenou kritikou autoritativních osob, které tento systém zavádějí. Tyto sklony Friče podněcují k podpoře menšinových názorů zpochybňujících dosavadní řád a k hledání alternativních modelů výkladu světa. Oba aspekty našly z Fričovy perspektivy ztělesnění v indiánské kultuře a obecně v polarizaci evropského a neevropského světa, respektive v polarizaci civilizace a divošství. Díky tomuto apriornímu postoji byl Frič schopen jednat s indiány otevřeně a bez

[276] Frič, A. V. *Indiáni…*, s. 196
[277] Frič, A. V. *Indiáni…*, s. 28

předsudků, což mu následně zajistilo uznání a přijetí v rámci indiánských společností a přispělo k pochopení druhého v jeho širším kontextu.

Fričova vnitřní nepojmenovaná touha se kromě dichotomního vidění odrážela i v samotném úsilí odhalit dosud neviděné, objevit dosud neprozkoumané. Frič se vypravoval především do těch oblastí v Jižní Americe, které do té doby žádný Evropan nenavštívil, a pokud ano, tak jen s tragickými následky. Podstatným cílem jeho cest bylo dosáhnout dané oblasti jako první a zachytit indiánskou kulturu v jejím nepozměněném *původním* stavu. Frič vyhledával hlavně necivilizovaná etnika a snažil se v duchu tehdejší etnografie sesbírat co nejvíce objektů dokumentujících stav divošství, a tedy i vlastní prvenství. Zastižení indiánské kultury v momentě, kdy ještě nebyla ovlivněna civilizační expanzí, mu dávalo oprávnění hovořit za druhé a reprezentovat je ve světle vědecké objektivity. Prvenství v dané lokalitě spolu s osobním vztahem, který Frič s indiány udržoval, byly hlavními argumentačními nástroji pečlivě střežené autenticity a pravdivosti. Vytvářely předpoklad pro vytvoření implicitně mocenského postavení mezi zastupovaným a zastupujícím a byly postupem, kterým Frič obhajoval svou pozici ochránce indiánů. Paternalistické tendence byly bodem, ve kterém se propojoval Fričův a Sládkův postoj k nativním obyvatelům Ameriky. Oba se přihlásili k nutnosti vychovávat neznalé indiány podle ideálních měřítek synkreze ryzího křesťanství a jejich vlastního kulturního systému a připravit je na neodvratný průnik civilizace. Jejich ochranitelská pozice vycházela z přesvědčení, že tehdejší evropská civilizace je strukturálně a kulturně neslučitelná s *typickými* vlastnostmi indiánské společnosti a při jejich konfrontaci nezadržitelně dochází k asimilaci nebo úpadku jedné z nich. Stranou náchylnou k inferiorizaci byla vždy indiánská-divošská kultura, která již ze své definice nemohla obstát v civilizačním souboji. Indiánská společnost byla z perspektivy obou autorů fixovaná k místu původu, relativně neměnná, a pokud se vyvíjela, tak jen na základě vlivů vycházejících ze stejného kulturního okruhu. Esencializovaní indiáni potřebovali v momentě průniku západní civilizace na jejich území pomoc od druhých, protože se sami nemohli v tomto nerovném boji angažovat. Předpoklad kulturní ahistoričnosti antitetických skupin (divoši, barbaři, pohani, kanibalové…) a jejich fixace do ustálených kategorií je ostatně myšlenkový postup, který nebyl charakteristický jen pro tyto dva autory, ani výhradně pro období jejich působení. Vystupuje jako jeden z univerzálních vzorců vnímání druhého, který by bylo možné identifikovat napříč diskurzy různých období a v díle autorů odlišných

motivací. Kolumbus při kontaktu s domorodci na karibských ostrovech váhá, zdali se jedná o kanibaly nebo vojáky Velkého Chána, Las Casas spatřuje v indiánech ideální protějšky Evropanů, Lescarbot považuje nativní obyvatele Severní Ameriky za příslušníky evropské šlechty a podle Darwina náleží ohňozemští divoši do říše polozvířecích bytostí. Obratem se proto dostáváme k otázce, jakým způsobem, a jestli vůbec, je možné zastupovat druhé, zdali existuje možnost, jak je nezkresleně popisovat a vypovídat o nich. Je nevyhnutelné, aby byla odlišnost asimilována do zavedených kategorií a klasifikována v souladu s existujícími modely? Může být vůbec identita druhého poznána a uznána v nepřizpůsobené podobě? Cílem práce nebylo vyřešit tyto kardinální problémy, které doprovázejí etnografii a antropologii již od jejich vzniku, ale naznačit podobnosti a odlišnosti v odpovědi na otázku, kdo je ten druhý. I v případě, že zaujmeme vůči otázce možnosti autentické reprezentace druhých negativní stanovisko, neznamená to, že v perspektivě zkoumajícího subjektu musí být každý příslušník odlišné skupiny automaticky začleněn do sítě mocenských vztahů redukujících jeho podstatu na jednotku sebeidentifikace. Asimilační uchopení má několik různých stupňů a existují způsoby, jak esencializaci druhých zmírnit. Dvě možná řešení nabízejí Sládek a Frič. První z nich otupěl hrany dichotomizace používáním poetických a metaforických obratů a bohatým imaginativním slovníkem, druhý omezil stereotypizaci překonáním osobních předsudků a proniknutím do každodenního života společnosti.

Seznam pramenů a literatury

Prameny k dílu A. V. Friče

Archivní prameny:

Archiv Náprstkova muzea: Frič 1-12

Monografie, beletristická díla a ostatní autorské publikace:

Frič, Alberto Vojtěch: *Mezi Indiány*. Královské Vinohrady: Alois Koníček, 1918

------ Očista č. 4, 13-14, 15-16, 17, 18-19, 20-21, 23, 24, 25-26, 27A, 28A. Praha: 1919-1921

------ *Zákon pralesa*. Praha: Zátiší knihy srdce i ducha, 1921

------ *Indiáíni Jižní Ameriky*. Praha: Orbis, 1977

------ *Červíček aneb indiánský lovec objevuje Evropu*. Praha: Titanic, 1993

------ Strýček indián. Praha: Titanic, Jihlava: Madagaskar, 1994

------ *Hadí ostrov*. Praha: Titanic, Jihlava : Madagaskar, 1995

------ *Dlouhý lovec*. Praha: Titanic, Jihlava : Madagaskar, 1995

------ O kaktech a jejich narkotických účincích. Praha: DharmaGaia: Maťa, 1999

Časopisecké a novinové články:[278]

------ Z pouti mladého českého cestovatele, Světozor, sešit 1-5, 1905

------ Note on the Mask-Dances of the Čamakoko, *Man*, 1906, no. 77, p. 116-119

------ Význam vědy porovnávaných náboženství. *Věk rozumu*, New York, 1912, r. 2, č. 6, s. 156 - 160

------ Indians Sambaqui-Forschungen im Hafen von Antonina (Paraná). *Globus*, 1907, vol. XCI, no. 8, p. 117-122

------ Vilkerwanderung, Ethnographie und Geschichte der Konquista in Sudbrasilien. In: *Verhandlungen des XVI. internationalen Amerikanisten-Kongresses*. Wien, 1909, p. 63-67

------ Rostliny masožravé. Botanicko-psychologická studie. *Cesta*, r. 1, sešit 6, 12. 7. 1918

[278] Uvedeny jsou pouze ty články, které bezprostředně souvisí s tematickým vymezením práce. Velká většina z těchto a dalších článků, které vycházely především ve společenských, volnočasových a botanických časopisech, je součástí archivu Náprstkova muzea (ar. Náp. m.: F 6/1,2).

------ *Chaco*. Veřejná přednáška z roku 1911 [online, cit. 30. 4. 2009]. Text dostupný na: http://www.checomacoco.cz/checo-a-v-fric

------ ; Radin, Paul: Contributions to the Study of the Bororo Indians. (With a Description of an Ethnographic Collection Presented to the Berlin Museum für Volkerkunde). *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1906, no. 36, p. 382 - 406

Literatura

Adam, T.; Kaufman, W.: *Germany and the Americas: Culture, Politics, and History: a Multidisciplinary Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC- Clio, 2005

Bakalář, Mikuláš: *Spis o nových zemích a o novém světě*: *faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z r. 1506*. Praha: Památník národního písemnictví, 1981

Berkhofer, Robert F.: *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage, 1978

Bhabha, Homi: *Location of Culture*. New York: Routledge, 1994

Bláhová, Kateřina; Petrbok, Václav (ed.): *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 27. ročníku sympozia k problematice 19. století, Plzeň, 22. – 24. února 2007*. Praha: Academia, 2008

Boon, James A.: *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

Bowman, Glenn: Identifying versus Identifying With 'the Other': reflections on the siting of the subject in anthropological discourse. In: Allison, James, *et al.(ed.)*: *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge, 1997, s. 34-50.

Brettel, Caroline B.: Introduction: Travel Literature, Ethnography, and Ethnohistory. *Ethnohistory*, 1986, vol. 33, no. 2, p. 127 - 138

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

Budil, Ivo T.: *Za obzor západu*. Praha: Triton, 2001

Clifford, James; Marcus, George E. (ed.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986

Clifford, James: Orientalism by Edward W. Said: Review. *History and Theory*, Feb. 1980, vol. 19, no. 2., p. 204-223

Cooper, James Fenimore: *Poslední Mohykán*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1925

Crkal, K.: *Lovec kaktusů*. Praha: Academia, 1983

Darwin, Charles: *Cesta kolem světa*. Praha: Mladá fronta, 1959

Darwin, Charles: *O původu člověka*. Praha: Academia, 1970

Deyl, Václav: Lovec života, Praha: Mladá fronta, 1954

Ellingson, Ter: *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press, 2001

Fabian, Johannes: Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*. Summer 1990, No. 16, p. 753-772

Fabian, Johannes: *Time and the Other*: *How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 2002

Foucault, Michel: *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007

Fričová, Yvonna: *Vydavatel "Očisty". A. V. Frič: publicistická činnost v období boje o charakter republiky*. [diplomová práce] Praha, FSV UK, 1980

Greenblatt, Stephen: *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Praha: Karolinum, 2004

Guille-Escuret, Georges: Cannibales isolés et monarques sans histoire. *L'Homme*, 1992, vol. 32, no. 122, p. 327 - 345

Handler, Richard: The Conquest of America: The Question of the Other by Tzvetan Todorov: Review. *Reviews in American History*, Mar. 1985, vol. 13, no. 1., p. 9-13

Hašek, Jaroslav: Povídky I, Praha: Československý spisovatel, 1988

Hemming, John: *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. Cambridge: Harvard University Press, 1987

Hodgen, Margaret T.: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971

Humplík, Alois: A. V. Frič, Praha: Klub mladých turistů, 1947

Hulme, Peter: *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Routledge, 1992

Jičínské noviny, 14. 3. 1909

Jihočeské listy, 15. 1. 1906

Jones, Kristine L.: Nineteenth Century British Travel Accounts of Argentina. *Ethnohistory*, Spring 1986, vol. 33, no. 2., p. 195-211

Kašpar, Oldřich: *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století*. Praha: Univerzita Karlova, 1980

Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté [online]. Praha: Libri, 1999 [cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.libri.cz/databaze/orient/iberoam.php

Klíma, Jan: *Dějiny Brazílie*. Praha: NLN, 1998

Kolár, Josef Jiří: *Spisy Josefa Jiřího Kolára. Sv. 1*. Praha: I.L. Kober, 1877

Kolumbus, K. *Kolumbův lodní deník*. Praha: Novina, 1942

Křížová, Markéta: Ušlechtilí divoši, nebo lidské trosky? Zámořské objevy a sebereflexe Starého světa. *Dějiny a současnost* 2003, č. 4, s. 6-9

Křížová, Markéta: *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha: NLN, 2007

Kunský, Josef: *Čeští cestovatelé I, II*. Praha: Orbis, 1961

Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce: *New voyages to North America…* [online]. London : H. Bonwicke, 1703 [cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.canadiana.org/ECO/ItemRecord/37429?id=f489090681995d86&Language=en

Léry, Jean de: *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilie slove*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1957

Mandeville, John de: *Cestopis tzv. Mandevilla*. Praha: SNKLU, 1963

Mason, Peter: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge, 1990.

Morgan, Lewis H.: *Pravěká společnost: neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divošství přes barbarství k civilizaci*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954

Opatrný, Josef: Obraz Spojených států v textech Josefa Václava Sládka. In: Semotanová, Eva (ed.): *Cestou dějin*. Praha: Historický ústav, 2007, s. 167 - 184

Pagden, Antony: *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993

Pagden, Antony: *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Pels, Peter: The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*. 1997, No. 26, s. 168 - 183

Penny, H. Glenn: The Civic Uses of Science: Ethnology and Civil Society in Imperial Germany. *Osiris*, 2002, No. 17, Science and Civil Society, p. 228-252

Penny, H. Glenn: The Politics of Anthropology in the Age of Empire: German Colonists, Brazilian Indians, and the Case of Alberto Vojtěch Frič. *Comparative Studies in Society and History*, April 2003, vol. 45, No. 2, p. 249 - 280

Polák, Josef: *Josef Václav Sládek : život a tvorba*. Praha : Univerzita Karlova, 1984

Polák, J.: Sládkův překlad Longfellowa eposu The Song of Hiawatha. *Česká literatura*, 1959, R. 7, č. 2, s. 151 - 163

Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writings and Transculturation.* London: Routledge, 1992

Proti pomluvám našich osvoboditelů. Praha: Státní tiskárna v Praze

Prucha, Francis Paul: *The Great Father : the United States Goverment and the American indians*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986

Rousseau, Jean-Jacques: *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949

Rozhoň, Vladimír: *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti*. Praha : Aleš Skřivan ml., 2005

Said, Edward E.: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha; Litomyšl: Paseka, 2008

Schwartz , Stuart B.: *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994

Sládek, Josef Václav: *Americké obrázky a jiná prósa I, II*. Praha: J. Otto, 1904

Sládek, Josef Václav: *Na hrobech indiánských*. Praha: Československý spisovatel, 1951

Sládek, Josef Václav: *Má Amerika*. Praha: NLN, 1998

Stocking, George W.: *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982

Šlajchrt, V.: Dobrodružství neúspěchu. Rozporná osobnost A. V. Friče. *Respekt*, 28. 8. 1995, s. 18

Šolle, Zdeněk: *Vojta Náprstek a jeho doba*. Praha: Fellis, 1994

Štorch, Josef: Ze života Indiánů. *Květy a plody*, 16. 9. 1848, č. 11, s. 268-274; 23. 9. 1848, č. 12, s. 289 - 295

Todorov, Tzvetan: *Dobytí Ameriky: problem druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996

Todorov, Tzvetan: *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994

Todorovová, J.: Obrazový doprovod českých cestopisů z přelomu 19. a 20. století, In: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 2005. Sborník z 14. odborné konference Olomouc, 22.–23. listopadu 2005*. [online, cit. 30. 4. 2009]. Dostupné na: http://www.vkol.cz/cs/aktivity/konference-a-odborna-setkani/13--rocnik-odborne-konference/

Tyl, Josef Kajetán: *Lesní panna aneb Cesta do Ameriky*. Praha: Osvěta, 1951

Vědci přeměňují vlastnosti zvířat. *Lidová demokracie*, 25. 7. 1961, r. 17, č. 177, s. 3

Vráz, Enrique Stanko: *Z cest E. St. Vráze*. Praha: Bursík & Kohout, 1898

Vráz, Enrique Stanko: *Napříč rovníkovou Amerikou*. Praha : Panorama, 1984

Vrchlický, Jaroslav: Henry Wadsworth Longfellow. *Národní listy*, 27. 2. 1907, č. 47

Z přednášky cestovatele A. V. Friče. *Obrana*, 17. 5. 1923

Ze života A. V. Friče. *Nedělní české slovo*, 10. 12. 1944, s. 3

Příloha

Obrázek č. 1: Mikuláš Aleš: Živly - Země

Obrázek č. 2: Mikuláš Aleš: Živly – Oheň

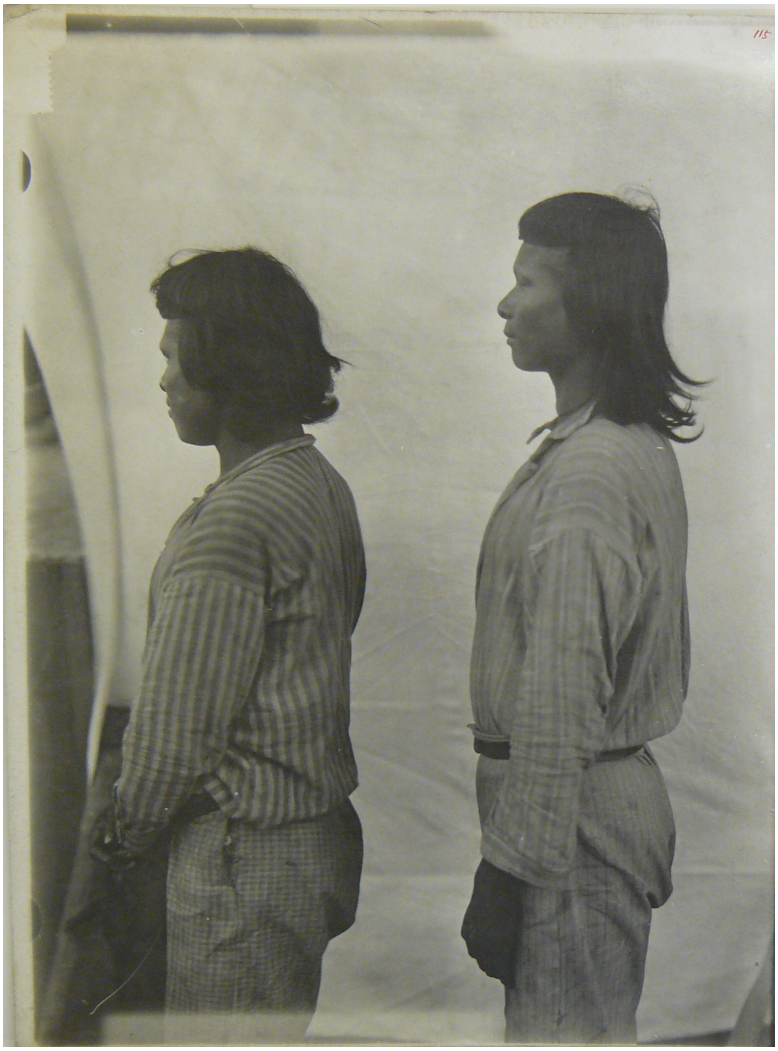
Zdroj: Sládek, J. V.: *Na hrobech indiánských*. Praha: Československý spisovatel, 1951

Obrázek č. 3: Čerwuiš Mendoáza, který strávil rok v Praze za doprovodu Friče
Zdroj: Archiv Náprstkova muzea

Obrázek č. 4: Frič s kolekcí kaktusů v pražské rezidenci
Zdroj: Archiv Náprstkova muzea

Obrázek č. 5: Rankelčeská rodina
Zdroj: Archiv Náprstkova muzea

Obrázek č. 6: Frič s čamakokskými přáteli
Zdroj: Archiv Náprstkova muzea



Obrázek č. 7: Fričův způsob fotografické dokumentace fyzických rysů příslušníků indiánských etnik

Zdroj: Archiv Náprstkova muzea

Obrázek č. 8: Stylizované figuríny indiánů hrajících míčovou hru – součást expozice indiánských náboženských předmětů a pomůcek. Pozvánka na výstavu zněla:

Národní jednota pošumavská. Výstava ethnogr. sbírek A. V. Friče
Náboženské odd.: Tance duchů, rituelní hra míčem (lawn-tennis), zbraně, nářadí a ornáty čarodějů.
Propůjčil jsem N. J. P. mé ateliéry ku pořádání výstavy v měsíci červenci, abych umožnil obecenstvu prohlídku sbírek, dříve než je pošlu do ciziny. Přístupy budou každou středu a neděli od 29. IV. (zahájení) do 30. VII. (vstupné pro N. J. P. 1 K.)
Zvu Vás tímto k návštěvě a prohlédnutí a žádám Vás vzhledem k národnímu účelu o předběžnou propagandu.
Školním dítkám nepřístupné.
20. VI. 1913. Villa Božínka

Zdroj: Archiv Náprstkova muzea

Obrázek č. 9: Rituální objekty na výstavě v roce 1913 ve Fričově vile.

Zdroj: Archiv Náprstkova muzea