

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jan Kapusta

Cesta a rituál:

Antropologií pohybu a labyrintem posvátna v imaginaci hispánských kultur

Journey and Ritual:

Through the Anthropology of Movement and the Labyrinth of Sacred in Hispanic Cultures' Imagination

Praha 2010

Vedoucí práce: Doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

Poděkování za vstřícné, účelné a bezproblémové vedení této práce patří doc. Františku Vrhelovi.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citované literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne

.....

podpis

Abstrakt

Předmětem této diplomové práce je poutnictví, pohyb či cesta obecně. Studijním areálem je hispánská kultura. Studium poutnictví je pro antropologii výzvou, a antropologie poutnictví a pohybu se tak stala pro naši disciplínu zajímavou a progresivní oblastí studia. Neinstrumentální a ritualizovaný pohyb hraje důležitou roli ve všech náboženských i sekulárních tradicích. Záměrem této práce je dát poutnictví do souvislosti s ostatními formami pohybu, jako jsou cestovatelství, turismus a etnografie, a překonat hranice mezi mobilitou náboženskou a sekulární. Užíván je zde pojem přechodového rituálu, který má vyzdvihnout pozici cestovatele, jenž vychází ze svého běžného, každodenního života a vstupuje do světa neznámého, jiného. Poutnictví ztělesňuje opozice nehybnosti a pohybu, statického a dynamického, známého a neznámého, obvyklého a neobvyklého, řádného a mimořádného. Cílem této práce je zdůraznit význam oběti – důležitou součást poutnictví – která generuje psychickou a sociální sílu. V rámci poutnictví se setkáváme s představami jako reciprocita, symbolická výměna nebo posvátno, které je zdrojem síly. Poutníci procházejí vnitřní obnovou, transformací a posilou. Cestování k posvátnu má fyzickou, ale i duchovní, symbolickou a metaforickou podobu. Cesta je osobní zkušeností, poutí za svým osobním cílem, ale také cestou samotného života.

Klíčová slova

Poutnictví; pohyb; antropologie; hispánská kultura; oběť; posvátno; síla; reciprocita; symbolická výměna; metafora.

Abstract

This thesis deals with the subject of pilgrimage, movement or journey in general. The area of the study is the Hispanic culture. The study of pilgrimage has challenged anthropology so that the anthropology of pilgrimage and mobility has become an interesting and progressive field of study of our discipline. The non-instrumental and ritualized movement has an important role in all religious as well as secular traditions. The purpose of this study is to relate pilgrimage with other forms of movement such as travelling, tourism and ethnography, and to challenge the borders between religious and secular motion. It is used the notion of the rite of passage to stress the position of the traveler that moves from his normal, everyday life and enters the unknown, other world. Pilgrimage embodies the opposition of stasis and movement, of static and dynamic, of known and unknown, of regular and irregular, of ordinary and extraordinary. The aim of the study is to emphasize the significance of sacrifice – an important part of pilgrimage – which generates psychic and social power. In pilgrimage there is an implicit understanding of the ideas such as reciprocity, symbolic exchange, and the sacred that is the source of power. The pilgrims return renewed, transformed, they have been empowered. Journeying to the sacred is a physical but also a spiritual, symbolic and metaphorical image. The journey is a personal experience, pilgrimage with a personal goal but also the journey of life itself.

Keywords

Pilgrimage; movement; anthropology; Hispanic culture; sacrifice; sacred; power; reciprocity; symbolic exchange; metaphor.

Obsah

Úvod	7
Kořeny poutních tradic v hispánském světě	8
Rozvržení látky	12
1 CESTY TEORIÍ.....	14
1.1 Pouť ve službách struktur společnosti a kultury.....	15
1.2 Pouť jako cesta osobní a sociální transformace	15
1.3 Pouť v různých kontextech a diskurzech	18
1.4 Cesta a pohyb jako příznak naší doby	20
1.5 K pohybu samému.....	23
1.6 Za typologii pouti a pohybu	25
2 CESTY TERÉNEM	27
2.1 Pouť za Černým Kristem z Esquipulas, Guatemala	28
2.1.1 Integrace a rozkol.....	29
2.1.2 Z baziliky na tržiště.....	31
2.1.3 Pouť tradiční a moderní	32
2.2 Pouť do Santiaga de Compostela, Španělsko	35
2.2.1 Postmoderní přeznačení středověké cesty	36
2.2.2 Za hranice každodennosti	38
2.2.3 Cesta k cíli a cesta jako cíl	39
2.3 Procesí velikonoční Zamorou, Španělsko	41
2.3.1 Křesťanská identita	42
2.3.2 Doma a přesto jinde.....	45
2.3.3 Cesta životem a smrtí.....	46
2.4 Koňské dostihy v Todos Santos, Guatemala.....	47
2.4.1 Různé zdroje a proměny jedné identity	49
2.4.2 Předstihnout svůj úděl	51
2.4.3 Za prestiží v koňském sedle a s kohoutem v ruce	54

3	CESTA MEZI OBĚTÍ A POSVÁTNEM.....	56
3.1	Obsah a forma v antropologii pohybu	56
3.1.1	Formy ritualizovaného pohybu	57
3.1.2	Konstitutivní prvky pouti	59
3.1.3	Struktura cesty	61
3.2	Na pomezí nábožensky a sekulárně ritualizovaného pohybu.....	62
3.2.1	Za antropologii turismu.....	63
3.2.2	Od cestovatelství k etnografii	65
3.2.3	Ze San Giovanni do San Marcos	68
3.2.4	České pouti do Mariazell a Albertiny	70
3.3	Síla oběti	73
3.3.1	Touha se obětovat	73
3.3.2	Předobrazy pouti a oběti.....	75
3.3.3	<i>Votum</i> : prosba, slib a oběť	77
3.3.4	Představa konečného dobra	79
3.3.5	Idea životní síly	82
3.3.6	Vstup do posvátna	85
Závěr	88
	CITOVANÁ LITERATURA.....	91
	OBRAZOVÁ PŘÍLOHA	96

Úvod

Předmětem této práce je poutnictví, cesta či ritualizovaný pohyb obecně. Význam a bohatá metaforičnost cesty v individuálních životech lidí, stejně jako v životech společností a kultur, daly prostor pro institucionalizaci a ritualizaci některých jejích podob. Cesta nabrala rituálních forem v náboženské pouti a procesí, ale také v pouti sekulární, v cestovatelství nebo turismu. Způsoby pohybu, které nejsou primárně spjaty s užitnými či instrumentálními cíly, lze nalézt ve všech lidských kulturách. Každá kultura si však s námětem pohrává po svém a dává pohybovým aktivitám a obsahu cesty různý prostor, význam a smysl.

V dnešní době jsme svědky jakési devalvace pohybu. Nejenže moderní doba přinesla motorizovanou, rychlou a efektivní dopravu; nejenže velké množství lidí žije v blahobytu a může si cestování dovolit; ale poslední roky přinesly také internet, pomocí kterého může být *on-line* kdokoliwh kdekoliwh. Vzdálenosti se radikálně zkrátily a možnosti se změnilly. Výpovědní hodnota zkušenosti středověkého poutníka z Prahy do Jeruzaléma odpovídá dnešní cestě ze Země na Měsíc. Přesto se i dnes vydávají poutníci k posvátným místům a cestovatelé do cizích krajin. *Zkušenost devalvovat nelze.*

Cesta může být jistě i mentální. Návštěva exotických míst i míst poutních prostřednictvím internetu je v současnosti běžnou věcí. Nakonec už německý dominikán Felix Schmid, známý jako Fabri, jenž vykonal v 15. století pouť do Jeruzaléma, sepsal své zkušenosti v knize *Sionpilger*, která se stala prostředkem pro spirituální pouť dominikánek neschopných vykonal pouť fyzickou; sám Fabri považoval oba způsoby pouti za skutečné.¹ Náboženství si pohrává s alegorickou cestou často: křížová cesta je vlastně poutí do Jeruzaléma, je obrazem pouti Kristovy a nakonec i životní cesty každého člověka. Obraznost a metaforičnost cesty lze názorně vidět na příkladu labyrintu v nějaké středověké katedrále: člověk skutečně učiní pár fyzických kroků; to podstatné se ale odehrává jinde, neboť tato cesta má spirituální charakter, je jakousi meditací skrze chůzi.

¹ Viz Lutz Kaelber: Place and Pilgrimage, Real and Imagined. In William H. Swatos, Jr. (ed.): *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 278-279.

Obrazná, metaforická či vnitřní cesta, sémantické propojení pohybu fyzického a mentálního, stojí v základě mnoha náboženských i nenáboženských představ a praktik. Již Edward Tylor, když přemýšlel o původu náboženství, položil důraz na sny a extatické stavy, tedy univerzální lidskou zkušenost „cestování“ po prapodivných cestách a světech.² Příkladem mentální cesty *par excellence* může být pout' šamana. Mircea Eliade ukazuje, jak šamani cestují po pomyslné ose světa do „nebe“ či „podsvětí“; jejich duše putují napříč různými světy, prostorem a časem. Šamani jsou prostředníky mezi světy a bojují s duchovními mocnostmi ve svém zájmu či v zájmu společnosti.³ Že se podobné praktiky neomezují jen na Asii či Ameriku ukázal Carlo Ginzburg: na případě Evropy 17. století rozvíjí drama benandantů, bojovníků s čarodějnictvím, kteří se dostávali do extáze a putovali na „onen svět“.⁴ Giuseppe Maiello zase pojednává o upírech, vlkodlacích a morách, kteří buď jako mrtví intervenují do světa živých, anebo, a to častěji, jako živí opouštějí ve spánku v extázi své tělo a neblaze působí ve světě svých příbuzných, známých apod.⁵

Někdy jsou cesty v duchovním světě významnější než cesty ve světě hmotném. Ale nemusíme pátrat jen u šamanů či čarodějů; mentální cesty provázejí každého člověka: každý sní, každý je obdařen představivostí, každý může cestovat ve světě „přirozeném“ i „nadpřirozeném“, aniž by opustil svou rodnou vísku či vězeňskou celu. Člověk také cítí potřebu putovat mytickými krajinami: tu vyjít z Egypta do Země zaslíbené, tu projít cestu Ježíšovu; jindy se zase zúčastnit mytické cesty Tolkienovy či putovat pouští a prérií na stránkách mayovek. Člověk je nesen mentálními cestami na úrovni vědomé i nevědomé. Na cestách poznává a reflektuje svět. Dante Alighieri se podíval do pekla, očiště i ráje. Jan Amos Komenský nechal svého poutníka procestovat celý svět, aby se z jeho labyrintu navrátil do ráje svého srdce.

Kořeny poutních tradic v hispánském světě

V této práci se ale zastavíme u několika cest skutečně fyzických, ačkoliv jejich duchovní a metaforický přesah nelze přehlédnout. Výzkum předmětu je areálově omezen: budeme se pohybovat pouze v *západokřesťanském světě* a především v *hispánské kultuře*, či spíše kulturách. Vzhledem k různorodosti a bohatosti tématu jsem považoval za nezbytné neomezit se pouze na jeden konkrétní případ. Jen při důkladnějším seznámením

² Edward Burnett Tylor: *Primitive Culture*. New York: Harper, 1958 [1871].

³ Mircea Eliade: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997 [1951].

⁴ Carlo Ginzburg: *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo, 2002 [1966].

⁵ Giuseppe Maiello: *Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005.

se s více jedinečnými podobami cesty či pouti se mohou ukázat některé jejich souvislosti a obecnější rysy. Tato práce obsahuje čtyři krátké případové studie: pout' do Santiaga de Compostela, pout' do Esquipulas, velikonoční procesí v Zamoře a sváteční koňské dostihy v Todos Santos Cuchumatán. Další srovnávací materiál poskytnou malé sondy do některých dalších projevů cest a poutí náboženských i sekulárních, stejně jako turismu, cestovatelství a etnografie.

Tradice cest, o kterých zde bude řeč, se utvářely v západokřesťanské kultuře. Tato kultura má řadu zdrojů, z nichž nejvýznamnější jsou dědictví judaistické, antické a samozřejmě křesťanské. Ve středomořském kulturním okruhu mají poutě dlouhou historii. Ve starém Řecku poutníci v nemoci vyhledávali svatyně Asklépiovy, kde pod vedením specialistů očekávali v noci sen, jenž mohl odhalit příčinu jejich nemoci a vyjevit způsob léčby. Ústředním posvátným místem starých Izraelců se postupně stal Jeruzalém, kam měli třikrát za rok putovat všichni dospělí muži: „Každý z vás, kdo je mužského pohlaví, se ukáže třikrát v roce před tváří Hospodina, tvého Boha, na místě, které on vyvolí.“⁶ Sem má také vést eschatologická pout' všech národů.

Už v raném křesťanství se stávali lidé poustevníky a poutníky světem, jako Abrahám, který na Boží příkaz opustil svou domovinu, nebo jako Ježíš, jenž putoval se svými učedníky světem. Jedním z inspiračních zdrojů středověkého poutnictví bylo biblické svědectví o zjevení na cestě do Emaus.⁷ Apoštolové nevěřili, že Ježíš vstal z mrtvých, nepochopili správně jeho slova a skutky; když se dva z nich vydali na cestu do Emaus, diskutovali o předešlých událostech, a ačkoliv si to neuvědomili, Ježíš šel s nimi a vedl je k prozření. Když pak v cíli cesty začal lámat chléb a rozdávat jim ho, „tu se jim otevřely oči a poznali ho; ale on zmizel jejich zrakům. Řekli si spolu: Což nám srdce nehořelo, když s námi na cestě mluvil a otvíral nám Písma?“⁸ Jde o jeden z „archetypů“ pouti. Lidé na cestě přicházejí k poznání (sám Ježíš jde s nimi a je jim pomocnou rukou). V cíli cesty pak porozumí a cesta nabývá smyslu (poznávají Ježíše a zpětně si uvědomí, co slyšeli a zažili na cestě). Ježíš sám je exemplárním příkladem poutníka *par excellence*: je poutníkem (jak v tomto příběhu, tak i na cestě pouští, ale i při celé cestě svého veřejného působení) a stejně tak je i cílem poutí pro davy jeho následovníků.

Popsané předobrazy západokřesťanského poutnictví však byly také výrazně tvarovány tradicemi konkrétních hispánských oblastí a kultur. V našich případových studiích se ocitneme ve Španělsku a v Guatemale. V obou případech studované rituály čerpají

⁶ Dt 16, 16. Dříve již Ex 34, 23. *Bible*. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.

⁷ Simon Coleman, John Elsner (eds.): *Pilgrim Voices: Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2003, p. 1-3.

⁸ L 24, 31-32.

jak z křesťanských, tak i lokálních archaických zdrojů. Mnohé španělské lidové představy, spojené s praktikami typu kultu mrtvých, bohyně matky či ochranných božstev, procesí apod., pocházejí z předřímských iberských náboženství. Významnou roli zde sehrál i maghribský islám. Situace v Guatemale je ještě složitější; dochází zde k synkrezí křesťanství s dodnes živým mayským náboženstvím.

Středoamerická archeologie třeba dosvědčuje, že Mayové užívali opuštěných měst svých předků jako posvátných a poutních míst. Například v lokalitě z klasického období (250-900 n. l.) La Milpa v Belize byly některé stély přemístěny a znovuvztyčeny někdy na přelomu postklasického a historického období (1500-1650 n. l.), kdy bylo město již po staletí opuštěno elitou i běžnými obyvateli. Podle archeologických nálezů sloužilo v této době jako posvátné a rituální místo, kam lidé museli docházet. Spekuluje se o tom, že tyto aktivity mohly souviset s příchodem Španělů a s „revitalizačním hnutím“, evokujícím mocné síly dávného náboženského centra. Stopy rituální činnosti jsou patrné i z počátku 19. století.⁹

Je nepochybné, že i mnoho významných amerických křesťanských poutních míst má své předkolumbovské kořeny. Podobně jako ve středověké Evropě, i v Americe se misionáři snažili proměnit dávná pohanská posvátná místa v křesťanská. Tak se Kristus na kříži zázračně objevil v jeskyni Chalma, kde vystřídal kamenný idol Ocuilteca, Pána jeskyně; zjevení Virgen de Guadalupe se odehrálo na posvátném vrchu bohyně Tonantzin.¹⁰ Právě mexické Guadalupe je exemplárním případem. Zjevení, které se událo chudíčkému Indiánovi Juanu Diegovi v roce 1531 na vrchu Tepeyac, dalo základ popularitě mariánského místa jak mezi Španěly, tak Indiány. Španělé objekt zjevení identifikovali s černou Pannou Guadalupskou ze španělské Extremadury, Indiáni zase jako verzi aztécké bohyně země a plodnosti Tonantzin, která byla stejně jako ta španělská spojována s měsícem. Křesťanský svatostánek navíc vznikl na místě původního aztéckého chrámu. Panna Maria Guadalupská se postupně stala nejen Matkou Indiánů a Matkou Španělů, nýbrž patronkou a ochránkyní Nového Španělska a posléze matkou a symbolem Mexičanů.¹¹

Nejde jen o tak významná místa jako jsou Guadalupe nebo Chalma. Výbornou ukázkou z regionálního středoamerického poutnictví podává Leslie Straubová na příkladě

⁹ Norman Hammond, Matthew R. Bobo: Pilgrimage's Last Mile: Late Maya Monument Veneration at La Milpa, Belize. In *World Archaeology*, 26, 1, 1994, p. 19-34.

¹⁰ Carlos Martínez Marín: Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico. In *Religión en Mesoamerica, XII Mesa Redonda*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 161-179.

¹¹ Ena Campbell: The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History. In James J. Preston (ed.): *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982, p. 5-24.

poutního kostela v San Juan de Amatitlán v guatemalské východní vysočině. Místní soška Jezulátka z Atochy je „potomkem“ Panny Marie z Atochy chovající Syna, která pochází ze španělského Madridu. V Novém světě se Jezulátko osamostatnilo. Jeho amatitlánská verze představuje chlapce sedícího v dřevěném křesle, s globem v ruce a s odznaky moci. Cílem dominikánských duchovních bylo představit místním Indiánům, Mayům skupiny Poqomam, biblickou betlémskou scénu. Indiáni se nicméně věci chopili po svém.

Archeologie dokazuje, že místo, totiž břeh jezera Amatitlán, bylo v předkolumbovské době rituálním střediskem. Křesťanské stavby a objekty uctívání navázaly na ty původní. Etnohistorie a etnografie dosvědčuje, že samo Jezulátko z Atochy bylo považováno Indiány za významné božstvo, které nebylo spojováno s ostatními zpodobněními Ježíše, ani s vánoční betlémskou scénou. Vyvinul se kolem něho kult, obsahující poutní cesty (*romerías*) mezi přilehlými vesnicemi, ale především zvláštní rituál, při kterém je v slavnostním procesí a na lodi Jezulátko dopraveno na speciální křeslo (*Silla del Niño*) na jezeře, kde určitou dobu dlí, než se znovu navrátí do kostela. Událost se odehrává na Svátek svatého Kříže, druhého a třetího května.

Ve světle etnograficky zaznamenaného myšlení sousední mayské skupiny Chortí dávají tyto skutečnosti jistě větší smysl než z hlediska myšlení křesťanského. Korelace úcty k Jezulátku se Svátkem svatého Kříže souvisí s místním přechodem z léta do zimy, resp. z období sucha do období dešťů. Tento moment je součástí cyklů mayského kalendáře, nejdůležitější část chortíského zemědělského roku. Příchod deště zde byl očekáván a slaven řadou významných rituálů. V koloniální době tu zásadní roli hrála soška dítěte, mladého boha kukuřice, se slunečními atributy. Kříž, jako univerzální mayský symbol světa a jeho obnovy, tedy i plodnosti a úrody, zde samozřejmě také nebyl neznámý. Na Svátek svatého Kříže Chortíové v rámci očekávání deště svého boha-dítě, syna kříže, koupali ve vodě. Také křeslo (*silla*) a jeho užití bylo jak v koloniální, tak v předkolumbovské době významným symbolem.¹²

Problematika náboženské synkreze a vztahu a návaznosti předkřesťanských a křesťanských posvátných míst je závažná v tom smyslu, že poukazuje na univerzálnost ideje posvátného místa, potažmo cesty k němu, tedy poutnictví. Antropolog poutnictví Alan Morinis říká: „Poutí je praxe definovaná svou strukturou – cestou na posvátné místo – a nikoliv obsahem symbolů, významů, rituálů apod., které tuto strukturu naplňují. Pouti mají tendenci přetrvávat přes veškerou kulturní změnu, protože struktura dokáže existovat i nadále, ačkoliv přijímá nové, naprosto odlišné kulturní obsahy.“

¹² Leslie Ellen Straub: Through the Fields to Amatitlán. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis: *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Greenwood Press, 1991, p. 157-171.

A pokračuje: „Lidé stále znovu a znovu hledají spásný ideál, který stojí mimo prostor a čas v posvátném místě. Co je považováno za *posvátné* nebo *ideální*, se v čase mění; ale to, že jsou tyto kvality dostupné ve zvláštních lokalitách, situovaných mimo sféru každodenního života – což je základní víra stojící za vším poutnictvím –, stále motivuje cesty na posvátná místa.“¹³

V případě akulturace a synkrece nelze postulovat jen jedno platné schéma. Morinis, jenž téma studoval v rámci katolického poutního místa Lac Ste. Anne v kanadské prérii, navštěvovaného dodnes především Indiány, nachází mnohé místní, časové, formální i obsahové paralely s předkřesťanskými setkáními při příležitosti Tance Slunce. Shrnuje, že k problematice je zapotřebí přistupovat komplexněji: v některých případech se obě tradice *rozbíhají (diverges)*, v současném rituálu jsou tak zastoupeny autentické, různorodé prvky obou tradic; v jiných případech *splývají (merges)*, ze dvou různých konceptů vzniká syntetický koncept nový; anebo se *sblíhají (converges)*, kdy se koncepty obou tradic příliš neliší a souhlasí spolu.¹⁴ K podobným procesům dochází i v rituálech, se kterými se setkáme v této práci.

Rozvržení látky

Práce sestává ze tří částí. První část podává stručný přehled vývoje antropologie poutnictví a pohybu, je náčrtem její historie a zároveň i metodologicko-teoretickým úvodem. Druhá část představuje čtyři zmíněné případové studie, etnografické příklady, v nichž se objevují motivy, které jsou pro záměry této práce konstitutivní. Třetí část je jádrem práce; vychází z obou částí předchozích a pokouší se téma uchopit v široké antropologické perspektivě a nabídnout ucelený pohled na problém, který však samozřejmě není ani vyčerpávající, ani není jedinou možnou interpretací.

Přes šest tisíc poutních míst západní Evropy dnes přitahuje na sto milionů poutníků ročně.¹⁵ Náboženské poutnictví nemizí, naopak kvete. Ještě rapidněji pak roste poutnictví sekulární. Již dlouhou dobu touží zvědaví návštěvníci na vlastní oči spatřit

¹³ „Pilgrimage is a practice defined by its structure – the journey to the sacred place – and not by the content of symbols, meaning, rituals, and so on, that fills in the structure. Pilgrimages tend to persist through cultural change because the structure can continue to exist while accommodating new, even radically different cultural contents.“ „...People continue to seek out the salving ideal that stands beyond space and time in the sacred place. What is considered *sacred* and *ideal* will change with time, but that these qualities are accessible in special locations situated beyond the sphere of everyday life – the basic belief underlying all pilgrimage systems – continues to motivate journeys to sacred places.“ Alan Morinis: *Persistent Peregrination: From Sun Dance to Catholic Pilgrimage Among Canadian Prairie Indians*. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 102-103.

¹⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵ Mary Lee Nolan: *The European Roots of Latin American Pilgrimage*. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 19.

hrobku Isaaca Newtona ve Westminster Abbey nebo Kryštofa Kolumba v katedrále v Seville. Masové pouti se konají k hrobkám Vladimíra I. Lenina nebo Maa Ce-tunga. Poutníci z celého světa přicházejí do domu Elvise Presleyho nebo do míst známých z *Da Vinciho kódu* Dana Browna. Cesty k místům úzce spjatým s nějakou slavnou osobností společenského či kulturního života, kolem níž byl vybudován kult, jsou dnes běžnou skutečností. Posvátnou auru získávají také mnohé instituce, od slavných světových muzeí a galerií počínaje po Disneyland a Legoland konče. Mnohé turistické atrakce – kulturní i přírodní – nabírají taktéž poutních rysů, ať už jde o Karlův most nebo Grand Canyon.

Že je člověk tvor nevyhlášeně náboženský, je už ohraná písnička. Nutkání konstituovat posvátná místa, předměty, osoby apod., a putovat k nim, k této lidské přirozenosti patří. Cesta a pouť mají velký symbolický a metaforický náboj. Každý člověk prochází tisícerými cestami. Také tato práce je pouť: je to cesta vědeckými teoriemi i terénními zkušenostmi; je to cesta antropologií pohybu a labyrintem posvátna.

1 Cesty teorií

Tato část práce podává stručný přehled vývoje antropologie poutnictví a pohybu. Je náčrtem její historie a zároveň i metodologicko-teoretickým úvodem. Jako každá antropologická subdisciplína, i antropologie poutnictví neustále podléhá trendům obecné antropologie, náhledům jednotlivých teoretických směrů, dobovým módám ve volbě tématu.

Tento přehled má poukázat na teoretické pozadí uvažování o ritualizovaném pohybu: jak se antropologie poutnictví vymanila z velkých paradigmat západoevropského „sociologismu“ či funkcionalismu a severoamerického „kulturalismu“ a našla útočiště v „procesuální“ a „zkušenostní“ antropologii Victora Turnera; jak antropologie poutnictví odvrhla „velká vyprávění“ a dala přednost „kontextuální“ či „diskursivní“ metodologii; jak se antropologie poutnictví zasnoubila s antropologií a sociologií pohybu a změny, a získala tak punc něčeho obecného a metaforického. Tato část má ale také ukázat, co vlastně bylo kdy míněno poutí a cestou: jak se začalo o náboženské pouti uvažovat ve vztahu k pouti sekulární; jak se pout' dostala do souvislosti s cestovatelstvím, turismem a s migracemi; jak jsou cesty stále více nahlíženy jako způsob komunikace a setkávání světů; jak je pohyb sám posunut do popředí a jak je chápán v rámci obecnějších procesů mobility lidí, věcí a informací. Pozornost bude věnována i snahám o klasifikaci poutí a pohybu, o typologii, která je stálým zájmem některých teoretiků.

Tento souhrn také obsahuje řadu témat, která jsou v rámci antropologie poutnictví a pohybu neustále přítomna a která budou v dalších částech této práce podrobně rozebírána. Jde o témata jako sociální integrace a rozkol, identita, hranice, liminalita a změna, posvátno, dialektika statiky a pohybu, kontinuity a transformace, struktury a anti-struktury, každodenního a výjimečného. A zbývá zmínit rituál, který do lidského konání proniká, ať už si je toho člověk vědom nebo ne.

1.1 Pout' ve službách struktur společnosti a kultury

Teoretizujících antropologických prací věnovaných poutnictví a ritualizovanému pohybu je před nástupem 70. let 20. století poskrovnu. Zpravidla se uvádějí práce Williama Robertson-Smithe,¹⁶ Roberta Hertze,¹⁷ Erica Wolfa¹⁸ nebo Agehananda Bharatiho.¹⁹

Ani antropologie poutnictví se nevyvarovala tradičního střetu paradigmat západoevropské sociální antropologie a severoamerické kulturní antropologie. Z jedné strany se poutní místo či uctíváný objekt jeví jako reprezentace samotné společnosti (jejích vztahů, fungování a soudržnosti), ze strany druhé jako reprezentace dané kultury (jejího obsahu, ideálů a hodnot). A tak zatímco pro funkcionalisticky smýšlející badatele je smysl pouti sociální, upevňující společenské vazby, je pro historicky smýšlející antropology smysl pouti kulturní, vyjadřující ideály kultury. Ještě pro Alana Morinise, předního antropologa poutnictví, je poutní místo nebo uctíváný objekt především obrazem zintenzivněného kulturního ideálu dané skupiny. Toto ztělesnění ideálů je oním vnitřním hlasem přitahujícím poutníka.²⁰ Zatímco pro Durkheima je síla posvátného redukována na moc kolektivu, tady se zase oklešťuje na moc kulturně oceňovaných ideálů, které se ve zhuštěné podobě nacházejí na poutním místě.

Oba přístupy ve své krystalické formě nicméně spojuje jedna snaha: vidět poutní místo jako něco, co stmeluje, co dává společnost nebo kulturu dohromady. Tak například Eric Wolf ukazuje, jak se stala Panna Marie Guadalupská v Mexiku symbolem, který spojuje rodinné, politické a náboženské, koloniální se současným, indiánské s evropským, a jak se tudíž stala kolektivní reprezentací mexické společnosti.²¹

1.2 Pout' jako cesta osobní a sociální transformace

Skutečnými počátky antropologie poutnictví jsou přelomové práce Victora Turnera ze 70. let. Zmínit je třeba především soubor textů *Dramas, Fields, and Metaphors*²² a knihu věnující se plně našemu tématu *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropolo-*

¹⁶ William Robertson-Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam & Charles Black, 1889.

¹⁷ Robert Hertz: St. Besse: A Study of an Alpine Cult. In Stephen Wilson (ed.): *Saints and Their Cults: Studies Religious Sociology, Folklore, and History*. New York: Cambridge University Press, 1983 [1913], p. 55-100.

¹⁸ Eric Wolf: The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. In *Journal of American Folklore*, 71, 1, 1958, p. 34-39.

¹⁹ Agehananda Bharati: Pilgrimage in the Indian Tradition. In *History of Religions*, 31, 1, 1963, p. 135-167.

²⁰ Alan Morinis: Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 1-28.

²¹ E. Wolf: The Virgin of Guadalupe, p. 38.

²² Victor Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

gical Perspectives.²³ Turner zde podává první – a nejspíš také poslední – „velkou teorii“ poutnictví.

Turner vychází z koncepce přechodového rituálu, který roku 1909 uvedl ve známosti Arnold van Gennep.²⁴ Ten dokazoval, že *rites de passage* provázejí každou změnu sociálního postavení či pozice a že existují všude na světě. Skládají se ze tří fází: separace či odloučení; liminality, pomezí; a inkorporace, přijetí. V první fázi dochází k vydělení jedince či skupiny z pevného místa v sociální struktuře. Druhá, liminální fáze (od latinského *limen*, práh, prahovost), vyjadřuje stav, kdy je sociální pozice jedince nejasná, dvojnásobná. Člověk v této chvíli nese minimum atributů své minulé i budoucí pozice, je mimo rodinné a společenské vazby, mimo sociální a kulturní klasifikaci. Tento stav je archaickými kulturami často přirovnáván ke smrti, dlení v děložní matce, k temnému, bisexuálnímu, divokému. Jedinec je zbaven sociálního statusu, sociálních rolí a autority, je vyjmut ze sociální struktury, udržované a sankcionalizované mocí. K liminální fázi zpravidla patří nějaký druh bolesti či utrpení. Ve fázi znovuzáčlenění je přechod završen: jedinec získává novou sociální pozici. Tato fáze znamená návrat do strukturovaného světa, přijetí nového sociálního statusu, rolí a vazeb. Jedinec získává znovu místo ve společnosti a tím i práva a povinnosti z něho plynoucí.

Turner položil důraz na střední fázi rituálu, na liminalitu, během níž se sociální pozice rozměňují, a dochází tak k jevu, který označil jako *communitas*, stav homogenity, egalitárnosti a přátelství. Lidé v této fázi takříkajíc plují na jedné lodi. Ocitli se mimo běžné struktury a nejsou zatíženi danostmi a bariérami, které jsou jinak ve společnosti přítomné. Je to stav spontánnosti, bezprostřednosti a otevřenosti, ale také stav jakési iracionality, existenciality, univerzality a posvátnosti: člověk je jaksi „mimo“ a přitom se dotýká hlubin svého bytí.²⁵ K tomuto stavu podle Turnera dochází také při pouti. Dle pravidel přechodového rituálu poutníci odloží na počátku cesty svůj společenský status a role z něj vyplývající, opustí strukturovaný svět svého každodenního života a vtělí se do homogenního (antistrukturního) společenství lidí ve stejné existenciální situaci: přijmou roli poutníka-cizince, člověka na cestě.²⁶

²³ Victor & Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978. Turnerovi se zaměřují na křesťanskou tradici. Dalším významným příspěvkem ke studiu poutnictví této doby je např. kniha z hinduistického prostředí: Surinder Bhardway: *Hindu Places of Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press, 1973.

²⁴ Arnold van Gennep: *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 [1909].

²⁵ To, že se společnost a kultura nachází v tenzi strukturního a antistrukturního a že to „řádné“ je vždy nějak podmíněno tím „neřádným“ a „mimořádným“, je důležité téma britské antropologie 60. let vůbec, viz např. práce Mary Douglasové nebo Edmunda Leache.

²⁶ Není náhodou, že označení poutníka v románských a germánských jazycích (např. německý *Pilger*, anglický *pilgrim*, francouzský *pèlerin* nebo španělský *peregrino*) přímo odkazuje k latinskému výrazu

Zatímco tyto představy by ještě mohly zapadat do schématu funkcionalistického uvažování o společnosti, Turner vykročí dál a prohlásí, že prožívaná liminalita je vlastně hlavní inovační a transformační dimenzí společnosti. Zde je původ kulturní změny. Odstup od struktur umožňuje vidět i jejich relativitu a dává možnost je změnit. Stav liminality je možností s vnitřní tvořivou silou, kdy otevřená mysl dává prostor novému chápání a řešení věcí.

V rámci „komplexních“ společností, a tedy i v případě křesťanského poutnictví, Turner hovoří raději o jevu „liminoidním“, který charakterizuje jistá dobrovolnost, otevřenost, volnomyšlenkářství a vzdálení se náboženské rutině, než o jevu „liminálním“, úzce souvisejícím s výrazně strukturovaným rituálním životem „kmenových“ společností, kde daný rituál bývá povinný pro všechny a má svá pravidla. Liminoidní fenomén je spíše následkem svobodné aktivity jednotlivců, vycházející z jejich volného času. Výsledkem liminoidní zkušenosti v našem světě navíc nebývá zřetelná změna sociální pozice a znovuponoření se do sociálních a kulturních struktur; může jím však být postup morální, vnitřní, osobně zkušenostní. Právě pouť je toho dobrou ukázkou. Mnohé příklady však nacházíme ve všech druzích umění, v životě subkultur apod.

Je to právě koncept liminality a liminoidnosti, který dovoluje poutníkovi onu zkušenost, která ho může vést k přehodnocení svého dosavadního života a nastolení nového životního směru, k individuální změně. Turnerovi píše: „Poutník prochází iniciací, vstupuje do nové, hlubší úrovně existence, než jakou znal ze svého navyklého prostředí.“²⁷ A shrnuje: „Pro většinu byla pouť velkou liminální zkušeností náboženského života. Pokud je mysticismus vnitřní poutí, je pouť vnějšně ztvárněný mysticismus.“²⁸

Turnerovo pojetí liminality a *communitas* se dočkalo četných kritik. Naléhavost a zřejmá humanizace a idealizace tématu jsou evidentním podlehnutím atmosféře 60. let a volnomyšlenkářskému a novátorskému ovzduší studentských iniciativ, alternativních proudů a *hippies*. Z pozic antropologů poutnictví je pak neustále kritizován univerzální nárok na přítomnost *communitas* při poutích, a to i při těch křesťanských, kdy terénní výzkumy často prokazují opak. Poutníci totiž vůbec nemusejí liminoidní fenomén pouti do své zkušenosti zahrnout, stejně jako se nemusejí zbavit svých sociálních pozic a kulturních svázaností ve prospěch egalitárnosti, homogenity a nadhledu. Přes veškerou kritiku je nicméně Turnerův přínos ke studiu rituálu a poutnictví neustále

peregrinus, označujícího cizince, který žije mimo oblast, kde má občanská práva, tedy člověka mimo domov, jenž se nachází v jakémsi výjimečném stavu.

²⁷ „A pilgrim is an initiand, entering into a new, deeper level of existence than he has known in his accustomed milieu.“ V. & E. Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 8.

²⁸ „For the majority, pilgrimage was the great liminal experience of the religious life. If mysticism is an interior pilgrimage, pilgrimage is exteriorized mysticism.“ *Ibidem*, p. 7.

aktuální, vlivný a obsahově zásadní. Jakkoliv nelze Turnerovy náhledy a koncepty idealizovat a absolutizovat, poskytují zajisté mnoho jasnozřivosti a intelektuální i emoční síly, které nedokázal v rámci daného tématu přinést žádný jiný teoretik.

1.3 Pout' v různých kontextech a diskurzech

Od 80. let je antropologie poutnictví v nové pozici: nabývá odstupů a nadhledu nad paradigmaty klasické sociální a kulturní antropologie, stejně jako nad paradigmatem turneriánským, a vzniká také významné množství obsáhlých monografií věnovaných konkrétním poutním tradicím.²⁹ Tato situace, která navíc v této malé antropologické subdisciplíně vyprodukovala několik specialistů, vedla k organizaci tematických interdisciplinárních konferencí a ke vzniku sborníků.

Výsledkem interdisciplinární konference nesoucí název „Pilgrimage: The Human Quest“, konané na půdě University of Pittsburgh v roce 1981, jsou sborníky z počátku 90. let *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* a *Pilgrimage in Latin America*.³⁰ Příspěvky těchto sbírek editorované Alanem Moriniseem reprezentují široké spektrum teoretických přístupů ke studiu poutnictví v intencích americké antropologie i kritiku turneriánského náhledu co do jeho univerzálnosti. V jiném přehledu věnovaném světovým poutním tradicím nacházejí jeho autoři Simon Coleman a John Elsner v Turnerově pojetí ideál, který je v mnoha poutích skutečně přítomen. Konstatují, že při poutích skutečně často dochází k výrazným projevům přátelskosti a solidarity, že pout' přitahuje věřící z různých náboženských, sociálních a ekonomických oblastí a úrovní. Ne vždy ovšem poutníci své společensko-ekonomické prostředí opouštějí.³¹

Přelomovou prací antropologie poutnictví je sborník *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, vycházející z konference konané v Roehampton Institute of Higher Education v Londýně v roce 1988 Johnem Eadem.³² Tento britský projekt je v naší subdisciplíně postmoderní revolucí, programově se distancující od „velkých vyprávění“. Odmítá jak redukcionistický přístup funkcionalistický, ve kterém se

²⁹ Jako příklady lze uvést: James J. Preston: *Cult of the Goddess: Social and Religious Change in a Hindu Temple*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1980. Alan Morinis: *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1984. Michael J. Sallnow: *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1987.

³⁰ Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992. N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991.

³¹ Simon Coleman, John Elsner: *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, p. 202.

³² John Eade, Michael J. Sallnow (eds.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1990.

odehrávala většina dosavadních studií pouti, tak pohled turneriánský, který je jeho přímým potomkem i jasnou inverzí. Eade se Sallnowem zavádějí pojem „konkurenční diskursy“ (*competing discourses*), vyjadřující skutečnost, že se při pouti uplatňují různé interpretace, významy a jednání, které se sebou mohou skrytě i otevřeně soutěžit. Také turnerovské paradigma je možné považovat za jeden z diskursů. Postmoderní akcent je zřejmý, když autoři konstatují, že vzhledem k různorodosti a rozporuplnosti reality i teorie jde vlastně o „dekonstrukci samotné kategorie pouti na historicky a kulturně specifické chování a významy“.³³

Jak naznačuje název sborníku, zproblematizováno je samotné posvátno. Posvátné je v první řadě to, co do jeho centra vkládají samotní poutníci, kteří za ním přicházejí. Viděli jsme, že taktéž pro Morinise byly podstatou posvátna ceněné ideály, které poutník na své cestě hledá. James Preston zase zavádí pojem „spirituální magnetismus“, vyjadřující všeobecnou lidskou představu síly poutní svatyně přitahující poutníky.³⁴ Všechny tyto pokusy, snažící se najít skutečnou povahu posvátného charakteru cíle pouti, zdůrazňují to, že jsou to lidé, kteří obdařují konkrétní místo, předmět či osobu významem a smyslem, a že to není věc sama, která by takovou sílu nezávisle na svém okolí vyzářovala. I Eliadeho fenomenologická koncepce „posvátného místa“ a „středu světa“ se tu jeví příliš esencialistická.³⁵ Pojetí Eadeho a Sallnowa je pak nejširší: v posvátnu jsou přítomny významy, obsahy, ideje, obrazy, které jsou zakotveny v různých náboženských a politických, národních a regionálních, etnických a třídních kontextech. Právě v této diverzitě je možné spatřovat onen zásadní a univerzální charakter posvátného centra: „jeho kapacitu absorbovat a reflektovat mnohost náboženských diskursů, schopnost nabídnout každému zákazníkovi to, co žádá“.³⁶

Přidejme nyní jeden příklad: na jedné straně ilustruje výše zmíněné záměry, totiž pojetí posvátna jako něčeho závislého na sociokulturním kontextu a koncept konkurenčních diskursů; na straně druhé předjímá problém etnického, sociálního a kulturního vztahu původních a nových obyvatel Ameriky, se kterým se v rozbořích rituálů pohybu ještě mnohokrát setkáme.

Michael Sallnow se věnoval poutnictví v jihoamerických Andách. Vytyčil dva základní interpretační rámce či diskursy, ve kterých se pout' v Andách odehrává: jsou jimi diskurs mestický (*mestizo*) a diskurs indiánský (*indígena*). Pro Španěly a jejich potomky

³³ John Eade, Michael J. Sallnow: Introduction. In J. Eade, M. J. Sallnow: *Contesting the Sacred*, p. 3.

³⁴ James J. Preston: *Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage*. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 31-46.

³⁵ Např. Mircea Eliade: *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoyomenh, 2006 [1957].

³⁶ „...Its capacity to absorb and reflect a multiplicity of religious discourses, to be able to offer a variety of clients what each of them desires.“ J. Eade, M. J. Sallnow: Introduction, p. 15.

bylo založení poutního místa zasvěceného Kristu nebo Panně Marii součástí *conquisty*: cizí a pohanská země byla zkulturněna a včleněna do známého světa, kterému vládne křesťanský Bůh. Pro Indiány znamenal vznik nového poutního místa (často založeného i na místě posvátného místa předkolumbovského) další způsob komunikace s posvátnými silami přírody, zjevujícími se nyní nejen prostřednictvím duchů hor, roklí, pramenů, ale i prostřednictvím nových ikon. Z hlediska Španělů šlo o nástroj vymýcení starých démonických sil; z hlediska Indiánů o jakousi domestikaci cizích bohů, očividně mocných. Kulturní, sociální a ekonomické rozštěpení společnosti, které *conquista* přinesla, je patrné ve všech oblastech, včetně poutnictví.³⁷

Jakkoliv jsou tyto dva diskursy v současném poutnictví identifikovatelné, neznamená to, že fungují odděleně a jasně vymezeně. Sallnow zdůrazňuje, že se v rámci společenských tříd, skupin i samotných jedinců prolínají a navzájem invertují: „Výsledkem je komplexní, dialektická hra významů a jednání, ve které se vše jeví jako dvousečné a v sobě samém rozporné.“³⁸ Poutní rituály jsou zde chápány v širokém kontextu etnickém, sociálním, ekonomickém, politickém, náboženském a také časoprostorovém, ve svých jedinečných historických projevech a konkrétních psychologických souvislostech. Mimochodem, Sallnow zde navíc reprezentuje ten teoretický směr v latinskoamerických studiích, který je možné nazvat historicko-kontextuálním, s jistým kulturně-materialistickým akcentem, ve kterém se klade důraz na vysvětlení kulturních jevů prostřednictvím studia nerovného vztahu podmanitelů a podmaněných v měnících se předkolumbovských, koloniálních a novo-koloniálních kontextech. Z tohoto pohledu také může mluvit o současné situaci jako o „ztělesnění chronické kulturní schizofrenie“.³⁹

1.4 Cesta a pohyb jako příznak naší doby

Postmoderní situace tematizaci poutě, cesty, pohybu a komunikace výrazně přeje: nikdy před tím nebyl svět tak „v pohybu“, jako je dnes. Není divu, že se problematiky chytla v 90. letech i sociologie, kterou nejen že zaujaly současné podoby náboženských a sekulárních poutí, turismu či pohybu osob, věcí a informací obecně, ale i dobová výstižnost a výrazná metaforičnost pojmů odkazujících k pohybu.

³⁷ Michael J. Sallnow: Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. In J. Eade, M. J. Sallnow: *Contesting the Sacred*, p. 137-153.

³⁸ „The result is a complex, dialectical interplay of meanings and practices in which everything appears as double-edged and self-contradictory.“ Ibidem, p. 151.

³⁹ „...An epitome of the chronic cultural schizophrenia.“ Ibidem, p. 152.

Slavný polský sociolog Zygmunt Bauman se například domnívá, že metafora poutníka, tak užívaná pro člověka modernity, již ztratila na aktuálnosti. Protestantští spisovatelé, stejně jako Max Weber, zvolili metaforu poutníka pro člověka, jenž jde za svým cílem (posláním), který může být buď předem dán (kalvinismus), anebo který si člověk svou svobodnou vůlí vytyčil (pozdější sekularizovaný protestantismus). Pro moderního člověka je život poutí: poutník žije v uspořádaném světě s milníky a ukazateli, cestu může plánovat, opřen o důvěru v předvídatelně strukturovaný svět. Životní projekt spojený se souvislým a konsekventním úsilím, podřízeným jednou zvolenému cíli, je však pro postmoderní svět nejen nepřitažlivý, nýbrž i nepraktický. S tím, jak postmoderní kontext preferuje absenci jedné a přesně vymezené identity, nahrává i nevázanému kaleidoskopu samostatných životních epizod a krátkodobých mód. Pro postmoderního člověka je tvorba identity nevyhnutelným úkonem: model poutníka jako prototyp smysluplné životní strategie ztrácí na atraktivitě; ideálními osobnostními typy postmoderní doby jsou nyní zevloun, tulák, turista a hráč.⁴⁰

Významný francouzský sociolog Michel Maffesoli se zase vrací k metafoře nomádství. Postmoderní situace skutečně neguje osvícenské, protestantské či moderní ideály a vrací se k nespoutanosti archaických časů. Maffesolimu jde vskutku o výsostně antropologické téma, které navíc silně připomíná myšlenky, které přinesl už v 60. letech Victor Turner. V zajímavém propojení lévi-straussovského strukturalismu a jungovské hlubinné psychologie nachází Maffesoli v bipolaritě nomádství-usedlictví základní lidské dilema. Statičnost má zapotřebí dynamiku. A vyvažování těchto dvou principů je vlastní každé společnosti a platí na individuální stejně jako na sociální rovině.

Dialektika mezi statickým a dynamickým je jakousi „antropologickou konstantou“, která znovu a znovu hlodá v každém jednotlivci i sociálním celku: „Bloudění a nomádství, byť je můžeme pojmenovávat jakkoli, jsou takto vepsány do samotné struktury lidské přirozenosti, a to jak do přirozenosti individuální, tak sociální. V jistém ohledu představují nejzjevnější výraz plynoucího času, neúprosného pomíjení všech věcí, jejich tragické prchavosti. Právě tato nezvratnost stojí u kořene oné směsi fascinace a odporu, vyvolávané vším, co souvisí se změnou.“⁴¹ Prázdné nádoby, které spojuje tento „strukturální“ vztah či vztah „persony a stínu“, se naplní vždy dle konkrétní situace; jde o „permutace téhož v různých rovinách“. Statičnost, zaběhlost, kontrola, moc státu, idea nekonečného pokroku či dohlížení a trestání bloudivého elementu, to vše vyvolává vzpouru jejich stinné stránky: „Osvícenské fantasma již nemůže zakrýt, že šero či šero-

⁴⁰ Zygmunt Bauman: *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON, 2002 [1995], p. 25-60.

⁴¹ Michel Maffesoli: *O nomádství*. Praha: Prostor, 2002 [1997], p. 45-46.

svit představují rovněž určité sociální či individuální složky, a že v důsledku toho, podobně jako návrat vytěsněného, se s netušenou silou znovu vynořují.“⁴²

Kritika Maffesoliho připomíná tu Turnerovu. Ani zde se nelze zbavit dojmu, že autor své sympatie k „nomádství“ a „bloudění“ přepíná až na hranu únosnosti, stejně tak, jak činil Turner v případě „*communitas*“; také Maffesoli podléhá idealizaci módy 80. let, hnutí *New Age* a dalších alternativních a esoterických proudů, stejně jako Turner podleh atmosféře 60. let a hnutí *hippies*. Vytknout lze Maffesolimu i výrazný, ač typicky francouzský, politický akcent. Oba myslitelé nicméně poukazují na dynamickou polaritu statiky a pohybu, struktury a antistruktury. Oba zdůrazňují, že právě v ní se rodí to nové a neotřelé. Jde také o fundamentální dialektiku mezi instituuícím a instituovaným: co je v jednom momentě „anomické“, bude v jiném „kanonické“, neboť je pravidlem, že to mlhavé, pružné a pohyblivé může jednou paradoxně najít své plné uskutečnění v rámci pevných struktur. Oba autoři také hovoří o existenciálním prožitku, Maffesoli přímo o „sociologii dobrodružství“.

Velice podobně, ačkoliv v trochu jiném a širším kontextu, hovoří o hodnotě cesty klasik americké postmoderní antropologie James Clifford. Ve své knize *Routes* zaměřuje pozornost na cesty a kontakty, které se mohou jevit jako konstitutivní pro sociální život a kulturní významy, nikoliv jen jako jejich pouhá extenze. Ve své kritice etnografie a konceptu kultury Clifford poznamenává, že antropologové věnovali hodně pozornosti usazené vesnické komunitě a málo kultuře v procesu kontaktů a přesunů osob, věcí a idejí. Jak konstatuje ve slovní hříčce, „roots always precede routes“.⁴³ Kultury je třeba vnímat i v jejich pohybu, na cestě, v kontaktech mezi nimi, ale i jako místa, která jsou cíli pro cesty jiných (třeba turistů). Nakonec, jako pro Baumana, je nestrukturovaný pohyb vhodnou metaforou pro naši postkoloniální a „translokální“ (spíše než globální) kulturu. Cestování, hotel, muzeum – to jsou metafory kultur konce 20. století.

I Clifford mluví o jakési základní dialektice toho trvalého, domácího a toho měnícího se, co je na cestě: *dwelling* (usazení se) versus *traveling* (pohybování se), *roots* (kořeny) versus *routes* (cesty). Jako správný „postkolonialista“ francouzsko-americké postmoderny si ale všímá této dialektiky v kontextu limitace rasou, pohlavím, etnikem, třídou, v kontextu exilu, emigrantství a uprchlictví, v kontextu lidí a kultur na pomezí či na hranici. Otázka identity zde získává nový rozměr: zkušenost pohybu klade otázku, co je domov a co cizina. Používá-li raději pojmu *displacement* (přemísťování) než *travel* (ces-

⁴² Ibidem, p. 30.

⁴³ James Clifford: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997, p. 3.

tování), tak proto, že je neutrálnější a širší, snese všechny druhy pohybu napříč prostorem a časem.

Tyto náměty silně rezonují i s postoji předního soudobého francouzského antropologa „současných světů“ Marca Augého. Augé činí další krok k antropologii prostoru a pohybu. Sociálně a kulturně strukturovaný prostor je plný vztahů a komunikace. Jako urbánní antropolog se zaměřuje na město, které je pro něho prototypem světa a místem pohybu těl, věcí a informací. Když se Marc Augé zasazuje o „antropologii pohybu“, má na mysli komunikaci v prostoru v nejširším slova smyslu: příkladem je město, které je na jedné straně spojeno takovouto komunikací s ostatními městy v jeden velký fungující globalizovaný svět (svět-město), na straně druhé je rozbito v mnohé menší celky se svými komplikovanými vztahy, tvořící tak vlastně svět v sobě (město-svět). I Augého antropologie pohybu počítá s koncepty hranice mezi různými sociálními a kulturními světy, imigrace a turismu.⁴⁴

1.5 K pohybu samému

Co toto otevření se novým přístupům a tématům přineslo studiu poutnictví, ukazuje sborník Simona Colemana a Johna Eadeho *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* z roku 2004.⁴⁵ „Přerámování“ či přeformulování (*reframing*) poutnictví je v první řadě posunem od důrazu na poutní místo k samotné poutní cestě, k pohybu. Pohyb a změna se jeví být něčím v lidských kulturách obvyklým, stálým a potřebným. Pohyb logicky stojí v protikladu k nehybnosti, nemusí však nutně implikovat vztah posvátna a profánna. Sémantická ukotvenost pohybu v jednotlivých jazykových a myšlenkových systémech přesahuje tuto dialektiku, a antropologie musí brát tyto možnosti, souvislosti a paralely v potaz, ačkoliv některé z těchto pohybových aktivit nejsou zrovna domorodci chápány jako posvátné a výjimečné. Tato kontextualizace, umístění pouti do širších sémantických a teoretických diskursů spjatých s pohybem, bere různé formy pohybu jako paralelní aktivity, v jejich souvislostech, ať už jde o náboženskou či sekulární pout', cestování za prací či pro zábavu, nebo turismus. Dialektika statického a pohyblivého, fixního a fluidního, každodenního a nevšedního, kontinuity a transformace je významná; pout' či cesta nicméně nemusí být takto černobílá a projevují se v ní prvky různé, i protichůdné.

⁴⁴ Marc Augé: *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

⁴⁵ Simon Coleman, John Eade (eds.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, New York: Routledge, 2004.

Reframing Pilgrimage obrací pozornost nejen k pouti, ale přímo k cestě a pohybu samému. Pohybem může být mapován prostor, resp. utvářen, integrován a rozšiřován prostor sociální a kulturní, podobně jako prostřednictvím misionáře, poutníka či kulturního aktivisty, kteří cestují světem a zasévají, podněcují, udržují a sjednocují různé sociální vazby, kulturní hodnoty a náboženské představy. Cesta může také prostřednictvím tělesné zkušenosti poskytnout prostor pro zážitky zpřítomňování a probouzení minulých, zakládajících událostí. Pohyb ale může být i nefyzický, povahy metaforické.

I zde podejme jeden příklad, jak může vypadat antropologie poutnictví a pohybu posledních let. Jill Dubischová popisuje jednu z významných moderních sekulárních poutí. Každým rokem se skupina veteránů z vietnamské války vydává na motocyklech přes vnitrozemí Spojených států amerických z Kalifornie do Washingtonu DC k Památníku vietnamských veteránů, k tzv. „Zdi“. Tuto Jízdu ke Zdi (*Run for the Wall*) sami účastníci chápou jako pouť a nazývají ji tak. Tato cesta má základní poutní rysy; je hluboce osobním a spirituálním, stejně jako společenským zážitkem. Jízda dalekým prostorem domova kontrastuje s misí v daleké cizině; transformuje a reformuluje bolestivě pocíťovanou historii a přisuzuje jí nové významy; je vpravdě léčebným rituálem, který skrze nově utvářené a prožívané vyprávění objasňuje minulost a veteránovo místo v ní; rekonstruuje veteránovu identitu, z hlediska politického, společenského i osobního tak spornou, ambivalentní a traumatickou. Pohyb prostorem zde jednoduše léčí problematickou historii i její jednotlivé duše – živé i mrtvé. Veteráni jsou tak znovu a znovu „vítáni doma“ a zařazováni do společnosti.⁴⁶

Tento příklad dobře ilustruje výše uvedené teoretické náměty: Fyzický prostor či krajina je zde jako něco, co utváří prostor či krajinu sociální (lidské vztahy a identity) a kulturní (historii, vyprávění, významy). Jízda veteránů je zde aktem přihlášení se ke své domovině, konstrukcí smysluplného prostoru skrze pohyb. Fyzický prostor je včleněn do světa lidské imaginace a je prostředníkem a pomocníkem k jejímu formování. Pohyb zde navíc slouží jako katalyzátor pro vyjádření něčeho, co veterány tíží, co takto sdělují svému okolí, lidem a národu; pohyb je prostředkem porozumění a smíření.

Příspěvek je navíc hezkou ukázkou přístupu zbaveného determinismů „velkých vyprávění“: najdeme v něm ozvěny funkcionalismu i kulturalismu, materialismu i idealismu, emického i etického, vše doplněné o nové náhledy a úhly pohledu. Dubischová i na této sekulární pouti ukazuje její mnohovýznamovost a rozpornost: přítomna je idea politického hnutí i osobní léčebné cesty; oslavy vojáka i památky válečné tragédie; zku-

⁴⁶ Jill Dubisch: Heartland of America: Memory, Motion and the (Re)construction of History on a Motorcycle Pilgrimage. In S. Coleman, J. Eade: *Reframing Pilgrimage*, p. 105-132.

šenosti liminality i integrace; marginality i jejího překonání; *communitas* i rozporů a konfliktu; cesty i návratu domů.⁴⁷

Antropologie poutnictví a pohybu posledních dvaceti let se otevřela novým perspektivám a tématům. Mnohá z témat jsou vysoce aktuální, jiná spíše módní a různě vědecky či politicky „korektní“. Patří mezi ně například cesty potomků dobrovolných i nedobrovolných emigrantů za hledáním svých kořenů; cesty emigrantů za lepším životem a jejich vztahy s domovem; cesty příslušníků různých protestantských církví a sekt do míst jejich založení a zakladatelů; cesty příznivců postmoderní spirituality (*New Age* apod.) na archaická i ultramoderní posvátná místa; masové sekulární cesty za památníky slavných událostí a kulturních ikon apod.

1.6 Za typologii pouti a pohybu

K závěru této části je vhodné zmínit se ještě o tématu, které prochází celými dějinami studia poutnictví a pohybu. Je to typologie, která byla vypracovávána zprvu v rámci menších kulturních okruhů, později dostala za úkol klasifikovat pouti v celosvětovém měřítku. V současnosti dochází i ke klasifikaci pohybu obecně.

Prvními typologiemi byly ty prostorové. Surinder Bhardway typologizoval indické pouti způsobem, který bylo možné použít i v širším měřítku: tak činí Victor Turner, jenž podle Bhardwaye mluví v případě křesťanství o poutích *mezinárodních* (Jeruzalém, Řím, Santiago či Lurdy), *národních* (Čenstochová, Knock nebo Zaragoza), *regionálních* a *místních*. Turner ovšem dle Bhardwaje rozlišuje také jakési *vysokourovňové* poutě, které integrují jednotlivé subkultury, jsou pankřesťanské, a *nízkoúrovňové* poutě, které mají vlastnost lokální integrace a navzájem se vůči sobě vymezují. Turner toto rozlišení spojuje i se svojí teorií liminality: zatímco nízkourovňové poutě spadají na *liminální* konec pomyslného spektra liminality, ty vysokourovňové odpovídají *liminoidnímu* konci spektra. Tato typologie tak v sobě spojuje sociologickou (společenskou a integrační) funkci s psychologickou (zkušenostní a prožitkovou).⁴⁸

Turnerovi ovšem podali také klasifikaci poutí, která bere v úvahu časové hledisko a široký historický a kulturní kontext. Rozlišili poutě *prototypické*, které dle tradice pocházejí od zakladatelů náboženství, nebo od jeho významných šířitelů (v křesťanství Jeruzalém či Řím), poutě *archaické*, evidentně synkretické (z keltských kořenů vyrůstající irský Croagh Patrick nebo z aztéckých kořenů vyrůstající mexická Chalma), poutě

⁴⁷ Ibidem, p. 128.

⁴⁸ V. & E. Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 238-239. Vychází z V. Turner: *Dramas, Fields, and Metaphors* a S. Bhardway: *Hindu Places of Pilgrimage*.

středověké (Santiago de Compostela, Chartres, Canterbury, Altötting nebo Čenstochová) a poutě *moderní*, vznikající v posttridentském klimatu a reagující na osvícenské, sekulární a industriální prostředí (Lurdy nebo Fatima).⁴⁹

Pokusy o klasifikace motivační, které by měly říci o pouti něco skutečně esenciálnějšího, jsou vždy problematické, a tak autoři raději zůstávají u motivačních rámců jednotlivých kulturních a náboženských okruhů; např. Simon Coleman s Johnem Elsnerem užívají členění klasické srovnávací vědy náboženské, mluví o poutnictví v judaismu, křesťanství, islámu, buddhismu apod., a dobírají se specifických motivací v rámci těchto „škatulek“.⁵⁰ Alan Morinis se nicméně o hrubou motivační typologii pokouší: Pouti *zbožné* zdůrazňují setkání či uctívání nějakého božstva, osoby či symbolu; pouti *instrumentální* slouží konkrétnímu pozemskému cíli, nejčastěji léčbě nemoci; pouti *normativní* jsou doporučeníhodné cesty vázané na životní a kalendářní události, etapy a cykly; naproti tomu *závazné* pouti jsou poutníku jeho náboženstvím nebo náboženským představitelem přímo předepsány; *bezcílné* pouti nemají na rozdíl od ostatních typů pevně stanovený cíl a vyznačují se volnějším a spirituálnějším charakterem; konečně *iniciační* pouti mají za cíl transformaci, změnu statusu či stavu přítomných.⁵¹ Existuje také typologie dle cíle cesty, jako jsou pouti k posvátnému místu, předmětu, osobě apod.⁵²

Podobně jako se antropologie poutnictví vtěluje do antropologie pohybu, děje se tak i s typologií. Viděli jsme, že se poutnictví začíná chápat v širších kontextech různých způsobů pohybu, migrací apod. A nemusí jít jen o pohyb fyzický a o pohyb lidí. Například známý současný sociolog John Urry podává typologii mobility v současném světě, ve které je fyzický pohyb lidí součástí daleko širších a různorodějších procesů: rozlišuje pohyb *fyzický* (mobilitu věcí), *imaginativní* (mobilitu obrazů, v rámci televize apod.), *virtuální* (mobilitu informací, např. v případě *on-line* internetu) a *tělesný* (fyzickou mobilitu lidí).⁵³

⁴⁹ Ibidem, p. 17-18.

⁵⁰ S. Coleman, J. Elsner: *Pilgrimage*.

⁵¹ A. Morinis: Introduction, p. 10-14.

⁵² Např. Fiona Bowie: *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008 [2005], p. 252.

⁵³ John Urry: *Mobility and Proximity*, *Sociology* 36, 2, 2002, p. 255. Vychází z John Urry: *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London, New York: Routledge, 2000.

2 Cesty terénem

Etnologická část této práce obsahuje čtyři případové studie, které spojuje téma ritualizovaného pohybu a areálová zakotvenost v hispánském světě. Tyto cesty terénem jsou etnografickými příklady, v nichž se objevují motivy, které jsou pro tuto práci konstitutivní a ke kterým se budu v její následující části neustále odkazovat. Všechny tyto studie vycházejí také z mých vlastních terénních výzkumů a z mé osobní zkušenosti.

Každá z těchto čtyř krátkých studií je samostatnou kapitolou, nezávislou na těch ostatních. Všechny však podléhají jednotné hrubé struktuře. Každá studie je složena ze čtyř částí. První část je vždy úvodem a ukotvením tématu v časoprostoru a kulturním kontextu: představením místa, regionu a jejich historických souvislostí. Druhá část se vždy z různých stran zaobírá identitou a tím, čeho je vlastně daný jev pro jeho přímé účastníky i jeho okolí symbolem; téma identit a kolektivního symbolického významu pak navozuje otázku integrity, změny a rozkolu. Třetí část se věnuje detailnímu popisu jevu a všímá si jeho formálních znaků: zkoumá, zda je daný pohyb záležitostí spíše fyzickou nebo mentální, individuální nebo kolektivní, formalizovanou nebo neformalizovanou, všední či nevšední. Poslední, čtvrtá část, se zaměřuje na aspekty obsahové, na to, čím rituál pro jeho účastníky skutečně je, ale také na to, jak se tyto diskursy v čase mění, anebo jak fungují zároveň.

Příklady jsou čtyři. Dva pocházejí ze „starého“ kontinentu, ze Španělska (pouť do Santiaga, procesí v Zamoře), dva z „nového“, z Guatemaly (pouť do Esquipulas, dostihy v Todos Santos). Dva se věnují velkým nadnárodním křesťanským institucím (pouti do Santiaga a Esquipulas), dva malým regionálním lidovým tradicím (procesí a dostihy). Jeden je oslavou jara (procesí v Zamoře), druhý patří létu (pouť do Santiaga), třetí je podzimní branou k období sucha (dostihy v Todos Santos), čtvrtý je zimní oslavou příchodu nového roku (pouť do Esquipulas). Taková struktura nebyla vědomým záměrem; vznikla náhodou a shodou okolností, anebo snad je výsledkem rozmaru struktury mysli autora.

2.1 Pout' za Černým Kristem z Esquipulas, Guatemala

Pout' za Černým Kristem z Esquipulas (*Cristo Negro*, nazývaný také *Señor de Esquipulas*, tj. Pán z Esquipulas, nebo *Milagroso*, tj. Zázračný) lze považovat za klasickou novověkou poutní tradici. Nejen že na počátku novověku vznikla, ale obsahuje většinu rysů, které si pod evropským (či z Evropy do Ameriky přeneseným) poutnictvím můžeme představit. Toto konstatování nicméně nepodceňuje ani v nejmenším přínos, kterého se dostalo křesťanské tradici v mayské kulturní oblasti.⁵⁴

Malé městečko Esquipulas leží v horách východní Guatemaly, při hranicích s Hondurasem. Centrem původní dispozice obce je severojižní hlavní třída spojující náměstí při kostelu sv. Jakuba (*parroquia de Santiago*), v němž také dříve přebývala socha Černého Krista, s chrámem (*basílica del Cristo Negro*), ve kterém je umístěna poutní socha nyní. Tato symbolicky významná dispozice byla narušena stavbou silnice, křížící hlavní třídu v pravém úhlu kousek před bazilikou, která se stala novou „hlavní třídou“, plnou ubytovacích kapacit, restaurací, obchodů, ruchu a městského života obecně. Mezi touto silnicí a bazilikou vznikl velký park, jenž odděluje profánní město od posvátné půdy poutního střediska.

Socha Krista od uznávaného sochaře Quiria Cataña byla umístěna v kapli (*ermita*) nově založeného městečka Santiago de Esquipulas roku 1595. Roku 1599 byla přemístěna do výše zmíněného kostela, v roce 1759 pak do baziliky, kde je podnes. Brzy po umístění sochy se datují první zázraky. Od 18. století jsou doloženy návštěvy desetitisíců poutníků, zvláště ženského pohlaví, ze Střední i Jižní Ameriky, přicházejících především kolem svátku Krista z Esquipulas 15. ledna. Konkrétní zakládající legenda, zjevení či zázrak se netradují. V literatuře se často objevuje argument, že černá barva Krista z Esquipulas je reakcí na mayské předkolumbovské božstvo Ek Chu Ah, yucateckého boha kakaa, obchodníků a lidí na cestě obecně, zobrazovaného v černé barvě.⁵⁵ Dalšími často citovanými spojnicemi mezi starou mayskou a koloniální tradicí je blízkost Esquipulas a Copánu, jednoho z předních předkolumbovských měst, a obchod s tabákem a obsidiánem, k němuž zde docházelo.⁵⁶ Stejně tak se opakuje zdůrazňování indiánských sympatií k tmavým ikonám, které tak lépe odpovídají jejich tmavší barvě

⁵⁴ Esquipulas jsem navštívil v listopadu 2009.

⁵⁵ Prvními badateli, kteří podporovali tuto spojitost, byli Osborne, Borhegyi a Thompson: L. de Jongh Osborne: Pilgrims' Progress in Guatemala. In *Bulletin of the Pan American Union, March, 1948*, p. 135-142. Stephen F. de Borhegyi: The Miraculous Shrine of our Lord of Esquipulas in Guatemala and Chimayo, New Mexico. In *El Palacio*, 60, 1953, p. 83-111. J. Eric S. Thompson: Trade Relations between the Maya Highlands and Lowlands. In *Estudios de Cultura Maya*, 4, 1964, p. 13-48.

⁵⁶ Sumarizuje Carl Kendall: The Politics of Pilgrimage: The Black Crist of Esquipulas. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 141.

pleti.⁵⁷ Je nicméně historickým faktem, že černá zpodobnění Krista či Marie byla známá i v Evropě, a to již ve středověku.⁵⁸ Navíc pouze deset procent latinskoamerických svatyní vskutku hostí černého Krista.⁵⁹ Vzhledem k těmto skutečnostem nelze přímou návaznost mayské a křesťanské tradice v Esquipulas exaktněji dokázat. Jak ale některé z těchto náznaků, které by mohly naznačovat kontinuitu posvátného místa v oblasti dnešního Esquipulas, tak etnografický výzkum zdejších Indiánů, ukazující hluboké prolnutí mayských a křesťanských představ a praktik, dávají alespoň mlhavou představu o tom, kudy se mohly cesty synkreze ubírat.

Majestátní bělostná barokní bazilika se čtyřmi mohutnými věžemi se vypíná nejen nad město, nýbrž dominuje i celé rozlehlé přírodní pánvi, obklopené věkovitými horami. Hlavnímu oltáři baziliky pak panuje socha Krista, jenž visí na stříbro-zlatém kříži s florálními motivy. Tyto motivy vinné révy či květin snad odkazují k symbolice kříže jakožto živoucího stromu. Kristus je zde doprovázen Marií, Máří Magdalenou a svým učedníkem Janem. Celé sousoší je v současnosti obklopeno skleněnou schránou, tak, aby bylo chráněno před přímými dotyky poutníků.

2.1.1 Integrace a rozkol

Svatyně přitahuje kolem milionu a půl poutníků ročně. Na 60% z nich pochází z Guatemaly, 20% z Hondurasu, 10% ze Salvadoru, méně pak z Mexika a Spojených států amerických.⁶⁰ Nejvíce poutníků přichází tradičně o lednových svátcích a o Velikonočních. Další poutníci pak navštěvují některou z 200 regionálních či místních svatyní, odkazujících k Černému Kristu z Esquipulas, které jsou rozesety po celé Střední Americe, v Mexiku i USA.⁶¹ Jejich výskyt nejen že koreluje s rozsahem koloniální Guatemaly,⁶² ale dokonce přímo s primárně indiánskými oblastmi.⁶³ Tyto statistické údaje dosvědčují skutečnost, že Esquipulas je tradičně nadetnickým indiánským (hlavně mayským)

⁵⁷ Např. Stephen F. de Borhegyi: The Cult of Our Lord of Esquipulas in Middle America and New Mexico. In *El Palacio*, 61, 1954, p. 387-401.

⁵⁸ Hlubší symbolická interpretace by mohla poukázat na význam černé barvy v křesťanství obecně, která nejenže zdůrazňuje smrt Ježíše a smutek nad touto událostí, nýbrž i potenciál této smrti v rámci znovuzrození a spásy.

⁵⁹ Mary Lee Nolan: The European Roots of Latin American Pilgrimage. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 19-49.

⁶⁰ Robert N. Thomas, Oscar H. Horst, John M. Hunter: Pilgrim Networks of the Shrine of Esquipulas, Guatemala. In *Journal of Cultural Geography*, 20, 1, 2002, p. 33.

⁶¹ Ty svatyně, které odkazují přímo k Černému Kristu z Esquipulas a jsou mimo oblasti tradičně obývané Mayi, vznikají většinou z popudu emigrantů z těchto oblastí. Stejně tak poutníci např. z USA, kteří dnes konají poutě do Esquipulas, v drtivé většině pocházejí z Guatemaly.

⁶² *Audiencia de Guatemala* zabírala většinu mayských oblastí, tedy nejen dnešní Guatemalu, ale také mexický Chiapas.

⁶³ Oscar Horst: *The Diffusion of the Cult of the Guatemalan Black Crist of Esquipulas*. 1990. Rukopis uložený v knihovně CIRMA, Antigua Guatemala.

poutním místem, které v průběhu historie přitahovalo Indiány z mnoha různých lingvisticko-etnických skupin, dnes dokonce z různých států.

Ovšem pouze přes 30% respondentů se v rámci výzkumu přihlásilo k indiánskému původu.⁶⁴ Vzhledem k neatraktivnosti „indiánství“ a problematičnosti parametrů, dle kterých lze na Indiána usuzovat, jeví se příhodnější statistická kvantifikace dichotomie městského a venkovského. Zde pak docházíme k pozoruhodným výsledkům. Zatímco výzkum z roku 1972 zaznamenal zhruba 70% poutníků přicházejících z venkova a 30% z města,⁶⁵ výzkum prováděný o patnáct let později, tedy roku 1987, vykázal přesně opačný výsledek: venkovský původ přiznalo 30% poutníků, městský původ 70%.⁶⁶ Je třeba poukázat na to, že oněch patnáct let koreluje s hlubokými změnami ve společnosti, s občanskou válkou, exodem vesničanů (Indiánů) do měst a s příchodem moderního a globalizovaného světa. Roku 1968 bylo Esquipulas propojeno se světem silnicí a byla zřízena pravidelná a hustá autobusová doprava spojující Esquipulas se Ciudad de Guatemala. Započal překotný rozvoj ubytovacích a dalších služeb a příliv lidí z měst, především z hlavního města a jeho okolí. Došlo tak ke změnám, jaké Esquipulas od 16. století nezažilo. Poutní místo tradičních vesnických Indiánů (*indígenas*), spojující mayské obyvatelstvo všech jeho komunit a lingvisticko-etnických oblastí, se proměňuje v poutní místo nejen moderních vesnických i městských Indiánů, ale především mesticů (*ladinos*) z měst, spojující tentokrát národ, a to nejen ten guatemalský, ale přímo středoamerický. Esquipulas se stává unifikujícím náboženským a kulturním symbolem Střední Ameriky, stejně jako se stalo Guadalupe symbolem Mexika.

Tento sociální aspekt nadetnických a nadnárodních poutních míst je utvářen v kolektivním vědomí, v médiích apod., primárně však na samotných poutních místech. I v Esquipulas je patrný onen stmelující moment, kdy poutníci, ačkoliv přicházejí z odlišných etnických skupin, jsou zapojeni na několik dní do nadetnického cítění a dění. Spojuje je hodnota místa a objektu úcty, podobné cíle, prožitky a praktiky. Přes velkou různorodost kulturních představ a zvyků, oděvu i jazyka, existuje něco, co všechny spojuje: víra v moc Krista; zvyk prosby, slibu a dotyku; zakoupení a nošení poutního klobouku či jiné ozdoby; užití španělštiny, která je *linguou francou* Střední Ameriky – to abych jmenoval jen několik výrazných příkladů.

Přes tyto integrující elementy, které jsou v terénu dobře patrné, ovšem trvají bariéry a rozkoly, které nelze překonat ani v reji dění na posvátném místě. Rozštěpenost národnostní, etnická, sociální, ekonomická či genderová zůstává přítomna. Jako všude

⁶⁴ C. Kendall: The Politics of Pilgrimage, p. 149.

⁶⁵ Ibidem, p. 152.

⁶⁶ R. Thomas, O. Horst, J. Hunter: Pilgrim Networks of the Shrine of Esquipulas, Guatemala, p. 39.

v mayských oblastech, nejviditelnější je hranice mezi „prostými“ *indígenas* a „kulturními“ *ladinos*.

2.1.2 Z baziliky na tržiště

Jakkoliv je pouť do Esquipulas exemplární fyzickou cestou v tom smyslu, že poutníci většinou zdolávají velké vzdálenosti, přijíždí dnes téměř všichni autobusy či automobily, jen hrstka přichází pěšky nebo na koni. Je ovšem uznáváno, že obtížnost cesty vyžaduje respekt k Pánu a že větší oběť znamená i větší cenu a potenciální zisk.

Zda je pouť do Esquipulas podnikem spíše individuálním nebo kolektivním, nelze jednoznačně říci. Dnes se organizují autobusové zájezdy, většina poutníků však přijíždí v menších skupinkách rodinných příslušníků, sousedů či přátel ze své komunity. Každá taková skupinka si na místě počíná dle svých zvyků, potřeb a chuti. Tato jistá individualita, dokázaná i statistickým výzkumem,⁶⁷ rezonuje s tradiční mayskou sociální organizací, založenou na důrazu na rodinné a komunitní jednotky na úkor větších celků.

Samotné chování poutníků na posvátném místě není striktně formalizované, ačkoliv stupeň formalizace závisí na stupni tradičnosti nebo archaičnosti dané skupiny či jednotlivce. Méně tradice znamená větší volnost. Poutníci přijíždějí do Esquipulas většinou na dva až čtyři dny. Dle své majetnosti přebývají v hotelech, penzionech, levných ubytovnách nebo jednoduše venku poblíž baziliky. Centrálním úkonem je samozřejmě návštěva baziliky a přiblížení se ke schráně s Černým Kristem. Někteří poutníci zdolávají poslední kroky k chrámu po kolenou. O svátcích mohou stát ve frontě třeba i osm hodin. Cesta je vede za hlavní oltář, kde se Krista mohou dotknout, políbit ho, pokleknout a vyslovit prosbu či poděkování. Další program závisí na každém. Poutník se může zúčastnit mše, zapálit svíčky, navštívit kostel sv. Jakuba nebo kapli na nedalekém vrchu, ke které vede křížová cesta, může si zajít k blízkým jeskyním (*Las Minas*) nebo ke Kameni „spolu-rodíčů“ (*La Piedra de los Compadres*),⁶⁸ zkamenělému „spolu-otci“ a „spolu-matce“, kteří byli takto potrestáni za porušení zákazu sexuální zdrženlivosti. O svátcích chodí městem několik procesí. K programu poutníků pak patří procházení tržiště, nezbytné nákupy, bohaté jídlo a pití, zábava a hry a užívání si života a nevšedních chvil.

K poutním lákadlům patří také pití „svaté vody“ a požívání „svaté hlíny“. Esquipulas je místem se známým léčebným a zázračným potenciálem. Spekuluje se i o předkolumbovském využívání místní vody a půdy. Lidé se sem vydávají prosit za uzdravení nemo-

⁶⁷ Ibidem, p. 41.

⁶⁸ Instituce *compadres* je důležitou formou nepokrevního příbuzenství, kdy se rodič a kmotr jeho dítěte stávají spolu-rodíči, což je posvátný svazek ještě většího významu, solidarity a odpovědnosti než samotné pokrevní příbuzenství. Mezi pravidla jejich vztahu patří i absolutní zákaz sexuálního poměru trestaný nadpřirozenou mocí.

cí, avšak i ti, jejichž cíl je jiný než zdravotní, zakupují zde, nechávají požehnat a domů si odvázejí hliněné tabulky či „koláčky“, nazývané *benditos* (posvěcené) nebo *pan del Señor* (chléb Páně), s vyraženými obrázky Krista, Marie či svatých. Ty jsou pak pojídány či vypity rozpuštěné ve vodě, přičemž se věří, že přinášejí štěstí a pomáhají proti různým chorobám, zvláště těm ženským, usnadňují těhotenství a porod. Mimochodem, podle analýzy odpovídá jejich minerální složení obdobným přípravkům, doporučovaným těhotným ženám západní medicínou.⁶⁹ Také praktiky geofagie jsou nicméně známé i z Evropy, kde byla v latinském křesťanství *terra sigillata*, hlína ze svatých míst, přinášena poutníky domů a pojídána.

Jako v jiných velkých poutních střediscích, i v Esquipulas pro většinu poutníků míra nevšednosti, neobyčejnosti a jinakosti převyšuje to všední, běžné a domácí, to, v čem poutník ve své zemi, regionu, komunitě a rodině obvykle žije. Je samozřejmé, že v tomto ohledu existuje rozdíl mezi poutníky, kteří se vypraví do Esquipulas jednou či dvakrát za život, a pro které je tudíž taková cesta skutečným skokem do neznáma, a mezi poutníky, kteří vyráží na pouť pravidelně, třeba i každý rok, a cesta i pobyt na posvátném místě tak nabývá domácího charakteru. Hranice, i když různě pevná, mezi všedním a nevšedním však zůstává konstitutivním předpokladem moci velkého posvátného místa.

2.1.3 Pouť tradiční a moderní

Zhruba řečeno, v Esquipulas se vyskytují dvě základní verze pouti, či chceme-li, dva různé poutní diskursy. Na jedné straně jsou poutníci, kteří přicházejí za Černým Kristem jednou, dvakrát či třikrát za život v nějaké výjimečné a konkrétní záležitosti; jejich představy a praktiky pak vesměs odpovídají těm evropským, se kterými se setkáváme v hlavních katolických svatyních. Na druhé straně jsou poutníci, kteří do Esquipulas přicházejí pravidelně, i každoročně, a jejich pouť je součástí tradice či rituálního kalendáře; jejich představy a praktiky pak odpovídají spíše tradičnímu mayskému náboženství, které vidíme i na lokální úrovni v jednotlivých indiánských komunitách. Katolický diskurs nabírá na síle; ten mayský upadá a mizí.

Diskurs, který je v Esquipulas podporován, a který je ztotožňován s katolictvím, je zvláště ten „zázračný“. Černý Kristus koná zázraky a poutníci se k němu mohou prostřednictvím přítomnosti na tomto místě, modlitby a mše přiblížit. Někteří lidé přicházejí prosit, jiní děkovat, neboli splnit slib (*promesa*), vzdát díky za požehnání, kterého se jim dostalo. Předmětem slibu bývají uzdravení nemocí, rodinné a pracovní záležitosti

⁶⁹ John M. Hunter, Renate de Kleine: Geophagy in Central America. In *Geographical Review*, 74, 2, 1984, p. 157-169.

i běžné materiální potřeby. Jedna rodina z indiánské komunity Todos Santos Cuchumatán, z opačného koutu Guatemaly, mi vyprávěla, že se vydala do Esquipulas v rámci splnění slibu, který vyšel z prosby o získání trvalého pobytu ve Spojených státech amerických. Když se po mnoha letech nejistot její přání vyplnilo, považovala za nezbytné splnit i svůj slib, tj. vykonat pouť za Černým Kristem a vzdát mu své díky. Problémy a z nich pramenící přání týkající se masové emigrace do USA tvoří čím dál větší „klientelu“ nejen Krista z Esquipulas, nýbrž i všech lokálních indiánských svatyní, katolických kněží i mayských šamanů.

Pouť do Esquipulas někdy bývá skutečným krokem do jiného světa, do posvátna, do oblasti neskutečného a zázračného, doprovázeného nemalými obětmi a silnými emocemi. Síla oběti (když ne jiné, tak minimálně finanční)⁷⁰ a moc hlubokého citového prožitku dávají výraznou zkušenost, která činí každý zázrak možným a reálným.

Paralelně s těmito poutníky, ale zvláště pak o lednových svátcích, přicházejí také do Esquipulas Indiáni, jejichž praktiky se od těch oficiálních a podporovaných výrazně liší. To, že nejvyšší počet poutníků z indiánského venkova přichází do Esquipulas v období sucha, dokazuje i statistický výzkum.⁷¹ Poutní aktivita tak koreluje s přírodou a zemědělským rokem; výrazně roste, když je zemědělských povinností minimum. Lingvisticko-etnická mayská skupina Chortí, která od pradávna obývá oblast, ve které Esquipulas leží, přikládá v rámci svého rituálního kalendáře lednovému svátku Černého Krista výraznou úlohu.⁷² Jednotlivé osady vysílají své reprezentanty, kteří pak jako kající přicházejí s obětmi na posvátné místo. Některé rodiny či zástupci komunit ve dnech kolem hlavního svátku přinášejí do svatyně své obětiny, své svaté (sošky či obrázky) či kukuřičná zrna, které pak při postranních oltářích střeží den a noc.⁷³

Jediné autentické etnografické svědectví podává John Fought, znalec jazyka chortí, jenž přepsal v 60. letech projev místního Indiána Isidora Gonzáleze z Chiquimuly,⁷⁴ pojednávající krátce i o tradiční pouti do Esquipulas.⁷⁵ González popsal, jak se svou komunitou chodíval v lednu na několikadenní pěší cestu za Černým Kristem. Jídlo si nosili s sebou, zbytky pak opět přinášeli domů. Cestou sbírali dřevo na topení a vaření.

⁷⁰ Pro chudou indiánskou rodinu je dlouhá cesta do Esquipulas velkou finanční zátěží. Pro čtyřčlennou skupinu z odlehlého indiánského departamentu Huehuetenango, trávící v Esquipulas čtyři dny, vyjde jen doprava a levné ubytování na 2000 quetzalů, což při místních finančních příjmech (cca 700 quetzalů měsíčně) – pokud vůbec nějakých – není rozhodně málo.

⁷¹ R. Thomas, O. Horst, J. Hunter: *Pilgrim Networks of the Shrine of Esquipulas*, Guatemala, p. 40.

⁷² Etnografické svědectví nám podává Fought a Kendall. John G. Fought: *Chortí (Mayan) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. Carl Kendall: *Esquipulas*. Rukopis uložený v knihovně CIRMA, Antigua Guatemala.

⁷³ C. Kendall: *Esquipulas*, p. 10.

⁷⁴ Obec Chiquimula, administrativní centrum departamentu, leží 50 kilometrů od Esquipulas.

⁷⁵ J. Fought: *Chortí (Mayan) Texts*, p. 451-461.

Přinášeli si také svíčky, některé nechali na místě, jiné, požehnané, si odnášeli zpět do své komunity. Nad městem prováděli očištnou koupel a modlili se. Pout' konali s ikonou Naší Matky, nazývané také *la Pastora*, o které se věřilo, že je ženou Krista, Našeho Otce, nazývaného také *el Milagroso*.

Mytické pozadí pouti nemá skutečně s katolickými legendami mnoho společného. Bůh, jehož jméno je *Milagroso*, nesídlil původně v lidské stavbě; stál v krajině a nesnesl žádný dotyk. Lidé mu však počali stavět dům, ale on tam nechtěl zůstat. Problémem bylo jezero, jehož pána – hada, bylo třeba usmířit.⁷⁶ Dle vidění jedné stařeny obětovali kuřata, krocany, kopál, svíčky a kukuřici, a ona žena se modlila a prosila hada o smíření. Řekla mu o novém vládcí, bohu, jehož dům zde mají stavět, a had se nového pána vylekal. Přesto pán jezera nadále kazil lidskou práci a dle dalšího vidění bylo nutné položit do stavby živé lidské oběti. Had oběti přijal, vznikl dům pro nového boha, který hada porazil, a kolem něho, na jezeře, bylo postaveno město. Kristem svázaný had je údajně dodnes uvězněn ve vodách pod bazilikou. Zlý člověk se k němu může propadnout.⁷⁷

Poutníci nechávají Kristu peníze a svíčky; on dává život a zbavuje hříchů. Někteří se k němu přibližují po kolenou, oběť je centrálním motivem. Zbylí členové komunity mezitím připravují rituální jídlo (*chilate* a *tamales*) a chystají uvítání poutníků. Ti s sebou přinášejí do komunity ducha svého *Milagrosa* a v procesí s křížem a kadidelnicí vcházejí do domu, kde je čekají mayští kněží, prosebné rituály a jídlo. 15. leden je hlavním dnem, neslaví se však v Esquipulas, nýbrž již doma.⁷⁸ Jak Fought poznamenává, je zřejmé, že pout' do Esquipulas je pro tyto Indiány součástí cyklických rituálů Nového roku.⁷⁹

Je patrné, že tento diskurs, který je spíše „obětní“ a který je inherentní součástí tradičního mayského kalendáře – zemědělského i rituálního – stejně jako archaického mytického myšlení, je výrazně odlišný od diskursu „zázračného“, který je živěn moderním mytickým myšlením katolickým. Esquipulas slouží oběma přístupům, ačkoliv tomu prvnímu pomalu zvoní umíráček.

⁷⁶ Jedná se zřejmě o čistě mytické prvky, žádné jezero či vodní plocha se zde nevyskytuje.

⁷⁷ J. Fought: *Chortí (Mayan) Texts*, p. 451-456.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 458-461.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 524.

2.2 Pout' do Santiaga de Compostela, Španělsko

Pout' za sv. Jakubem do Santiaga de Compostela v kopcovité Galicii je jednou z nejklaštějších velkých evropských poutních tradic. Na jedné straně je poutí středověkou, ale i barokní a katolickou se vším, co k takové charakteristice náleží, na straně druhé je unikátní ukázkou postmoderního přístupu k tradici, náboženství a spiritualitě, stejně jako k cestovatelství a turismu.⁸⁰

Santiago de Compostela je dnes velkým a významným španělským městem. Jeho centrum se pyšní velkou koncentrací památek a díky čilému poutnickému a turistickému ruchu se těší velké kulturní a ekonomické prosperitě. Románská, z venku barokně okrášlená katedrála hostí nejen v rámci oltáře poutní sochu sv. Jakuba, ale i údajné apoštolovy ostatky, uložené pod podlahou. Tradice říká, že Jakub Starší (též Větší), syn Zebedeův a blízký Ježíšův učedník, působil v Hispánii, dnešním Španělsku.⁸¹ Po své smrti měl být loďkou řízenou anděly převezen do dnešní Galicie a tam pohřben. Místo Jakubova hrobu pak upadlo v zapomnění. Teprve roku 813 nebo 822 měl spatřit poustevník Pelagius nebeská světla provázená zpěvy andělů. Upozorňovaly na apoštolův hrob. Pelagius informoval biskupa Theodomira, jenž se na místo okamžitě vydal. Na *campus stellae*, poli hvězd, starém římském hřbitově, spatřil jakési světélkování a pustil se do vykopávek. Nalezl jakési ostatky, které identifikoval jako relikvie sv. Jakuba. Asturský král Alfonso II. nechal na místě vystavět kostel.⁸²

Je jisté, že v 9. století se o hrobu sv. Jakuba v Galicii vědělo. Alfonso si byl jistě vědom politického významu tohoto objevu: Jakubův hrob se měl stát symbolem v boji proti muslimům, kteří po roce 711 dobyli téměř celé Španělsko. Santiago se stal vlajkou *reconquisty* a pomáhal křesťanům v boji proti muslimům. Od 9. století také začali k údajnému hrobu sv. Jakuba v Galicii chodit poutníci z celé západokřesťanské Evropy, od 12. století nabývá pout' masových rozměrů. To je také doba, kdy vzniká slavný *Codex Calixtinus* neboli *Liber sancti Jacobi*, práce, která se stává informační a propagační základem – a v případě její páté knihy *Průvodce poutníka do Santiaga de Compostela* také průvodcem – pro všechny zájemce o tuto problematiku. Za vrcholného středověku, zlaté doby evropského poutnictví, mohlo přicházet do Santiaga na půl až dva miliony poutníků ročně.⁸³ 16. století, období reformace, znamenalo pro poutnictví významný útlum, dalšího rozkvětu se dočkalo v době baroka. K další stagnaci došlo za osvícenství

⁸⁰ Pěší pout' do Santiaga de Compostela jsem podnikl dvakrát, v červnu a červenci 2006 a 2007.

⁸¹ Legenda je doložena z 6. století v *Breviarium Apostolorum*, její původ a důvody jsou však nejasné.

⁸² Tato legenda je doložena od 9. století. Viz William Melczer: *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. New York: Italica Press, 1993, p. 13.

⁸³ John Stopford: Some Approaches to the Archaeology of Christian Pilgrimage. In *World Archaeology*, 26, 1, 1994, p. 59.

a zvláště pak za napoleonských válek. Přes všechna omezování a zákazy však poutě nikdy neustaly docela.⁸⁴

2.2.1 Postmoderní přeznačení středověké cesty

Je známou skutečností, že velká evropská poutní střediska jako Řím nebo Santiago byla již od středověku nápomocna v utváření jednotnější křesťanské a evropské společnosti. Tato střediska také tradičně patří k jejím významným symbolům. Pout' do Compostely nicméně doznala v poslední době významných ideových změn.

Výjimečnost současné pouti do Santiaga de Compostela spočívá v tom, že přestože se její cíl nachází v Evropě, kde je motorizovaná doprava samozřejmostí a kde si většina poutníků může takovou cestu finančně dovolit, považuje se nemotorizovaná pout' za tu jedinou správnou či autentickou. Stát se skutečným poutníkem do Santiaga znamená obdržet od santiagoské poutnické kanceláře tzv. *compostelu*, latinské potvrzení o vykonání pouti, která předpokládá uražení alespoň 100 kilometrů pěšky, nebo 200 kilometrů na kole. Průběh pouti je dokumentován razítky (*sellos*) v průkazu poutníka (*credencial del peregrino*), který je vydáván na důležitých místech cesty (*camino*). Ten je také vizitkou poutníka a vstupenkou do klášterů a poutnických ubytoven (*albergues*).

Již od středověku se poutníci z celé Evropy napojují na čtyři ustálené trasy, které je z Francie svádějí ve Španělsku na jednu jedinou. Jsou to cesty z Tours, Vézelay, Le Puy a Arles, pokračující pak v tzv. francouzské cestě (*camino francés*) španělským územím až do Santiaga. Kromě této „evropské“ cesty existuje tradičně i řada dalších, přivádějících poutníky ze všech koutů Španělska a Portugalska, jako jsou *camino primitivo*, *camino del norte*, *vía de la plata* nebo *camino portugués*. Dnes, kdy poutníci již většinou nevycházejí přímo ze svého domu, zahajují svou pout' na některém místě ležícím na těchto starobyklých trasách dle svých potřeb a fyzických, časových či finančních možností.

Poutníci přicházeli do Santiaga vždy. Avšak jakkoliv se ve 20. století zdálo, že pěší poutě postupně zaniknou a vystřídají je pouti autobusy, auty, vlaky či letadly, došlo v 80. letech k nepředvídatelnému zvratu. V polovině 80. let putovalo do Santiaga 2 500 poutníků ročně. V roce 1989 vzrostl počet poutníků na téměř 6 000. Zásadním průlomem byl svatý rok 1993,⁸⁵ kdy získalo *compostelu* téměř 100 000 poutníků, což byl v porovnání s předešlým rokem nárůst o více než 900%. V 90. letech pak čísla nadále

⁸⁴ Norbert Ohler: *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad, 2002 [2000].

⁸⁵ Svatý rok byl poprvé vyhlášen papežem Kalixtem II. v roce 1122. Od té doby se slaví vždy, když vyjde svátek sv. Jakuba (25. července) na neděli.

stoupají. Největší nápory Santiago zažívá tradičně ve svatých letech. V roce 1999 získalo *compostelu* 154 613 poutníků a v roce 2004 jich bylo již 179 944.

Nejvíce poutníků přichází do Santiaga mezi červnem a zářím, a to jak vzhledem k červencovému svátku, tak k vhodným klimatickým podmínkám a časovým možnostem, které dávají prázdniny a dovolené. Minimálně polovina poutníků bývá španělské národnosti. Následují Němci, Italové, Francouzi a Portugalci. Mezi Slovy dominují Poláci a Češi. Tisíce poutníků dnes přijíždějí také ze Severní i Latinské Ameriky.⁸⁶

Je zřejmé, že monumentální nárůst zájmu o nemotorizovanou pouť do Santiaga de Compostela souvisí s hlubokými sociokulturními změnami 80. let. Nový zájem o náboženské a spirituální tradice světa přináší i nový zájem o žité podoby křesťanství. Na Západě se živelně šíří východní spirituality, rozvíjejí se různé křesťanské a synkretické směry, pulsy knihkupectví zaplavují tisíce titulů náboženské a esoterické literatury. Kapituluje poslední prognostici „smrti Boha“, někteří v rámci celosvětového narůstání náboženského fundamentalismu a extremismu hovoří o „Boží pomstě“.⁸⁷ Kromě fundamentalistických projevů klasických náboženství se rozmáhá jakási beztvará spirituální religiozita, jejíž prvky bezbřehé synkreze, přelétavosti, důrazu na osobní, bezprostřední, mystický vztah ke kulturně indiferentnímu božství a duchovnu plně odpovídá postmodernímu a multikulturnímu pohledu na svět.

S novou spiritualitou souvisí i návrat k náboženskému rituálu. Atmosféra doby přeje i pouti, která může mít rozměr obecně spirituální. V roce 1987 vydává brazilský spisovatel Paulo Coelho svou prvotinu *Poutník. Mágův deník*. Autor bestselleru *Alchymista* zde líčí svou cestu do Compostely. „Mystický“ charakter vyprávění odpovídá současným západním synkretickým náboženským trendům osobního duchovního hledání. V centru je člověk obklopený posvátným, smysluplným světovým řádem, v němž na Cestě hledá znamení a svou vlastní cestu životem. Tato kniha se stala ve světě výrazným stimulem vedoucím tisíce novodobých poutníků k vykonání pěší cesty do Santiaga. Na pouť se dnes ovšem vydávají i lidé nábožensky či spirituálně neteční, s motivy spíše kulturními

⁸⁶ V roce 2009 *compostelu* obdrželo téměř 150 000 poutníků: 80 000 Španělů, 15 000 Němců, 10 000 Italů, 7 000 Francouzů a 5 000 Portugalců. Poláků dorazilo na 1 300 a Čechů na 600. Severoameričanů dorazilo k 5 000 a Latinoameričanů k 4 000. Údaje pocházejí z Registra de la Oficina de Acogida de Peregrinos, Santiago de Compostela. Zveřejněno na <http://www.archicompostela.org>. Údaje nemusí zcela odpovídat skutečnosti: počítají jen s poutníky, kteří obdrželi *compostelu*, proto sem nelze zahrnout ty, kteří si pro dokument nepřišli, ani ty, kteří dokument neobdrželi, neboť nesplnili podmínky pro jeho získání.

⁸⁷ Od 19. století byla udržována představa, že náboženství musí ustoupit pokrokovým trendům. Zastáhla velké osvícence a scientisty, vědecké mýty typu darwinismu, marxismu a freudismu, až po některé postavy moderní sociologie náboženství. Výraz „smrti Boha“ je spjat především s filosofií Nietzscheho, výraz „Boží pomsta“ uvedl v širokou známost sociolog náboženství Gilles Kepel.

a sportovními. Takové aktivity jsou pak impulsem i pro členy institucionalizovaných církví či náboženských společenství, kteří vykonávají pouť dle tradičních vzorů.

Středověká pouť za ostatky sv. Jakuba se proměnila v postmoderní cestu za sebou samým. Než symbolem společné křesťanskosti a evropanství je nyní symbolem individualistického hledání. Ovšem trasa i cíl cesty jsou stále totožné.

2.2.2 Za hranice každodennosti

Svatojakubská pouť je krystalickou ukázkou fyzické cesty. Poutníci dnes přijíždějí z dalekých koutů Evropy i světa a následně putují pěšky stovky kilometrů. Většina z nich urazí posledních 100 až 200 kilometrů cesty, mnoho však začíná svou pouť v St. Jean Pied de Port, 764 kilometrů od cíle, najdou se i tací, co vyrážejí z francouzského vnitrozemí, nebo dokonce ze střední Evropy. Pěší podoba pouti je jednoznačně vyzdvihována a považována za tu správnou, autentickou.

Současná pouť do Santiaga je záležitostí spíše individuální. Jakkoliv se na cestě (či spíše na jejím konci) vyskytují organizované skupiny nebo cestou utvořené skupinky, většina poutníků dává přednost individuálnímu přístupu k pouti, což souhlasí s individualistickým charakterem dnešní společnosti a spirituality. Ať už jednotlivci, dvojice, nebo malé skupinky, všichni se potkávají jak na cestě, tak odpoledne v poutnických ubytovnách, kde je na každém z nich, jak moc kolektivní a společenskou si svou cestu udělají.

Stupeň formalizace pouti se samozřejmě liší případ od případu. Někteří poutníci si svou cestu strukturují, vědí, kolik kilometrů ten který den urazí, kde večer ulehnu, co jako poutníci mohou a co ne, pravidelně se modlí, v cíli cesty pak zajdou na polední mši, vykonají rituál objetí sochy sv. Jakuba, navštíví jeho hrob, stráví ve městě dva až tři dny a vracejí se domů. Jiní cestu příliš neplánují, jdou a jednají tak, jak okolnosti dovolují. Nevědí, kde stráví noc a spávají i pod širým nebem. Tradiční rituály v santiagské katedrále je příliš nezajímají. Podstatnější pro ně byla cesta sama a v Santiagu se věnují kulturnímu a společenskému vyžití. Velmi slabě formalizovaná pouť a odklonění se od tradičních církevních významů a praktik je velmi častým jevem a atmosféra dnešní cesty je výrazně neinstitucionální a volnomyšlenkářská.

I k nábožensky indiferentní pouti však nadále patří mnoho tradičních jevů a atributů. Poutníci se stále setkávají nejen v ubytovnách, ale i v ubytovacích zařízeních při kostelech a kláštorech, kde je napojení na církevní dění přítomné a podporované. Nadále nosívali mušli (lasturu hřebenatky svatojakubské, *concha de venera*) a poutnickou hůl (*bordón*). Jsou to tradiční symboly cesty a zároveň odznaky poutníka. Návštěva katedrály, možnost spatřit při mši obří létající kadidelnici a vyslovit u sv. Jakuba své velké přání, to všechno jsou věci, které si málokterý poutník nechá ujít. Stejně tak tradiční něko-

likadenní pobyt v poutním městě, návštěvy památek a kulturních institucí, nákupy suvenýrů a zábava, ani to není nic nového pod sluncem. Někteří poutníci ještě pokračují na asi 90 kilometrů vzdálené Finisterre, „konec světa“, kde ve vlnách oceánu symbolicky končí svou pouť, zanechávají svůj starý život a vstupují do nového.

Dichotomie všedního a nevšedního nebo domácího a jiného se v případě pouti do Compostely jeví být velmi důležitá. V časech středověku a novověku musel být podobný podnik něčím skutečně odvážným. Minimální informovanost, neznalost cizích jazyků a mravů a velká fyzická i psychická zátěž byly hlavní překážky, které pouť před běžného člověka stavěla. K započetí cesty patřilo i smíření, závěť a rozloučení: nikdo nevěděl, zda se ještě domů vrátí. Situace soudobých poutníků je neskonale jednodušší. Avšak ani dnes nevědí, „do čeho to vlastně jdou“. Přes dobrou materiální i informační výbavu, základní znalost angličtiny nebo španělštiny, bohatou poutnickou infrastrukturu či mobilní informační technologie a finance, jsou někteří zaskočeni jinou kulturní realitou a fyzickými i psychickými strážněmi. Nohy neposlouchají, chodidla jsou plná bolestivých puchýřů, bolí klouby, přicházejí i další specifické zdravotní problémy. I dnes poutníky potkávají bouře v horách, na *mesetě* je v létě spaluje neúprosné slunko, v zimě bičuje ostrý studený vítr a déšť. Pro mnoho lidí jsou nejtěžšími problémy ty psychické, zvláště tehdy, vydají-li se na pouť sami. Někteří cestu vzdají.

Vykročení z všedního a řádného světa a života do toho nevšedního a mimořádného je v případě svatojakubské cesty jeden z hlavních pilířů této tradice. Představa, že se řešení nějakého problému či otázky, to nové a důležité, hledá jinde, za hranicemi každodennosti, je v ideologii této pouti hluboce zakořeněna.

2.2.3 Cesta k cíli a cesta jako cíl

V diskusi o tom, co je vlastně z formálního hlediska cílem dané pouti, se nejčastěji mluví o posvátném místě, případně posvátném předmětu (soše, obrazu, relikvii apod.), který místo činí posvátným. Tento závěr jistě platí i pro tradiční katolickou pouť do Santiaga de Compostela. I dnes do Santiaga přichází či přijíždí spousta lidí, jejichž prvotním cílem je socha a hrob sv. Jakuba. V úctě a víře objímají svatého a vyjadřují tak svou zbožnost a oběť. Prosí ho o přímluvu u Boha a žádají štěstí a zdraví pro sebe a své blízké. Tradiční katolické představy oběti a možnosti Boží intervence a zázraku v našem světě skrze svatého, resp. jeho ostatky uložené na určitém místě, nalévají dnes a denně mízu úkonům, které jsou v santiagské katedrále provozovány. Výjimečnost a zázračnost významných poutních míst navíc vždy podtrhovala jejich nebývalá okázalost, která ohromovala, stejně jako celková společenská atmosféra davů horlivých poutníků, kteří ve velkých očekáváních objímali sochy a sarkofágy, líbali obrazy a oltáře, požívali posvátnou vodu a půdu, a docilovali tak bezprostředního kontaktu s osobou, která má sílu od

Boha, která má přístup k Bohu. Oběti cesty, peněz či svíček byly korunovány dlouhými modlitbami či nočním bděním v katedrále. Ačkoliv je dnes rituální jednání poutníků o něco střízlivější, základní prvky trvají.

Tento tradiční katolický diskurs není dnes nicméně v případě svatojakubské cesty jediným a snad ani nejtypičtějším. O přeznačení tradiční pouti na pouť postmoderní byla již řeč. Nejde o nadsázku, konstatujeme-li, že skutečným cílem takové pouti není již sv. Jakub a jeho „příbytek“, nýbrž cesta sama.⁸⁸ Někteří poutníci považují tradiční katolický diskurs za konzervativní, nebo dokonce zaostalý a dětinský, v moc svatých a sílu rituálů nevěří a návštěvu katedrály nespojují s náboženskými aspiracemi. Někteří z těchto poutníků vnímají cestu jako kulturní nebo cestovatelskou či sportovní akci, jako volnočasovou aktivitu, zajímavě strávené prázdniny či dovolenou. Jiní ji chápou jako spirituální zkušenost, věří v Boha „po svém“ a nesou si svoje osobité náboženství, kterému lze dát přívlastky typu sekularizované, neinstitucionální, individualistické, synkretické. Mohou věřit ve vyšší moc, ve smysl života, cesty a ve znamení. Mohou si uvědomovat hluboké prožívání komunikace s přírodou, božstvím, se sebou samým, žít mimočasový a mystický rozměr pouti. To je smyslem a cílem jejich cesty.

Mnoho poutníků si také uvědomuje přechodový charakter své cesty. Častým impulsem pro vykonání pouti bývá nějaká osobní krize: v zaměstnání, ve společenských, rodinných či partnerských vztazích, různé životní a bytostné nejistoty, úzkosti a otázky, neštěstí. Pout' vykonávají lidé i v rámci významných životních přechodů jako je svatba, narození dítěte, životní jubileum, nastoupení do zaměstnání apod. Pout' hraje důležitou úlohu ve vývoji osobnosti a strukturace a restrukturační osobního i společenského života.

Ve všech těchto případech je důležitý obětní moment; výše zmíněná fyzická a psychická náročnost cesty bývá někdy doprovázena snahou překonat sám sebe, nemalé jsou i časové a finanční náklady, které poutník do své cesty vkládá. Cestou poutník mnohé ztrácí a mnoho také získává. Bohatě zkušenosti a zážitky, dobrodružství, chvíle krásné i trpké, to vše patří k pouti. Vnitřní uspokojení vychází z nabytého poznání, vyřešeného problému či jeho nahlédnutí z nové perspektivy. Poutník si domů přináší duševní energii a nový elán do života. Něco starého nechává za sebou a něco nového se před ním otevírá.

⁸⁸ Posuny a změny motivací, významů a cílů současné svatojakubské cesty nejlépe vykresluje Nancy Louise Frey: *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

2.3 Procesí velikonoční Zamorou, Španělsko

Ačkoliv Velikonoce v Zamoře nepatří mezi nejslavnější a turisty nejnavštěvovanější atrakce, které může Španělsko nabídnout, patří nepochybně v jeho rámci k těm významným a známým, o nichž se ví a mluví. Místní způsob oslav Velikonoc dokonce reprezentuje „severní“ slavení těchto svátků vůbec, v opozici k „jižnímu“, zvláště pak andaluskému. Místní velikonoční procesí jsou vhodnou ukázkou tradiční katolické zbožnosti vyjadřované rituálním pohybem, jakožto „zkratkovitou“ poutí.⁸⁹

Zamora, hlavní město stejnojmenné provincie, náleží do autonomní oblasti Kastilie a León. Provincie leží při portugalských hranicích, v kraji velmi řídké zalidněném, s extrémním klimatem. Uprostřed nehostinných plání bylo vystavěno město, které hrálo významnou úlohu jak v dobách římských, tak v dobách *reconquisty*. Svůj zlatý věk zaznamenalo ve 12. století, kdy vzniklo středověké město tak, jak ho známe dnes. Historické centrum určují hradby a hrad z 11. století; městu vévodí románská katedrála a dobrá desítky kostelů z 12. století. Zamora není velká, působí však majestátně, vážně, až pochmurně; je baštou španělského katolicismu, snad podobně jako Ávila.

Semana Santa, svatý či pašijový týden, je zde asi hlavní událostí roku. Velikonoce jsou středem křesťanského roku a španělské země, prodchnuté tradičním středomořským katolicismem, povýšily tento náboženský svátek na přední společenskou a kulturní událost roku. Intenzita a věhlas oslav odpovídá zhruba geografii Španělska: od severu k jihu roste, nejproslulejší příklady pocházejí z Andalusie. Tam se také Velikonoce stávají kulturní a turistickou atrakcí číslo jedna, a města jako Sevilla či Málaga jsou toho času obležena návštěvníky z celého světa. Avšak i malá andaluská vesnice slaví *Semanu Santu* po svém, lidověji a úporněji. Tradiční oslavy probíhají i v Extremaduře a také v ostatních španělských zemích. Zamora je svými Velikonocemi dobře známa, zvláště pro svou náboženskou rigoróznost.

Předpokladem oslav Velikonoc a konání procesí je existence institucí zvaných *cofradías* či *hermandades*, tedy náboženských bratrstev. Jsou to asociace, sociální skupiny nepříbuzenského charakteru, povahy explicitně náboženské, podléhající pravidlům kanonického práva a církevním autoritám. Tato bratrstva již od středověku vznikala a vznikají v jednotlivých městech a vesnicích a sdružují jejich občany, kteří se tak stávají *cofrades* či *hermanos*, tedy bratry a sestrami. Ti se věnují jejich chodu, společným setkáním, drobným rituálům, ale především realizaci svých velikonočních vystoupení. Oficiální význam bratrstev je především náboženský, tj. uctívat Krista, Marii či

⁸⁹ Velikonoce v Zamoře jsem strávil v roce 2008.

některého svatého;⁹⁰ samozřejmě však převažuje význam sociální: v minulých staletích byly tyto skupiny často jedinými asociacemi, měly mnoho sociálních, ekonomických a politických funkcí a i dnes k chodu bratrstev patří vzájemná podpora všeho druhu.

Bratrstva tradičně vznikala podle různých kritérií, dle pohlaví, zaměstnání, společenské třídy, etnika, čtvrti nebo komunity.⁹¹ Každé bratrstvo náleží k určitému kostelu či kapli, má svůj název a poslání, oděv a symboly, a také *pasos*, tedy procesní obrazy nebo výjevy Ježíše Krista a Panny Marie. Jde o bohatě vyřezávaná nosítka (*mesas*), která nesou sochu či sousoší, zpodobňující zpravidla pašijové události (*imágenes*). Vše je pestře vybarveno a vyzdobeno, často jsou sochy oděny do šatů, ozdobeny květinami apod. Tyto *pasos* či *imágenes* jsou pak v daný den v procesích či průvodech (*procesiones*) nošeny na ramenou svých bratří (*nazarenos*, nazarénů či kajícíků, konkrétně v případě nosičů *costaleros*) po určené trase.

V Zamoře vypravuje procesí sedmnáct bratrstev. S trochou nadsázky lze říci, že snad každý obyvatel města musí náležet do některého z nich. Bratrstva jsou mužská, ženská i smíšená, různě početná (některá mají stovky, některá tisíce členů), různě stará (některá pocházejí z 16. či 17. století, většinou však ze století 20.), vlastní různý počet *pasos* (některá jedno či dvě, jiná deset). Liší se však také svým oděvem (dlouhými hábity a kapucemi či kuklami (*túnicas y capirotas*), odznaky (*insignias*), berlami, lucernami, loučemi, svíčkami apod.) a hudební produkcí (od jednoduchých bubnů a trubek až k celým dechovým orchestrům).

2.3.1 Křesťanská identita

Podobně jako mají výraznou obecnou symbolickou hodnotu velké náboženské poutě, ať už jde o artikulaci identity v rovině civilizační, ideologické, náboženské, národnostní či etnické, vyjadřuje a zpřítomňuje tato témata také španělské velikonoční procesí.

Při *Semaně Santě* je připomínána identita individuální, pohlavní, generační či rodinná, ovšem spolu s výraznými odlišnostmi ve způsobu slavení svátku (charakter a bohatost programu, specifické zvyky nebo vybavení bratrstev) je přítomna i silná identita

⁹⁰ Bratrstva se formálně dělí na *hermandades de sacramentales*, která se věnují adoraci svátosti eucharistie, na *hermandades de penitencia*, věnující se určitým momentům či scénám z utrpení a smrti Krista či bolestem jeho Matky a na *hermandades de gloria*, uctívající Přeslavnou Pannu Marii či některého svatého. Viz Isidoro Moreno Navarro: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985, p. 23.

⁹¹ Obvykle je v obci několik *hermandades*, zvláště ve městech, kde se pak specializují dle výše uvedených kritérií. Ve vesnicích bývá i jedno jediné bratrstvo. Zvláštní formou uspořádání je tzv. *duální systém*. V tomto případě ve vesnici existují dvě bratrstva, více či méně endogamní, která rozdělují obyvatele obce na dvě části. Ty se vymezují k sobě navzájem, což má odpovídající konsekvence v různých rovinách kulturní, sociální i politické reality. Vzájemná, ač spíše latentní, rivalita se projevuje především při *Semaně Santě* nebo jiných slavnostech. Viz I. Moreno Navarro: *Cofradías y hermandades andaluzas*, p. 69-95.

sociální (dle společenského postavení apod.), místní (městských čtvrtí, vesnic či měst) a regionální (provincií nebo autonomních oblastí). Takové utváření identit lze krásně pozorovat v rámci sevillských čtvrtí, v Seville samotné nebo v Andalusii jako španělské autonomní oblasti. Sevillané považují svou *Semanu Santu* za svůj emblém a taktéž pro cizince je někdy Sevilla v první řadě tím místem, kde se slaví nejlepší *Semana Santa*. Podobně – ač ne v takovém měřítku – vypadá situace v Zamoře a její provincii.

Velikonoce také mohou mít nádech mesianistických či revitalizačních hnutí, inovujících určité aspekty identity. Etnicita se prostřednictvím oslav obnovuje a aktualizuje; jednotlivé sociální skupiny se vymezují a rozpoznávají ve vztahu k těm ostatním. Specifické slavení Velikonoc je i jedním z prvků identity národní – španělské. Tato „španělskost“ je tradičně v historicko-kulturním kontextu spojena s křesťanskostí, respektive římským katolicismem. Správně slavit *Semanu Santu* znamená pro obyvatele Zamory také vyjadřovat a utvářet správnou zamorskou, španělskou a katolickou identitu.

Pro hlubší pochopení charakteru svátků a jejich pojetí obyvateli je vhodné vidět věci v širších souvislostech: porovnejme *Semanu Santu* zamorskou s jejím sevillským protějškem. Jakkoliv se mohou tyto dvě formy svátku podobat (až na rozsah, který je v Seville mnohonásobně větší), zdá se, že se ve svých pojetích významně liší. Z pozice oficiální katolické církve má *Semana Santa* náboženský obsah: je manifestací katolické víry. Praktiky je třeba očišťovat tak, aby sloužily jí, nikoliv povrchním folklorním tradicím. I v Seville jsou takové *cofradías*, které těmto ideálům vyhovují: jsou vážnější a přísnější, prezentují čistě biblické výjevy, doprovodná hudba je omezena na minimum, procesí vládne klid a řád. Úkolem „správného“ bratrstva je upomínat na biblické velikonoční události a minimalizovat lidově zábavné prvky slavnosti.

Avšak typická andaluská – a především sevillská – *Semana Santa* taková není: ta je lidová, spontánní, veselá, hravá; články víry zde nehrají významnou roli, řád je zpřetrháván a obrácen naruby. Vše je barevnější a rozháranější, *pasos* po sobě následují bez biblické logiky, objevují se zde různá spodobnění „Ježíše“, která evidentně nereprezentují jednu osobu, jsou zde i nebiblické postavy vzešlé z různých historických, kulturních a psychologických příčin. *Cofrades* nejsou prodlouženou rukou církve; to, co ve skutečnosti dělají, je to, že slaví.

Naopak zamorská procesí jsou pořádnější, klidnější, odpovídající křesťanským vzorům a záměrům. Logika *pasos* je promyšlená, inspirovaná biblickými obrazy. Představení jsou působivá: *hermanos* v hábitech a kuklách vycházejí z románské katedrály; bubny znějí hluboce a pravidelně; *costaleros* vynášejí *imágen* a pohupují se s ním úzkými, kamennými středověkými uličkami; občas zazní křiklavé trubky; je tma, měsíc téměř v úplňku a *hermanos* pomalu a pravidelně krácejí v řadách se svícemi v rukou.

Nápadné jsou vojenské prvky. Podél ulice stojí diváci, v tichosti a zamyšlení. Zamorská *Semana Santa* je přísná a vážná.

Prostředí, ve kterých se svátky odehrávají, jsou odlišná: na jedné straně velká, vcelku vzdušná a barevná Sevilla, v plném jarním rozpuku, teplo, vše kvete; na druhé straně malá, středověká, stísněná a šedivá Zamora, kam ještě skutečné jaro nedorazilo, sychravo, zima. Sevillská *Semana Santa* je pohanská, spontánní, chaotická a hravá; ta zamorská je křesťanská, spořádaná, vážná a přísná. V obou případech jde o „velký barokní svátek jara“,⁹² který je velice expresivní, sensuální a emocionální; v obou případech se zde odráží povaha života a jeho hluboké rozpory; v Andalusii však vede život, v Kastilii smrt.

Španělská lidová zbožnost má mnoho pramenů. Mnohé archetypální představy, spojené s praktikami typu kultu mrtvých, bohyně matky či ochranných božstev, procesí apod., pocházejí z předřímských iberských náboženství. Významnou roli zde sehrálo římské křesťanství a maghribský islám. Současnou tvář však španělským zemím vtiskla především křesťanská *reconquista* pozdního středověku a zlatý věk španělského barokního křesťanství a kultury 17. století. Evropská kulturní a náboženská revoluce v 16. století vedla za Pyrenejemi na jedné straně ke snaze očistit víru a rituály od pověr, na straně druhé k podpoře obřadů lidové provenience, jako jsou procesí, pouti, kult obrazů, relikvií atd., a to jako reakce a odpor vůči protestantismu. Také odtud pochází expresivnost dnešní španělské lidové kultury. Jak o barokismu 17. století sugestivně píše jeden španělský učenec: „Náboženská, která se v této době podporuje, je náboženská koloristní a předvádí, kde se stále zviditelňuje a dramatizuje, kde se mísí duchovní a smyslové, kde se rozohňují silné pocity smrti a života, radosti a bolesti, trýznivého a úděsného s mystickým a nebeským.“⁹³

Jako každé náboženství, i španělský katolicismus je náboženstvím synkretickým; zaznívají v něm ohlasy představ a praktik archaických, středověkých, barokních i moderních. Zamorská *Semana Santa* chce být zamorskou, španělskou, křesťanskou a katolickou; zdůrazňuje a vyzdvihuje to, co tyto atributy mají implikovat. Utvrzuje Zamoře identitu a přispívá k její hrdosti a sebevědomí.

⁹² Isidoro Moreno Navarro: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1986, p. 222.

⁹³ „La religiosidad que se fomenta en esta época es una religiosidad colorista y demostrativa, donde se visualiza y se teatraliza cada vez más, donde lo espiritual y lo sensual se mezclan, donde se exaltan los sentimientos fuertes como la muerte y la vida, el gozo y el dolor, lo cruel y espantoso, lo místico y lo celestial.“ Pedro Castón Boyer: *Anotaciones interdisciplinarias sobre la religiosidad popular andaluza*. In Pedro Gómez García (ed.): *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1992, p. 128.

2.3.2 Doma a přesto jinde

Procesí je cestou fyzickou i metaforickou zároveň. Na jedné straně je pohybem vsutku fyzicky reálným a tělesně prožívaným; prochází se městem, v případě *costaleros*, na jejichž ramenou spočívají těžká *mesas*, jde navíc o cestu skutečně náročnou a namáhavou. Na straně druhé je však procesí jakousi náhradou, metaforickým zpodobněním skutečné pouti. Je to pout' domácím prostředím, městem, ale odkazuje k velkým poutím neznámým světem. Je jakousi poutí zkratkovitou.

Procesí je také primárně sociální a kolektivní záležitostí. Je zakotveno ve společenské a organizační struktuře jednotlivých bratrstev a počítá také s diváky, často spoluobčany, známými a příbuznými. Velikonoční dění viditelně slouží sociální soudržnosti, integraci i účinné socializaci mladých členů společnosti, kteří berou stávající stav věcí za ten přirozený a správný. Slavnost dává všem příležitost prožít nekonečnou moc sociální, které tvoří a kterému zároveň i slouží. S tím souvisí i rovina politická: Ve Španělsku je dodnes do určité míry moc církevní spjatá se světskou. Ač je *Semana Santa* náboženskou záležitostí, je také věcí velké společenské důležitosti a světské autority na ní mohou úspěšně profitovat: účastní se její organizace, ale i samotných procesí, která jsou, mimo jiné, přehlídkou sociální struktury a stratifikace, utvrzením pozic v církevní a světské mocenské hierarchii. Jistý politický nádech má i uspořádání jednotlivých bratrstev v obci. Koneckonců, v Latinské Americe se systém *cofradías* proměnil v přední politickou instituci, organizující celé vesnice a komunity a určující politickou moc jedinců a skupin.

Zamorská procesí jsou silně formalizovaná. Po deset dní, od pátku, soboty a po celý následující pašijový týden od neděle do neděle, vypravují bratrstva svá procesí. Vycházejí dopoledne, odpoledne, večer, o půlnoci, v pět hodin ráno, dle zvyku, kontextu a poslání. Procházejí po tradiční, jasně určené trase, většinou po ulicích historického centra města. Bratři či sestry jsou v průvodu seřazeni dle svých rolí a společenské důležitosti. Někteří nesou *imágenes*, jiní hrají na hudební nástroje své tradiční rytmy a melodie, většina však pouze kráčí v průvodu a nese své berle, křížky, louče či svíce. Průvody trvají několik hodin; *cofrades* občas odpočívají, na místě delšího odpočinku jsou někdy přímo na ulici pohoštěni. Podél trasy, ale zvláště na významných místech, jako na náměstí či u katedrály, stojí diváci, většinou obyvatelé města. Vše působí organizovaně, silně ritualizovaně, vše má své místo a pořádek. Na diváka působí – na toho španělského méně, na jiného Evropana již mnohem více – také poněkud děsivě: zakuklenci v černých, bílých, červených či zelených barvách; strohá, neúprosná nebo smutná hudba; morbidní výjevy. V tomto kontextu se nelze nevzpomenout na Rudolfa Otto a jeho posvátno, které charakterizuje jako *mysterium tremendum et fascinatum*, něco, před čím

cítíme posvátnou bázeň a přitom nás to stále přitahuje. Lze si také vzpomenout na Junga a na jeho známé tvrzení, že Boha můžeme milovat, ale musíme se ho bát.

Ani zamorské Velikonoce nicméně nejsou jen vážné a strnulé. Většina lidí se věnuje i veselejším a volnějším aktivitám. Stejně jako dění kolem velkých poutí, tak i ruch kolem procesí má velký ekonomický potenciál. Ekonomický rozměr svatého týdne nicméně není možné vidět pouze z hlediska výdělků hotelů, obchodů a restaurací; i v tomto případě, jako i při mnoha jiných rituálních oslavách, dochází k efektu *potlache*: lidé utrácejí, jak by za jiných okolností neutráceli, peníze ztrácejí svou běžnou hodnotu, rozhazovačnost a plýtvání k *fiestě* neodmyslitelně patří. Dochází i k bujarým oslavám a nestandardnímu afektivnímu chování; v hravém chaosu je tu prostor pro zkušenost zábavy, nového a tvořivého.

Hranice všedního či domáckého a nevšedního či neznámého nejsou u procesí jasně určeny. Na jedné straně se procesí odehrávají v domácím prostředí, ve městě, v ulicích a církevních stavbách, které všichni účastníci dobře znají. Jsou vlastně doma, ve svém všedním světě. Také vzhledem k silné formalizaci rituálů a jejich všeobecné známosti není dění neznámé či nepředvídatelné. Na straně druhé však vstupují do nevšední reality svátku, která je pociťována jinak, jako výjimečná a zvláštní. Ač vlastně „doma“, je účastník procesí i tak trochu „jinde“.

2.3.3 Cesta životem a smrtí

Španělské velikonoční dění je chápáno a prožíváno v několika významových rovinách, z nichž těmi zásadními jsou roviny náboženská a kosmologická. Ty jsou pak spjaty s rovinou herní, s tím, co se myslí *fiestou* především, totiž se vstupem do výjimečné doby a času, kdy se slaví, kdy se leccos může, kdy se svět prožívá hlouběji, v radosti i utrpení.

Tou zjevnou, „oficiální“ rovinou *Semany Santy*, je rovina náboženská: z tohoto hlediska je svatý týden plastickou připomínkou historicko-mytických událostí spojených s křesťanskou vírou, tj. utrpení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista a také bolesti jeho matky Marie. Tato připomínka ústředních událostí křesťanské víry může mít různé podoby: od prosté vzpomínky až po hluboce emocionálně prožívané zpřítomnění těchto událostí. Participace na dění svatého týdne se jeví jako účast na katolické víře, etice a samotné církvi.

Tyto mytické události a obrazy s sebou nicméně nesou i množství různých asociací. Je nepochybné, že postavy Ježíše a Marie reprezentují v lidové imaginaci mužský a ženský princip. Postavy jsou také spojovány s představami Otce a Matky. Velikonoční události též připomínají lidskou zkušenost. Lidé se snadno identifikují se symboly pašijí:

rozumí člověku, jenž byl nespravedlivě odsouzen, trpí z vůle světské a církevní moci, ale rozumí i matce, která pláče pro svého ztraceného syna.

K těmto úvahám náleží i jakýsi kosmologický aspekt věci: Velikonoce jsou znamením obnovy roku, příchodu jara, a tudíž zemědělského roku, plodnosti a života. Spojeny s jarní rovnodenností a prvním jarním úplňkem, jsou Velikonoce nejen zmrtvýchvstáním Krista, ale i zmrtvýchvstáním přírody. Pašijový týden je jakýmsi dialekticky podmíněným zamyšlením nad životem a smrtí.

Smrt a život, utrpení a radost jsou polarity, které jsou ve velikonočním dění neustále zpřítomňovány a reaktualizovány. Příroda během zimy „umřela“ a „trpí“, k jaru se však znovu probouzí k „životu“ a „radosti“. Ježíš umírá, ale pro svou oběť znovu vstává k životu. On i jeho matka trpí, ale vše skončí radostí. *Nazarenos* se obětují v procesích, ale jejich námaha je vystřídána radostí a užíváním si života plnými doušky. Vstupují do posvátného času, kde se polarity spojují v jedno, kde zakoušejí své bytí a kde prožívají a posilují své osobní, regionální, státní a náboženské sebevědomí a identity.

2.4 Koňské dostihy v Todos Santos, Guatemala

Tradiční koňské dostihy (*carrera de caballos*) v obci Todos Santos Cuchumatán jsou významnou regionální slavností, na kterou se sjíždějí diváci z širokého dalekého okolí, ba i turisté z celého světa. Jde o rituál, v němž ústřední roli hraje pohyb. Ačkoliv v sobě dostihy nenesou zjevný náboženský obsah, jak tomu bývá v případě tradičních poutí a procesí, jde o vstup do mimořádné a posvátné reality svátku. Pro místní Indiány je tento svátek středem roku a událostí, která manifestuje pevnou tradici a sílu jejich komunity.⁹⁴

Todos Santos Cuchumatán je obcí (*municipio*) či komunitou (*comunidad*)⁹⁵ čítající na 30 000 obyvatel, z nichž 3 000 tvoří samotnou vesnici (*pueblo*), ostatní jsou pak rozseti po blízkých i vzdálených vesničkách a osadách (*aldeas, caseríos, cantones*). Obec leží v horách západní Guatemaly, v departamentu Huehuetenango. Tradičně mimo hlavní dopravní trasy, rozkládá se Todos Santos v údolí obklopeném téměř čtyřtisíčovými hřebeny hor Cuchumatanes, ponechané svému vlastnímu vývoji. Vzhledem ke geografickým danostem i silné kulturní tradici, má Todos Santos mnohá specifika, která ho odlišují od ostatních komunit. Mezi ně patří stále hrdě nošený tradiční mužský kroj,

⁹⁴ Moje zkušenost vychází z pobytu v Todos Santos v říjnu a listopadu 2009.

⁹⁵ Tradice hovořit v antropologii o mayských obcích jako o komunitách je spjata zvláště s klasickými pracemi Erika Wolfa, jenž je konceptualizoval jako „*closed corporate communities*“. Viz Eric R. Wolf: *Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java*. In *Southwestern Journal of Anthropology* 13, 1, 1957, p. 1-18.

silné komunitní či etnické vědomí a oslava patronálního svátku (*fiesta patronal*) Všech svatých, tedy *Todos Santos*.

Katolická slavnost Všech svatých zde nabrala nových rozměrů a významů. Křesťanský svátek zavedený Španěly se v místních kulturních podmínkách proměnil v mayský svátek, spojující tradici španělských lidových představ a praktik s tradicí autochtonní. Na slavnost Všech svatých, připadající na 1. listopad, se v *Todos Santos* konají rituální koňské dostihy; 2. listopadu, na památku všech zemřelých, se pak dění přesouvá na hřbitov, kde jsou vzpomínáni předkové. V obou případech se setkáváme s amalgámem náboženských a lidových prvků, pocházejících z kultury španělské i mayské.

Vzhledem ke studiu pramenů máme dnes přesnější představu o utváření indiánských komunit, než jakou měl Eric Wolf. Po období *conquisty* dnešní Guatemaly, kterou vedl od roku 1524 Pedro de Alvarado, a kdy bojovala mayská etnika nejen se Španěly, nýbrž i s nemocemi, které vedly k radikálnímu poklesu počtu obyvatelstva, začíná v polovině 16. století zásadní reorganizace demografického prostoru: dle španělských zvyklostí a vzhledem k potřebě efektivní kontroly Indiánů (jejich administrativy, christianizace a pracovního využití) jsou zřizovány tzv. *congregaciones*, střediska, ve kterých jsou uměle shromažďováni Indiáni, pocházející z širokého okolí. Tisíce rodin tak muselo opustit své staré příbytky nesouvislé, po horách rozptýlené zástavby, a nastěhovat se do obce organizované v evropském duchu, s centrem tvořeným kostelem a tržištěm.⁹⁶

Je důležité si uvědomit, že náboženství, která se zde setkávala, nebyla ani v jednom, ani v druhém případě náboženství „oficiální“, „vysoká“ či „intelektuální“, nýbrž že to, co vstupovalo v kulturní interakci, byly v podstatě dvě formy lidové zbožnosti. Oficiální mayské náboženství spolu s jejich hlavními centry, předměty, písemnostmi a představiteli Španělé rozprášili; zbyla jeho rurální, lidová forma. Ale i forma křesťanství, kterou Španělé (včetně duchovních) přinášeli na indiánský venkov, byla většinou lidovou zbožností španělského katolicismu šestnáctého a sedmnáctého století. Dokonce ani duchovní nebývali dostatečně obeznámeni s katolickou ortodoxií, víra byla předávána (pokud vůbec) v dosti překroucené podobě, za velice nejasných a nepříznivých jazykových podmínek. „Pověřčivá“ imaginace dobyvatelů si v ničem nezadala s tou indiánskou. Obě se navíc v praxi navzájem prostupovaly.

Zavedení institucí typu kultu svatých nebo s nimi spjatých bratrstev (*cofradías*), bylo nejen Indiány přijímáno (někdy i žádáno), ale odpovídalo také jak duchovnímu zázemí španělských duchovních, tak i jejich potřebám ekonomickým. Svátky svatých

⁹⁶ W. George Lovell: *Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective*. In *Latin American Research Review*, 23, 2, 1988, p. 25-57.

byly pro duchovní zdrojem živobytí. A nejen ony. Dokonce i formy oficiálního náboženství, rituály prvořadého křesťanského významu, jako jsou mše, křty a svatby, byly zpoplatňovány. Tyto obřady tak k domorodému obyvatelstvu přicházely více jako záležitosti ekonomicko-politické, než jako prostředky křesťanské indoktrinace a porozumění tajemství víry.

Z pramenů vyplývá, že to byly skutečně lidové slavnosti, které přitahovaly největší pozornost Indiánů. Zde také, přes mnohá omezování a zákazy, mohli uplatňovat mnohé tradiční prvky, jako zvláštní kroje, pera, tance, hudební nástroje, alkohol. Tradice obřadního jídla a pití, oběti kopálu nebo domácí držení posvátných předmětů byly dalšími pevnými složkami indiánského života. Mnohé ústřední prvky křesťanství, jako svátosti přijímání či zpovědi, zůstávaly nicméně bez pochopení. S tím, jak – a to již od 17. století – opadala misionářská činnost, tenčila se i naděje španělských hodnostářů udělat z Indiánů dobré křesťany. Od poloviny 18. do poloviny 20. století byly indiánské komunity ve věcech náboženských v podstatě ponechány svému osudu.⁹⁷ Ve světle těchto skutečností není divu, že jedním ze základních rysů lidové zbožnosti Střední Ameriky a Mexika je jistá ignorace či nedůvěra k oficiálnímu náboženskému životu, tj. k neindiánským církevním hodnostářům, ke mším apod., a preference komunitní a rodinné organizace, toho, co Henry Dobyns nazývá „*do-it-yourself religion*“.⁹⁸

Todos Santos Cuchumatán nemělo trvale usedlého křesťanského duchovního ani v 1. polovině 20. století, kdy velká část indiánských komunit v departamentu Huehuetenango spadla pod duchovní správu amerického katolického misijního uskupení Maryknoll. Kněz dojížděl do obce jen několikrát do roka. Duchovní svět a náboženská organizace Todos Santos tak byla v rukou Indiánů a jejich víceméně tradičních mayských představ a praktik až do 80. let, kdy i tato tradiční komunita začala podléhat agresivní kampani amerických protestantských sekt.

2.4.1 Různé zdroje a proměny jedné identity

Základní sociální organizační jednotkou *carrery de caballos* je *cuadrilla*, skupina, družstvo či tým. Vzniká již rok před tím, než se zúčastní dostihů, tedy po ukončení těch předchozích. Zakládá ji *capitán*, který za tímto účelem dostal Boží vnuknutí a který pozve do svého domu své známé, jimž nabídne účast ve svém týmu a na příští *fiestě*. Ti,

⁹⁷ Pilar Sanchiz Ochoa: Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI. In Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra (eds.): *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Barcelona, Sevilla: Editorial Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 387-398.

⁹⁸ Henry F. Dobyns: Do-It-Yourself Religion: The Diffusion of Folk Catholicism on Mexico's Northern Frontier 1821-46. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 53-68.

kdo účast jednou přijmou, ji už nesmí odvolat, neboť by je čekala jistá smrt. Během roku je pak několik rituálních setkání, při kterých tradičně docházelo k oběti kohouta, k pálení svíček a kopálu, modlitbám a evokacím, k rituální večeři a pití kořalky a ke hře na *marimbu*. Vše potřebné dodává a financuje *capitán*, pro něhož je tento podnik skutečnou ekonomickou, organizační i psychickou zátěží a obětí. Členové *cuadrilly* také tradičně spolupracují se svými šamany (*chimanes*), kteří jsou jejich poradci, modlí se za ně a vykonávají různé obětní rituály. Časy se ovšem mění a staré náboženské představy a praktiky mizí; nicméně i dnes žehná závodníkům hlava místní *cofradije*, bratrstva mayských šamanů (či spíše šamanek), kterou je v současnosti *chimán* Andrea.

V roce 2009 bylo sestaveno pět *cuadrillas* o čtyřech až osmi členech. Dříve jich bývalo více.⁹⁹ Už několik dní před dostihy se skupiny scházejí u domů svých kapitánů, kde je *marimba*,¹⁰⁰ popíjí se kořalka (*aguardiente*) a tančí. Jednotliví závodníci si musí sehnat koně. Vzhledem k tomu, že Indiáni koně tradičně nevlastní, půjčují si je za poplatek od *ladinos*. Dříve bylo třeba sehnat i dostatečný počet kohoutů, kteří bývali obětováni, dnes už toho není zapotřebí.

Jak zaznamenává Maud Oakes ve 40. letech, býval svátek především *corrida de gallos*, „kohoutí jízdou“, nežli *carrera de caballos*, koňskými dostihy. Hlavní ulice vesnice se proměnila v závodní dráhu, v jejímž středu se v dostatečné výšce napnuly dva provazy, na které byli za končetiny uvázáni kohouti. Jezdci jednotlivých družstev pak projížděli tam a zpět po vyznačené trase a v trysku se snažili useknout hlavu jednomu z nebohých opeřenců. Samozřejmostí i kýženým stavem byla opilost závodníků, která nejenže znesnadňovala zasáhnutí kohouta, nýbrž i samotné udržení se v sedle koně. Mnoho jezdců, k neskrývanému uspokojení diváků, také z koně spadlo. Nevážná i vážná (a smrtelná) zranění k svátku patřila.¹⁰¹

Různé formy tzv. kohoutích her (*juegos de gallos*) jsou doloženy po celý španělský novověk, tedy minimálně od 16. století, a podobné praktiky lze vysledovat po celé Evropě. Evropská etnografie nachází kohoutí hry ve své lidové kultuře minimálně do poloviny 20. století. Hry byly ve Španělsku spojeny s masopustem (*carnaval*) a se svátkem sv. Agáty. Hlavními představiteli byli mladíci, nebo ženy. Nás nicméně zajímá verze maskulinní, resp. ta, kdy se mladíci na koních či mulách snaží mečem useknout hlavu

⁹⁹ Maud Oakes, která v Todos Santos pobývala ve 40. letech, zaznamenala šest *cuadrillas* s přibližně dvaceti členy v každé z nich. Maud Oakes: *The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1969 [1951], p. 210.

¹⁰⁰ *Marimba* (velký xylofon ovládaný většinou pěti hudebníky, kteří se střídají) je tradičním a hlavním guatemalským hudebním nástrojem. Pro Indiány je svátek s *marimbou* nerozlučně spjat, když hraje *marimba*, je *fiesta*. *Capitanes* z Todos Santos si *marimbu* s hráči musí objednat (většinou z jiné komunity) a zaplatit.

¹⁰¹ M. Oakes: *The Two Crosses of Todos Santos*, p. 209-211.

kohoutovi, jenž je uvázan za své končetiny na provaze, napnutém nad jejich hlavami (*correr gallos a caballo*).¹⁰²

Právě tuto verzi kohoutích her zřejmě Španělé přivezli i do Todos Santos, kde se ujala. Základní prvky tohoto rituálu jsou evropským importem: koně, kur domácí i samotná jevová stránka zvyku. Začlenění do sociálního a ideového mayského prostředí však záležitosti dodalo nové složky a významy: důležitost *cuadrillas* v sociální organizaci komunity, závažnost *corridy* v dění obce, užití prastarých mayských praktik typu oběti zvířat, svíček a kopálu, rituálního tance a bdění, jídla a pití apod., stejně jako role mayských náboženských představ o „pánech hor“ (*dueños de cerros*), kteří nad svátkem dohlíží, a instituce šamanů, již mezi jezdci, pány hor a kosmickým řádem prostředkují.

Dostihy nicméně zaznamenaly v poslední době velké změny. 80. léta přinesla nejen občanskou válku a masovou emigraci do měst a za prací do Spojených států amerických, ale zároveň i větší otevření se světu a jeho trendům a také mohutný úspěch amerických protestantských, zvláště pentekostálních, církví a sekt. To je také doba, kdy dostihy přestaly být kohoutími hrami a jezdci se věnují „jen“ jízdě na koni. *Carrera* také ztrácí starý rituální a ideový rozměr, úzké spojení se šamany a pány hor.

Dostihy bývaly a stále jsou v Todos Santos hlavní událostí roku. Španělé obec založili, přinesli do ní některé prvky evropské a křesťanské kultury a také koně a zvyk kohoutích her. Z toho Indiáni mnoho převzali a přetvořili k obrazu svému. Nové prvky včlenili mezi pilíře své identity. Ačkoliv v posledních letech ztrácí svátky svou tradiční rigoróznost a obsah a jsou mnohými progresivními silami a čerstvými protestantskými konvertity pozměňovány, přeznačovány, nebo ignorovány či potlačovány, tvoří stále jádro kolektivního etnického a kulturního povědomí obyvatel obce, stejně jako povědomí ze strany jejího okolí.

2.4.2 Předstihnout svůj úděl

Koňské dostihy konané v Todos Santos jsou pohybem fyzickým; reálná jízda na koni je dnes jejich hlavním aspektem. Kůň má pro Indiány silný symbolický náboj a jízda na něm je silně prožívána, jak jezdci, tak diváci. Pohyb na hřbetu koně je vysoce ceněn, je něčím výjimečným a slavnostním, zároveň náročným a mužným. Jistě, jde o jiný typ pohybu, než ke kterému dochází třeba při pěších procesích, není však hodnocen o nic hůře.

¹⁰² Obecně viz Luis Díaz Viana: El juego de gallos: Formas, textos e interpretaciones. In *Revista de Folklore*, 24, 1982, p. 183-191. S lokálním zaměřením viz Jaime Luis Valdivielso Arce: Fiestas de gallos en la provincia de Burgos. In *Revista de Folklore*, 143, 1992, p. 167-176.

Jako každý svátek organizovaný obcí či komunitou, i dostihy v Todos Santos jsou událostí především kolektivní. Významný sociální obsah instituce *cuadrilla*, která specifickým způsobem vytváří a utvrzuje společenské vztahy a vazby uvnitř komunity, byl už několikrát zmíněn. Ačkoliv pak na trati samotné jede spíše každý za sebe, členové jednotlivých družstev nadále fungují při sobě a při svém kapitánovi. Sociální dimenze dostihů je spektakulární: je to přehlídka „skutečných mužů“, těch, co na to mají a co něco dokázali či dokážou. Sociální status a prestiž jsou hodnoty, které se během *carrery* silně zpřítomňují a o které také do velké míry jde. Politický aspekt věci je čím dál méně podstatný, ovšem i dnes dostihy řídí, soudí a komentují *oficiales*, političtí funkcionáři obce. Přes hluboké individuální aspekty a významy, které jízda na koni bezpochyby má, je její společenský rozměr v praxi nejviditelnější a nejdiskutovanější. *Carrera de caballos* utvrzuje i mění společenské pozice, strukturuje komunitu a vnáší do ní řád i změnu.

Svátek ani dostihy dnes přílišnou formalizací neoplývají. *Fiesta* či *feria* trvá deset dní, během nichž se lidé baví, dosyta jedí a pijí, tráví čas s příbuznými, kteří přijíždějí z měst i z ciziny. Centrum obce zaplaví stánky s preclíky, pečenými kuřaty, hranolky a zmrzlinou, před kostelem se staví pouťové atrakce, na hřišti a v tělocvičně se odehrávají utkání ve fotbale, basketbalu či atletice, tancovačky a diskotéky, probíhá i tradiční volba „indiánské královny krásy“ (*reina indígena*) a představení archaických divadelních tanců v maskách, jako je „tanec dobyvatelů“ (*baile de conquistadores*). Živo je především ve střediscích jednotlivých *cuadrillas*, kde se pije, hraje, tančí a huláká po celé dny i noci.

Klíčové jsou poslední tři dny *fiesty*. 31. října se koná hlavní trh, který je ekonomickou, ale také společenskou událostí roku. Je to také den, kdy se jezdci (*jinetes*) v rámci svých *cuadrillas* poprvé oficiálně představí na koních veřejnosti a projíždějí centrem obce. Večer a po velkou část noci pak pijí a tančí a připravují se na dostihy. Následující den, po probdělé a propité noci, *jinetes* nasedají na své koně a přijíždějí k připravené dráze, která se dnes staví kousek za centrem obce, kde od osmi hodin začínají dostihy. *Oficiales* se svými odznaky funkce (*barras*) a písťalkami zaujmou své pozice na obou koncích dráhy, diváci pak podél ohrady, která dráhu odděluje od okolí. Jak jednotlivá družstva přijíždějí, tak také na trať nastupují. Žádná soutěžní pravidla neexistují: každý vyráží, jak chce a může, a uhání po trati z jednoho konce na druhý. Staří i mladí, vyšňoření i běžně oblečení, střízlivější i naprosto zpití, potichu i v křiku, pomalu i v trysku, důstojně i komediantsky, zdolávají účastníci dostihů jedno kolo za druhým, až do dvanácti hodin a pak znovu od dvou do pěti. Ne všichni jezdci umí své koně dobře ovládat, ne všichni se v sedle udrží, a tak dochází k mnohým kolizím a pádům. Život však na oltář tradice tentokrát nikdo neobětoval. Je zataženo, chladno a vlhko, odpoledne již

prší; ani nevlídné počasí a několikeré vyvážení se v bahně však některé jezdce neodradí a statečně bojují až do konce.

Pokud měl rituál v době, kdy se stínaly hlavy kohoutům, některé soutěžní rysy a pravidla, dnes tomu tak není; pro místní rozhodně slova *competencia* či *reglas*, tedy soutěž a pravidla, nejsou pojmy, kterými by o dostizích mluvili. Osobně se domnívám, že o otevřenou soutěž či závody, jak je vnímá moderní Evropa, zde nikdy nešlo; je nicméně pravda, že formalizace rituálu byla dříve silnější a určitá strukturovanost, závažnost, až bytostná otázka života a smrti nejen v individuálním, ale i široce sociálním a kosmologickém slova smyslu, byla vnitřní náplní podniku. Jeden pamětník, významný člen komunity a bývalý starosta, mi k otázce změn řekl: „Dřív bylo více družstev s více členy. Taky byli ožralí a zranění, ale šlo o oficiální a vážnou věc. Byl pořádek, oblečení, ježdění, vše bylo podle pravidel. Časy se mění, je to zábava, tak to je, lidi se baví, ale to je dobře, to je v pořádku. Dřív byly dostihy jiné, měly smysl.“

I noc na 2. listopad je bujará. Při *marimbě* se i přes zimu a déšť tančí až do odpadnutí. Ráno pak lze po ulicích spatřit na dlažbě ty, kteří domů nedošli; další, co se dopustili nějaké výtržnosti, skončili v obecním „vězení“, zamřížovaných celách v centru obce, všem kolemjdoucím na očích. 2. listopad je především svátkem zemřelých, lidé přicházejí na hřbitov, zdobí hroby, pálí na nich svíčky a zanechávají jídlo; hovoří se svými předky, neboť je den, kdy vystupují ze záhrobí, navštěvují své potomky, kontrolují je a komunikují s nimi. I na hřbitov se přinese *marimba*, jídlo a pití a *fiesta* pokračuje. Svátky však pomalu končí a lidé se zase vrací do všední reality.

Jakkoliv dnešní *fiesta* ztrácí zakotvení v tradičním náboženském a kosmologickém mayském systému a šamani vykonávají prastaré obřady spíše potají, aby nebudili odpor protestantů, zůstává dichotomie všedního a nevšedního stále silná. Stejně jako v případě náboženského procesí se i dostihy konají v domácím prostředí, v rámci vesnice a komunity. Ovšem vykročení z každodenní reality je výrazné. Vše žije jiným životem: vesnice se zaplní lidmi z dalekého okolí, přijedou příbuzní a známí z celé země i z USA; centrum se změní v místo trhu a zábavy; lidé zapomenou na svou práci, povinnosti a problémy; co si v jídle, pití, tanci a zábavě přes rok nemohou dovolit, nyní přehánějí; pro přímé účastníky na dostizích nadchází vstup do jiného světa, v němž vládne hudba, tanec, alkohol a jízda na koni, kde jsou racionalita, střízlivost, spánek, veškeré fyzické a psychické síly a často i veškeré finance zrelativizovány a obětovány v prospěch zázraku svátku a radikálního vykročení za hranice všedních dnů, kde je vše jinak. Po slavnosti se člověk probudí znovu do všedního dne, přinášejícího ještě více povinností, strážní a neštěstí, než dříve. Znovu musí za prací, když ne na plantáže, tak

do USA, aby uživil rodinu, aby si příští rok mohl dovolit další *fiestu*, aby se znovu pokusil v sedle koně utéct, předstihnout svůj nelehký úděl a obalamutit nesmlouvavý osud.

2.4.3 Za prestiží v koňském sedle a s kohoutem v ruce

Otázka po smyslu koňských dostihů, které tradičně Indiáni mayské lingvisticko-etnické skupiny Mam pořádají v Todos Santos, byla už v této kapitole několikrát položena. Podívejme se na ni podrobněji.

O dostizích hrála vždy důležitou roli zvířata: koně a kohouti. Bohatou symboliku kohouta nacházíme v mnoha kulturách. Vychází z jeho zjevných vlastností: ze silného rozmnožovacího pudu, z bojovnosti a bdělosti. V evropské etnografii se interpreti zpravidla shodují, že jeho základním symbolickým nábojem je spojitost s mužstvím, sexuálními potenci, plodností, sluneční energií či sílou obecně. Ve Španělsku a španělštině jsou tyto konotace obzvláště silné: Pojmy *gallo* (kohout) a *macho* (samec, pravý chlap) často splývají ve významu mužnosti. Dávat najevo moc a nadřazenost se vyjadřuje slovesem *gallear* (naparovat, „kohoutit“ se). Sexuální konotace kohouta a drůbeže jsou ve španělštině hluboce zakořeněny: jako *pollo/polla* (kuře) se označuje chlapec/dívka, když se začne zajímat o druhé pohlaví; *polla* je hanlivým označením pro penis (zajímavostí snad je, že je ženského rodu); pokud se zamilovaní navzájem dvoří či „vrkají“, říká se, že *pe-lan la pava* (škubou krůtu); atd. Mocenské i sexuální konotace lze vysledovat i v rámci sémantického pole pojmu *cabeza*, (hlava), která je kohoutovi useknuta a stává se trofejí.¹⁰³

Při kohoutích hrách dochází k navození analogie mezi kohoutem a mužem; to, čím je kohout v rámci své society, je i daný muž v té své. Vše se zhmotňuje v rituálu zabití kohouta, kdy skrze oběť, získání trofeje a následné požití uvařeného kohouta muž nejen utvrzuje svou psychickou a sociální přirozenost, ale zároveň přebírá i tuto přirozenost od obětovaného kohouta. Na tomto místě nebudu v sociální psychologii točící se okolo symboliky kohouta pokračovat už z toho důvodu, že v současné podobě dostihů v Todos Santos ztrácí své místo. Význam kohouta nicméně v povědomí lidí zůstává, drůbež se samozřejmě při *fiestě* zabíjí a pojidá a i dnes se občas vyskytne *capitán*, jenž svou poslední jízdu vykonává s kohoutem v ruce, a připomíná tak své symbolické sepejetí s ním. Konečně, dodnes je kapitán s kohoutem lingvisticky ztotožňován (*primer capitán* je také nazýván *primer gallo*). Otázku, do jaké míry sdílejí sémantické a lingvistické pole kohoutího symbolu indiánští obyvatelé Todos Santos s obyvateli španělského venkova, ze kterého zvyk do Ameriky přešel, je obtížné zodpovědět. Mnohé styčné body jsou tu nicméně dobře patrné.

¹⁰³ L. Díaz Viana: El juego de gallos: Formas, textos e interpretaciones, p. 183-191.

Stále stejně živou je však symbolika koně. Výjimečnou roli a význam, které ve středověku i novověku Evropané, a Španělé zvláště, přisuzovali koním, netřeba zvláště rozebírat. Koně byli do Ameriky dovezeni Španěly a na Indiány učinili náramný dojem. Byli symbolem jejich porobení, ale zároveň objektem nesmírného respektu a úcty. Dodnes jsou koně chápáni jako něco, co patří k *ladinos*; Indiáni je nechovají a na svátek si je musí pronajmout. Jet na koni je pro Indiána fantastický zážitek; sedět v sedle koně, ovládat ho a nechat se jím v trysku unášet je ukázkou mužnosti a věc prestiže a předvádění se. V některých aspektech tak symbolika oběti kohouta a jízdy na koni souhlasí.

Téma subordinace jako výsledku španělského násilného podmanění si mayského obyvatelstva, porobení jejich kultury a ponížení, může být v indiánském vztahu ke koni a kohoutím hrám hluboce zakotveno. Nepřátelství a strach spojený s úctou a závistí mohl vést k neumělému užívání a napodobování španělských importů a vzorů, za účelem vyrovnat se, či dokonce předehnat úspěšné cizince. Stejně téma můžeme vidět v tradičním „tanci dobyvatelů“, při kterém si Indiáni obléknou přezdobené a překráslené šaty, napodobující španělské uniformy, a masky, zpodobňující bílé vousaté tváře dobyvatelů, a groteskním způsobem předvádějí jejich taneční a verbální projevy.

Ať již tyto tradice vznikly jakkoliv, téma útlaku zde dnes není explicitně vyjadřováno. V popředí stojí otázky po předvedení mužnosti a prestiži. Zábava si zde podává ruku s velkou dřinou a obětí. Muž nedává všanc jen své fyzické a psychické síly a finance, ale i své zdraví a život. Jak mi jeden místní s úsměvem odpověděl na otázku po pravidlech: „Pravidla? Tady žádná pravidla nejsou. Pravidlem je spadnout.“ V tom je možné spatřovat hluboký obsah: muž zde podává velkou oběť, někdy i tu největší. Oběť, která ho vyvyšuje nad ostatní, která mu dává prestiž, sebejistotu a novou sílu do života. A nelze zůstat jen na individuální rovině: tuto sebejistotu a sílu získává prostřednictvím této *fiesty* celá komunita, což je jistě jednou z příčin tradičního sebevědomí, hrdosti a aktivismu obyvatel Todos Santos Cuchumatán.

3 Cesta mezi obětí a posvátmem

Třetí a poslední část je jádrem této práce. Vychází jak z metodologicko-teoretického zázemí první části, tak z etnologického materiálu části druhé. Účelem je pokus o uchopení tématu v široké antropologické perspektivě a o nabídnutí uceleného pohledu na problém. Klíčovou otázkou je zde spor universalismu a partikularismu, resp. formalismu a substancialismu; dilema, z jaké perspektivy téma studovat a jak se dobrat jeho podstaty; rozhodování, zda vyvyšovat obecné *formy* a *struktury* cesty a pouti nad jejich jedinečné *obsahy* a *významy*, anebo naopak.

První kapitola si povšimne možných způsobů formalizace a strukturalizace v antropologii pohybu: forem, konstitutivních prvků a struktury pouti, které by bylo možné při srovnávání tak rozmanitých sociokulturních jevů použít. Druhá kapitola téma poněkud rozostří, a podhalí tak jeho nové dimenze a souvislosti; zastavíme se u turismu, cestovatelství a etnografie, na kterých, stejně jako na dalších konkrétních příkladech, zproblematicizujeme hranice mezi náboženským a sekulárním, posvátným a profánním. Poslední kapitola nabídne jeden z dalších možných úhlů pohledu, než je čistý formalismus nebo substancialismus. V rámci snahy o postižení některých základních prvků psychosociální povahy jevu bude položen důraz na ideje reciprocit a posvátna, které jsou úzce spojeny s logikou oběti.

3.1 Obsah a forma v antropologii pohybu

Ve svých případových studiích jsem kladl velký důraz na kulturně partikularistický přístup ke studovaným tématům. Je-li antropologie dodnes ve své metodologii něčím příznačná a osobitá, je to právě její neutuchající snaha vidět věci v historické jedinečnosti, v zakotvenosti v konkrétním prostoru a čase, v kontextu. A tak jsem věnoval značný prostor k představení Esquipulas, Santiaga de Compostela, Zamory a Todos Santos Cuchumatán a jejich kulturních dějin; zmínil se o historii daných tradic, svátků, slavností a rituálů; v případě Zamory jsem musel nastínit kulturně-historické pozadí

španělské lidové zbožnosti a v souvislosti s Todos Santos cesty synkreze španělských a mayských tradic.

Všechny zmíněné rituály vytvářejí identity a kolektivní symboly; obsah každého jednoho z nich je však jiný a jedinečný a v čase se mění. Chtěl jsem ukázat, jak Esquipulas bylo svatyní, která spojovala mayská etnika, a jak se dnes stává místem, které utváří národní identitu a symbolizuje celou Guatemalu a Střední Ameriku. Na případě Santiaga jsem upozorňoval na roli pouti ve formování evropské a západokřesťanské identity, která je dnes obohacena rolí utváření identity individuální. V Zamoře jsem zdůrazňoval symboličnost velikonočních procesí v tvorbě identity lokální, zamorské a kastilské, ale i té „správně“ katolické. Svátky v Todos Santos ukazují, jak Indiáni využili španělských importů k posílení vlastních mayských tradic, které přispívají k pěstování silné etnické a kulturní identity, je ale také vidět, jak tuto svou sílu ztrácejí vlivem změn posledních let. Obsah kolektivních symbolů a identit se časem mění, obsahy vznikají a zanikají.

Antropologie klade velký důraz na „domorodé hledisko“, na to, jak vidí danou věc sami její účastníci. Ne všichni chápou určitý rituál stejně, a interpretací je tolik, kolik je interpretujících. V generalizacích jsem se pokusil upozornit na „diskursy“, které jsou pro každý případ typické. V rámci Esquipulas jsem hovořil o diskursu „obětním“, tradičně indiánském, spjatém se zemědělsko-náboženským kalendářem, a diskursu „zázračným“, katolickém. V Santiagu je zase patrný rozdíl mezi diskursem tradičně katolickým, a tím postmoderním, živeným spiritualitou osobního hledání i zážitky kulturními a sportovními. Zamorská procesí jsou chápána v náboženském smyslu, připomínají pouť Kristovu, ale i ve smyslu kosmologickém, odkazují k roční pouti přírody a také k životní pouti každého člověka. Koňské dostihy v Todos Santos dávají prostor zábavě a bezstarostnosti, ale také boji o prestiž, čest a sebevědomí.

Všechny tyto případy spojuje praxe ritualizovaného pohybu, každý z nich však nese své osobité obsahy a významy. V lidském konání lze nicméně pozorovat i některé formální rysy, dle kterých jde jednotlivé rituální praktiky třídit, nebo v nich najít některé společné jmenovatele. Stupeň formalizace a důvěra k takovým postupům jsou ovšem různé a odpovídají nátuře toho kterého antropologa. Podívejme se nyní, kudy se mohou cesty formalizace v antropologii poutnictví a pohybu ubírat.

3.1.1 Formy ritualizovaného pohybu

V případě antropologie pohybu lze základní jevový charakter rituálu popsat v dichotomiích fyzický/mentální, individuální/kolektivní, formální/neformální, všední/nevšední.

Antropologové poutnictví už mnohokrát zdůraznili, že ne vždy jde při pouti o cestu *fyzickou*.¹⁰⁴ V takových případech se mluví o cestě vnitřní nebo alegorické; poutník, asketa nebo duchovní mistr může cestovat jen v hlubinách své duše, nebo si cestu fyzickým světem jen představovat. Něco z těchto *mentálních* cest si s sebou mohou ovšem nést i cesty fyzické: na příkladě procesí v Zamoře jsem ukazoval, jak krátká cesta ulicemi města odkazuje k dlouhé cestě světem. Jde o jakousi metaforickou či zkratkovitou pouť, jejímž krystalickým příkladem je křížová cesta, která je náhradou dlouhé pouti (třeba do Jeruzaléma) a zároveň obrazem a symbolem cesty Ježíšovy a potažmo cesty životem.¹⁰⁵

Cesty jsou někdy *individuální*, ať již šlo o pouti starých křesťanských asketů, pouštních otců, některých svatých, nebo o pouti obyčejných lidí do Říma či Santiaga. Právě na případu Santiaga jsem demonstroval, jak tradiční, typická a oceňovaná je individuální pěší pouť. Některé cesty mají zase charakter spíše *kolektivní*, ať už jsou to hromadné zájezdy do Lurd nebo Guadalupe, nebo společenské akce velikonočních procesí v Zamoře či koňských dostihů v Todos Santos.

Morinis píše o formální a neformální struktuře pouti.¹⁰⁶ Některé způsoby pohybu působí *formálně*. Silnou formalizaci či strukturovanost jsme mohli vidět v případě zamorských procesí. I snahou duchovních v Esquipulas je rozháranou lidovou pouť patřičně institucionalizovat. Dostihy v Todos Santos jsou naopak záležitostí silně *neformální*. Také v postmoderně laděné pouti do Santiaga spatřujeme mnohé individualistické a volnomyšlenkářské rysy, které s katolicky institucionální poutí nemají mnoho společného.

Podobně je podle Morinise pouť určena klíčovými polaritami všedního a jiného.¹⁰⁷ Daleké a dlouhé pouti typu Santiaga nebo Esquipulas jsou ideálními příklady toho, že při nich poutník vstupuje doslova do jiného světa, který je neznámý a *nevšední*. Od světa domácího a běžného je radikálně odstřižen. Naopak lokální pouti nebo procesí jsou do určité míry ve světě *všedním*, odehrávají se ve známé krajině, městě, v domácím prostředí. Přesto jsou jejich účastníci z toho běžného často vytrženi a podobně jako aktéři dostihů v Todos Santos podlehnou atmosféře svátku.

Ve svých případových studiích jsem se snažil zdůrazňovat, že jevy nelze dle těchto jejich forem jednoznačně třídit a škatulkovat. Spíše než o nadpisy jednotlivých „škatu-

¹⁰⁴ Např. A. Morinis: *Sacred Journeys* nebo S. Coleman, J. Eade: *Reframing Pilgrimage*.

¹⁰⁵ Názorný je v této souvislosti pojem *romería*, užívaný v iberském prostoru pro místní pouti či slavnosti-trhy, který odkazuje k cestě do Říma (Roma). Mary Lee & Sidney Nolan: *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1989, p. 37.

¹⁰⁶ A. Morinis: Introduction, p. 14-15.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 26.

lek“ se jedná o pomyslné konce škál. Například individuální a kolektivní jsou jednoduše dva póly, mezi kterými jsou různé stupně, na které můžeme jevy jen zhruba umisťovat. Pout' do Santiaga je pro současné poutníky spíše projektem individuálním, najdeme zde ale i to kolektivní. Pout' do Esquipulas není cestou ani individuální, ani kolektivní; ve většině případů je cestou rodinnou (polo-kolektivní), někdy ale skutečně kolektivní, jindy zase skutečně individuální. *Nazarenos* ve velikonočních procesích i *jinetes* při koňských dostizích jsou součástí společenské události a také členy svých kolektivů a skupin; zároveň ale postupují sami za sebe.

3.1.2 Konstitutivní prvky pouti

Existují dva prvky, které dělají pout' poutí: *cesta* a *cíl*. Ani bez jednoho z těchto prvků není pout' myslitelná, jeden na druhý však často žárlí. Některé tradice nebo některé osoby vyzdvihují jedno, jiné zase druhé. Může zde dojít i k inverzi: Pro středověkou i barokní pout' do Santiaga de Compostela bylo místo samo zřejmým a jediným smyslem podniku: posvátné místo hostilo ostatky apoštola, u kterých a skrze které mohl poutník dosáhnout svých přání. Současná pout' do Santiaga často význam samotného cíle bagatelizuje a za podstatnou považuje cestu samu.

V některých případech nemusí cíl vůbec geograficky existovat; jak bylo zmíněno výše, při čistě mentální cestě se poutník nemusí v geografickém prostoru hnout z místa. Setkáváme se také s cestami, které nemají předem daný, jasně vymezený cíl; cesty poutníků-cestovatelů, ale i některých náboženských příslušníků mohou mít cíl zprvu neznámý nebo skrytý.

Hodnota, ale i existence konkrétního posvátného místa, které bývá považováno za esenci pouti, jsou takto zrelativizovány. V této souvislosti lze podat jeden vhodný příklad. Nové chápání posvátného prostoru a pouti přinesl protestantismus: pro protestanta není určité geograficky vymezené místo posvátné, odlišné od prostoru profánního. To se pak může projevit i způsobem, jaký popisuje Stephen Glazier v případě Trinidadských spirituálních baptistů, praktikujících cesty, které sami jejich členové nazývají poutěmi. Zájemci o tradiční pout' musí do zahraničí, neboť žádné primárně „posvátné“ místo se na Trinidadu nenachází. Britský protestantský vliv zde zanechal stopy a to je patrné i na vztahu místních obyvatel ke své zemi. Země je zbavena vší posvátnosti a je volně prodejná a ekonomicky využitelná, protestantských kostelů nevyjímaje. Tento vztah k prostoru se projevuje i při poutích baptistů. Cíl pouti, kterou organizuje vůdce kostela, bývá pro věřící do poslední chvíle neznámý; je jím nějaký jiný, vzdálený baptistický kostel, ve výjimečných případech i vodopády nebo pláž. Vše závisí na vůdci, který je sám tím novým „posvátnem“, kterému se za pout' platí, a který (mimo jiné i na základě účasti na poutích) určuje hierarchii kostelní komunity. „Posvátným“ se může stát

každé místo, tedy to místo v tom čase, které zrovna platí za cíl té jedné pouti. Podobné cesty podnikají v Karibiku i jiné protestantské církve a sekty.¹⁰⁸

To, že cílem pouti musí být posvátné místo, není již tak zřejmé. Eade se Sallnowem vyvozují, že je v případě křesťanství vhodné mluvit spíše o posvátném *centru*, kterým může být místo, osoba, nebo text.¹⁰⁹ Je pravda, že nejčastějším cílem poutí bývá posvátné *místo*: jde často o spojení přitažlivosti krajinného prvku (hora, vrch, kámen, skála, jeskyně, pramen, strom apod.) a prvku kulturního (významná stavba či jiný lidský výtvor, ostatky svaté osoby či cokoliv, co s ní přišlo do styku, obraz či socha božství – nejčastěji Panny Marie nebo Krista). Posvátným centrem se však může stát i významná žijící *osoba*, která jako živá nosí posvátno v sobě (a posvátné centrum tak mění polohu spolu s ní), ačkoliv po smrti mohou její tělesné ostatky, předměty, které užívala, nebo místa s ní spjatá posloužit k vytvoření konkrétního posvátného místa. Zvláštním cílem pouti je reaktualizace a inspirativní materializace či verifikace obsahu *textu*, tak jak to činí někteří katoličtí a protestantští poutníci v Jeruzalémě, kteří procházejí poutním místem prostřednictvím posvátného textu *Bible*.

Jak Coleman s Eadem později poznamenávají, na jeden zásadní cíl bylo pozapomenuto: na *cestu* samu.¹¹⁰ Nejde jen o cestu metaforickou či alegorickou, o „duchovní pout“, jak o ní bylo pojednáno výše; jde i o pouti fyzické, pro které je cesta sama cílem: příkladem může být současná pout' do Santiaga de Compostela ale i dostihy v Todos Santos, kde je pohyb sám středem pozornosti. Velikonoční procesí ulicemi města nebo křížová cesta v kostele jsou někde na pomezí.

Místo, osoba, text a cesta či pohyb sám: to jsou cíle, kvůli nimž se putuje a kvůli nimž se konají oslavy a svátky. Síla, která stojí za jejich přitažlivostí, je nazývána silou posvátna: poutník do Esquipulas doufá v posvátnou moc Černého Krista; poutník do Santiaga v uzdravující moc posvátné cesty; kající v Zamoře v posvátnou moc participace na pašijových událostech; jezdec v Todos Santos v posvátnou moc sváteční jízdy. V čem tkví ona moc posvátna? Co člověk doufá v cíli své cesty najít?

Morinis píše, že „pout' je cesta vykonaná člověkem hledajícím místo či stav, ve které věří, že ztělesňuje ceněný ideál“.¹¹¹ Poutnictví se podle něho rodí z přání vyřešit problémy všemožného druhu a z víry, že kdesi za naším známým světem existuje síla, která

¹⁰⁸ Stephen D. Glazier: *Pilgrimages in the Caribbean: A Comparison of Cases from Haiti and Trinidad*. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 135-147.

¹⁰⁹ J. Eade, M. J. Sallnow: *Introduction*, p. 9.

¹¹⁰ Simon Coleman, John Eade: *Introduction: Reframing Pilgrimage*. In S. Coleman, J. Eade: *Reframing Pilgrimage*, p. 4.

¹¹¹ „The pilgrimage is a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal.“ A. Morinis: *Introduction*, p. 4.

je schopna tato přání vyslyšet. Za ní je třeba putovat, protože není z nějakého důvodu dosažitelná v domácím prostředí. Nezáleží přitom, zda je konkrétní pouť konceptualizována jako náboženská či jako sekulární.

Toto zhodnocení pouti a cesty není v zásadním rozporu s příklady, se kterými jsme se v této práci setkali. Přesto si neodpustím dvě poznámky: Již na počátku této práce jsem poukázal na paradigma „kulturalismu“, které je u Morinise prostřednictvím absolutizace ideálů a hodnot výrazně přítomno. Moc posvátna ale nemusí být nutně živena kulturními ideály; spíše snad hodnotově neutrálnějším *očekáváním*, jakousi nadějí, že člověka cesta v rámci jeho životní pouti dovede někam dál, že se setká s tím, v co doufá, nebo že nalezne to, po čem pátrá, ať už jde o kulturně ceněné ideály, nebo ne. Morinis také v intencích dosti rozšířených antropologických představ dává do protikladu to známé, běžné, nedokonalé, společenské a lidské s tím neznámým, zázračným, dokonalým, ideálním a božským.¹¹² Poutník tak opouští svět známý, lidský a nedokonalý a vstupuje do světa neznámého, božského a dokonalého. Jakkoliv tyto polarizace vystihují důležité elementy pouti, je takto ostrá formulace problematická. Propojení dichotomie známého/neznámého s dichotomií společenského-nedokonalého/božského-dokonalého není vždy samozřejmé a v praxi pozorovatelné, a jeví se tak jako až přílišná abstrakce. Na základní dialektiku známého/neznámého či spíše všedního/nevšedního však nelze zapomenout. To, že člověk při své cestě opouští svět řádný a vydává se napospas světu *neřádnému* a *mimořádnému*, je konstitutivním prvkem pouti.

3.1.3 Struktura cesty

Přísná formalizace může vést ke strukturalistickému přístupu. O nalezení struktury pouti se pokusili Morinis s Crumrinem. Podle Lévi-Straussových modelů vytváří hru binární struktury posvátného a profánního s ternární strukturou separace, liminality a inkorporace. Nabídl také permutačně-transformační model pouti dle vzorce užívaného Lévi-Straussem k rozboru mýtů.¹¹³ Podobné modely mohou být jedním z klíčů k vysvětlení obliby a účinnosti instituce, jakou je poutnictví; problémem takových strukturalistických analýz je ale arbitrárnost výběru prvků struktury, které se žádný strukturalista nevyhne, stejně jako nemožnost model dokázat v terénu. To jsou také důvody, proč většina antropologů přistupuje k podobným explanacím s nedůvěrou. To však nemění nic na skutečnosti, že je nelze zcela vyvrátit, ovšem ani potvrdit.

¹¹² Ibidem, p. 26.

¹¹³ Alan Morinis, N. Ross Crumrine: La Peregrinación: The Latin American Pilgrimage. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 10-13.

Jak jsme viděli dříve, výrazně subtilněji pracuje s binárními opozicemi a jejich inverzností a permutativností Maffesoli, jenž dokázal propojit tento strukturalistický svět s polárním myšlením jungovským. Ve středu struktury pouti by stála polarita statiky a dynamiky, která se neúnavně vyjevuje v různých rovinách individuálního i kolektivního myšlení a jednání a překlápí se dle situace a potřeby. To, co hlodá v mysli člověka, který se vydává na pouť, je to bloudivé a neřádné, co se jako jungovský stín hlásí ke slovu a co nalézá prostor právě v prožitku pouti, cesty či svátku. Napětí statického a dynamického, stálého a měnícího se je zde onou vnitřní motivací, stejně jako i zdrojem fascinace.

Můžeme hovořit o dichotomii struktury a antistruktury, tak jak to činil Turner. Můžeme mluvit o zaběhlém a bloudivém – at' už v binárních opozicích strukturalismu, nebo ve vztahově definovaných archetypech hlubinné psychologie. Vždy ale platí, že jeden prvek vztahu podmiňuje ten druhý. Aby bylo jedno, musí být i druhé. A naopak. Nemusí jít nutně o posvátné a profánní; spíše o řádné a neřádné, statické a dynamické či nehybné a pohyblivé. Snad právě zde nalézáme strukturu, která leží za fenoménem cesty.

3.2 Na pomezí nábožensky a sekulárně ritualizovaného pohybu

Úkolem této kapitoly je téma poutnictví poněkud rozostřit: podívat se na jeho odlišné podoby a na jeho hranice. Jak naše čtyři případové studie, tak i většina dalších příkladů podaných v této práci, pojednávají o ritualizovaném pohybu zakotveném v určitých náboženských tradicích. Avšak patří poutní místa typu Santiaga de Compostela nebo Esquipulas jen poutníkům? Do těchto měst přijíždějí i turisté, kteří chtějí obdivovat jejich historickou a kulturní hodnotu, anebo třeba historici umění či antropologové, kteří si od takové návštěvy slibují odborný užitek. Kolik výletníků z různých koutů Španělska přijíždí zhlédnout procesí do tradicionalistické Zamory a kolik cestovatelů z celého světa se zastaví na slavnost Všech svatých v Todos Santos Cuchumatán! Pro většinu nativních účastníků těchto tradic se jedná o náboženskou či sváteční událost; pro jiné o exotickou zajímavost, nahlíženou ze sekulárních pozic a prizmatem jiné kultury.

Právě na tomto místě je třeba se pozastavit u problému pomezí mezi aktivitami chápanými jako posvátné a profánní, či spíše jako náboženské a sekulární, a optat se po jeho oprávněnosti a validitě. Jaký vztah má turismus, výletničení a cestovatelství, které jsou chápány jako aktivity sekulární, k poutnictví a jemu podobným institucím, tradičně chápaným jako aktivity náboženské? Je skutečně tak zásadní rozdíl mezi činnostmi sakrálními a tradicionalistickými, vyrůstajícími z „iracionální“ víry, a těmi sekulárními,

moderními, které patří k „racionálnímu“ a „účelnému“ západnímu myšlení? Zde je také potřeba znovu zproblematizovat otázku formalismu a substancialismu, prozkoumat formální aspekty daných jevů i jejich obsah.

3.2.1 Za antropologii turismu

Odborný zájem o turismus se objevil v 60. letech 20. století. Masovost turismu nastolila otázku, zda se jedná o jev nový a jedinečný, nesrovnatelný s tradičními podobami cestování typu poutnictví, anebo zda jde o jiné vyjádření starých vzorů, resp. naplnění dávné formy novým obsahem.

Zastáncem myšlenky, že mezi tradičním poutnictvím a moderním turismem existují významné analogie, byl Dean MacCannell, jenž prohlásil, že turistické atrakce jsou vlastně svatyněmi moderních cestovatelů a že jak poutník, tak i turista hledají při své cestě autentičtější zkušenost, to skutečnější, „posvátné“. Právě pátrání po autenticitě v jinak odcizeném světě je důležitým motorem turismu, který je moderním ekvivalentem náboženské poutě.¹¹⁴ Jako variantu tradičního poutnictví viděl turismus také Nelson Graburn, jenž našel analogii dichotomie profánního a posvátného s dualitou života doma, v práci, ve všední realitě a života venku, o prázdninách, na nevšedních cestách.¹¹⁵

O ještě výraznější propojení cestovatelských projevů různých kultur v prostoru a čase se pokusil Dennison Nash tím, že definoval turismus jako činnost, ve které se potkává cestování s volným časem. Turismus je volnočasová aktivita, kterou umožňuje dostatečná materiální zajištěnost. Nash se snaží dokázat, že k takovému typu cestování docházelo (i když v různém měřítku a různým způsobem) vždy, a že jej můžeme nalézt i v jiných, nezápádních a archaických kulturách, a dokonce i v různých sociálních vrstvách. Je však zřejmé, že masových rozměrů nabírá až v bohatém moderním západním světě.¹¹⁶ V takto širokém a nesystémovém pojetí ale vidí problém Erik Cohen, jenž se zasazuje nejen o odlišení turismu od jiných neinstrumentálních podob cestování (např. poutnictví), ale i o rozlišování různých podob v turismu samém (dle motivací a modů zkušenosti).¹¹⁷

Je jistě možné učinit diferenciaci mezi cestováním instrumentálním a neinstrumentálním. To, co by z tohoto hlediska spojovalo poutnictví, cestovatelství, výletničení a turismus, by byla kategorie neinstrumentálního cestování, která by zahrnovala ty

¹¹⁴ Dean MacCannell: *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books, 1976.

¹¹⁵ Nelson H. H. Graburn: *Tourism: The Sacred Journey*. In Valene L. Smith (ed.): *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, p. 17-32.

¹¹⁶ Dennison Nash: *Tourism as an Anthropological Subject*. In *Current Anthropology*, 22, 5, 1981, p. 461-481.

¹¹⁷ Komentář Erika Cohena k článku Dennisona Nashe. *Ibidem*, p. 469-470.

formy cesty, které nejsou přímými nástroji k zajištění lidských biologických potřeb. Na jedné straně můžeme pohybovou energii investovat do cesty na své obilné pole, do města na trh nebo do daleké cesty „za obchodem“; můžeme také migrovat do jiného města či státu pro lepší obživu a život, či dokonce z důvodu záchrany vlastního života; nebo vyjíždíme za studii, která nás připraví pro budoucí zaměstnání a produktivní život; anebo vyrážíme za příbuznými a známými, se kterými jsme svázáni mnohými ekonomicko-sociálními vazbami. Cíl takových cest je jasný a tak řečeno vysoce praktický. Na straně druhé můžeme pohybovou energii proměnit v cesty na místa, kde se dovoláváme nadpřirozených sil; nebo putujeme za významnými osobami, předměty či událostmi; anebo jdeme „za poznáním“; nebo „za zábavou“.

Takovéto rozlišení je přinejmenším z hlediska naší západní kultury užitečné. Zároveň je však nezbytné mít na paměti, že je situované. Podobně jako Nashovo odlišení pracovního času, který produkuje ekonomickou základnu, a času volného, který umožňuje její nadstavbu, je i dichotomie instrumentálního a neinstrumentálního výsledkem materialistické perspektivy. Je otázka, jak velký rozdíl by v „praktičnosti“ či „účelnosti“ viděl archaický člověk například mezi cestou za obchodem a cestou ke svatyni, kde by za dobrý obchod provedl obětní rituál; oba typy cesty jsou zde jaksi vnitřně provázány a tvoří jeden celek. Hranice mezi cestováním instrumentálním a neinstrumentálním, jakožto i mezi pracovním a volnočasovým, jsou navíc někdy nejasné: do jaké míry je pouť k Panně Marii Lurdské, která má léčebný cíl, odlišná řekněme od cesty do Karlových Varů se záměrem obdoby, lze stěží jasně určit. Strukturální přístup, který zvolili MacCannell a Graburn, je z tohoto hlediska příhodnější. Zdůraznění touhy po jiném a lepším („autentičtějším“) nebo nevšedním a zajímavějším („prázdninovým“) je znakem snahy o odmaterializování problému.

Zatímco oblibu poutnictví máme doloženou už od časů antiky, s rozšířenějším cestovatelstvím a turismem se setkáváme až od 19. století. Později se turismus stává běžnou aktivitou, od 60. let 20. století pak skutečně masovou, lidovou a módní záležitostí. Asi nejdůkladnější analýzu vztahů mezi těmito aktivitami z pohledu poutníků, cestovatelů a turistů (tedy hostů, nikoli jejich hostitelů, což je jiná kapitola) podal izraelský sociolog a přední teoretik turismu Erik Cohen, ačkoliv není jasné, zda v této záležitosti nenadělal více zmatku než užitku. Jeho převzetí eliadovských konceptů Středu a Jiného a jejich aplikace na neinstrumentální cestování slouží možná systematizaci a teoretizaci více než jevu samému. Pro Cohena je cílem klasického poutníka Střed – světa (jako u Eliadeho) nebo jeho kultury (viz kulturní ideály u Morinise). Naopak cílem klasického cestovatele je to Jiné (divoké, necivilizované atd.). Turismus je pak moderní metamorfózou obého: turista míří jak do středu, k ideálům své kultury (ať už k antickým chrá-

mům, nebo k Leninovu mauzoleu), tak do periferie svého světa, nebo do světa cizího, kde hledá ztracenou autenticitu, nebo prostě něco nového, jiného, zajímavého. Ovšem je otázka, zda poutník nevstupuje při své cestě „ke Středu“ také do světa jiného a neznámého, nebo zda cestovatel analogicky s tím nenachází „v Jiném“ své ideály. Také Cohenovo dělení zkušenostní povahy turistické cesty na zábavnou, zážitkovou, experimentální a existenciální působí trochu uměle; na druhou stranu tak nevyděluje turismus z ostatních podob cestování a potvrzuje jejich prolnavost a mnohoznačnost.¹¹⁸

I přes oddělení tendencí konvergence a divergence Cohen nepopírá kontinuitu náboženské pouti a sekulárního turismu. O tom je přesvědčen i další odborník na toto téma, Valene Smith, jenž tuto návaznost vidí jak na formální, tak i substanciální rovině. Odlišit v současném Římě poutníka od turisty, kde navíc většina návštěvníků praktikuje jakýsi „náboženský turismus“, je z formálního hlediska obtížné; neméně těžké je ovšem škatulkovat zkušenostní a spirituální obsah, který ve své cestě za hranice všedních dní a míst lidé nacházejí.¹¹⁹ Příčinou turismu není jen blahobyt a volný čas; turismus je v současné době záležitostí módní. Můžeme vzpomenout na Baumanu, podle něhož model turisty vyjadřuje něco ze situace postmoderního člověka. Lze také připomenout Clifforda a nahlédnout turismus jako mezikulturní setkání. Turista si chce utvářet a potvrzovat své představy o jiném světě – ať už vstřícné či nikoliv. „Třetí svět“, do kterého se čím dál častěji vydává, slouží k projekci romantických obrazů stejně jako těch demoinizujících; je druhou stranou jeho vlastního světa i jeho samotného.

3.2.2 Od cestovatelství k etnografii

Ačkoliv byla o cestovatelství řeč už v rámci uvažování o turismu, je vhodné se u tohoto tématu zastavit zvlášť. Cestovatelství se většinou chápe jako takový způsob cestování, který je daleko otevřenější, volnější, individuálnější a nezávislejší než turismus. Stejně jako je obtížné jasně odlišit poutnictví a turismus, je těžké oddělit i cestovatelství. Říkájí-li Turnerovi, že „turista je polovičním poutníkem, pokud je poutník polovičním turistou“,¹²⁰ můžeme dodat, že je cestovatel částečným turistou a poutníkem, jako je turista a poutník částečným cestovatelem. Cestovatelství obsahuje mnoho z niternosti a existenciálnosti poutnictví, ale i mnoho ze sekulárnosti a zvědavosti turismu.

¹¹⁸ Erik Cohen: Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 47-61.

¹¹⁹ Valene L. Smith: Introduction: The Quest in Guest. In *Annals of Tourism Research*, 19, 1, 1992, p. 1-17.

¹²⁰ „A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist.“ V. & E. Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 20.

V rámci poznávání nových krajů a kultur cestovali lidé už v antice. Cestopisy Marca Pola nebo Ibn Battúty popisují cestovatelskou zvědavost středověkou. V renesanci a v 17. století narůstá produkce i teoretických spisů o cestování, které pojednávaly nejen o praktických záležitostech, nýbrž měly i rozměr etický: hovořily o tom, kdo a jak má cestovat či čeho si všímat. Cestování nemělo být jen věcí zábavy, ale mělo být společensky užitečné. Lze hovořit o „cestovatelských diskurzech“ doby či o „mentálních mapách“ cestovatelů: cestovatelé již z doslechu, z četby a projekcí známého měli určitou představu o zemích, do nichž měli namířeno.¹²¹ Renesanční duch přál cestám za hranice zemí i Evropy. Evropané pronikli do Asie, Afriky i Ameriky. Nastal čas velkých objevů, kolonizace a globalizace. Osvícenství a romantismus daly cestovatelství nový náboj, smysl a cíle. Ve 2. polovině 20. století se stává cestovatelství rozšířenou praxí mnoha, hlavně mladých, lidí, která se vymezuje vůči masovému, pasivnímu a „neautentickému“ turismu.

Podobně jako MacCannell, který hovoří o zposvátnění cizích krajů, v nichž cestovatelé hledají to ztracené a autentické, nebo jako Stanislav Komárek, jenž mluví o „honu na původnost“,¹²² vzpomíná Claude Lévi-Strauss na rousseauovsky romantický stesk nad ztrátou původního stavu a na nostalgii po zašlých „panenských“ časech, po jiném. Cestovatelé sobě i Západu přinášejí jakési „duševní koření“. Ovšem Lévi-Strauss procky dodává: „Jakého jiného úspěchu dnes může dosáhnout onen domnělý únik zprostředkovaný cestováním, než že se octneme tváří v tvář nejnešťastnějším podobám naší vlastní historické existence? Tato velká západní civilizace, stvořitelka zázraků, z jejichž požitku se těšíme, nedokázala zajisté vytvořit tyto zázraky, aniž byly vyváženy jistými stíny. (...) To, co nám především ukazujete, cesty do vzdálených krajů, to je naše špína vržená v tvář lidstvu.“¹²³

Lévi-Strauss také upozorňuje na to, že se cestovatel nepohybuje pouze v prostoru, nýbrž i v čase: „Tropy nepůsobí ani tak exoticky jako zastarale. Urazili jsme ovšem velké prostorové vzdálenosti, ale ještě více cítíme, že jsme se nepozorovatelně posunuli nazpět v čase.“¹²⁴ Nezávislý cestovatel se ocitá v jiném časoprostoru, v jiné krajině a kultuře, protože právě to je cílem jeho cesty a je jiné realitě otevřen. Augé na druhou stranu hovoří o typickém masovém turistovi, jenž vstupuje do skutečnosti mnohem méně reálné: cizí svět je pro něho něco jako muzeum, ve kterém se sice přemísťuje

¹²¹ Božena Radiměřská: Evropa „na východ od Rýna“ na mentální mapě anglicky píšícího cestovatele sedmnáctého století. In *Český lid*, 95, 1, 2008, p. 63-84.

¹²² Stanislav Komárek: *Zápisky z Okcidentu*. Praha: Dokořán, 2008, p. 13.

¹²³ Claude Lévi-Strauss: *Smutné tropy*. Praha: Odeon, 1966 [1955], p. 24.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 58.

v prostoru a čase, přitom je ale mimo prostor a čas skutečný, mimo kontext, v němž věci opravdu jsou. Je jinde, a přesto doma. Jako nechce být ve skutečném světě mamutů, které si prohlíží v muzeu, nechce ani nic vědět o skutečném světě Indiánů, jejichž výrobky si kupuje v obchodě nebo na trhu.¹²⁵

Cestovatel chce poznávat, vidět věci v kontextu, vidět je s odstupem a ve srovnání, byť většinou klouže jen po povrchu. Jak shrnuje věčný impuls mnoha cestovatelů a antropologů Komárek: „Možná toho jiní docílí snáze a levněji, ale sám pokládám za největší přínos z cest pochopení vlastní kultury i krajiny jako něco nesamozřejmého a v mnohém bizarně nezvyklého.“¹²⁶ Ochota otevřít se jinému a neznámému, nechat se měnit, může jistě vést k nahlédnutí a ocenění věcí novým způsobem. Cestovatelům a turistům mohou dát jejich cesty mnohé, ale také nemusejí. Mohou vést k překonání předsudků stejně jako k jejich utvrzení.

„Cestovatelství a cestovatele nenávidím, a teď se tu chystám vyprávět o vlastních výpravách“, uvádí Lévi-Strauss na samém počátku svého slavného cestopisu. Vyjádření tohoto dilematu je důležité: na jednu stranu se může antropolog vůči cestovatelům vymezovat, na stranu druhou je cestovatelství jeho osudem. Etnografie je způsob moderního cestování, který má za úkol – jak by řekl Clifford – konstrukci a reprezentaci kultur (etnograf v terénu konstruuje zkoumanou kulturu a (re)prezentuje ji pak v té své; ale je také sám domorodci zkoumán a (re)prezentuje společnost, ze které pochází.

Na příkladě cestování antropologů lze názorně vidět i další věc, totiž to, že mezi cestováním „buržoazním“ či „pro zábavu“ a cestováním „z donucení“ nevede zase tak ostrá hranice. Vždy je člověk nějak „tlačen“, což si lze uvědomit právě v případě antropologie, kde se dobrovolný osobní zájem s nátlakem společnosti a zaměstnání prolínají. Ačkoliv je samozřejmě zřejmé, že cesta Alexandra von Humboldta k břehům Orinoka a cesta nelegálního guatemalského emigranta do Spojených států amerických jsou věci poněkud odlišné.

Antropolog je poutníkem v prostoru a čase, je cestovatelem mezi kulturami; je ale i cestovatelem mezi obrazy a interpretacemi těchto kultur, mezi výklady, teoriemi a texty. Jak píše Augé: „Etnolog se nachází stále na cestě, byť by pracoval jen na okraji nějakého města své země, vzhledem k tomu, že je cestovatelem v nitru, že cestuje mezi dvěma duševními stavy, mezi dvěma způsoby myšlení, mezi budoucím textem a textem už vyhotoveným, mezi dřívějším a pozdějším.“¹²⁷

¹²⁵ M. Augé: *Por una antropología de la movilidad*, p. 67.

¹²⁶ S. Komárek: *Zápisky z Okcidentu*, p. 11.

¹²⁷ „El etnólogo se encuentra siempre de viaje, aunque trabaje en las afueras de una ciudad de su país, en la medida que es un viajero de lo interno, que viaja entre dos estados anímicos, entre dos

3.2.3 Ze San Giovanni do San Marcos

Pokročme dále v rozostření problému. Viděli jsme, jak se motivy poutnictví a cesty vynořují v turismu, cestovatelství a etnografické praxi a jak se tyto formy pohybu prolínají. Zaměřme se nyní na jeden z konstitutivních prvků poutnictví, na tvorbu posvátného místa. Důraz zde bude položen na formální podobnosti jevu v různých časoprostorech, kulturách a kontextech.

Zakládání posvátných míst ve velkých světových náboženských tradicích si je značně podobné. Představíme-li si praxi křesťanskou, nepřijde nám na té například buddhistické nic neobvyklého. Proces názorně předvádí James Pruess v rámci buddhismu v Thajsku. Stejně jako po celé dějiny buddhismu, i dnes se postupuje podobně: politické a náboženské elity se shodnou na potřebě založení poutního místa (příčiny jsou mnohé: ekonomické, sociální, náboženské apod.); následně je nutné nalézt či na místo dopravit potřebnou relikvii, odkazující k Buddhovi; zapotřebí je také vytvořit mýtus, spojující místo buď se samotným Buddhou, nebo s jeho žáky; na konkrétním místě se pak vystaví komplex budov a usídlí se zde duchovní. Založení nového posvátného místa se brzy rozkřikne a začnou k němu mířit poutníci.¹²⁸

Posvátné místo se také může utvořit na základě nějaké významné žijící osoby, která je z hlediska určité náboženské tradice skutečně autentická. Povaha posvátnosti takové osoby a potažmo místa, kde žije či žila, však bývá chápána různě. Typická je odlišnost diskursu místních, kteří přicházejí či přicházeli s danou osobou do běžného styku, a diskursu cizích poutníků, kteří tuto osobu znají již jen ve zmytologizované podobě. Christopher McKevitt popisuje vznik slavného poutního místa v San Giovanni Rotondo v Itálii. Výjimečná postava stigmatizovaného kapucína Padre Pía, jenž se v této obci usadil a zasvětil svůj život jejímu rozvoji, zůstává dodnes v mysli pamětníků. Pro místní je patronem městečka, člověkem, který pro něj udělal skutečně mnoho. Po Píově smrti se však místo stalo vyhledávaným poutním střediskem, opředěným patřičnou mytologií a řízeným patřičnými církevními a ekonomickými kruhy. Vytvořili se dva otcové Píové: ten první se nachází v historickém čase a prostoru, ten druhý v čase a prostoru kosmologickém či mytickém; jeden je ušlechtilým člověkem a patronem místních obyvatel, druhý je svatým následníkem Krista poutníků. Pro některé lidi může být určité místo posvátné, pro jiné, ačkoliv pocházejí ze stejné kultury, takovým být nemusí.¹²⁹

maneras de pensar, entre el futuro texto y el texto ya redactado, entre un antes y un después." M. Augé: *Por una antropología de la movilidad*, p. 70.

¹²⁸ James B. Pruess: Sanctification Overland: The Creation of a Thai Buddhist Pilgrimage Center. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 211-231.

¹²⁹ Christopher McKevitt: San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio. In J. Eade, M. J. Sallnow: *Contesting the Sacred*, p. 77-97.

Jde o jeden ze zásadních rysů konstrukce posvátného místa: jinak se díváme na místa či osoby, které patří do našeho každodenního života, a jinak na ty, které nikoliv. Jinak řečeno: to, co považujeme za dokonalé či autentické projektujeme na to vzdálené a jiné, co až zas tolik neznáme, a nevidíme proto jeho stinné stránky. Nebo do třetice: mýtus se snadněji utváří na předmětech, osobách, místech a časech nám vzdálených. Pro obyvatele San Giovanni Rotondo je otec Pío obyčejným člověkem, ač v mnoha směrech výjimečným a úctyhodným; pro cizince je světcem se stigmaty, konajícím zázraky a pomáhajícím v cestě ke spáse. Tato odlišná pojetí se odráží i ve vztazích mezi oběma skupinami lidí: cizí poutníci považují obyvatele městečka za „ignoranty“, zatímco tito považují cizince za „fanatiky“. Mezi cizince nepatří jen poutníci, kteří navštíví San Giovanni na několik málo dní, ale i lidé, kteří se rozhodnou na pro ně tak posvátném místě zůstat dlouhý čas a žít v posvátnu trvale.

Jak už zde bylo mnohokrát konstatováno, člověk má tendenci hledat své ideály, osobní poznání a posilu za hranicemi svého každodenního světa. To platí jak časově (ideály se projektují do minulosti či budoucnosti), tak prostorově (člověk je hledá v přírodě, cizích krajích, exotických společnostech apod.). Poutník se někdy vydá na cestu, ze které se zase brzy navrátí domů, někdy se ale rozhodne „tam jinde“ zůstat a z „jiného“ (autentického, dokonalého, posvátného) profitovat dlouhodobě. Jako i v jiných případech se tyto tendence nevyskytují jen v „náboženském“ světě, ale i v tom „sekularizovaném“. Porovnejme náš případ katolické pouti k Padre Píovi v Itálii se sekularizovanými postmoderními poutěmi civilizovaným světem přesycených Američanů a Evropanů k jezeru Atitlán v Guatemale.

Překrásné jezero Atitlán přitahuje západní cestovatele už dlouho; vlna šedesátých let sem přivedla řadu následovníků hnutí *hippies*, jejichž centrem se stal Panajachel, později San Pedro La Laguna. Odpovědí na postmoderní hnutí *New Age* se v posledních letech stala zapadlá, tichá a neturistická obec San Marcos La Laguna, obývaná tradičně mayským obyvatelstvem lingvisticko-etnické skupiny Kakchiquel. Okouzující příroda, která na člověka ze Západu dýchá mystickou atmosférou a silou se tu snoubí s idealizovanou a myticky interpretovanou mayskou kulturou. Tento „nezkažený“ a „autentický“ svět je pro návštěvníka tím pravým „posvátným místem“. Lidé ze Západu sem přicházejí buď na krátkou návštěvu, nebo i na dlouhou dobu hledat jiný život, nové zážitky a zkušenosti, nové poznání a moudrost. Někteří se zde usazují natrvalo. Chtějí žít „jinak“ a „opravdověji“. „Posvátné místo“ se pro ně může stát zdrojem vnitřní změny a prozření, „spásy“.

Pro obyvatele San Giovanni jsou cizinci, kteří dlouhodobě přebývají pod ochranou otce Píoa, podezřelí a divní. Stejně jako kapucíni, obhospodařující poutní areál, i tito ci-

zinci bydlí v rámci tohoto areálu, v posvátném okrsku, prosyceném spásonosným Píovým duchem. Tento okrsek místní obyvatelé nepovažují za „svůj“, a striktně mezi touto částí města a tou, v které žijí oni, rozlišují. „Tam nahoře“ žijí duchovní a cizinci, kteří podle nich pokrývili odkaz otce Pí a obohacují se na jeho úkor; stejně tak cizinci se zase dívají svrchu na dolní část města, kam scházejí jen v případě potřeby. Pro místní jsou rezidující cizinci výstřední a fanatičtí. V typickém případě jde o svobodnou ženu, která nemá rodinu a nepracuje: nejen že se nereprodukuje, ale zdá se, že nic ani neprodukuje; zkrátka nežije tak, jako každý „normální“ člověk. Její uctívání otce Pí je navíc přehnané a nerealistické. Taková cizí osoba je jednoduše považována za šílenou.¹³⁰

Vesnice San Marcos je také rozdělena na dvě části. Díl táhnoucí se od silnice do strání, posetých domky a políčky, je indiánský; tropickým porostem zakryté pobřeží jezera je obsazeno *gringy*.¹³¹ Jsou zde stylové hotely a bary, centra jógy, buddhistické i mayské spirituality či podniky typu „Shop 2012“ nebo „The Center of Holism“, které vypovídají o mnohém. Stoupenci „alternativního života a spirituality“ zde žijí v ekologických domcích ve stínu exotického rostlinstva za nepatrné finance. Obě části vesnice se k sobě navzájem chovají značně odměřeně. Dva světy, které si nemohou rozumět. I tady jsou cizinci pro místní podezřelí a výstřední. Typickým zjevem je vysoký, vyhublý *gringo*, který většinou nejí maso; nezdá se, že by cokoliv produkoval a zdroj jeho životy se jeví nejasným; rozhodně si nepočíná jako „normální“ člověk. I jeho duchovní svět je podivný: věří v prazvláštní věci a pokřiveně operuje i s prvky místní indiánské kultury a náboženství. Je šílený.¹³²

Jak je vidět, oba jevy jsou si nápadně podobné, ačkoliv pocházejí z různých kontinentů, kultur a tradic. Posvátné místo se stává posvátným tím, že ho někdo takovým učiní, že do něho projektuje své ideály dokonalosti a autentičnosti. Účasti na posvátném, na změně, poznání, spáse pak lze dojít v rámci krátké cesty, nebo dlouhodobého pobytu. Místním se ale věc jeví jinak; vznikají dvě komunity, které se vůči sobě vymezují. Setkáváme se tak s obecnějšími mechanismy, které nacházejí v antropologii poutnictví a pohybu široké uplatnění.

3.2.4 České pouti do Mariazell a Albertiny

Podobně, jako jsme postupovali v případě přemítání o konstrukci posvátného místa, by bylo možné si počínat i v případě samotného procesu pouti a cesty. Odborníci na evropské dějiny poutnictví Mary a Sidney Nolanovi velice podrobně rozebírají rysy, které

¹³⁰ Ibidem, p. 93.

¹³¹ *Gringo* je všeobecné označení pro bílé cizince, zvláště pak pro Američany.

¹³² Poznatky vycházejí z mého pobytu v obcích při jezeře Atitlán v prosinci 2009.

jsou pro velké poutě typické a se kterými jsme se ostatně v této práci již nesčetněkrát setkali: víra v posvátné místo a v předměty nadané přitažlivou mocí, cesta spjatá s obětí, praxe zhlédnutí, dotyku a uctívání zmíněných předmětů, prvek zábavy, nákup suvenýrů, léčebný efekt nebo nabytí sociálního kapitálu atd.¹³³ V rámci snahy o překonání nesrovnatelnosti jevů v různých kulturních kontextech a dichotomií posvátného a profánního, náboženského a sekulárního, zkusme porovnat pouť k mariánské svatyni a na významnou výstavní expozici. Tou první bude tradiční náboženská pouť do posvátné Mariazell, tou druhou moderní sekulární cesta do profánní Albertiny ve Vídni.

Rakouské město Mariazell, už se středověkou poutní tradicí, nepřitahovalo jen Rakušany, ale i Čechy nebo Maďary. Jako jedno z nejvýraznějších poutních míst střední Evropy nehostí jen „Velkou Matku Rakouska“, ale i „Matku“ katolických Slovanů a Maďarů. Pěší cesty Čechů do Mariazell byly běžné ještě na počátku 20. století. Z hlediska poutníka šlo o nemalou oběť. Předmětem úcty je soška Panny Marie, kterou lze spatřit v bazilice. Po návštěvě svatostánku poutník zamíří ke stánkům se suvenýry, kde si může zakoupit mariánský obrázek nebo jinou upomínku z cesty. Mariazell leží v malebné příalpské krajině, která nabádá k procházce; k pouti také dodnes patří návštěva kavárny, cukrárny či restaurace a ochutnání místní kávy, punče, bylinného likéru nebo medového perníku. Ať už přichází poutník s nějakým konkrétním přáním nebo ne, jde v každém případě o významnou společenskou událost, která v něm zanechá silný dojem a přidá mu na prestiži mezi jeho rodinnými příslušníky a známými. Díky Dni katolíků dorazilo do Mariazell v roce 2004 přes 100 000 návštěvníků.

Vídeňské muzeum umění Albertina patří mezi nejvýraznější instituce tohoto druhu ve střední Evropě. To je spolu s tradicí čilých styků mezi rakouskými a českými zeměmi a atraktivností Vídně důvod, proč tvoří velké procento návštěvníků tohoto muzea Češi. Situace se vyhroutil na podzim roku 2008, kdy Albertina otevřela největší střeoevropskou výstavu prací Vincenta van Gogha za posledních padesát let a odstartovala tak poutní maraton nevídaných rozměrů. Jen za první tři týdny navštívilo výstavu na 100 000 lidí. Akce se dočkala všeobecné pozornosti a medializace a tisíce Čechů se vydaly do Vídně. Zprávy v tisku hovoří o problémech na cestě, o nezáviděníhodné dopravní situaci ve Vídni a především o dlouhých a úmorných frontách před Albertinou a o množství lidí, kteří se tísní v jednotlivých výstavních sálech a kteří se snaží probojovat k významným obrazům; tato oběť však stojí za to a ani v nejmenším neodrazuje ostatní, kteří mají zakoupeny jízdenky a vstupenky již několik týdnů předem.

¹³³ M. L. & S. Nolan: *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*.

Předmětem úcty jsou van Goghovi obrazy, ale i van Gogh sám, jenž je jedním z nejpopulárnějších a nejdraze prodávaných malířů vůbec. Tento holandský umělec není protěžován jen odborníky a autoritami („kněžími uměleckého světa“), ale i širokými („věřícími“) lidovými masami. Vincent van Gogh je „hvězda“ a jako takový přitahuje pozornost. Albertina je nadána velkou přitažlivostí a ještě více pak samotné obrazy, které vyznačují „posvátnou moc“; lidé se tlačí davy, jen aby mohli malby zahlédnout, navodit s nimi kontakt a dosáhnout tak spoluúčasti na síle, která je v „posvátných předmětech“ přítomna. Přitom je naprosto nepodstatné, jestli se daný návštěvník zajímá o umění nebo ne, jestli má estetickou vnímavost, a je tak schopen dílu porozumět či nikoliv; musí si však obrazy bedlivě prohlížet, obdivovat a komentovat (příčemž reakce typu „jak hezký pláštík má žena na tomto obraze“ nejsou nepodobné reakcím na mariánské sošky v katolických svatyních typu „jak hezky Naší Paní tento rok oblékli, sluší jí to“).

Po zhlédnutí výstavy návštěvník zamíří do obchodu, kde si může zakoupit katalog, pohlednici, plakát či jinou reprodukci vystavovaných prací. Kouzlo, které Vídeň pro většinu Čechů má, je přiměje k procházce a také k návštěvě trhů, kaváren, cukráren a restaurací, kde si dají vídeňskou kávu, punč či svažené víno stejně jako Sachrův dort nebo aspoň jablečný závin. Element zábavy a vyjití z každodenního života je tu velmi významný. Akce na návštěvníka zanechá dojem a přidá mu na sociálním kapitálu; to, že pak doma může prohlásit „byl jsem tam“ a „viděl jsem na vlastní oči“, je ještě posíleno přivezenými suvenýry, případně fotografiemi, které přes zákaz na výstavě zhotovil a které v podstatě nemají jinou cenu než právě sociální.

Provádíme-li takovéto srovnání, jde o komparaci *formální*. Jak jsme viděli, je z tohoto hlediska podobnost srovnávaných jevů výrazná. Avšak to, jak se věc jeví nezúčastněnému pozorovateli, nemívá podporu účastníků samých. Zbožní poutníci do Mariazell budou hlasitě protestovat proti nařčení, že se jejich konání srovnává s profánními cestami; *důvod* a *obsah* jejich cesty je přece naprosto jiný: svojí poutí vyjadřují svou křesťanskou víru, slouží Bohu a Panně Marii a přispívají k řádně vedenému životu a spáse. Ještě více se rozlítí ateistický návštěvník Albertiny, jenž narážky na „náboženské motivace“ své cesty bude považovat za scestné, ne-li urážlivé; *smyslem* jeho cesty je přeci „racionálně“ odůvodněná touha spatřit krásné a slavné obrazy a poučně, zajímavě a zábavně prožít den, a ne nějaké „páměťkářství“.

Setkáváme se tak znovu s problémem, kterým jsme tuto část práce započali: rozpořem formy a obsahu, otázkou po formalizaci a strukturalizaci rozmanitých sociokulturních jevů, sporem formalismu a substancialismu, universalismu a partikularismu. Není těžké usoudit, že má část pravdy jak formalista, který nachází v houšti pestrosti reality

významné podobnosti, formy a struktury, tak i substancialista, jenž poukazuje na jedinečný obsah, význam a smysl jednoho každého jevu. Oba pohledy jsou možné, oprávněné a důležité, a dobírají se různých stránek komplexní povahy věci. Přesto se v poslední kapitole této části práce pokusím o ještě jeden pohled, který doplňuje a do určité míry i překračuje oba zmíněné.

3.3 Síla oběti

Náhled na téma, který tato kapitola otevírá, se opírá o některé velmi rozšířené představy související s lidskou zkušeností se světem, přírodou a lidmi. Jde o představy, s nimiž se v rámci poutnictví hojně setkáváme a jež jsou jakousi logikou jeho fungování. Je to přikládání významu oběti, princip *vota*, představa konečného dobra a idea životní síly. Účelem této kapitoly je dát tyto představy do souvislosti s logikou reciprocity a pokusit se dobrat pojetí posvátna, které je založeno v síle oběti a ve schopnosti generovat psychickou a sociální moc.

3.3.1 Touha se obětovat

Jak jsme na příkladech uvedených v této práci viděli, jsou praktiky poutnictví – či cesty obecně – spojeny s obětí. Oběť je jejich vědomou součástí, ba co víc, je vyžadována a oceňována. V tradiční pouti do Esquipulas byl obětní diskurs zásadní; lidé se přibližovali k bazilice po kolenou, Černému Kristu zanechávali svíčky a peníze. I v moderní pouti hraje oběť – minimálně ta finanční – důležitou úlohu. Také v tradiční pouti do Santiaga de Compostela jsme zaznamenali oběti cesty, peněz či svíček, které byly korunovány dlouhými modlitbami či nočním bděním v katedrále. U postmoderní pouti hraje fyzická i psychická zátěž pěší cesty velmi podstatnou roli. V Zamoře jsme se zase setkali s *nazarinos*, kteří se obětují v procesích. Bývají také označováni jako *penitentes*, kajícíci, tedy slovem, které přímo odkazuje ke slovu *penitencia*, pokání. V Todos Santos Cuchumatán jsme viděli, že muž při *fiestě* nedává všanc jen své fyzické a psychické síly a finance, ale i své zdraví a život. Je možné zmínit i poutě do Mariazell, kde jsme vzpomněli na klasické katolické pojetí oběti, ale také zájezdy do Albertiny, kde si bylo možno povšimnout oběti, kterou ve formě strážní při cestě i v rámci samotné prohlídky výstavy návštěvníci nabízeli.

Vzhledem k důrazu na pohyb, který je v této práci přítomen, je vhodné se pozastavit u hodnoty chůze. Pocit, který se badatele zhostí, když pozoruje vývoj poutnictví, je, že pokud poutník pěšky ke svému cíli jít nemusí, dá přednost autobusu či automobilu. Statisticky tomu tak skutečně je: na poutních místech, která jsou snadno dostupná po silnici a poutníci si jsou schopni dopravu po ní zaplatit, pěší pout' upadá. Na druhou

stranu se zdá, že čím více je motorizovaný způsob dopravy standardem, tím více se objevuje poutníků či míst, které se proti tomuto standardu bouří a vrací se ke staré pěší pouti.

Do Esquipulas v Guatemale nebo do Guadalupe v Mexiku přichází pěšky jen hrstka poutníků. Od té doby, co bylo Esquipulas spojeno se světem kvalitní silnicí a Guadalupe se stalo jednou ze zastávek metra v rámci Ciudad de México, zdá se být pěší pouť do těchto míst absurdní. To nicméně nebrání některým tradicionalistům i nadále navštěvovat esquipulskou baziliku pěšky či na koni, stejně jako někteří nahrazují pěší pouť k Naší Paní Guadalupské kratší či delší chůzí po kolenou. Málokdo také přichází pěšky na velká poutní místa Evropy. I ten největší skeptik k hodnotě chůze v moderní pouti musí ovšem smeknout před úkazem, ke kterému došlo v tradici Svatojakubské cesty ve Španělsku. Statisíce poutníků se nyní každým rokem vydávají na náročnou pěší pouť do Santiaga de Compostela, někteří na týden, jiní na měsíc, největší nadšenci i na několik měsíců. Tato inverzní koincidence zániku pěší pouti v rozvojové Latinské Americe a její obnovy v postmoderní Evropě není zřejmě náhodná. Nejde jen o reakci na hluboké sociokulturní změny osmdesátých let, ale i o dosvědčení toho, že je pěší pohyb v rámci pouti něčím víc, než pouhým instrumentem k dosažení cíle.

Chůze v rámci pouti je tradičně pojímána jako oběť, jako dar nabízený božstvu, ať už kvůli konkrétnímu přání nebo prostému vzdání úcty. V sekulárnějším jazyce můžeme o chůzi mluvit jako o daru nabízeném fyzickému a duševnímu rozvoji daného člověka. K příkladům, uvedeným v případových studiích o Esquipulas a Santiagu de Compostela, je možné přidat i příklady z nekřesťanského světa. Indický kulturní okruh, z hlediska antropologie poutnictví snad nejvíce zkoumaný, nabízí v rámci poutnictví, ostatně jako i ve většině ostatních oblastí náboženství, širokou paletu představ a praktik. John Stanley si při svém výzkumu poutních míst Pandharpur a Alandi v Maharáštře povšiml výrazné symboliky chodidla a stopy. Od velkého významu chodidel a stop bohů a svatých v zakládajících mýtech, přes jejich symbolické přenášení poutníky, až po uctívání stop samotných poutníků přihlížejícími, hrají chodidla či stopy v symbolice pouti ústřední úlohu. Stopa a chodidlo jsou symboly chůze a pěší pouti. Zatímco boháč postaví Krišnovi chrám, chudák může bohu nabídnout jen svou chůzi, ve které se sám stává pohyblivým chrámem. Tato chůze má velkou hodnotu: poutník jí opakuje mytický akt samotného Krišny, který je teď upoután na jedno místo, kde se rozhodl zůstat, a nabízí Krišnovi svou chůzi jako projev zbožnosti a oddanosti (*bhakti*) a zároveň se stává i sám

úctyhodným pro běžné lidi, které potkává, a kteří na jeho stopách vykonávají rituál pohledu a doteku (*darsana*).¹³⁴

Stanley zaznamenává projevy radosti poutníků, vyvěrající přímo z obtížnosti cesty. Větší nesnáze znamenají větší dar božstvu, a tím i větší osobní zážitek a radost. Vypočítáváje rozmary počasí při své cestě, jeden z poutníků uzavírá, že pout' „nemůže být nikdy považována za skutečně úspěšnou bez nějakých těch strastí“.¹³⁵ A jak reaguje jiný poutník na unavené tváře poutníků ze Západu, kteří nepochopili podstatu pouti, „tvář skutečného poutníka je tvář radosti; i když je nemocný, i když umírá, prožívá pout' jako radost, naprostou radost – radost z dávání Bohu“.¹³⁶

Preston zase oběť řadí mezi důležité zdroje „spirituálního magnetismu“: obtížný přístup k poutnímu místu poutníka láká a mnohdy zvyšuje atraktivitu a moc poutního místa. Uvádí jednu z Šivových svatyní v Kašmíru, kam navzdory mnohým nebezpečnostvím proudí každým rokem tisíce lidí. Špatné počasí zde v roce 1928 zabilo na pět set poutníků, v roce 1970 osmnáct dalších. Atraktivnost místa nicméně těmito událostmi vzrostla.¹³⁷ S podobnou situací se setkáváme při islámské pouti do Mekky. *Hadždž* je pro muslimy jedním z pěti „sloupů islámu“ a pro svoji netriviálnost, obtížnost a obětní hodnotu je ocenění jejího vykonání dokonce institucionalizováno: každý muslim, když se navrátí z Mekky, má právo a čest nosit titul „poutník“ (*hadždži*). Vykonání pouti je mimo jiné i získání nového statusu a prestiže. Ve středověkém křesťanství bývaly pouti do Santiaga de Compostela, Říma nebo Jeruzaléma nařizovány církevními a světskými autoritami jako účinný způsob trestu a pokání. Obtížnost cesty si poutníci často vytvářejí sami: zdolávání části cesty po kolenou, sebemrskání apod. je pouze nepatrná část v širokém spektru možností. Irská pout' k očištnému místu v Lough Derg je výmluvným příkladem přetrvávajících praktik pokání v Evropě. St. Patrick's Purgatory se nachází na malém jezerním ostrově, kde poutníci, zbaveni bot a živeni jen chlebem a vodou, tráví tři dny bez spánku v nekonečných modlitbách.¹³⁸ Touha podat oběť je v rámci ritualizovaného pohybu, poutnictví a náboženství obecně velmi rozšířená a významná.

3.3.2 Předobrazy pouti a oběti

V křesťanství je obětní tematika velmi významná. Pomineme-li bohaté obětní vzory Starého zákona, je centrálním předobrazem pouti spjaté s obětí Ježíšův život. Ježíš sám

¹³⁴ John M. Stanley: *The Great Maharashtrian Pilgrimage: Pandharpur and Alandi*. In A. Morinis: *Sacred Journeys*, p. 65-87.

¹³⁵ „...Is never really thought to be a success without some hardship.“ Ibidem, p. 81.

¹³⁶ „A true pilgrim's face is the face of joy. Even when they are ill, even if dying, they experience the *vari* as joy, total joy – the joy of giving to God.“ Ibidem.

¹³⁷ J. J. Preston, *Spiritual Magnetism*, p. 35.

¹³⁸ V. & E. Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 121.

neměl trvalého obydlí a celý jeho život byl poutí a službou Otci. Poustevnictví a mnišství raného křesťanství navazuje na příklady podané Ježíšem a apoštoly: „Tehdy byl Ježíš Duchem vyveden na poušť, aby byl pokoušen od ďábla.“¹³⁹ Evangelia zdůrazňují chudobu a odříkání: „Tak ani žádný z vás, kdo se nerozloučí se vším, co má, nemůže být mým učedníkem.“¹⁴⁰ Centrálním motivem je pak samotná Ježíšova smrt, obětní akt prvořadého náboženského významu. To je také mytický obraz, ze kterého vychází síla mučedníků prvotního křesťanství, věhlas světců středověku, stejně jako míza současné pouti, procesí nebo křížové cesty.

Křesťanská metaforičnost cesty je široká a dalekosáhlá. Jak vysvětlují v souvislosti se správným porozuměním procesí současné směrnice katolické církve: „Z teologického hlediska bude nutné ukázat, že procesí je znamením stavu, v němž se nachází církev, putující lid Boží, který – s vědomím, že tady nemáme místo k trvalému pobytu (srov. Žid 13, 14) – kráčí s Kristem a za Kristem ulicemi pozemského města směrem k nebeskému Jeruzalému...“¹⁴¹ Fyzická cesta nebo přibližování se posvátnému centru jsou zároveň vnitřní cestou a přibližováním se Bohu. Fyzická cesta je metaforou cesty životem.

Ovšem kosmologický kontext pouti je ještě širší. Van Gennep neváhal spojit cestu a etapy lidského života s cestou a etapami života živočišného a rostlinného, a dokonce ani s velkými rytmy Vesmíru. Etapy přechodových rituálů, tak jak o nich byla řeč, korespondují s etapami světa přírody, které jsou reflektovány v obřadech konce roku a nového roku, v obřadech týkajících se ročních období (tj. letní a zimní slunovrat, jarní a podzimní rovnodennost) nebo měsíčních fází. Tyto kosmické přechody, související se zemědělstvím, chovem zvířat a s plozením obecně, stejně jako s cykly přírody a Vesmíru vůbec, analogicky dramatizují život člověka, nevyhnutelnost smrti, čekání a znovuzrození. Životní pout' člověka je obměnou zrození a smrti měsíce, počátku a konce roku nebo ročních období. Člověk je zakotven v řádu přírody a funguje podobným způsobem.¹⁴² Herman Konrad, jenž vychází z eliadovského pojetí prostoru a času, na příkladu mayských procesí v Chumponu v mexickém Quintana Roo ukazuje, jak jsou místní svatí spojováni s nebeskými tělesy a kosmem a jak je lidská pout' v podstatě symbolicky přenesenou cestou nebeských těles na zem.¹⁴³

¹³⁹ Mt 4, 1.

¹⁴⁰ L 14, 33.

¹⁴¹ *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, p. 167.

¹⁴² A. van Gennep: *Přechodové rituály*.

¹⁴³ Herman W. Konrad: *Pilgrimage as Cyclical Process: The Unending Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya*. In N. R. Crumrine, A. Morinis: *Pilgrimage in Latin America*, p. 123-137.

To, jak pěší pout' sjednocuje člověka s přírodou a se světem, jež jsou v neustálém pohybu, a skrze oběť ho sjednocuje s bohy, jsme názorně viděli také v případě indické pouti. Pěší pout' navíc člověka sjednocuje s ostatními poutníky a svou cestou se poutník symbolicky navazuje na cesty všech ostatních poutníků v prostoru a čase, včetně svatých a bohů.¹⁴⁴ Tyto motivy silně rezonují s důrazy Colemana s Eadem, kteří hovořili nejen o metaforické povaze pohybu, ale také o tom, že sociokulturní prostor může být utvářen prostřednictvím pohybu a že cesta může skrze tělesnou zkušenost přispět k zážitkům zpřítomňování a probouzení minulých, zakládajících událostí.¹⁴⁵ V prožívání cesty a pouti tak nacházíme mnohavrstevná *symbolická propojení a metaforická zrcadlení*. Také bychom mohli hovořit o jakési *sémantické paralelitě*, kdy nacházíme určitý význam v různých rovinách skutečnosti. Vzpomenout bychom také mohli v této souvislosti na lévi-straussovskou *permutační vztahovost*.

3.3.3 *Votum: prosba, slib a oběť*

Ale zpět k oběti. Již několikrát byla v této práci pout' či jiné podoby cesty spojovány s přechodovými rituály. Bylo také zmíněno, že k rituálu přechodu tradičně patří nějaký druh bolesti či utrpení. V archaických společnostech se setkáváme s různými variacemi fyzické bolesti jakožto zkoušky, jejíž podstoupení je nezbytné pro úspěšný přechod. Různé obměny fyzické a psychické bolesti v tomto kontextu nacházíme ve všech kulturách dodnes. Viděli jsme, že je pro poutníka zkušenost jeho cesty zkouškou a také iniciací. Jak píše Eliade, iniciace mění náboženský a sociální status osoby, vyjádřeno filozofičtěji, „iniciace je rovna ontologické změně existenciálního režimu“; iniciační rituál mění způsob existence člověka, jenž se tak stává někým jiným.¹⁴⁶

Tyto věci samozřejmě neplatí jen v archaických a náboženských společnostech. Příklady sekulárních poutí zde již byly podány; řeč byla i o cestovatelství. Lévi-Strauss poznamenává, že novodobý cestovatel nebo antropolog je vyháněn svou společností mimo její hranice podobně jako iniciant v archaických kulturách. Výjezd do neznámého a leckdy divokého světa a osobní zkušenost s ním jsou zásluhy, které jsou zdrojem prestiže ve společnosti, která „učí své členy, že uvnitř společenského řádu je jim dána šance jediné za cenu nesmyslného a zoufalého pokusu vymanit se z něho“. Mladí lidé se v cizím světě vystavují přechodovému rituálu, riziku a dobrodružství a „vrací se stejně

¹⁴⁴ J. M. Stanley: *The Great Maharashtra Pilgrimage*, p. 81.

¹⁴⁵ S. Coleman, J. Eade: *Reframing Pilgrimage*.

¹⁴⁶ Mircea Eliade: *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*. Brno: Computer Press, 2004 [1958], p. 4.

jako oni mladí domorodci obdařeni mocí, jejímž výrazem jsou články v tisku, vysoké náklady a přednášky pro vybrané publikum“.¹⁴⁷

Shrnuto: mechanismus přechodového rituálu spočívá v tom, že vycházím mimo svou společnost i svou osobnost, že se vzdávám své společnosti i sám sebe, že se dávám všanc jinému a neznámému, že se obětuji, a stávám se tak pro sebe i svou společnost jiným, vyznačujícím se jakousi novou „substancí“. Ve svém základním schématu, že něco dávám a na oplátku něco získávám, připomíná ostatně tento mechanismus logiku v náboženství široce rozšířeného konceptu *vota*. Latinské *votum* odkazovalo jak k prosbě, přání či modlitbě, tak i ke slibu, zaslíbené věci nebo oběti. To, že si něco přeji, prosím o to, a že abych to získal, musím na oplátku něco slíbit a obětovat, bylo chápáno jako jedna věc, jako nedělitelný celek jevů. Čeština nyní podobný pojem postrádá (na rozdíl např. od španělského *voto* nebo anglického *vow*) a věc lze vyjádřit jen souslovím typu „prosba-slib“. To, co se v rámci slibu podává či nabízí (z latinského *offerre* přešlo do španělského *ofrecer* nebo anglického *offer*), je služba, obětina (z latinského *officium* přešlo do španělského *ofrenda*, anglického *offering* nebo českého *ofěra*).

V křesťanství je princip *vota* hluboce zakotven. V evropském poutnictví byla jako služba a dar chápána samotná cesta a přítomnost na posvátném místě; tato služba byla zdůrazňována věnováním času a práce na místě (poutníci pomáhali při stavbě a udržování svatyní, jejich chodu, péči o poutníky, zvláště v léčebných poutních místech). Kromě peněžitých darů poutníci nabízeli svíčky, květiny, jídlo a pití, ba i živá domácí zvířata. Nacházíme i obětiny typu uvazování útržků textilií z poutníkovy oděvu, různé maličkosti osobní hodnoty, repliky postižených částí těla nebo předměty představující objekt tužby.¹⁴⁸ V těchto věcech poutník na místě symbolicky zanechává své přání; jsou upomínkou na jeho záležitost. Stejně jako prostřednictvím modlitby navazuje s daným svatým osobní kontakt, prostřednictvím obětiny, ve které nechává něco ze sebe, s ním uzavírá jakýsi kontrakt. Logika *vota* je jasná: na jedné straně poutník o něco prosí, na straně druhé něco nabízí, nebo slibuje. V případě slibu nebo vzdání díky se mluví o *ex-votu*, tedy o obrázku, předmětu či textu upomínajícím na splněnou žádost. Všechny tyto představy a praktiky jsou známé (nejen) v Evropě křesťanské i předkřesťanské.

Abychom podali konkrétní příklad a zůstali v hispánské kulturní oblasti, podívejme se na původní poutní místo Guadalupe ve Španělsku. Od středověku vystupuje Panna Maria Guadalupská (*Virgen de Guadalupe*) jako ochránkyně od zlého, ke které se upínaly zraky všech odsouzených a porobených, v kontextu španělského středověku porobených a zotročených Maury. Prosby (*invocaciones, plegarias*) bývaly doprovázeny sliby

¹⁴⁷ C. Lévi-Strauss: *Smutné tropy*, p. 26.

¹⁴⁸ M. L. & S. Nolan: *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, p. 67-79.

(*promesas*). Těmito sliby byly v první řadě pouti do Mariina přibytku (*casa de la Virgen*), do guadalupského kláštera, pěšky, na boso či v železech, někteří poutníci sloužili i prací na klášteře. Typickými obětinami (*ofrenda*) byly vosk nebo peníze. Tyto obětiny se odlišovaly od obětí (*sacrificio*, pochází z latinského *sacrificium*, v angličtině pak *sacrifice*), kterými byly např. sobotní půsty, noční bdění před oltářem či devítidenní pobožnosti v chrámu. K praktikám a událostem, které tvořily součást poutnické zkušenosti, patřilo také zjevování Panny Marie ve formě obrazu i zvuku. Jak prameny dokládají, hranice mezi snem, změněným stavem vědomí či skutečným vědomím zde nebyly považovány za důležité.¹⁴⁹

To, že jsou posvátná centra místy kontaktu „země“ a „nebe“, propojení záležitostí lidských a božských, zdůrazňují v rámci své antropologie křesťanského poutnictví i Eade se Sallnowem. Hovoří o jakési „náboženské ekonomii“ či „symbolické výměně“.¹⁵⁰ Nemám zde v úmyslu popírat existenci „čistého daru“, lidské schopnosti dávat bez nároku na protidar; to je jiná kapitola, která by vyžadovala delší zamyšlení. Stejně tak zde nechci napadat či zpochybňovat teologická stanoviska, která navazují na Ježíšovo poselství a pro která jsou výše popsány představy a praktiky „nekřesťanské“ a vycházející z „chybných“ předpokladů a interpretací. Těžko zde také posoudit teologická pojetí spásy; ačkoliv pro katolickou teologii bude „symbolická výměna“ přijatelná alespoň v tom smyslu, že svou obětí participujeme na dějinách spásy, pro velkou část protestantské teologie tomu tak nebude. Věc zde neřeším ani filozoficky ani teologicky; řeším ji antropologicky, a to v tom smyslu, jak se v reálném světě a v myslích lidí vyjevuje a projevuje.

3.3.4 Představa konečného dobra

Myšlenku, že toho žádoucího a dobrého není nekonečné, nýbrž omezené množství, v antropologii poprvé solidně zformuloval a zpopularizoval George Foster. Foster prováděl terénní výzkum na přelomu 50. a 60. let v komunitě Tzintzuntzan v Mexiku. V této době se ještě mohl setkat s dosti archaickým světem, který se po několika staletí technologicky příliš nezměnil. Indiánské komunity tohoto typu žily z extenzivního zemědělství, jehož produkci vzhledem k hustému zalidnění krajiny nebylo možné zvyšovat ani zabíráním nové půdy. Naopak, situace se zhoršovala: už tak omezené množství země bylo kvůli populačnímu nárůstu a stále většímu vyčerpávání půdy ještě limitova-

¹⁴⁹ Pilar González Modino: La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos. In Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra (eds.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Sevilla: Editorial Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 461-471.

¹⁵⁰ J. Eade, M. J. Sallnow: Introduction, p. 24-26.

nější. Tento ekologický determinismus se zdá být hlavním podnětem pro Fosterovu formulaci konceptu, jenž nazval „představou omezeného dobra“ (*image of limited good*).¹⁵¹

Tato představa je podle Fostera jakousi kognitivní orientací studované kultury, vzorcem, předpokladem či integrujícím principem, z něhož pak vychází normativní chování členů skupiny. Chování je pak racionální a smysluplné do té míry, dokavad je spojeno s touto působící kognitivní orientací. Jde samozřejmě o model, který není v dané společnosti zcela vědomý, ani univerzální. Foster však předpokládá, že tento vzorec, jehož dominantním tématem je představa limitace všeho dobrého, platí pro zemědělské společnosti obecně, a dokonce i daleko mimo jejich hranice. Tento model vychází z pozorování, že vesničané vnímají své prostředí jako „takové, v němž všechny vytoužené věci v životě, jako půda, bohatství, zdraví, přátelství a láska, mužnost a čest, vážnost a status, moc a vliv, bezpečí a jistota, *existují v konečném množství a jsou vždy v malé zásobě*“, přičemž „*není v přímé moci rolníka toto dosažitelné množství navýšit*“.¹⁵² Zdá se, že zde není významný vztah mezi prací a technikami výroby na jedné straně, a dosahováním bohatství na straně druhé. S bohatstvím se to má stejně jako s půdou: je limitované a je své vlastní přirozenosti.¹⁵³

To dobré je limitováno, a tudíž může být získáno jen na úkor něčeho či někoho jiného. Foster přiznává, že je tato představa velmi rozšířená, on ji však demonstruje na víceméně uzavřené zemědělské komunitě, kde je věc viditelná zřetelněji než v otevřenějších a komplexnějších společnostech. Podobný předpoklad ostatně živí velkou část náboženských představ a zvláště pak čarodějnictví. Kritizovat lze Fostera za jeho silný ekologický a materialistický akcent, ve kterém lze vycítit orientaci dobové ekonomické antropologie.

Z tohoto hlediska je také možné chápat kritiku Jamese Gregoryho, jenž chce nahradit Fosterův model konceptem „očekávání okolnostmi podmíněné vyvážené reciprocity“ (*expectation of circumstantially balanced reciprocity*).¹⁵⁴ Gregory zkoumal ke konci 60. let mayskou kulturu Mopan v Belize. Tvrdil, že v této kultuře se má za to, že ten, kdo má více, by se měl dělit s ostatními, že dobro tu není chápáno jako konečné, může ne-

¹⁵¹ George M. Foster: Peasant Society and the Image of Limited Good. In *American Anthropologist*, 67, 2, 1965, p. 293-315.

¹⁵² „...One in which all of the desired things in life such as land, wealth, health, friendship and love, manliness and honor, respect and status, power and influence, security and safety, *exist in finite quantity and are always in short supply (...)* there is no way directly within peasant power to increase the available quantities...“ Ibidem, p. 296.

¹⁵³ Ibidem, p. 298.

¹⁵⁴ James R. Gregory: Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity? In *Current Anthropology*, 16, 1, 1975, p. 73-92.

konečně růst, a to nikoliv na úkor ostatních. Za kulturní ideál zde viděl očekávání reciprocity, sdílení a relativní rovnost.¹⁵⁵ Lze věřit, že Gregory ze společnosti, která je pralesní (půda a zdroje zde nejsou tolik omezeny) a otevřená (kontakty a obchod se světem jsou zde významné), takový pocit jistě mohl mít. Ovšem důrazem na integraci skrze nivelizaci se vrací k mnohokrát kritizovaným funkcionalistickým a idealistickým interpretacím. Téma navíc oklešťuje na ekonomický problém, a jako kritika Fosterova modelu, nebo dokonce jeho alternativa, je příspěvek nedostatečný.

Do podobných debat se promítá dilema materialismu a idealismu. Reciprocita je věc zásadní; ovšem zda je v jejím jádře obětavý altruismus, nebo vypočítavý egoismus, a zda je tento altruismus nebo egoismus vědomý nebo nevědomý, jest otázka, kterou zde nemá smysl řešit. V každém případě je Fosterův náhled, odhlédneme-li od zmíněného ekologického determinismu a dobových společenských a vědeckých nálad, významný a přínosný a dokresluje to, s čím jsme se setkali v konceptech „symbolické výměny“ nebo „logiky vota“.

Fosterův model byl použit i přímo na studium poutnictví. Yoram Bilu analyzoval z psychoanalytického hlediska židovské pouti v Izraeli a sny poutníků. Všiml si, že ve skutečnosti, a zvláště pak ve snech, k tomu, co Turner nazval *communitas*, nedochází, nýbrž že je zde patrná spíše opačná tendence. Poutnictví je multivokální a komplexní jev, kde má své místo i *communitas*, sám však zdůrazňuje to, co nazývá *anti-communitas*, poutnické soutěžení a soupeření. K vysvětlení vztahů mezi poutníky a jejich pocitů sahá po metafoře sourozenecké rivality. Z psychoanalytického hlediska je závist a soupeřivost o přístup, pozornost a péči rodičů mezi sourozenci analogická k soupeření o přízeň Boha či jiné posvátné síly. Tyto postoje jsou postupně skrývány a vytěšňovány do podvědomé roviny prostřednictvím společenských a kulturních norem, hodnot a ideálů, a jsou přetavovány do spolupráce, solidarity, lásky apod. Vzájemná nevraživost jednotlivých skupin, přicházejících k posvátnému objektu, a ideál individuálního, ostatní vylučujícího přístupu k němu ve snech, jsou podle tohoto izraelského badatele dokladem oprávněnosti takové analogie.

Bilu nicméně tento freudistický náhled obohacuje právě o aplikaci představy konečného dobra. I židovsko-marockí poutníci, kteří přicházejí do Izraele, si údajně s sebou přinášejí tuto ideu nedostatku či limitace dobrého, a ať již vědomě, nebo nevědomě, vědí, že i Boží milost je omezená a nemůže dolehnout na všechny. Ať již jde o přesvědčení o konečnosti dobrého, nebo o traumatickou zkušenost z dětství, která ovšem vyrůstá taktéž z tohoto uvědomění (rodičovská přízeň také nemůže najednou

¹⁵⁵ Ibidem, p. 74.

zahrnovat všechny děti), poutníci jako skupina anebo i poutníci jako jednotlivci stojí přinejmenším v latentním vztahu soupeření.¹⁵⁶ Ostatně, podobně dokazoval neplatnost turnerovských univerzalistických nároků Sallnow, když hovořil o vzájemné nevraživosti etnických skupin *indios* (Indiánů) a *mestizos* (ne-Indiánů), ale i samotných indiánských *naciones* (komunit či skupin), které se vydávají k určité andské svatyni.¹⁵⁷

Představy konečného dobra (Foster), analogie sourozenecké rivality (Bilu) nebo sebestřednosti skupin či etnik (Sallnow) jsou jistě v lidských kulturách reálné a živé, ačkoliv jakékoliv upadnutí k čistě materialistické ideologii a determinismu (tu ekologismu, tu freudismu, tu marxismu) je vždy zjednodušující a nebezpečné. Neuškodí také vzít v úvahu skutečnost, že všechny podobné jednostranné interpretace často odrážejí dobové nálady ve vědě a společnosti, stejně jako nepřiznané příznaky dané kultury či osoby. Snad nejlépe lze tuto věc paradoxně ukázat na Gregoryho kritice Fostera, jenž se snaží pralesním Mayům vnutit ideály západní společnosti, kterých ani ona sama není schopná dostát. Je otázka, zda idea, že každý jeden bude prosperovat, když budou prosperovat všichni v komunitě, že dobro, zdroje a možnosti jsou neomezené, že je možný trvalý pokrok a vyhlížení blahých zítřků (ideologie komunistická se od té kapitalistické v tomto příliš neliší), že toto všechno není jen podobným mýtem, jako křesťanská víra v nekonečnost, neomezenost a všemocnost Boží, která je toho ostatně nejpříhodnějším předobrazem.

3.3.5 Idea životní síly

Oběť se z biologické či etologické perspektivy jeví jako jeden ze základních adaptačních mechanismů, které podporují koordinaci, kooperaci a komunikaci mezi jedinci. Jde o ritualizované chování, o typ daru, stavící na *reciprocitě*, která je pro sociální bytosti k přežití nezbytná. Člověk pak tuto sociální nutnost zposvátí, vymaní z čistě mezilidského kontextu a rozšíří na přírodní i nadpřirozené světy. Je-li princip reciprocity jakožto vzájemné závislosti záležitostí altruistickou, egoistickou, nebo obojakou, závisí na dané biologické interpretaci.

Když se v 60. letech Raymond Firth pokusil definovat oběť z antropologické perspektivy, vymezil ji jako dar osobní (tj. pocházející z vlastního majetku), individuálně i společensky cenný, do určité míry dobrovolný, vyznačující se asymetrickým statusovým vztahem dárce a příjemce a doprovázený určitou nejistotou výsledku a emocionál-

¹⁵⁶ Yoram Bilu: The Inner Limits of Communitas: A Covert Dimension of Pilgrimage Experience. In *Ethos*, 16, 3, 1988, p. 302-325.

¹⁵⁷ Michael J. Sallnow: Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. In *Man*, 16, 2, 1981, p. 163-182.

ním nábojem. Účinnost oběti se měří mírou její kvality, dostupnosti, limitace či výjimečnosti. Zásadní úlohu také hraje skutečnost, že obětí je vlastně sám obětník či jeho skupina: náhradou za sebe sama se stane nějaký symbolický ekvivalent (např. Evans-Pritchard ukazuje, jak je touto náhradou u Nuerů skot) nebo jeho část (nabízí se např. část stáda, ale domestikovaného, patřícího obětující skupině, neboť, jak poznamenal již Robertson-Smith, obětování divokého zvířete pozbývá účinnosti).¹⁵⁸

Myšlenky reciprocity a symbolického sjednocení oběti s obětníkem, navozujícího vzpomínku na lidskou oběť, jsou motivy, které využívá i Edmund Leach ve své eseji o „přirozenosti války“. Leach upozorňuje na to, že kategorie „racionální“ a „neracionální“ války nejsou tak nepropustné, jak by se na první pohled zdálo. „Racionální“ válkou se na Západě myslí dobývání či bránění území, zajišťování ekonomických a politických zájmů nebo kulturní či morální *conquista*. Důvody, pro které vedou války archaické společnosti, se na druhou stranu považují za „neracionální“: válka je pro ně rituální hrou, jejíž výtěžek je metafyzický. Leach ale poznamenává, že i lidé Západu jsou pod kůží „divochy“, a to rituální a metafyzické zde hraje taktéž významnou úlohu.

Leach se vrací k lovcům lebek. V těchto kulturách se vyrazí „na lov“ zpravidla při nějakém neštěstí, především tehdy, když někdo ve skupině zemře. Zabití nepřítele z vedlejší skupiny, jehož hlavu si „lovec“ přináší domů, zbaví komunitu zlých důsledků smrti a pomůže její prosperitě, úrodnosti polí a samozřejmě osobní prestiži lovce. Duše násilně zabitého člověka nemá pokoje a stane se duchem, ovšem lovci mohou provést patřičné rituály, aby ji osvobodili a aby jim sloužila. Hlavy zabitých nepřátel tu nejsou pouhé trofeje, nýbrž skutečné esence zabitých, zdroje moci a síly, kterou lovci přinášejí komunitě. Kromě této představy přinášení síly je významné také zřetelné spojení fyzické a sexuální agrese: lov lebek je výrazem plodnosti a ozdravení, mladík vyrazí na lov, když chce dobýt ženu, psychoanalytickou souvislost hlavy s falem hojně dosvědčuje i etnografie, setnutí hlavy je symbolickým ekvivalentem kastrace.

Leach pak do hry zapojuje tři teoretické koncepty. Prvním je idea tří světů: toho známého, domácího; toho naprosto neznámého, vzdáleného; a toho poloznamého, který se nachází uprostřed. Mezi těmito světy pak dochází ke kontaktům a výměně. Zatímco mezi světem známým a poloznamým se uskutečňuje např. výměna žen nebo výměna moci v podobě ukořistěných hlav nepřátel, mezi světem známým a neznámým dochází k výměně duší zemřelých za narozené a ke kontaktům s božstvím. Druhou ideou je existence čistých a nečistých věcí, přičemž nečisté je to, co se nachází „mimo své místo“,

¹⁵⁸ Raymond Firth: Offering and Sacrifice: Problems of Organization. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93, 1, 1963, p. 12-24.

typicky nějaká oddělená část lidského těla (vlasy, nehty, v našem případě hlavy). Takové věci jsou hluboce morálně ambivalentní (dobré a příhodné a zároveň špatné a nebezpečné) a jsou posvátné, mocné. Třetím konceptem je vědomí toho, že společnost se konstruuje a existuje ve vztazích, resp. ve vztazích mocenských. Ten kdo má moc a vliv, potřebuje někoho, kdo se této moci a vlivu podřizuje. Moc tak neleží ve věcech samých, nýbrž ve vztazích mezi nimi. Stejně tak je síla umístěna v nečistých věcech, v jakýchsi mezerách a štěrbinách mezi věcmi čistými.

Nyní přistupuje Leach k tématu oběti. Jak už víme, zabíjí se rituálně zvíře, které je domestikované, které je součástí osoby či společnosti, co ho obětují. Vnitřní vztah oběti a obětníka je zásadní. Zvíře je substitucí člověka. Od dob Abraháma, jenž měl obětovat svého vlastního syna Izáka, po dobu současnou, kdy velmoci vysílají „syny své vlasti“ do války, se mnoho nezměnilo. Je jistě zajímavé, že se v tradičních společnostech rituální oběti často konají buď při neštěstí (smrti, nemoci), nebo při iniciaci (vstupu do dospělosti, svatbě, nástupu do úřadu), tedy vždy, když dochází k modifikaci mocenské struktury, vztahů mezi lidmi a bohy, nebo lidmi samými.

Mezi obětí (stětím zvířete) a zabitím (lovem lebek) je jistě rozdíl. V prvním případě dochází k „dávání duše ven“, ve druhém případě k „braní duše z venku“: při oběti se moje duše ztotožňuje s duší zvířete a odchází „ven“, jinam, do neznámého světa, k Bohu; při zabití přichází duše zemřelého „zvenku“ ke mně. V obou případech však dochází ke generování síly či moci. Působí zde duality my (to známé)/oni (to jiné) a život/smrt. Oběť je vlastně aktivací vztahu života a smrti, kontemplace tohoto mystéria, kdy se spolu s duší obětovaného dostáváme ven z našeho nečistého světa do světa jiného, kde se identifikujeme s nesmrtelností a očišťujeme se.

Každá společnost musí nějakým způsobem dostat agresivní instinkty svých členů pod kontrolu. Zabíjení či válka jsou vybíjením těchto puzení a jsou emocionálně uspokojující. Agrese, násilná a sexuální, směřuje ven a vstupuje do mechanismů výměny mezi skupinami (lov lebek nebo exogamní výměna žen) nebo metafyzickými světy (kontakt s božstvím a nesmrtelností). V dualitách život a smrt, známé a neznámé (my a oni, tady a tam) se zakládá princip výměny, která generuje moc a sílu. Říkáme-li, že „vojáci obětovali své životy za naši vlast“, je dobré vědět, že je skutečně „obětovali“ a že jejich oběť bývá skutečně účinná.¹⁵⁹

Bez nároku na detailní rozbor Leachových myšlenek a na jejich kritiku se zaměřím jen na několik aspektů věci, které jsou pro naše téma zásadní. S mechanismy reciproci-

¹⁵⁹ Edmund Leach: *The Nature of War*. In *The Essential Edmund Leach*. London, New Haven: Yale University Press, 2001 [1965].

ty a symbolické výměny jsme se již v této práci několikrát setkali. Stejně tak i s členěním světa na ten známý, domácí a ten neznámý, jiný. Na základě těchto skutečností je třeba obět chápat v relaci mocenských či silových vztahů, které mezi jednotlivými světy fungují. Významná je pak myšlenka aktivace vztahů života a smrti a čistého a nečistého. Tyto duality, vycházející z primárních biologických daností, jejich uvědomění a zakomponování do samotných základů lidské kultury, odhalují obět jako očisťující proceduru, která generuje sílu. Tak je možné také cestu poutníka nahlédnout jako očištný proces, který ve hře vztahů známého a neznámého, čistého a nečistého, živého a neživého, mocného a ne-mocného produkuje psychickou energii.

Toho, že výměnný vztah mezi poutníkem a božstvím může mít jakýsi silový charakter, si povšimli i Morinis s Crumrinem. Píší: „Na tomto místě můžeme spekulovat nad tím, zda přístup k moci, která je spojována s božstvím, nemá něco společného s přístupem k vnitřní osobní síle prostřednictvím rituální zkušenosti.“¹⁶⁰ Transformace člověka na cestě je proces, při kterém si duševní kultivace podává ruku s ozdravením fyzickým. Poutnická zkušenost může mít efekt psychologický i somatický. Hlubší analýzu problému však tito autoři nepodávají. Podceněn je význam oběti. A přitom nemusíme chodit daleko. Křesťanská tvrzení říkají jasně: Kristus trpěl a obětoval se, a dosáhl spásy a vstoupil na nebesa. Znovuzrození, život a zdraví, síla fyzická i psychická se rodí v oběti a utrpení. *Vždyť v utrpení je spása.*

3.3.6 Vstup do posvátna

Vracíme se tam, kde jsme se pozastavili – totiž k dilematu formalismu a substancialismu. Nalezli jsme přednosti vyzdvihování jedinečného obsahu a významu, stejně jako obecnějších podob, forem a struktur. Přesto je možné konstituovat ještě jednu rovinu, která nespadá automaticky pod tu formální nebo substanciální; do jisté míry je přesahuje a integruje. Toto psychosociální pojetí je pak srozumitelné jak pro domorodce, jenž je jaksi „uvnitř“, tak pro antropologa, jenž je spíše „vně“. Jedná se o to, co by šlo nazvat *vstupem do posvátna jakožto zdroje síly*. Toto posvátno ale není chápáno esencialisticky; je něčím jiným, než bylo „*mysterium tremendum et fascinans*“ pro Rudolfa Otto, nebo „oceánský pocit“ pro Sigmunda Freuda, anebo „vrcholná zkušenost“ pro Abrahama Maslowa. Takové věci jistě k některým náboženským zkušenostem patří, ne však ke všem podobám ritualizovaného pohybu, jak o něm byla v této práci řeč. Podobně problematickými se mohou jevit i představy posvátna u Mircea Eliadeho a Victora

¹⁶⁰ „We can speculate at this point that the access to power which is cast in a divine mold in the pilgrimage has something to do with the accessing of inner personal power through the ritual experience.“ A. Morinis, N. R. Crumrine: *La Peregrinación*, p. 15.

Turnera, které bývají na poutnictví často aplikovány. Pojetí posvátna v této práci je daleko skromnější, střízlivější a transkulturnější.

Pro Eliadeho „znamená *posvátno* tolik co *moc*, a koneckonců tolik co *skutečnost par excellence*. Posvátno je nasyceno bytím. Posvátná moc znamená zároveň skutečnost, trvalost a působnost“.¹⁶¹ Mnoho antropologů již upozornilo na to, že tyto Eliadovy představy jsou více teologií než sociální vědou. Posvátno je rukou Boží: Skutečnost, Moc, Bytí – to jest Bůh, jenž se v *hierofanii* projevuje. Tam, kde končí profánní svět, ocitá se člověk v posvátnu. Podobně hovoří v rámci své zkušenostní antropologie Turner o vstupu do liminality – i to je stav jakési iracionality, existenciality, univerzality a posvátnosti: člověk je jaksi „mimo“ a přitom se dotýká hlubin svého bytí. Ostatně, Turner se ve svém zralém věku s Eliadem znal a rozuměl si s ním. Dříve však, věrný tradici britské sociální (a funkcionalistické) antropologie, nahlížel na liminalitu a antistrukturu více jako na sociální jev sloužící struktuře společnosti.

Snad by bylo možné eliadovské posvátno oprostít od filozofické fenomenologie bytí a pokusit se pozapomenout na Eliadeho jakožto teologa, šamana, zkrátka člověka, který je „v“, a učinit z něho skutečného religionistu, antropologa, který je více „vně“ svého objektu studia. Snad by pak takové posvátno bylo podobnější tomu, které je anticipováno zde. Pro účely této práce není posvátnem Boží moc a pravá Skutečnost, hlubina Bytí, do které se při rituálu noří duše člověka. Při rituálu pouti či cesty člověk vstupuje do posvátna v tom smyslu, že se ocitne v situaci, v níž *skrze svou oběť generuje psychickou energii*, sílu, kterou samozřejmě může považovat za moc od Boha, ale také věc takto interpretovat nemusí. V sepjetí s kosmickým děním či během světa a fungováním přírody, ze zkušeností života v něm, se rodí představy reciprocit, symbolické výměny, logiky *vota*, limitace dobra, a touha se obětovat. V dialektice známého/neznámého, řádného/mimo-řádného, mocného/ne-mocného, čistého/ne-čistého, živého/ne-živého apod. se odehrává proces obětování a očištění se, který vytváří moc.

V Esquipulas jsou živeny emoce, které dokážou učinit zázrak reálným; i poutník do Santiaga de Compostela si domů přináší duševní sílu a nový elán do života; v Zamoře lidé posilují své sepjetí s během světa a svou identitu; v Todos Santos Cuchumatán muž prezentuje své mužství a získává prestiž. Také náročná cesta do ciziny dodá cestovateli nové sebevědomí a společenské uznání. Nakonec, jakkoliv je pouť do Mariazell odlišná od zájezdu do Albertiny, v obou případech jde o významnou společenskou událost, která promění vynaloženou námahu v psychickou posilu a sociální kapitál. Výsledky a výdobytky cest za hranice každodenního světa, jako jsou získaná síla, elán do další práce

¹⁶¹ M. Eliade: *Posvátné a profánní*, p. 13.

a do života, zkušenosti, vědomosti, poznání, moudrost, duševní i tělesné zdraví, jsou věci, kterých jsou si aktéři dané pouti většinou dobře vědomi. Jinak řečeno, kulturní jevy mají svůj psychosociální smysl, na kterém se může antropolog s člověkem, kterého studuje, shodnout. Jak říká Clifford Geertz, domorodec ve svém rituálu vypovídá něco o sobě, interpretuje sám sebe, podobně jako antropolog, který mu kouká přes rameno.¹⁶²

¹⁶² Clifford Geertz: *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000 [1973].

Závěr

Zorné pole antropologa poutnictví je dosti široké, zahrnující velmi odlišné projevy pouti, cesty a pohybu. V této práci jsme se vypravili na pouť do Esquipulas a Santiaga de Compostela, na procesí do Zamory a na koňské dostihy v Todos Santos Cuchumatán. Přínosným se také ukázalo nahlédnutí náboženského poutnictví v souvislosti s poutnictvím sekulárním, s cestovatelstvím, turismem, etnografií a dalšími formami pohybu. Hranice „posvátného“ a „profánního“, „vážného“ a „nevážného“ ve významu náboženského a sekulárního, se ukázaly jako propustné. Tato kontextualizace bere různé formy pohybu jako paralelní aktivity, v jejich souvislostech, v nichž dochází k odhalení podobných struktur v různých plánech.

Umístíme-li pouť do širších sémantických diskursů spjatých s pohybem, objeví se hluboká *symbolická propojení* mezi procesy, pohyby a cestami v přírodě a poutěmi lidí, ale i bohů. Jde o jakousi *sémantickou paralelitu*, kdy nacházíme určitý význam v různých rovinách skutečnosti. Více než o zkoumání ritualizace pohybu šlo v této práci o zkoumání jeho *sakralizace*; šlo o to nahlédnout, jak jedna konkrétní cesta reflektuje, zrcadlí, zpřítomňuje cesty ostatní, jak se vztahuje k cestám minulým, současným i budoucím, jak se vtěluje do mýtu a stává se *metaforou*, tím co nazvali Coleman s Eadem „*meta-pohyb*“.¹⁶³

Přes nedůvěru k obecným výpovědím a „škatulkování“ jsem probral některé možné způsoby formalizace předmětu. Uvedené formy ritualizovaného pohybu jsem srovnával z hlediska jejich základního jevového charakteru na základě dichotomií fyzický/mentální, individuální/kolektivní, formální/neformální, všední/nevšední. Jako o konstitutivních prvcích pouti jsem hovořil o cestě a cíli; cílem pak je *posvátné centrum*, kterým může být místo, osoba, text, nebo cesta sama. Struktura pouti nemusí být nahlížena v tradiční dualitě posvátné/profánní, ale spíše v opozicích statické /dynamické, nehybné/pohyblivé, známé/neznámé, obyčejné/neobyčejné, řádné/neřádné. Člověk na cestě opouští svět známý a řádný a vydává se napospas světu *neznámému, neřádnému a mimořádnému*. Jde v *očekávání*, že ho cesta dovede v jeho životní pouti někam dál, že dojde toho či najde to, po čem pátrá a touží.

¹⁶³ S. Coleman, J. Eade: Introduction, p. 18.

Smysl pouti lze nalézat v různých skutečnostech; záleží na úhlu pohledu a na důrazech, které interpret zvolí. V této práci jsem dal prostor interpretaci založené na *logice reciprocity* a *účinnosti oběti*. Vzal jsem vážně některé představy, typické pro archaické myšlení, které vycházejí z lidské zkušenosti se světem, přírodou a lidmi, resp. s fungováním *vztahů* mezi člověkem a kosmem, lidmi a bohy či lidmi navzájem. V základě těchto představ leží logika reciprocity, to, že *brát znamená dávat a dávat znamená brát*. Každá věc je na úkor věci jiné; každý člověk a společnost žije na úkor člověka a společnosti jiné. To dobré je nějak limitováno, a tak brání předpokládá dávání, tedy nějakou *oběť*. Obětování se je účinným krokem ke *generaci psychické a sociální energie*, moci a prestiže. Účel cesty či pouti spjaté s obětí pak lze nalézt ve vstupu do *posvátna*, které je v tomto kontextu definováno jakožto *zdroj síly*.

Právě při dokončování této práce obletěla svět tragická zpráva o havárii letadla, nesoucího na své palubě politické elity polského národa. Šlo o pouť do Katyně, která měla za cíl připomenout a uctít nešťastnou událost vyvraždění polské vojenské elity sovětskou mocí za druhé světové války. Hned první mediální reakce vyzdvihly spojitost obou katastrof: „Polsko zažilo novou Katyň.“ Letecké neštěstí zpřítomnilo neštěstí minulé, došlo k *symbolickému propojení* obou událostí a v mrazivé skutečnosti vztahu obou „cest do Katyně“ byla nalezena jejich *sémantická paralelita*. Polský národ položil velkou *oběť*. Přestože zesnulý prezident nepatřil mezi ty nejpopulárnější a nejoblíbenější, dokázala jeho smrt vzvednout národ a roznítit vlastenecký cit. Tradičnímu polskému vlastenectví byla dodána nová míza. Katastrofa navíc dokázala to, v co by se kатыňská mise ani neodvážila doufat: donedávna zatajovaná a desinterpretovaná válečná událost, jeden z nejvýraznějších a nejbolestnějších bodů polské historie, se ocitla na stránkách a obrazkách médií na celém světě: teď již ví každý, „co to byla Katyň“. Ba co víc, ví to i celé Rusko! Ruský prezident se k tématu vyjadřuje otevřeně a před zraky celého světa; v ruské televizi běží Wajdova *Katyň*.

Jakkoliv nám mohou každodenní události připomenout, že představy o logice reciprocity, limitaci dobra či životní síle jsou v lidské mysli hluboce zakořeněny a *skutečně působí*, tváříme se, jako bychom se těchto „primitivních pověr“ byli dávno zbavili. Je zřejmé, že morální interpretace toho, co zde bylo označováno jako princip reciprocity nebo symbolická výměna, prodělala svůj vývoj. Nejmarkantnější střet pak nalzáme právě mezi archaickým a moderním myšlením. Západní aplikovaná antropologie nebo rozvojová pomoc často ve „Třetím světě“ naráží na *odlišné ekonomické myšlení*: Jak „primitivovi“ vysvětlit, že při slavnostech, v rituálech nebo hrách nemá utrácet tak velké peníze, a má s nimi hospodařit „racionálně“? Jak ho přesvědčit, že jeho koza pošla

kvůli „racionálně“ doložitelné nemoci, a ne kvůli černé magii nepřejícího souseda? Jak mu naznačit, že „racionální, cílená a poctivá práce“ vede k bohatství, že úspěch a dobro jsou jen v jeho rukou a mohou jich dosáhnout všichni členové jeho komunity?

Moderní západní člověk, který vzešel z judo-křesťanské kultury a dal prostor způsobu myšlení, které se zrodilo v germánském protestantském světě, věří, že Bůh je nepředstavitelný, nekonečný a všemocný, že čas je lineární, svět kauzalitní, že příroda není posvátná, že člověk má tento odkouzlený svět využívat ke své prosperitě, která je měřítkem Boží milosti, a že i tato prosperita je nekonečná. Každý může prosperovat, já stejně jako můj soused, a společně budeme posouvat naši civilizaci k neomezenému pokroku, ekonomickému růstu a kvalitnějšímu životu. Že na dveře klepe ekonomická a společensko-kulturní krize, že se civilizace může vnitřně vyčerpat a že může být převálcována některou jinou, to si připustí málokdo.

Archaický člověk myslí jiným způsobem. V jeho mysli jakoby neustále zněl ohlas nešťastného výkřiku Ezaua: „Což máš jen to jediné požehnání, otče?“¹⁶⁴ Izákovo požehnání svým synům je jakýmsi prototypem sourozenecké rivality, stejně jako determinace a limitace štěstí a toho dobrého. Otcova milost i milost Boží je *omezená*; není jí nekonečné množství a je závislá na konkrétním kontextu, místě a času. Tak také poutníci přicházejí na konkrétní posvátné místo a někdy také v konkrétní posvátný čas svátku, kdy je pro ně nebe otevřeno.

Archaický člověk má svou zkušenost s přírodou. Je zakotven v jejím řádu a funguje podobným způsobem. Vše umírá a znovu se rodí. Jedno střídá druhé. Na jednom místě se ubere, na druhém bude přidáno. Chci-li něco získat, musím něco obětovat. Modernímu člověku se zdá, že když „primitiv“ obětuje ovci a doufá v prosperitu v nadcházejícím roce, činí něco „iracionálního“, věří v neexistující bytosti a síly. Ano, ony bytosti, se kterými náboženský člověk komunikuje, možná neexistují, resp. existují *jinak*, než existují lidské bytosti nebo přírodní zákony; ony síly, se kterými počítá, však *nějak* existují, když fungují a působí. Logika v tomto kontextu neříká, že čím více se budu snažit a pracovat, tím budu automaticky úspěšnější a bohatší; věc se má tak, že získám tím více, čím více budu obětovat a čím více přízně Boží dosáhnou. Iracionální víra v neexistující bohy se setkává s racionálním zhodnocením zkušenosti s povahou vztahů mezi lidmi, přírodou a světem. Tato zkušenost a z ní vyplývající představy a víry slouží zpětně za vzor percepce kosmu, za vzor vztahů s různými duchovními a nadpřirozenými bytostmi. To lidské je přeneseno na nebesa a obé společně vytváří kompaktní a smysluplný symbolický svět.

¹⁶⁴ Gn 27, 38.

Citovaná literatura

- AUGÉ, Marc: *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt: *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON, 2002 [1995].
- BHARATI, Agehananda: Pilgrimage in the Indian Tradition. In *History of Religions*, 31, 1, 1963, p. 135-167.
- BHARDWAY, Surinder: *Hindu Places of Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- BIBLE. Praha: Biblická společnost v ČR, 1990.
- BILU, Yoram: The Inner Limits of Communitas: A Covert Dimension of Pilgrimage Experience. In *Ethos*, 16, 3, 1988, p. 302-325.
- BORHEGYI, Stephen F. de: The Miraculous Shrine of our Lord of Esquipulas in Guatemala and Chimayo, New Mexico. In *El Palacio*, 60, 1953, p. 83-111.
- BORHEGYI, Stephen F. de: The Cult of Our Lord of Esquipulas in Middle America and New Mexico. In *El Palacio*, 61, 1954, p. 387-401.
- BOWIE, Fiona: *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008 [2005].
- CAMPBELL, Ena: The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image: A Mexican Case History. In James J. Preston (ed.): *Mother Worship: Theme and Variations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1982, p. 5-24.
- CLIFFORD, James: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.
- COHEN, Erik: Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 47-61.
- COLEMAN, Simon; John ELSNER: *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- COLEMAN, Simon; John ELSNER (eds.): *Pilgrim Voices: Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2003.
- COLEMAN, Simon; John EADE (eds.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, New York: Routledge, 2004.
- COLEMAN, Simon; John EADE: Introduction: Reframing Pilgrimage. In Simon Coleman, John Eade (eds.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, New York: Routledge, 2004, p. 1-25.
- CRUMRINE, N. Ross; Alan MORINIS (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991.
- DÍAZ VIANA, Luis: El juego de gallos: Formas, textos e interpretaciones. In *Revista de Folklore*, 24, 1982, p. 183-191.
- DIREKTÁŘ o lidové zbožnosti a liturgii. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

- DOBYNS, Henry F.: Do-It-Yourself Religion: The Diffusion of Folk Catholicism on Mexico's Northern Frontier 1821-46. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991, p. 53-68.
- DUBISCH, Jill: Heartland of America: Memory, Motion and the (Re)construction of History on a Motorcycle Pilgrimage. In Simon Coleman, John Eade (eds.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London, New York: Routledge, 2004, p. 105-132.
- EADE, John; Michael J. SALLNOW (eds.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1990.
- EADE, John; Michael J. SALLNOW: Introduction. In John Eade, Michael J. Sallnow (eds.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1990, p. 1-29.
- ELIADE, Mircea: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997 [1951].
- ELIADE, Mircea: *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006 [1957].
- ELIADE, Mircea: *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*. Brno: Computer Press, 2004 [1958].
- FIRTH, Raymond: Offering and Sacrifice: Problems of Organization. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93, 1, 1963, p. 12-24.
- FOSTER, George M.: Peasant Society and the Image of Limited Good. In *American Anthropologist*, 67, 2, 1965, p. 293-315.
- FOUGHT, John G.: *Chortí (Mayan) Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- FREY, Nancy Louise: *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000 [1973].
- GINZBURG, Carlo: *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo, 2002 [1966].
- GLAZIER, Stephen D.: Pilgrimages in the Caribbean: A Comparison of Cases from Haiti and Trinidad. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 135-147.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (ed.): *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- GONZÁLEZ MODINO, Pilar: La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos. In Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra (eds.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, Sevilla: Editorial Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 461-471.
- GRABURN, Nelson H. H.: Tourism: The Sacred Journey. In Valene L. Smith (ed.): *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977, p. 17-32.
- GREGORY, James R.: Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity? In *Current Anthropology*, 16, 1, 1975, p. 73-92.
- HAMMOND, Norman; Matthew R. BOBO: Pilgrimage's Last Mile: Late Maya Monument Veneration at La Milpa, Belize. In *World Archaeology*, 26, 1, 1994, p. 19-34.

- HERTZ, Robert: St. Besse: A Study of an Alpine Cult. In Stephen Wilson (ed.): *Saints and Their Cults: Studies Religious Sociology, Folklore, and History*. New York: Cambridge University Press, 1983 [1913], p. 55-100.
- HORST, Oscar: *The Diffusion of the Cult of the Guatemalan Black Crist of Esquipulas*. 1990. Rukopis uložený v knihovně CIRMA, Antigua Guatemala.
- HUNTER, John M.; Renate de KLEINE: Geophagy in Central America. In *Geographical Review*, 74, 2, 1984, p. 157-169.
- KAELBER, Lutz: Place and Pilgrimage, Real and Imagined. In William H. Swatos, Jr. (ed.): *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 277-295.
- KENDALL, Carl: The Politics of Pilgrimage: The Black Crist of Esquipulas. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991, p. 139-156.
- KENDALL, Carl: *Esquipulas*. Rukopis uložený v knihovně CIRMA, Antigua Guatemala.
- KOMÁREK, Stanislav: *Zápisky z Okcidentu*. Praha: Dokořán, 2008.
- KONRAD, Herman W.: Pilgrimage as Cyclical Process: The Unending Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991, p. 123-137.
- LEACH, Edmund: The Nature of War. In *The Essential Edmund Leach*. London, New Haven: Yale University Press, 2001 [1965].
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Smutné tropy*. Praha: Odeon, 1966 [1955].
- LOVELL, W. George: Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective. In *Latin American Research Review*, 23, 2, 1988, p. 25-57.
- MACCANNELL, Dean: *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books, 1976.
- MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: Prostor, 2002 [1997].
- MAIELLO, Giuseppe: *Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos: Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico. In *Religión en Mesoamerica, XII Mesa Redonda*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 161-179.
- MCKEVITT, Christopher: San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio. In John Eade, Michael J. Sallnow (eds.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1990, p. 77-97.
- MELCZER, William: *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. New York: Italica Press, 1993.
- MORENO NAVARRO, Isidoro: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- MORENO NAVARRO, Isidoro: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1986.
- MORINIS, Alan: *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1984.

- MORINIS, Alan (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992.
- MORINIS, Alan: Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 1-28.
- MORINIS, Alan: Persistent Peregrination: From Sun Dance to Catholic Pilgrimage among Canadian Prairie Indians. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 101-113.
- MORINIS, Alan; N. Ross CRUMRINE: La Peregrinación: The Latin American Pilgrimage. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991, p. 1-17.
- NASH, Dennison: Tourism as an Anthropological Subject. In *Current Anthropology*, 22, 5, 1981, p. 461-481.
- NOLAN, Mary Lee: The European Roots of Latin American Pilgrimage. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis (eds.): *Pilgrimage in Latin America*. New York: Greenwood Press, 1991, p. 19-49.
- NOLAN, Mary Lee & Sidney: *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1989.
- OAKES, Maud: *The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1969 [1951].
- OHLER, Norbert: *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad, 2002 [2000].
- OSBORNE, L. de Jongh: Pilgrims' Progress in Guatemala. In *Bulletin of the Pan American Union, March*, 1948, p. 135-142.
- PRESTON, James J.: *Cult of the Goddess: Social and Religious Change in a Hindu Temple*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1980.
- PRESTON, James J.: Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 31-46.
- PRUESS, James B.: Sanctification Overland: The Creation of a Thai Buddhist Pilgrimage Center. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 211-231.
- RADIMĚŘSKÁ, Božena: Evropa „na východ od Rýna“ na mentální mapě anglicky píšícího cestovatele sedmnáctého století. In *Český lid*, 95, 1, 2008, p. 63-84.
- ROBERTSON-SMITH, William: *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam & Charles Black, 1889.
- SALLNOW, Michael J.: Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. In *Man*, 16, 2, 1981, p. 163-182.
- SALLNOW, Michael J.: *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1987.
- SALLNOW, Michael J.: Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. In John Eade, Michael J. Sallnow (eds.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1990, p. 137-153.
- SANCHIZ OCHOA, Pilar: Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI. In Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra (eds.): *La*

religiosidad popular I. Antropología e historia. Barcelona, Sevilla: Editorial Anthropos, Fundación Machado, 1989, p. 387-398.

SMITH, Valene L.: Introduction: The Quest in Guest. In *Annals of Tourism Research*, 19, 1, 1992, p. 1-17.

STANLEY, John M.: The Great Maharashtrian Pilgrimage: Pandharpur and Alandi. In Alan Morinis (ed.): *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, CT: Greenwood Press, 1992, p. 65-87.

STOPFORD, John.: Some Approaches to the Archaeology of Christian Pilgrimage. In *World Archaeology*, 26, 1, 1994, p. 57-72.

STRAUB, Leslie Ellen: Through the Fields to Amatlán. In N. Ross Crumrine, Alan Morinis: *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Greenwood Press, 1991, p. 157-171.

THOMAS, Robert N.; Oscar H. HORST; John M. HUNTER: Pilgrim Networks of the Shrine of Esquipulas, Guatemala. In *Journal of Cultural Geography*, 20, 1, 2002, p. 27-49.

THOMPSON, J. Eric S.: Trade Relations between the Maya Highlands and Lowlands. In *Estudios de Cultura Maya*, 4, 1964, p. 13-48.

TURNER, Victor: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor & Edith: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

TYLOR, Edward Burnett: *Primitive Culture*. New York: Harper, 1958 [1871].

URRY, John: *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London, New York: Routledge, 2000.

URRY, John: Mobility and Proximity, *Sociology* 36, 2, 2002, p. 255-274.

VALDIVIELSO ARCE, Jaime Luis: Fiestas de gallos en la provincia de Burgos. In *Revista de Folklore*, 143, 1992, p. 167-176.

VAN GENNEP, Arnold: *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 [1909].

WOLF, Eric R.: Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java. In *Southwestern Journal of Anthropology* 13, 1, 1957, p. 1-18.

WOLF, Eric R.: The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. In *Journal of American Folklore*, 71, 1, 1958, p. 34-39.

Obrazová příloha

Obrázek 1: Esquipulas, město

Obrázek 2: Esquipulas, hlavní třída

Obrázek 3: Esquipulas, bazilika

Obrázek 4: Esquipulas, fronta k Černému Kristovi

Obrázek 5: Santiago de Compostela, město

Obrázek 6: Santiago de Compostela, katedrála

Obrázek 7: Santiago de Compostela, pyrenejský přechod svatojakubské cesty

Obrázek 8: Santiago de Compostela, oltářní socha sv. Jakuba

Obrázek 9: Zamora, noční procesí centrem města

Obrázek 10: Zamora, páteční procesí Real Cofradía del Santo Entierro

Obrázek 11: Zamora, noční procesí

Obrázek 12: Zamora, vynášení *imágen* z katedrály

Obrázek 13: Todos Santos Cuchumatán, centrum obce

Obrázek 14: Todos Santos Cuchumatán, tradiční tanec *conquistadorů*

Obrázek 15: Todos Santos Cuchumatán, koňské dostihy

Obrázek 16: Todos Santos Cuchumatán, tanec účastníků dostihů při *marimbě*



Obrázek : Esquipulas, město



Obrázek : Esquipulas, hlavní třída



Obrázek : Esquipulas, bazilika



Obrázek : Esquipulas, fronta k Černému Kristovi



Obrázek : Santiago de Compostela, město



Obrázek : Santiago de Compostela, katedrála



Obrázek : Santiago de Compostela, pyrenejský přechod svatojakubské cesty



Obrázek : Santiago de Compostela, oltářní socha sv. Jakuba



Obrázek : Zamora, noční procesí centrem města



Obrázek : Zamora, páteční procesí Real Cofradía del Santo Entierro



Obrázek : Zamora, noční procesí



Obrázek : Zamora, vynášení *imágen* z katedrály



Obrázek : Todos Santos Cuchumatán, centrum obce



Obrázek : Todos Santos Cuchumatán, tradiční tanec *conquistadorů*



Obrázek : Todos Santos Cuchumatán, koňské dostihy



Obrázek : Todos Santos Cuchumatán, tanec účastníků dostihů při *marimbé*