

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

bc. Marie Heřmanová

Doma cizincem:

Hledání indiánské identity na předměstí globálního mexického města

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Radovan Haluzík

Praha 2010

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 22.5.2010

Marie Heřmanová

Abstrakt/Abstract:

Předkládaná práce je založena na pětíměsíčním terénním výzkumu ve městě San Cristóbal de Las Casas v jihomexickém státě Chiapas a zabývá se různými strategiemi, skrze něž si mladí Tzotzilové a Tzeltalové žijící v nově vznikajících čtvrtích na kraji starého koloniálního města konstruují svou identitu. Hlavními osami práce je vztah těchto mladých lidí jednak k původním horským komunitám, z nichž pocházejí jejich rodiče a za druhé k bohatému turistickému centru města. Jako hlavní etnografická metoda bylo uplatněno především intenzivní zúčastněné pozorování a dále metoda material culture (práce se soustředí především na identifikaci skrze vzhled a konstrukci vlastní identity skrze způsoby a styly oblékání).

The presented thesis is based on a fieldwork realized during five months in the city of San Cristobal de Las Casas, Chiapas in south of Mexico and deals with different strategies through which are young Tzotziles and Tzeltales living in the new suburbs of the old colonial city constructing their identity. Main axes of the thesis are first the relationship of these young people to the native communities of their parents and second to the rich and turistic city centre. As a main ethnographic method I use participant observation and also the material culture studies (the tesis focus mostly on identification through visage and consequently on the consitution of identity through styles and modes of dressing).

Klíčová slova/Key words:

identita, globalizace, materiální kultura, rurálně-urbánní migrace, marginalizace, urbanizace, Mexiko, Chiapas

identity, globalisation, material culture, rural-urban migration, marginalization, urbanization, Mexico, Chiapas

Obsah

ÚVOD: PROČ, CO, KDE A JAK	4
1. CHIAPAS: „LA ÚLTÍMA FRONTERA“	12
1.1 „ESPACIO VACÍO“	15
1.2 PŮDA JAKO ZPŮSOB OBŽIVY, KONFLIKTY O NÍ A CO ZPŮSOBUJE JEJÍ ZTRÁTA	19
1.3.NÁBOŽENSKO-POLITICKÉ KONFLIKTY: PŘÍBĚH CHAMULY	22
1.4 „MODERNIDAD POSTERGADA, GLOBALIZACIÓN TARDÍA“	26
2. SAN CRISTÓBAL DNES: GLOKÁLNÍ A NEOKOLONIÁLNÍ	30
2.1.CENTRUM.....	32
2.2 PERIFERIE	40
3.MÍSTO PRVNÍ : COMUNIDADES UVNITŘ COLONÍAS, PALÁCE VEDLE CHATRČÍ.....	45
3.1 „CINTURON DE MISERIA“ NEBO SATELIT?.....	47
3.2 PODLE DOMU POZNEJ ČLOVĚKA.....	56
4.MÍSTO DRUHÉ: CENTRUM JAKO MÍSTO ZÁBAVY I OBŽIVY	62
4.1 PINKY NEBO EMO? - „Immagined lives“	67
5. MÍSTO TŘETÍ: GLOBAL FASHIONSCAPES	75
5.1. TURISTKY, ZPĚVAČKY A FOTBALISTÉ	77
5.2 ŠATY DĚLAJÍ ČLOVĚKA	84
6. MÍSTO ČTVRTÉ: PARÁJES, MÍSTA BEZ BUDOUCNOSTI	88
6.1 MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ	94
ZÁVĚR: TADY A TEĎ.....	98

ÚVOD: PROČ, CO, KDE A JAK

Do San Cristóbalu jsem poprvé přijela v roce 2007 jako nadšená turistka. Mexiko bylo dlouho mým cestovatelským snem, živeným četbou magicko-realistických románů a do Chiapasu mě osud zavál téměř náhodou – připojila jsem se ke skupině kamarádů, kteří se jeli zúčastnit setkání pořádaného zapatisty pro jejich příznivce z celého světa. Já mezi příznivce nepatřila a téměř jsem netušila, co mě čeká. Průvodce mě připravil na „koloniální perlu Mexika“ obklopenou horami, jejichž vrcholky zahalené v mlze měly mezi sebou ukrývat téměř nedotčené indiánské vesnice, plné barev, zvuků, vůní a kulturní diverzity. Šok (příjemný i nepříjemný) při setkání s realitou byl prvním impulzem k napsání této práce, ale k samotnému rozhodnutí pustit se do výzkumu předcházela ještě dlouhá cesta.

Hned na začátku prvního ročníku magisterského studia jsem ovšem byla nucená přemýšlet, kam se budou mé antropologické kroky nadále ubírat – vrátit se do San Cristóbalu byla nejdříve jen nespěšná idea, která se postupně stávala utkvělou představou, za kterou bylo třeba tvrdě bojovat nebo ji vzdát. A i když se nakonec podařilo překonat všechny byrokratické nástrahy a získat finanční prostředky i institucionální podporu mexické strany, ukázalo se, že to vše byl jen teprve začátek. Na začátku října roku 2008 jsem se ocitla v San Cristóbalu na autobusovém nádraží bez jakékoli představy o tom, kam jít, co dělat, jak začít. Neměla jsem téměř žádné zkušenosti s terénním výzkumem, vcelku nedokonalé jazykové vybavení a – jak se později ukázalo – velmi naivní představu o tom, co vlastně chci dělat.

Věděla jsem, že ona „koloniální perla“ je tak trochu klamem, nebo přinejmenším ne celou pravdou. Věděla jsem, že San Cristobal je kromě oněch mystických vrcholků hor v mlze obklopen také neustále se rozrůstajícími předměstími, které místní nazývají *colonias*. A tak jsem se tam jako správný začátečník se zápisníkem v ruce a foťákem přes rameno vydala – první zkušenosti byly samozřejmě strašlivé a odrazující. Ale postupem času mi osud zavál do cesty prodavačku Mariú a její rodinu, která mi nakonec poskytla téměř druhý domov po dobu mého výzkumného pobytu a studenta Raymunda a jeho sourozence, kteří mi poskytli tolik potřebné pochopení. Všichni moji místní přátelé a průvodci měli společnou jednu věc – byli „indiánského“ (tzotzilského či tzeltalského) původu a San Cristobal zvláštním způsobem byl i nebyl jejich domovem. Ti, kteří na to

měli věk, chodili do španělských škol, ale z domova znali jiný jazyk a byli nuceni používat oba. Centrum města jim povětšinou poskytovalo obživu, popřípadě zábavu, ale každý večer se z něj zase vraceli – do docela jiného světa jen pár kroků od hlavního tržiště, denodenně přeplněného turisty.

Raymundo a jeho sestry, Jeanette a Karina, se všichni narodili v San Cristobalu, jejich matka, doña Lupita i otec, který rodinu dávno opustil a kterému se mezi sourozenci výmluvně přezdívalo „Hitler“, pocházeli z Yochipu, horské vesnice asi dvě hodiny jízdy od San Cristóbalu. Raymundo studoval pedagogiku v Tuxtla Gutiérrez, Karina už tam dokončila studium angličtiny a teď si tam spolu přes týden pronajímali byt, Raymundo chodil do školy a Karina učít, ale každý víkend se do San Cristóbalu vraceli a zvláště Raymundo zdůrazňoval, jak moc se tam cítí doma (nejen kvůli rodině, ale i kvůli přátelům). Jeanette byla ze všech třech sourozenců nejstarší, před třemi lety dokončila studium sociologie na univerzitě v San Cristóbalu, kde i pracovala v rámci nějakého grantového projektu. Po jeho skončení jí nezbylo nic jiného než být s matkou doma a marně shánět práci (těsně před tím, než jsem odjela, nakonec přijala práci ve videopůjčovně). Jejich domovem byl dům v nejzazší části Barrio La Garrita, zhruba někde tam, kde se původní městská zástavba měnila na suburbánní, asi půl hodiny pěšky z centra. Všichni mluvili plyně španělsky a španělština byla doma jejich hlavním dorozumívacím jazykem, přestože pro doňu Lupitu to nebyl rodný jazyk. Yochip je tzeltalská vesnice a Lupita se tak se svými početnými sestrami a několika málo bratry, kteří tam žili a které často jezdila navštěvovat, dorozumívala tzeltalsky. Jeanette i Karina tzeltalštině pasivně rozuměli a Raymundo se jí aktivně učil (paradoxem ovšem je, že z domova jí nerozuměl).

Oproti tomu situace Maríí a jejich děti byla úplně jiná. María byla pouliční prodavačka, která živila tři ze svých čtyřech ratolestí – patnáctiletou Cristinu, čerstvě plnoletou Natalii a jedenadvacetiletého Miguela. Druhý nejstarší syn – Carlos – pracoval u benzinové pumpy. Rodina bydlela v dvoupokojovém domě v colonia Progreso, María a její manžel (který už také s rodinou dávno nežil) pocházeli z Ichilhó, tzotzilské vesnice, která správně spadala pod chamulské municipium. Všechny její děti už se ale narodily v San Cristóbalu a chodily zde do školy. Doma se mezi sebou dorozumívali zásadně tzotzilsky (děti sice uměly španělsky perfektně, ale mluvily tak jenom na mě, mezi sebou – a i v mé přítomnosti – zásadně komunikovaly tzotzilsky). María na rozdíl od Lupity chodila v chamulském *traje*, tradičním oděvu, (jednou za celý svůj pobyt jsem jí zažila v „civilu“ a to ještě jen proto, že jí děti údajně přemluvily).

Tato práce je tedy nakonec shodou všech výše popsaných okolností o nich a o světě, ve kterém žijí. Oni se pak stali mými hlavními informátory, provázeli mě po celou dobu a díky nim se to, co se na začátku zdálo nemožné, stalo skutečností. Přestěhovala jsem se z turistického centra na periferii, přestala jsem se bát chodit sama tam, kam turisté nechodí, přestala jsem se bát mluvit a aktivně se účastnit. Po těch několika měsících, kdy jsem odjížděla, jsem se díky ním cítila, jako když mám dva domovy – jeden, do kterého se chystám vrátit a druhý, který právě opouštím

Výše uvedený příběh snad naznačuje, proč se tento úvod píše tak neformálně, nesnažím se teoreticky vymezit své téma ani neuvádím na koho či co se snažím navazovat (lehké načrtnutí dále v textu tohoto úvodu). Moje cesta do terénu byla teoriemi téměř nedotčená, teoretický základ jsem se snažila zpracovat až při samotném kódování materiálu a psaní. Doufám, že výsledný text je důkazem, že tento poněkud neortodoxní metodologický přístup nemusí být nutně chybný.

Práci jsem rozdělila na dvě části – první je spíše historická a zabývá se historií, vznikem a vývojem colonías na předměstí San Cristobalu. Město, které oficiálně udává počet obyvatel 150 tisíc, jich má podle neoficiálních odhadů o čtvrtinu více a neustále přicházejí noví. Jeho rozloha se za posledních třicet let několikanásobně rozrostla, počet obyvatel, pokud bychom reflektovali oficiální čísla, vzrostl pětkrát. Takový vývoj není přinejmenším v prostoru Latinské Ameriky ničím neobvyklým, přesto má však situace Chiapasu svá specifika – obecný vývoj i jeho zvláštnosti se pokusím popsat v první kapitole. V současné době je v tzv. Zona Norte na sever od hlavní příjezdové silnice do města 43 colonías – některé jsou samy o sobě vesnice, některé mají jen pár ulic, některé jsou staré téměř čtyřicet let, některé vznikly nedávno, některé ještě ani nemají jméno. Jak se s životem v tomto „cinturón de miseria“, jak podobné suburbánní oblasti nazývají mexičtí antropologové, jejich obyvatelé dnes vypořádávají na institucionální úrovni a jakým způsobem jsou organizovány vztahy těchto suburbií k původnímu koloniálnímu městu, o tom pojednává druhá kapitola. Tato část mé práce je založena především na historické literatuře z místních knihoven a archivů a považuji ji za zajímavé a nezbytné uvedení do terénu. Hlavním teoretickým konceptem, který se v ní snažím rozvinout, je koncept tzv. globálního města, při jehož promýšlení jsem vycházela ze dvou zdánlivě odlišných autorů - Zygmunta Baumana a Saskie Sassen.

Druhá část mé práce, na kterou hlavně chci klást důraz, je etnografická. Tak jak

jsem se snažila popsat svět, ve kterém jsem těch několik měsíců žila, zjistila jsem, že nejlepším vodítkem pro orientaci v jeho časoprostoru je nakonec jeho samotná geografie, kterou jsem se ale rozhodla pojmout poněkud netradičním způsobem, který nazývám „identitní geografii“ a doufám, že výsledkem tedy bude něco jako „identitní mapa“. Prvním významným místem na této mapě budou samozřejmě ony colonías. Jejich prodloužením do minulosti jsou původní komunity, ze kterých pocházejí mí informátoři (resp. jejich rodiče), jejich současným středobodem je koloniální centrum města. Aby však byla tato identitní geografie úplná, je třeba přidat ještě čtvrté místo na mapu, které je však v podstatě nezakreslitelné a virtuální a v této práci ho v návaznosti na Arjuna Apparuaie (1996) nazývám „Global fashionscape“. Protože je virtuální, je tvořeno obrazy – z televize, časopisů, filmů, zkrátka médií obecně. A ztělesněním těchto obrazů jsou pak davy turistů ze všech koutů světa, především z USA a západní Evropy, kterých je centrum San Cristobalu plné. Ono čtvrté virtuální místo na mapě je tedy dílem imaginace (ve smyslu, v jakém tento pojem používá Appadurai, 1996). Tato čtyři místa jsou tím, co formuje identitu mladých Tzeltalů a Tzotzilů, o kterou mi v této práci jde.

Nicméně identita není něčím, co lze snadno popsat, vystihnout, o čem mluvíme, co běžně reflektujeme (a generace teoretiků identity a identifikace, které už antropologie vchovala, jsou toho důkazem). Nástrojem, skrze který jsem se jí já pokusila zachytit, byl svět věcí a materiální kultury a z něj jsem vybrala to, co se samo nabízelo jako nejzajímavější a nejsnažší – oblečení. Imaginaci lze koneckonců brát i jako estetickou záležitost (ač ji samozřejmě nelze na estetický rozměr redukovat), a identitu inspirovanou virtuálními obrazy lze nejlépe popsat právě jako identifikaci skrze vzhled. Metodu tzv. material culture považuji za zajímavou a užitečnou z praktického důvodu, totiž že umožňuje na relativně malém prostoru (na můj výzkum bylo vyhrazeno pět měsíců a víc jich v rámci zachování rozumné délky magisterského studia ani není možné souvislému terénnímu výzkumu ve vzdálené zemi věnovat) pokrýt dostatečné množství materiálu na relevantní výzkum.¹ Studium materiální kultury při studiu identity je zároveň důležité i z jiného důvodu – když připustíme, že můžeme popsat člověka jako osobu skrze věci, kterými se obklopuje, dokážeme tak vyvrátit esencialistickou představu identity (nebo jí přinejmenším účinně oponovat). Identita se skrze svět materiální kultury jeví (a navíc dá popsat) jako „diskurzivně konstituovaný sociální vztah, artikulovaný skrze sebe-narativity a

1 Mou hlavní inspirací byly především tyto dva sborníky: Miller, Daniel (ed): *Material Cultures, Why Some Things Matters*, UCL Press, 1998 a Appadurai, Arjun (ed): *The Social Life of Things, Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, 1986.

empiricky přístupný skrze etnografický výzkum“ (Miller, Jackson et al 2005, str. 19).

Závěrečné kapitoly by pak měly na analýzu identitní geografie navázat popisem „tady a teď“ - popisem hluboce paradoxní situace, do jaké se obyvatelé mojí „mapy“ dostali.

Jsem si vědomá toho, že identita a identifikace je v antropologii nesmírně široké a komplexní téma a že můj přístup k ní se může zdát zjednodušující a povrchní. Kromě toho, že doufám, že samotná práce bude důkazem toho, že tomu tak není, tak bych se na tomto místě chtěla vypořádat s některými zásadními problémy, které v kontextu teorií identity nesmí být opomenuty. Prvním z nich je problém etnické identity – své informátory nazývám „indiány“. Považuji proto za nezbytné dát najevo, že si uvědomuji všechny zjevné i skryté problémy, které samotné použití tohoto „termínu“ vyvolává. Přemysl Mácha ve svém článku „O psaní slova Indián, neexistenci lidských ras a záludnosti rasového myšlení“, který vyšel před pěti lety v časopise Český lid diskutuje o samotné problematičnosti pojmu indián, popř. Indián. První problém tohoto termínu spočívá už v samotné jeho historii – Mácha upozorňuje, že trvají-li i etnografové na tom, že jejich informátoři jsou „indiáni“, pak vlastně uchovávají nebo přinejmenším nechávají přežívat Kolumbův mylný dojem, že našel cestu do Indie. S tím souvisí fakt, že „indián“ je nepochybně etnocentrická kategorie – dokud nebylo Evropanů, nebylo v Latinské Americe ani indiánů, stejně jako nebylo Mayů ani Aztéků. Navíc – jak Mácha taktéž upozorňuje – indián s malým „i“ implikuje existenci indiánů coby rasy (stejně jako bělochů nebo černochoů), upřednostňuje proto psaní tohoto slova jako „Indián“ - takový výraz v jeho interpretaci označuje skupinu lidí žijících na stejném geografickém území. Nicméně i toto označení obsahuje problém, protože potom implikuje jakousi homogenitu Indiánů, kteří obývají dané území (v našem případě Chiapas). Proto nelze než s Máchou souhlasit v tom, že by bylo nejlépe od jakéhokoliv označení etnické identity tohoto typu upustit – ale stejně jako on si uvědomuji, že to není možné. Možností by sice bylo nahradit Indiána obecného názvy jednotlivých etnik – Tzeltalové a Tzotzilové v mém případě, nicméně to by jednak značně komplikovalo čtení textu čtenáři s Chiapaskými reáliemi neobeznámenému a obecně to v sobě skrývá mnoho praktických nástrah. Navíc se domnívám, že když z „Indiána“ uděláme „Tzotzila“, budeme sice z antropologického hlediska korektnější, nicméně celý problém etnocentrismu a vnější askripce etnické identity jen přesuneme na nižší a konkrétnější úroveň – i Tzeltalové a Tzotzilové jsou dnes „určováni“ podle kritérií, která si v žádném případě nestanovili oni

sami. Nejčastějším kritériem je jazykové hledisko – tzn. Tzeltalem je ten, kdo na jisté úrovni ovládá tzeltalštinu. Jak si ale potom vysvětlit, že polovina mých informátorů měla potřebu už při první konverzaci zdůraznit, že jsou „indígenas“ a přitom jazyku svých rodičů v lepším případě pouze rozuměli a rozhodně s ním nemluvili? Jiní ho třeba ještě v rodinném kruhu používají (možná je to i obvyklejší), nicméně to z nich nedělá důkladnější indiány než z těch prvních...a z hlediska míry marginalizace, se kterou se ve svém každodenním životě setkávají, to nehraje absolutně žádnou roli. Jediné, co mě tedy nakonec opravňuje k tomu, je v této práci nazývat „indígenas“ (přičemž toto slovo překládám příležitostně z důvodu lepší čitelnosti textu jako indián psáno s malým „i“), je to, že se tak nazývají oni sami. Samozřejmě že se tak nenazývají proto, že se indígenas narodili, tak jako já jsem se nenarodila bílou Češkou s jihočeským dialektem - „indígenas“ pro mě představují mnohem spíše obdobu Andersonovy „imagined community“ (Anderson 2008), která vznikla a funguje na stejném principu jako imaginární národy. Chci však zdůraznit, že přestože etnická identita jako taková není hlavní náplní této práce a mým hlavním zájmem, uvědomuji si, že „ser indígena“ je vnější determinace, jakkoliv již může být internalizovaná, nikoliv „vrozená“ záležitost. Tato práce se chce věnovat především tomu, jak globalizovaná/glokalizovaná imaginace a interkulturní kontakty v centru San Cristobalu vytvářejí nové obsahy toho, co je to „indígena“. Organizace Centro de derechos de mujer de Chiapas (Chiapaské centrum práv žen), se kterou jsem během svého výzkumu spolupracovala, ve svém informačním letáku píše, že ženy, se kterými centrum pracuje, jsou vystaveny tzv. trojí marginalizaci – proto, že jsou ženy, proto, že jsou chudé a proto, že jsou indiánky („por ser pobre, por ser mujer y por ser indígena“). V minulosti proběhly v antropologii debaty o tom, jak například „být indián“ a „být chudý“ spolu může souviset², já chci především na tomto místě zdůraznit, že „ser indígena“ je součástí problému, nikoliv řešením otázky etnické nebo jakékoliv jiné identity.

Dalším významným konceptem, který je nutné v kontextu jakékoli práce o identitě a navíc o identitě obyvatel města, které zde nazývám „glokální“, identitě, která - jak zmiňuje název práce - je v procesu jakéhosi hledání a vyjednávání, je koncept hybridní identity (Bhabha 1994, Canclini 1995/1989/). Ztotožňuji se s kritikou, které tento koncept podrobil Friedman (2000) nebo v českém prostředí např. Mácha (2007). Ač to, co se zde

2 Např. kniha Oscara Lewise „ Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty“, Science Edition, University of California 1962 a kritika, které podrobil celý koncept „kultury chudoby“ Philippe Bourgois v úvodu ke knize „ In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio“, New York: Cambridge University Press, 1995.

pokouším popsat, je na první pohled ukázkovým příkladem „hybridní“ identity, domnívám se, že takové označení je do jisté míry projekce vlastních postojů a konceptů do myšlení mých informátorů – z mého pohledu lze něco možná označit za hybridní, protože je to kombinace něčeho pro mě známého a neznámého, „západní kultury“ a „tradiční kultury“ chiapaských indiánů nebo „tradice“ a „modernity“ na té nejobecnější rovině. Z pohledu lidí, kteří tímto „hybridním“ způsobem života žijí, na něm však nic hybridního není. Kulturní hybridita navíc předpokládá kombinaci nějakých dvou autenticit (kultury chiapaských indiánů a západní kapitalistické kultury například), ale už první část této práce ukazuje, že s autenticitou tradičního způsobu života je to v Chiapase složité a že to, co se dnes snad označuje za „tradiční“, je spíše výsledkem překotných demografických a sociálních změn, které se na území Chiapasu v posledních desítkách let odehrály. Autenticita naší (post)modernity je něčím tak problematickým, že zde ani nemám odvalu pouštět se do diskuze - museli bychom totiž dospět k závěru že buď vše je autentické nebo vše je hybridní.

Post-strukturalismus devadesátých let, pro nějž byla identita zásadním klíčovým konceptem, nám pak ukazuje že lidská identita není primordiální a esencionalistická, fixní a jediná, ale může být - a zpravidla je - multiplý (vícevrstevná), situační (vázaná ve svém projevu na určitou situaci/ce), performativní, neustále vyjednávaná a mnohdy velice konjunkturální.³

Tyto koncepty považuji pro svou práci za zásadní, především koncept situační identity, který potom vytváří rámeček práce coby „identitní geografie“ - tedy situačních identit mých informátorů vztáhnutých ke konkrétnímu místu. Koneckonců i Miller, Jackson et al. (2005, str. 20) upozorňují, že současné identity jsou stále častěji artikulovány ve vztahu k místům a to jak v metaforickém smyslu hranic, diaspor, prostorů v nejširším slova smyslu, tak ve vztahu ke konkrétním místům a prostorům.

Na nejobecnější rovině by se tato práce měla pokusit zodpovědět otázku po tom, jakým změnám jsou vystaveni *indígenas* při příchodu do města a jak se procesy, které způsobují jejich marginalizaci v městském prostoru, projevují při každodenním vyjednávání obsahu pojmu *indígena*. Domnívám se však, že být pouhý náčrt takového problému v úplnosti by dalece překračoval rámeček pouhé diplomové práce. Přesto doufám, že výsledný

3 Znalost těchto konceptů čerpám z přednášek Radana Haluzíka během kurzů o nacionalismu v globalizovaném světě a terénní exkurze v Kosovu, který jej naopak převzal od svých vyučujících během přednášek na University College London.

text bude drobným, ale nikoliv bezvýznamným příspěvkem do debaty o těchto tématech.

Na závěr tohoto úvodu si dovoluji zařadit poměrně dlouhou řadu poděkování – možná nepřiměřeně dlouhou pouhé diplomové práci, ale ať už je výsledek jakýkoliv, stálo mě to téměř rok a půl života a bez některých lidí by se to nepovedlo celé dotáhnout do konce a zachovat si přitom duševní zdraví. A bez některých by ani nebylo co dotahovat do konce.

Na prvním místě patří obrovský dík vedoucímu této práce Radanu Haluzíkovi – za inspirativní kurzy a terénní praxe, jichž jsem se během studia účastnila, za dlouhé skypevé hovory, kterými vyváděl můj výzkum na dálku ze slepých uliček a celkově za naprosto nadstandartní množství času a energie, které této práci věnoval. Více takových učitelů jako on.

Stejně vřelý dík patří Bobu Kuříkovi – za inspiraci a především za čas a péči, které věnoval soustavné kritice mého antropologického tápání a donutil mě tak na sobě neustále pracovat. Bez něj by bylo vše úplně jiné a tato práce by možná vůbec nevznikla.

Tomáši Ryškovi za možnost spolupracovat s ním na zajímavých a přínosných projektech a za jeho neutuchající víru v mé schopnosti, kterou si udržoval i v dobách, kdy k tomu nebyl absolutně žádný důvod.

Marku Halbichovi za ochotu a podporu při shánění kontaktů a institucionální podpory v Mexiku a za stále dobrou náladu i přes náročnost komunikace s mexickou stranou.

Yasaru Abu Ghoshovi za skvělý a nesmírně inspirativní kurz „Entografie: metoda a žánr“. Knihy, se kterými jsem se na tomto kurzu seznámila a debaty, které jsme nad nimi v rámci kurzu vedli, mě v mnohém inspirovaly při psaní této práce.

Mému bratrovi Vítkovi za trpělivost s počítačovým uživatelem, který si neumí zmenšit a ořezat fotky a nainstalovat ovladač k diktafonu a pak hystericky telefonuje v nočních hodinách, když spadne internetové připojení nebo rovnou celý počítač.

Sestře Zuzaně, protože chápe, jak je akademická práce náročná.

Mamince za to, že se naučila psát maily, když jsem odjela do terénu.

Tatínkovi zkrátka a prostě úplně za vše – mnohé hodiny strávené skenováním a kopírováním, zásoby učebnic španělštiny, trpělivost, pochopení...za podporu hmotnou i duševní.

Gracias especiales a Rosa, Claudia, Pascuala, Salvador, Andres y Gamaliel, mi familia chiapaneca, Reyner, Jaky, Karina, doña Lupita i Vicky, mis guías y amigos.

1. CHIAPAS: „LA ÚLTÍMA FRONTERA“

„ San Cristóbal, pozoruhodně položený uprostřed Chiapaské vrchoviny, v sobě skrývá jakousi intenzivní mimosvětskou kvalitu. Ulice se zvedají a klesají lemované jasně barevnými domky a vše je obklopeno zelenými horami. Jejich vrcholky jsou zahalené v bílých mracích, zatímco po městě se rozlévá jasné a čisté světlo. Mezi střechami z červených tašek s neomylnou pravidelností vyčnívají kostely a panské domy. Duch koloniální minulosti v San Cristóbalu stále přetrvává. Se svou bohatou indiánskou historií a kulturou, San Cristóbal je snem každého antropologa. Mayové, potomci starobylé civilizace, jsou ve městě všudypřítomní. V mnoha ohledech se proto San Cristóbal více podobá Guatemale než Mexiku. Mystický, domorodý, éterický San Cristóbal: návštěva zde nutně musí být fascinující a okouzující “. ⁴

Podobně se o San Cristóbalu vyjadřují všechny turistické průvodce a tak úplně nejspíš nelžou. Ona „mimosvětská“ či „nadpozemská“ kvalita je zde skutečně přítomna. San Cristóbal je místem specifických setkání – bohatí američtí turisté, evropští dobrovolníci, kteří přijeli pomáhat do zapatistických komunit, mladé indiánské prodejkyně, kupy špinavých a otrhaných dětí snažících se prodat kdeco, místní *ladinos* vykračující se ve vycházkovém obleku a šviháckém klobouku, new age nadšenci a hledači domorodé moudrosti z celého světa...nakonec máte pocit, že vlastně všechny cesty vedou do San Cristóbalu. Je to však také příznačné „dvojí město“ (možná i trojí, jak se ukáže)- koloniální centrum, na něž sedí všechny výše uvedené charakteristiky, je obklopené ze všech stran suburbii, které se posledních čtyřicet let rozrůstají závratnou rychlostí. Z hlavního náměstí uvidíte jen domečky rozesté po stráních okolních kopců, některé se táhnou až do oněch přízračných vrcholků zahalených mlhou. Místní nazývají tyto nové čtvrti *colonías* a odlišují je tak od *barrios* – městských čtvrtí koloniálního centra a v poslední době i *fraccionamentos* – v podstatě sídlišť, seskupení řadových domků volně roztroušených mezi *colonías*, odlišujících se však od nich způsobem vzniku a vlastnickou strukturou. Mnozí bohatší obyvatelé centra rychle pochopili, že příchod nových obyvatel do „jejich“ města hned tak neustane a kromě toho, že si na něj lze stěžovat a přičítat mu všechny potíže od kriminality po špatné počasí, tak z něj lze také profitovat. Začali proto skupovat půdu na okraji *colonías* a stavět sídlišťátka nápadně připomínající evropská satelitní městečka,

4 www.gonomad.com

kteřá ovšem rychle obrostla chaotickou spontánní zástavbou. Naposledy se tohoto developerského záměru chopila i radnice a jedno takové *fraccionamento* začala sama stavět na severozápadním okraji města, v sousedství jedné z nejmladších *colonías* Nue va Maravilla. Kdo jsou však obyvatelé těchto domů, domečků, chatrčí a někdy i paláců, které zde vyrůstají doslova před očima?

Angelino Calvo Sánchez (1989, str. 60) rozděluje nově příchozí do San Cristóbalu do třech skupin: 1) chudé indiány z různých municipií a vesnic z celé oblasti Altos de Chiapas, 2) náboženské urpchlíky a vyhnance z municipií jako Chamula, Chenalhó a Chalchihuitán a 3) zchudlé *ladinos*, kteří si už nemohli dovolit platit nájem v turistickém centru. Na mapě pak bude situace ještě trochu složitější: (*viz mapa*) oni bohatší nově příchozí z jiných měst, kteří větrí obchodní příležitosti či sancristóbalští starousedlíci, kterým se omrzelo přeplněné turistické centrum, obydlují převážně tzv. Zonu Sur, tedy oblast na jih od hlavní příjezdové silnice do města (s příznačným názvem Carretera Panamericana). Můj terénní výzkum se odehrával převážně v Zona Norte – oblasti na sever a severozápad od pokračování městského okruhu (Periférico Norte). Tu v současné době tvoří 43 *colonías* (z nichž některé jsou *fraccionamentos*, ale ani jedna *barrio*). Zona Sur je poklidným a čistým předměstím se spoustu domů k pronájmu v (alespoň napohled) prosperujících satelitech, se sem tam méně poklidnými ostrůvky jako jsou *colonías* Betania a 5 de Marzo, a může se chlubit dokonce jedním barriem – Barrio San Diego těsně navazuje na výpádovou silnici. V Zoně Sur se nachází jediné velké nákupní centrum ve městě, univerzita, několi dalších akademických institucí a vládní budovy. Zona Norte je naopak rozlehlým chaoticky zastavěným kusem země, kde jsou místy na sebe natlačené domy hned vedle volného prostranství, které se jeho majiteli ještě nepodařilo udat, chatrče ledybyle poslepované z kusů plechu a lepenky sousedí s výstavními vilkami, chodníky s předzahrádkami volně přecházejí v blátivé cesty a téměř na každém rohu je kostel některé z místních či severoamerických církví s nepochopitelně dlouhým názvem. Jediným spolehlivým orientačním bodem je samotné périférico, po kterém jezdí veškerá místní městská doprava v podobě malých mikrobusek *collectivos*. Nad périféricem se pak půda zvedá do oněch již několikrát zmiňovaných kopců, v současné době už však posetých hustou zástavbou. Périférico protíná Zonu Norte elegantním obloukem, který nakonec navazuje na Carreteru Panamericanu. V nejsevernějším bodě současné zástavby z něj odbočuje nová silnice směrem na obec San Juan Chamula, která se postupně stává další osou celé Zony Norte. Tato oblast je obývaná především prvními dvěma skupinami – tedy

chudými indiány z horských vesnic, kteří přišli hledat obživu nebo z různých důvodů museli ze svých původních domovů utéct. Mezi jejich *colonías* je roztroušených oněch několik *fraccionamentos* obývaných převážně třetí skupinou – ladinos, kteří už si nemohou dovolit platit nájem jinde. Stejně se ale těmto shlukům řadových domečků obyvateli okolních prostor přezdívá *colonías de classe media*. Jižní a severní část města zkrátka nemohou být odlišnější a koloniální centrum potom tvoří další svět sám o sobě. A zároveň je jasné, že adresa vypovídá o člověku více než by se na první pohled mohlo zdát. Kdo bydlí v La Hormiga vysoko v kopci nad periférickem, je buď chudák nebo kriminálník, zatímco majitel barevného domečku v La Fátima v jižní zóně bude pravděpodobně právník nebo přinejmenším učitel a v každém případě spořádaný otec od rodiny. A obyvatel rozlehlého sídla s přilehlým patiem v barrio de Guadalupe už je typický *colecto*, jak se sancristóbalští ladinos sami nazývají, je to vážený občan města ze staré rodiny a jeden z patronů každoročních oslav na svátek Guadalupe. A tihle tři se od sebe nebudou lišit jen adresou, ale i vzhledem a výslovností španělštiny.⁵

Možná nebudou tak odlišní na první pohled a nezasvěcený turista by si je mohl i splést, mě však po půl roce v San Cristobalu nepřestalo fascinovat, jak je vůbec možné, že se tak odlišní lidé ocitli na jednom místě a jak se stalo, že o sobě navzájem tak málo ví. Chceme-li se pokusit pochopit, jak je to možné, musíme se vrátit trochu zpět v čase a posvítit si na ekonomické i sociálně-politické souvislosti historie několika posledních dekad v Chiapase, potažmo Mexiku. A snad nám toto posvícení objasní některé souvislosti s podobnými procesy jinde v Mexiku, jinde v Latinské Americe a jinde ve světě.

5 Wacquant (2008, str. 5) pojmenovává tento jev jako „teritoriální stigmatizaci“.



Obr. 1: Panoramatcký pohled na San Cristóbal ze silnice na San Juan Chamula

1.1 „ESPACIO VACÍO“

Abychom mohli pochopit situaci, ve které se dnes nejjihnější mexický stát Chiapas nachází a mohutné migrační a populační vlny, které poznamenaly jeho vývoj v posledních dekádách, musíme se jednak vrátit o něco málo v čase a za druhé také pochopit jeho geografická specifika.

Prvním významným faktorem, který měl na stávající situaci vliv, je celková odlehlost Chiapasu, která dokázala zpomalit dokonce i conquistadors - ve chvíli, kdy se v Latinské Americe začaly po evropském vzoru formovat národní státy, nebyl ještě Chiapas zdaleka „španělským“ územím. Navíc celý koncept národního státu na iberoamerickém území nutně musel narazit na významný problém, se kterým se jeho evropští otcové ve většině případů nemuseli trápit – tzv. „etnickou otázku“. Není třeba na tomto místě rozebírat všechny strategie, jak se s ní jednotlivé vlády vypořádávaly, přes různé pokusy o integraci a asimilaci až po přístup, který se de facto rovnal etnocidě. Národní stát jako takový je založen na představě homogenity, která v Mexiku ani nikde jinde v Latinské Americe prostě neexistovala. Benedict Anderson dokonce upozorňuje, že nově vznikající „kreolské“ státy v Latinské Americe začaly otázku národní identity řešit ještě dříve než Evropané, protože se museli vypořádat s tím, jak zahrnout do „bratrské“ představy

jednotného národa lidi, kteří nemluvili stejným jazykem, nevypadali stejně a kreoly (mestizos v mexickém případě) byli do té doby využíváni jako otroci.⁶ Pro nás je důležité, že se v jednom „homogenním“ státě ocitla rozvinutá a poměrně bohatá města ve středu země s vyprahlými pouštěmi na severu – a s Chiapasem na jihu, kde drtivá většina populace neovládala ani základy španělštiny. Kromě odlehlosti a relativní „nedotčenosti“ zde navíc také hraje velkou roli poloha Chiapasu jakožto hraničního státu s Guatemalou a potažmo tak zbytkem Latinské Ameriky. Severní hranice Mexika představovala (a stále představuje, přinejmenším do jisté míry) jednoznačnou linii mezi moderním, rozvinutým a industriálním „ Západem“ , zatímco jižní hranice je prostorem tradičně spojovaným s Indiány, rurálním, tradičním způsobem života. Tento příhraniční charakter poznamenává Chiapas dodnes a je příčinou mnoha různých překotných demografických změn. Díky němu si také Chiapas vysloužil v mexických médiích přezdívku „última frontera“ - poslední hranice.

Důvodů, proč je tato specifická geografická poloha Chiapasu v našem kontextu důležitá, je několik. Hranice mezi dnešní Guatemalou a dnešním Mexikem byla svědkem populačních pohybů od pradávna, protože leží na staré obchodní stezce, kterou ve všech historických etapách putovalo velké množství lidí. Následkem toho byly kulturní a etnické hranice v regionu vždy rozostřené a proměnlivé. V posledních dekadách se pak Chiapas stal útočištěm mnoha uprchlíků během občanské války v Guatemale, v letech 1979 - 1982 podle odhadů překročilo hranici až 60 tisíc lidí. Pro některé z nich byl Chiapas jen přestupní stanicí a pokračovali dále, ať už do severnějších mexických států nebo do USA a Kanady, přesto ale však měl tento migrační proud za následek výrazné zvýšení hustoty osídlení v pohraničních municipiích a jejich určitou „indianizaci“ - díky podobnému jazyku i podobnému způsobu obživy (pěstování kukuřice stejným způsobem) nebylo pro guatemalské Indiány velkým problémem se integrovat do již existujících sociálních struktur (Cruz Burguete 2007, str. 22).

Mnohem významnějším hybatelem vnitřní migrace, který je také spojený s geografickou polohou Chiapasu bylo ovšem něco jiného. Jak už bylo řečeno výše, vznikající národní státy v Latinské Americe se musely potýkat s problémem tzv. etnické otázky.

6 Anderson 2008, str. 64n. Anderson také upozorňuje, že v některých případech dokonce chudé vrstvy – tedy *indígenas* – často raději podporovali vzdálené krále v Madridu nebo Lisabonu, protože to pro ně bylo politicky výhodnější než přímá hrozba kreolů, kteří si sice zakládali na evropském původu, ale z pohledu Evropanů už byli „nečistí“. V tom se vznik národních států v Latinské Americe výrazně liší od stejného procesu v Evropě, kde byla právě podpora nejchudších vrstev a přiznání jejich nenávisti k aristokracii klíčové.

Hlavní strategií mexického státu se nakonec stalo povýšení statutu „mestizo“ na základ národní ideologie.⁷ V celém Chiapasu však existují jen tři větší města, která lze označit jako koloniální „ciudades ladinos“ - jedním z nich je právě San Cristóbal, dalšími (menšími a méně významnými) jsou Teopisca a Chiapa de Corzo (současné hlavní město státu Chiapas Tuxtla Gutiérrez zažívá svůj rozmach teprve od konce 19. století). Velká většina populace však ještě do nedávné doby žila mimo tato městská centra a živila se tradičním rolnickým způsobem života. V roce 2000 je podle údajů INEGI⁸ 25% obyvatel Chiapasu starších 5 let mluvčím některého z indiánských jazyků (a je tak na druhém místě v nejvyšším procentu indiánského obyvatelstva, na prvním místě je sousední stát Oaxaca). I jen z několika základních statistických údajů je zřejmé, jak málo mohl Chiapas ke státotvorné „míšenecké“ postkoloniální ideologii přispět. Společně s již výše zmiňovanou odlehlou polohou a výraznou orientací na Jih, směrem do Guatemaly a zbytku mezoamerického prostoru, tak nakonec zůstal ze strany vládních autorit zcela opomenut, do té míry, že Jorge Cruz Burguete charakterizuje jeho význam pro státní politiku jako „espacio vacío“, tedy „prázdný prostor“ (Cruz Burguete, str. 21).

Bylo však jen otázkou času, kdy si někdo uvědomí, že co je prázdné, s tím se dá snadno manipulovat. V 60. letech dosahuje svého vrcholu popularity tzv. politika indigenismu, jejímž hlavním vykonavatelem je INI – Insitito Nacional Indigenista. Tato instituce připravuje strategie a následně zajišťuje všechny projekty směřované na rozvoj indiánského obyvatelstva. Politika indigenismu je jedním z přímých důsledků „míšenecké“ ideologie a Chiapas je téměř učebnicovým příkladem její problematičnosti. Tak jako všechno ostatní, státní rozvoj dorazil do Chiapasu sice lehce se zpožděním, ale s o to větší razantností – v roce 1971 byl spuštěn rozvojový program pod záštitou místní pobočky INI (která existuje dodnes a nese název SEPI – Secretario de Pueblos Indios a navazuje na předchozí „indigenistickou“ instituci Centro Coordinador Tzeltal – Tztozil, vzniklou v roce 1951) s komplikovaným názvem „Programa de desarrollo socioeconómico de Estado de Chiapas“ (PRODESCH). Jeho účelem mělo být zlepšení infrastruktury, větší dostupnost

7 V Ciudad de México na Náměstí tří kultur je pamětní deska, která připomíná definitivní porážku posledního aztéckého vládce Cauhémoca Cortezovými vojsky v roce 1521. Nápis na ní zní: „Nebylo to ani vítězství ani porážka. Byl to smutný zrod mesticů, kteří představují dnešní Mexiko“. Samotný obsah pojmu mestizo, tedy „míšenec“ je samozřejmě problematický a počítá se zpochybnitelnými kategoriemi etnické identity, nicméně i jako konstrukt splnil při vytváření mexického národního diskurzu svou státotvornou roli.

8 Insitito Nacional de Estadística y Geografía, www.inegi.org.mx. Údaj o „počtu obyvatel hovořících indiánským jazykem“ je samozřejmě značně zavádějící a několikrát se k tomu v této práci budu ještě vracet, zde ho uvádím jenom pro ilustraci oné „homogenity“.

zdravotní péče a vzdělání, zvýšení gramotnosti...zkrátka jedním kouzelným slůvkem MODERNIZACE celého regionu. Jeho – byť možná nepřímým – důsledkem, jsou tisíce lidí obydlujících nyní Zonu Norte na periférii San Cristóbalu. Nelze samozřejmě jednoduše propojit všechny změny, které se za posledních několik desítek let odehrály, s jednou jedinou příčinou. Faktem však zůstává, že PRODESCH měl za následek obrovské demografické změny, stejně jako převratné (a nevratné) změny v sociální organizaci indiánských komunit. Jeho důsledky – a potažmo tak příčiny všech migračních vln – lze rozdělit do několika skupin:

1. změny v sociálně-politické organizaci komunit v regionu Altos de Chiapas, které vedou ke změnám ve vlastnických strukturách, vzniku zemědělských družstev a v důsledku konfliktů o to nejzákladnější a nejnütnější k obživě – půdu. Důsledkem sporů o půdu, v kombinaci s jinými výdobytky modernizace, jako je stavba silnic zpřístupňujících dosud odlehle horské oblasti, dochází k celkové změně zaměstnání a způsobů obživy a vznikají tak zcela nové sociální vrstvy.⁹Tento „okruh“ změn bychom mohli nazvat jako socioekonomický.
2. Diferenciace a vznik nových sociálních vrstev významným způsobem narušuje dosud komplexní systém politické zprávy komunit, který je úzce propojen s náboženstvím. S modernizací přichází i misie a v dosud nevídané míře konverze k jiným vyznáním než katolickým. V několika extrémních případech takový vývoj končí náboženskými konflikty a vyhnáním konvertovaného obyvatelstva. Nově etablované církve navíc hrají významnou roli při usídlování vyhnanců na městské periférii. Tento druhý okruh si souhrně troufnu nazvat jako nábožensko-politický.
3. Třetí okruh asi není ani tak okruhem, jako spíš fenoménem, který pojmenujeme jiným kouzelným slůvkem a to je GLOBALIZACE, v případě Chiapasu – a v kontextu této práce – ztělesňována především přílivem zahraničních turistů.

Pojďme si nyní tyto okruhy probrat hezky popořádku.

9 Významnou roli také hraje to, že centrální region Altos de Chiapas, o kterém zde především hovoříme, je – jak jeho jméno napovídá – hornatý a půdy je tady celkově nedostatek, využívá se do posledního kukuřičného klasu každý kousek, který je k dispozici.

1.2 PŮDA JAKO ZPŮSOB OBŽIVY, KONFLIKTY O NÍ A CO ZPŮSOBUJE JEJÍ ZTRÁTA

Na úvod opět trochu statistiky: INEGI uvádí, že v roce 2000 žilo 54% obyvatel v Chiapasu v rurálních oblastech, v komunitách s méně než 2000 obyvatel (i v tomto je na druhém místě za sousedním státem Oaxaca). Darío Betancourt (1997, str. 25) zároveň odhaduje, že mezi léty 1980 – 1995 každoročně vzrostl počet obyvatel San Cristobalu o 10 000 osob (!). Stejně tak zažívají „rozkvět“ i další městská centra v regionu, jako je Ocosingo, Las Margaritas (v regionu Altos de Chiapas) nebo Tapachula na pobřeží. Celkový počet obyvatel Chiapasu je kolem čtyř miliónů – i antropolog nematematic si snadno spočítá či alespoň představí, jak významnou změnu takové přesuny obyvatel musejí představovat.¹⁰

Přímým důsledkem rozvojového programu PRODESCH byla reorganizace administrativy v komunitách: tu měli na starost přímo úředníci pověření INI. Jedním z cílů celého programu bylo provést plošnou registraci všech vlastníků půdy. Lidé, kteří dlouhodobě na nějaké půdě hospodařili, si tak mohli zažádat o její registraci a čekat, až budou prohlášeni za její oficiální vlastníky (než se tak stalo, patřila půda formálně státu). Podle slov místních odborníků i některých zúčastněných to však znamenalo především zavedení povinnosti „mít papír“ na to, že půdu vlastní, což do té doby nebylo pochopitelně samozřejmostí. Kritici státní politiky pak ještě dodávají, že nutnost mít vlastnictví půdy úředně stvrzené byla zavedena jen proto, že od potvrzených vlastníků pak šlo půdu mnohem snadněji odkoupit a cesta kapitalistickému podnikání se tak zcela uvolnila. Z malých kávových polí, které živily jednu či dvě rodiny se snadno mohly stát kávové plantáže. Z původních majitelů půdy se tak stali námezdní rolníci a i pokud si půdu udrželi, neměli šanci cenově konkurovat kávě z plantáží vlastněných buď zahraničními společnostmi nebo státním Inmecafé, jež významným způsobem určovalo a regulovalo ceny. Pověstnou poslední kapkou pak byla agrární reforma prezidenta Salinase de Gortariho, která v podstatě zrušila „výdobytky“ zavedené programem PRODESCH a státní půdu přerozdělila úplně jiným způsobem.¹¹ Spousta rolníků, trpělivě čekajících na přidělení

10 Jorge Cruz Burguete (str. 20) uvádí, že mezi léty 1994 – 2001 opustilo svou půdu jako původní způsob obživy v celém Mexiku 15 miliónů rolníků, tzn každý šestý. Významnou měrou se na tomto jen těžko uvěřitelném čísle podílejí právě nejchudší státy: Oaxaca, Chiapas a Guerrero.

11 Agrární reforma z roku 1992 byla jedním z přípravných kroků na vstup Mexika do Severoamerické zóny volného obchodu (NAFTA), který se uskutečnil v roce 1994. Mnozí odborníci se shodují na tom, že právě vstup Mexika do NAFTA byl symbolickou poslední kapkou a příčinou zapatistického povstání, které lze jistě chápat i jako vyvrcholení všech bojů chudých chiapaských rolníků o půdu.

onoho papíru a na půdě životně závislých, tak skončila jako bezzemci.

Dalším významným hybatelem státního rozvoje bylo do té doby opomíjené přírodní bohatství Chiapasu. Paradoxně jako nejchudší stát mexický stát má nejbohatší přírodní zdroje, které se v sedmdesátých letech začaly využívat především dvěma způsoby – stavbou hydroelektráren a přehrad a těžbou ropy. Rozvoj energetického průmyslu znamenal v podstatě jedinou industrializaci regionu (ač se mezi modernizaci a industrializaci často dává rovnítko), protože zbylé přírodní krásy Chiapasu měly být (a jsou) lákadlem dalšího rozvoje a to turistického, ke kterému se ještě za chvíli vrátíme. Stavba hydroelektráren a rozvoj energetického průmyslu měly za následek výraznou změnu v poptávce a nabídce pracovního trhu a s problémem ztráty půdy tak souvisí dvěma způsoby. Jednak samozřejmě průmysl půdu pro svůj rozvoj potřeboval a od mnoha menších vlastníků jí odkoupil (ať už byli nebo nebyli ochotni ji prodat, jak tomu v těchto případech často bývá) a za druhé nabídl spoustu nových pracovních příležitostí. Nastává tak jev, který Dario Betancourt (1997, str. 39) nazývá „terciarización del sector económico“, tedy terciarizace ekonomiky. Ttradiční způsob obživy většiny obyvatel Chiapasu do té doby spadal do tzv. primárního sektoru – tedy zemědělství, ať už subsistenčního či i za účelem exportu a prodeje. Energetický průmysl jednak přinesl nové pracovní možnosti v sektoru sekundárním (práce na stavbách apod.), které ovšem samy o sobě také vyžadovaly migraci obyvatelstva (za prací) a navíc – díky úbytku půdy vhodné k obhospodařování – donutil mnoho obyvatel opustit svá pole a buď jít hledat jiná (nejčastěji do více odlehlých oblastí v Lakandonském pralesu) nebo se odstěhovat do města a zkusit štěstí právě v terciárním sektoru: službách, prodeji. Tento sektor navíc dostal mohutnou pobídku k rozvoji v podobě již zmiňovaného turistického boomu.¹²

Turistický ruch je dalším problémem sám o sobě. Kromě několika známých a zdokumentovaných případů, kdy byli obyvatelé potenciálně „turistické“ oblasti nuceni v rámci rozvoje turistického ruchu opustit své domovy (nejznámějším případem je oblast

12 Samotná kolonizace Lakandonského pralesa je dlouhý a spletitý příběh, který s migrací v regionu také úzce souvisí, ač neovlivnil tolik samotný San Cristóbal. Kromě již zmiňované agrární reformy do života jeho obyvatel výrazně zasáhly dvě další události – jednak vládní dekret z roku 1972, který svěřil státní dotace a kontrolu nad půdou jedné jediné etnické skupině a to Lakandoncům. Ti v té době představovali asi 66 rodin, zbytek (nejméně 70 komunit a všichni oni nově příchozí hledající půdu) se tak rázem stali v podstatě ilegálními obyvateli cizího území. V roce 1977 byla navíc – oficiálně z důvodů ochrany přírodního bohatství – vyhlášena na jeho území přírodní rezervace Montes Azules. Na jejím území bylo samozřejmě jakékoli zemědělství vyloučeno a turistický ruch z ní plynoucí je dodnes zcela v rukou Lakandonců jako státem privilegované skupiny. Jak poznamenává Jogre Luis Burguete (2007, str. 38 – 39), účelem všech těchto z vnějšku chvályhodných a snadno politicky obhájitelných aktivit byla především kontrola nad spontánní kolonizací pralesa a důsledkem vyvlastnění mnoha hektarů půdy.

kolem vodopádů Agua Azul)¹³, také turistický průmysl – stejně jako energetický – výrazně zasáhl do trhu práce a změnil strukturu zaměstnání ekonomicky aktivního obyvatelstva. Jak už jsem zmínila výše, mezi modernizací a industrializací se často klade rovnítko, v případě San Cristóbalu to však nebyla industrializace, co způsobila jeho „magnetismus“ - mnohem spíše to byl právě turismus, který dotvořil jeho „glokální“ charakter, zmíněný v názvu práce. Celému tomuto fenoménu, San Cristóbalu takovému jako je dnes a jeho specifickému magnetismu na chudé indiány se budeme podrobněji věnovat v další kapitole. Pro tuto chvíli stačí jen shrnout, že i turistický průmysl, rozvíjený spontánně i se státními zásahy, přispěl svou troškou do mlýna a měl tak nezanedbatelnou roli v boji o to nejdůležitější přírodní bohatství a to půdu samotnou.

V neposlední řadě je pak potřeba zmínit, jaký vliv měl překotný rozvoj na demografickou a sociální strukturu i těch municipií¹⁴, které buď zůstaly zachovány, nebo se dokonce rozrůstaly. Již zmíněná reorganizace administrativní správy komunit měla za následek vytvoření zcela nové sociální vrstvy jakýchsi „prostředníků“ - nové generace bilingvních „úředníků“, kteří vyřizovali komunikaci mezi státními úředníky a pracovníky INI a místními obyvateli. Tato nová společenská role se brzy dostala do konfliktu s tradičním politickým systémem – výsledkem je instituce tzv. caciques, která sice sama o sobě není ničím novým, ale s vydatnou pomocí politiky indigenismu dostává zcela nový obsah a zažívá doslova boom. Vzhledem k provázanosti politických a náboženských funkcí v komunitách je však tento vývoj už předmětem dalšího okruhu číslo 2, tedy „nábožensko-politického“ jak jsem jej pojmenovala výše.

13 Z materiálů neziskové organizace CAPISE se sídlem v San Cristóbalu.

14 Municipium – obec, je základní správní jednotka. Centrem municipia je většinou větší obec, která pod sebe správně sdružuje spoustu menších komunit. Z hlediska obyvatel je hlavní správní jednotkou tzv. paraje - „typická jednotka osídlená v indiánských komunitách, lokální organizace v ní je tvořena směsí různých sociálních skupin (nukleární rodina, sousedství)...jejíž hlavou je skupina místních „principales“, držitelů funkcí spojených s místním náboženským kultem a správci finančních prostředků nutných pro společné záležitosti.“ (Betancourt 1997, str. 21). Jedno municipium může sdružovat i desítky parajes (a ty mohou být tvořené jen několika domy/rodinami). Municipium je správní jednotka na úrovni státu a proto také prostředník komunikace mezi státem a obyvateli, zatímco parajes mnohem přirozeněji odrážejí původní rozvrstvení obyvatel a sociálně-politických funkcí.

1.3.NÁBOŽENSKO-POLITICKÉ KONFLIKTY: PŘÍBĚH CHAMULY

Obec San Juan Chamula se nachází asi dvacet minut jízdy od San Cristobalu, vzdálenost je poměrně snadné překonat i pěšky (a pořádná silnice je navíc poměrně nedávnou záležitostí, takže to tak před pár lety ještě mnozí dělali). Vedle San Cristobalu je to jeden z hlavních Chiapaských turistických taháků: průvodci se předhánějí v tom, kdo víc vyzdvihne její „mystickou“, „domorodou“, „tradiční“ a „indiánskou“ atmosféru. Faktem je, že z vnějšku se Chamula taková snadno může jevit – turista si prohlédne slavný kostel na hlavním náměstí, ve kterém se scházejí léčitelé a šamani pod sochami svatých a bude upozorněn, že nesmí fotit vesnické authority v tradičních oděvech. Pro Evropana skvělý domorodý zážitek, pro tradičnější založeného antropologa doslova ráj – a nutno předeslat, že Chamula je také jedním z nejpopsanějších a nejprostudovanějších míst v Chiapase.¹⁵ Badatele odjakživa přitahovala svou uzavřenou a komplexní sociálně-politicko-náboženskou strukturou, která ovšem sama o sobě není tolik výsledkem nějaké „tradice“, jako právě reakcí na vývoj, kterým musela komunita projít ve 20.století.¹⁶ Chamula je zároveň jedním z největších municipií, zahrnujících pod sebe obrovské množství parajes i v poměrně velké vzdálenosti od „mateřské“ vesnice San Juan Chamula, navíc v těsné blízkosti San Cristóbalu – odhaduje se proto, že až 90% procent všech migrantů přicházejících do San Cristóbalu pochází právě z Chamuly (Betancourt 1997, str. 49). Většina indiánek, které v San Cristóbalu potkáte, bude mít na sobě dobře rozpoznatelný chamulský *traje* (kroj) – chlupatou a značně nepohodlně vyhlížející sukni z ovčí vlny, které se říká *nahua* a lesklou blůzku v libovolné barvě s pestrými a propracovanými výšivkami na prsou a na ramenou. Ze začátku – než jsem pochopila rozdíl mezi Chamulou jako municipiem a všemi parajes, které pod ní spadají – mě dost fascinovalo, jak se vůbec tolik lidí do tak malého městečka mohlo vejít a že není divu, že museli odejít. Na otázku „odkud jsi“, totiž skoro každý odpovídal „z Chamuly“. Později jsem si to ujasnila a navíc se ukázalo, že někteří Tzotzilové se pokládají za Chamulany a nosí chamulský kroj i přesto, že

15 Tato kapitola je zpracována na základě informací ze zde již citované Betancourtovy studie a knih chiapaské antropoložky Maríi Isabel Perez Rodriguez, která se soustavně věnuje problematice vnitřních migrací v Chiapase.

16 Eric Wolf (1982, str. 338 – 339) upozorňuje, že tímto „syndromem“ trpí celý Chiapas: od 40. let byl velmi intenzivně studován především severoamerickými antropology (například slavný Harvard Chiapas Project, jehož vedoucím byl v této práci také citovaný Evon Z. Vogt), přičemž většina prací se soustředila na „tribální“ aspekty a popisovala tak současné obyvatele Chiapasu jako „autentické“ potomky starých Mayů. Wolf naproti tomu upozorňuje, že od 19. století, kdy byl celý region Mexika a Střední Ameriky aktivně zapojen do rozvíjející se kapitalistické obchodní sítě především s kávou a kukuřicí, prošel tento region významnými změnami jak ve způsobu obživy, tak v sociální, politické a ceremoniální organizaci.

jejich původní parajes už oficiálně pod Chamulu nespádají. Chtělo by se tedy říci, že „Chamula“ je záležitost spíše kulturní, než geografická. Příběh chamulské komunity a změny, kterými za poslední desítky let prošla, jsou navíc doslova učebnicovým příkladem toho, co se v důsledku turismu a státního rozvoje děje v celém Chiapase – některé fenomény, zvláště náboženské konfliktky mezi tradičními katolíky a nově konvertovanými protestanty, se tady sice více vyostřily, ale i tak jednoznačně reflektují všechny změny, které zde potřebujeme pochopit. A protože Chamulané navíc tvoří drtivou většinu obyvatel Zony Norte a také nejvýznamnější skupinu mých informátorů, dovolím si zde tento příběh použít jako reprezentativní.

Základem sociální organizace Chamuly je tzv. cargo systém, který nejlépe popsal Frank Cancian v případě sousední vesnice Zinacantán ve své slavné knize „Economía y prestigio en una comunidad maya“ (1976). V našem kontextu je důležité, že cargo systém sjednocuje politické a náboženské role v komunitě – typickým cargem je starost o některého ze svatých patronů obce. Ten, kdo má cargo na starosti, se musí starat o sochu v kostele, obětiny a zaplatit v daný den slavnost na počest onoho svatého, s tím, že důležitost jednotlivých patronů se liší a podle toho se liší i význam (a náročnost) daného carga. Do cargo systému jsou zapojeni pouze muži a mají možnost v něm stoupat – vesnické autority (ty, které se nesmí fotit a poznají se podle typického oblečení, které mají právo nosit jenom oni) jsou na vrcholu tohoto žebříčku. Dario Betancourt (1997, str. 49 – 50) upozorňuje, že tento systém sám o sobě může zaměstnávat jen určité množství obyvatel – a vzhledem k tomu, že Chamula vykazuje značný populační růst, dají se z tohoto důvodu už od 50. let pozorovat tendence k jistým „cyklickým migracím“. Od padesátých let můžeme pozorovat tendence „vysílat“ různé skupiny kolonizátorů na území Lakandonského pralesa, o jehož kolonizaci již tady byla zmínka, později i do vzdálenějších částí Chiapasu, dnes jsou jich roztroušené po území celého státu desítky. Betancourt (1997, str.50) také upozorňuje, že zvláštní charakteristikou této migrace je „schopnost přemístit značnou část populace bez toho, aby samotná 'podstata' komunity byla nějak ovlivněna“. V praxi to znamená, že všechny takové *colonías*¹⁷ si udržují silný vztah se svou mateřskou komunitou – v každé například stojí přesná (byť zmenšená) kopie kostela v San Juan Chamula. Teprve poslední z těchto migračních vln, zhruba od šedesátých let – tedy od té doby, kdy se San Cristobal začíná rozrůstat – mají trvalejší ráz a mnohem větší vliv na

17 Odtud si odvozují i název *colonías* používaný pro osídlení Zony Norte – protože první z *colonías* pravděpodobně vznikly velice podobným způsobem. Viz dále.

původní komunitu, která díky nim „vstupuje do nevratné 'modernizace' následované ztrátou ztrátou této specifické a tvrdohlavě zachovávané identity“ (Betancourt 1997, str. 50).

Co je tedy příčinou změny charakteru migrace, která přichází v 70. letech? Nepřímo opět státní rozvoj a jeho politika „indigenismu“, která dostala k moci novou skupinu politických vůdců, tzv. caciques. Jejich politická moc je zároveň spojena s kontrolou ekonomiky, dopravy a administrativních funkcí – v dnešní Chamule jsou majiteli veškeré dopravy mezi San Juan Chamula a San Cristóbaelem a také místní distribuce coca-coly (která má kromě všeobecné popularity navíc i rituální význam) pouhé dvě rodiny. Betancourt (1997, str. 55) popisuje příběh nejznámějšího z caciků, Salvadora Lopeze Castellanose, zvaného také Tushum, který dobře ilustruje, jak modernizační změny souvisí se změnami ve vnitřní skrutkuře komunity. Castellanos byl jedním z prvních obyvatel Chiapasu, který za pomoci státních vzdělávacích programů vystudoval v hlavním městě a stal se bilingvním učitelem. Po návratu se zapojil do činnosti syndikátu indiánských dělníků, začal aktivně spolupracovat se státními úředníky a stal se jedním ze zprostředkovatelů státních reforem. Byl tedy první z generace, která představovala jakýsi „komunikační most“ mezi místními obyvateli a státní mocí. Tato nová generace politických vůdců se pochopitelně dostala do konfliktu s tradičními autoritami – a vzhledem k tomu, že měla za sebou plnou podporu ze strany státu, brzy přebrala jejich funkce. Protože však politika indigenismu zároveň akcentovala „tradiční“ kulturní prvky, cacikismus včlenil tradiční systém rozdělení politických rolí do svého nového zacházení s politickou mocí a použil je především k tomu, že se stal téměř nedotknutelným a zakonzervovaným v čase – zároveň udržuje vnější vztahy s *ladinos* a skrze takto získanou moc konzervuje to, co považuje za tradiční podstatu komunitní identity – tedy náboženství¹⁸, které je skrze cargo systém ovšem nerozlučně spojené s politickými funkcemi a kruh se tak může snadno uzavřít.

Populační růst se však nezpomaluje a pro mnoho lidí v tomto uzavřeném systému

18 Náboženstvím se zde myslí katolické náboženství. To, které se dnes praktikuje v Chamule, má ovšem jen málo společného s tím, co si pod katolictvím představíme my Evropané – sami Chamulané ho nazývají „catolicismo tradicional de maya“. Zjednodušeně ho lze popsat jako synkretickou náboženskou formu, která vznikla začleněním prvků předkolumbovského mayského náboženství do katolictví, které přinesla španělská conquista. Důležité ovšem je, že v Chiapase představuje nyní „tradiční“ katolické náboženství, které stojí v opozici vůči protestantským (rozuměj nekatolickým – v tomto případě hlavně presbyteriáni, Svědkové Jehovovi a nepřeberné množství severoamerických pentekostálních církví) církvím, které do Chiapasu začínají pronikat teprve v 50. letech 20. století. Nejlépe popsal „tradiční mayský katolicismus“ americký antropolog Evon Z. Vogt ve svých studiích o Zinacantánu.

nezbývá místo – a v této chvíli vstupují na scénu věrozvěsti konkurenčních náboženství. Těmi, kteří mají v Chiapase nejdelší tradici, jsou příslušníci kanadské presbyteriánské církve – ta mohla počítat s téměř padesátiletou zkušeností práce v regionu a navíc od začátku spolupracovala s organizací Summer Institute of Linguistics, jež mohla předat mnohé cenné zkušenosti a v neposlední řadě i finanční prostředky.¹⁹ Presbyteriánská církev tedy byla první, ale brzy, zvláště v 80. a 90. letech, doráží do Chiapasu vlna tzv. pentekostálních církví, především ze Spojených států. Tyto nové církve poskytovaly zdánlivě snadné východisko pro ty, kteří měli problém uchytit se v cargo systému ovládaném caciky. Náboženské konverze však zároveň způsobují onu nevratnou změnu, o které mluví Dario Betancourt – nejen v Chamule, ale ve všech indiánských komunitách na mayském území mělo náboženství tradičně silnou integrační roli. Člověk, který se tak na „tradičním“ náboženství přestal podílet, by byl z komunitního života téměř vyloučen i jinde než v Chamule, kde navíc fungoval cacikismus popsany výše. V případě Chamuly byl ovšem konflikt tak vyhrocený, že vedl až k vyhnání tisíců lidí, kteří se odhodlali konvertovat na jiné vyznání, zabavením jejich půdy i majetku. Protestantské církve tak mají nemalý podíl i na založení mnohých colonías na okraji San Cristóbalu – o své ovečky se v některých případech postarali i tím, že jim poskytnou finanční příspěvky na nákup pozemků. V nejstarších colonías představuje chrám jedné z nových církví v podstatě náhradu původního chrámu v San Juan Chamula, který je centrem nábožensko-politického dění. Pro konvertované Tzotzily však měly nové církve jedno zásadní lákadlo – ač si stejně jako původní cargo systém založený na katolictví dokázaly zjednat téměř naprostou kontrolu nad sociální organizací nově vznikajících colonías, princip, jakým se člověk nějaké funkce mohl dobrat, byl docela převrácený – nezáleželo tak na společenském postavení, dobré rodině a finančních prostředcích, jako na dostatečné zapálenosti pro víru. Nutnost číst bibli a v případě pastorů nutnost naučit se ji vykládat v podstatě nahradila celý složitý cargo systém.

Tak jak se zvyšoval počet „expulsados“, tedy „vyhanců“, rostla ovšem i jejich politická moc. La Hormiga, jedna z nejrozlehlejších colonías v Zoně Norte, vznikla v podstatě aktivitou několika vyhnaných rodin, které postupně získávaly další a další příznivce. Za práva vyhnanců nyní bojuje organizace CRIACH – Consejo de Representantes

19 SIL – Summer Institute of Linguistics je celosvětově působící evangelizační organizace, jež pracuje v mnoha „domorodých“ oblastech a klade si za cíl překlad bible do všech domorodých jazyků. Důsledky jejího působení jsou mnohdy sporné (viz například dosud nepublikované výsledky výzkumu Tomáše Ryšky o působení misijních a evangelizačních organizací mezi etnikem Akha v Laosu a Thajsku). Více informací viz www.sil.org.

Indígenas de los Altos de Chiapas, která sdružuje zástupce jednotlivých colonías (kteří jsou – paradoxně – většinou také pověřeni prostředníci komunikace s místním sekretariátem INI) a usiluje o urovnání vztahů a navrácení zabavené půdy. V některých případech se podařilo dosáhnout souhlasu s návratem vyhnaných rodin. V mnoha případech se také však ukázalo, že vracet už se možná není kam.

1.4 „MODERNIDAD POSTERGADA, GLOBALIZACIÓN TARDÍA“

Jako „odloženou modernitu“ a „zpožděnou globalizaci“ označuje Jorge Luis Burguete (2007, str. 55) vývoj posledních let v Chiapase.²⁰ Není zde v mých možnostech pouštět se do teoretické debaty o globalizaci a jejích důsledcích, ale je potřeba popsat i ty změny, které neměly v Chiapase tolik co do činění se státními zásahy či vnitřními problémy regionu, nýbrž byly spíše způsobené jeho celkovým nevyhnutelným otevřením se světu. Podobnou „zpožděnou globalizaci“ zažívá dnes mnoho regionů v těch oblastech světa, kterým se dříve říkalo „třetí svět“ a dá se jistě mluvit dokonce o nějakých obecných zákonitostech, které při takových otevíráních a setkáváních panují, analýza těchto mechanismů však není na tomto místě mým cílem (i když doufám, že v závěru práce budu moci něco obecnějšího o globalizaci konstatovat, ale raději bych tak učinila až na základě etnografických dat). Spokojme se tedy nyní s tím, že budeme používat pojem „globalizace“ v podstatě v jeho laickém významu.

Jistým ztělesněním onoho otevření se je vybudování infrastruktury, která region zpřístupní – v Chiapase proto můžeme považovat za dva „modernizační“ mezníky dostavbu panamerické silnice (Carretera Panamericana) v roce 1950, která spojila San Cristobal s hlavním městem Chiapasu Tuxtlu Gutiérrez. Stavba silnic byla první vlaštovkou nadcházejícího rozvoje a byla sama o sobě iniciována ze strany státu, nicméně její dopad byl mnohem širší. Role San Cristóbalu jako administrativního centra byla s dostavbou silnice definitivně potvrzena a posílena a sféra jeho vlivu se ještě více rozšířila v roce 1968, kdy byla dostavěna silnice mezi San Cristóbalem a Palenque – nejkrásnějšími, nejznámějšími a nejnavštěvovanějšími pyramidami v Mexiku. Změny, které zlepšení infrastruktury a zpřístupnění komunit způsobily v sociální organizaci obyvatel, jsem se

20 Martha Figueroa, známá chiapaská feministka a politická aktivistka, zakladatelka nebo alespoň členka téměř všech organizací za práva žen v Chiapase, mi v rozhovoru v souvislosti se vznikem feministického hnutí v San Cristóbalu říká: „Chiapas je daleko a každá revoluce k nám vždycky přichází pozdě“.

pokusila stručně načrtnout výše, ovšem dopadů modernizace jako takové, kterým silnice otevřely cestu, bylo samozřejmě mnohem více.

Raymundo mi při našem prvním setkání shrnul celý složitý proces do jedné věty, když mi nadšeně vyprávěl o rodné vesnici svojí matky. Yochip leží vysoko v horách dnes asi hodinu a půl cesty od San Cristobalu, má asi 500 obyvatel, kteří žijí v domečcích a srubech roztroušených mezi kávovými poli. Raymundo nadšeně vyprávěl o sběru kávy, o tom, že si jí doma nikdy nemuseli kupovat a entuziasticky mě zval, ať s ním do Yochipu jedu oslavit Día de los muertos, mexickou odbodu našich Dušiček. Na entuziasmu mu ubrala až moje otázka, jestli bude složité se tam dostat – smutně zakroutil hlavou a poznamenal, že poslední tři roky tam vede silnice a není nic jednoduššího než se tam dostat. A na můj nechápavý výraz jen dodal: „Od té doby, co tam vede silnice, je tam víc modernizace, ale taky mnohem víc chudoby. Uvidíš sama“. A viděla jsem – do Yochipu jsem se nakonec vypravila v doprovodu Raymundovy sestry Jeanette, která jela navštívit své příbuzné tam po několika letech a její překvapení bylo na některých místech větší než moje. Chtěla mi ukázat tržiště dole na hlavním náměstí Yochipu (asi deset kilometrů od samotné paraje do které jsme mířily), které se ovšem ukázalo jako vylidněné. Dřív bývalo plné lidí, kteří se zde snažili vyměnit kávu za jiné potraviny, popřípadě ji prodat. Silnice však do vesnice přivedla zástupce kávových společností, které začaly od pěstitelů kávu kupovat přímo. Když jsme slézaly ze silnice a nořily se do kávových keřů, Jeanette se asi po pěti krocích zaraženě zastavila a oznámila, že se asi ztratíme, protože si pamatuje úplně jinou cestu a teď to vypadá, že se o keře ani cestičky mezi nimi nikdo nestará. Naštěstí to bylo jen pár set metrů, takže jsme se nakonec zorientovaly. Poslední šok pak mě i jí přichystalo několik opilců, na které jsme narazily – jejich množství se většinou zvětšuje na neúnosnou míru v neděli, kdy se nepracuje – to se pak někdo značně posilněný kukuřičnou pálenkou válí téměř pod každým keřem.

O Yochipu bude řeč ještě dále v této práci, nicméně lze ho asi snadno – podle dalších výpovědí i mých vlastních zkušeností – považovat za reprezentativní příklad. Ve většině horských komunit dnes žijí rodiny skládající se výhradně z žen – maminek, babiček, dcer, vnuček i tet, které se sestěhují dohromady a snaží se přežít, jak to jde. V mnohých komunitách nemá žena tradičně nárok na vlastní dům či půdu a z domu svého otce odchází do domu manžela. Výsledkem výše pospaných změn se však z manžela často stává námezdní dělník někde na druhém konci Chiapasu, ilegální pracovník za hranicemi Mexika a nebo jeden z těch nedělních opilců pod keři. Muži mají také lepší přístup ke vzdělání,

ideálním cílem je naučit se tak dobře španělsky, aby se mohli stát bilingvními učiteli. I tito velmi vážení *maestros* však jen někdy zůstávají ve vesnických školách – všichni z hojného počtu Raymundových a Jeanettiných strýců odešli do San Cristobalu.

V kontextu této práce je však možná úplně nejdůležitější to, jak změnila globalizace ne komunity, ale samotné město. Globalizace a modernizace působí na města v několika směrech: kromě toho, že láká určitou skupinu lidí, aby do něj přišli (a ti pak samozřejmě mění jeho charakter), tak také určitou skupinu lidí láká, aby se z něj odstěhovali pryč – tak vznikla značná část Zony Sur. V případě San Cristóbalu pak především přivádí nespočetné množství dočasných návštěvníků – turistů, baťůžkářů, dobrovolníků, vědců, umělců....a ti všichni, přestože nezůstávají, jej mění naprosto nevratným způsobem. Procesy změn jsou tedy vícesměrné a hlavně reciproční – lidé do města přicházejí, protože město se mění a město se mění, protože do něj přicházejí lidé. O tom, jak díky všem výše popsaným změnám vypadá San Cristobal dnes, bude další kapitola, pojďme ale ještě předtím udělat malou turistickou odbočku.

Zygmunt Bauman před léty použil krásnou metaforu, když rozdělil obyvatelstvo planety na *turisty* a *tuláky* (Bauman 1999). Ti první podle něj cestují dobrovolně, ti druzí proto, že nemají žádnou jinou snesitelnou volbu. Důležité je, že tuláci jsou nutným „vedlejším efektem“ turismu – svoboda volby jedněch druhým veškerou svobodu bere. Baumanův koncept jistě netřeba chápat doslovně, nicméně v případě turistického boomu v Chiapasu poslouží jako velmi příhodná metafora. Rozvoj turistického průmyslu a služeb s ním spojených totiž vytvořil poměrně velké množství tuláků – tedy těch, kterým nezbylo nic jiného než se sebrat a putovat za obživou.

Betancourt (1997, str. 44) uvádí jako počáteční rok turistického boomu v Chiapase rok 1975. Místní antropolog a spisovatel a také „alternativní turistický průvodce“ don Manuel Hidalgo mi cestou do zapatistické vesnice Oventik o turistickém rozvoji dlouze vypráví. Podle něj byla první vlna v 70. letech spojená hlavně s občanskou válkou v Guatemale, která dosud oblíbené turistické destinace u jižních sousedů dočasně „uzavřela“ a pozornost se tak přesunula na sousední Chiapas. K tomu se přidaly státní aktivity na podporu regionu a turistické kanceláře začaly růst jako houby po dešti. Podle údajů obecní kanceláře pro turismus v San Cristobalu (která však pravděpodobně neregistruje všechny návštěvníky, hlavně mexického původu) se mezi léty 1978 a 1984 příliv turistů zvýšil desetkrát a odhadem 80% z celkového počtu návštěvníků byli cizinci (Betancourt 1997, str.

45). Vzpomeňme na výše uvedená čísla o tisících lidí, kteří se každoročně usidlují na periferii San Cristobalu a můžeme si turisty a tuláky dokonce spočítat. Dnes je San Cristobal a Chiapas obecně jedním z nejvíce turistických regionů v Mexiku – většina cestovních kanceláří nabízí okruh Chiapas – Yucatán a někdy se přitom stihnete mrknout nakonec i do té Guatemaly. San Cristobal je pak bezesporu turistickým centrem Chiapasu. Hlavní město Tuxtla Gutierrez se sice snaží, ale pořád je to jen docela ošklivé a moderní centrum, zatímco koloniální a mystické kvality San Cristobalu si průvodci nemohou vynachválit.

Další výrazné zvýšení přílivu turistů zažil Chiapas a San Cristobal v 90. letech a to konkrétně po roce 1994, kdy proběhlo zapatistické povstání. Subcomandante Marcos v čele Zapatovy armády národního osvobození a jeho Šestá deklarace z Lakandonského pralesa Chiapas doslova katapultoval na výsluní. Zapatisté dokázali něco v dějinách sociálních hnutí zcela nevídaného a to *globalizovat se*. Skrze dokonale zacílené a promyšlené strategie (například fungující komunikace po internetu, akcentuace estetiky, barevnosti, magického realismu a mnoho dalších)²¹ si získali masovou podporu mezinárodní veřejnosti, navázali spolupráci s nevídaným množstvím neziskových organizací, mnoho jich také na jejich popud či z důvodu existence autonomního zapatistického území v San Cristóbalu vzniklo. Neziskový sektor pak přivedl do San Cristobalu naprosto specifickou skupinu lidí, která se zde koncentruje v naprosto unikátní míře a to jsou dobrovolníci. Mnozí z dobrovolníků jsou také zároveň turisté – alternativních průvodců, jako je don Manuel, kteří Vás za úplatu dovezou do některé z nejbližších zapatisických komunit a zařídí Vám povolení ke vstupu, se najde povícero. Dobrovolnictví a revoluční turismus jsou tedy dalšími faktory, které dělají ze San Cristobalu onen výše zmíněný magnet. Jaký je výsledek jeho magnetického působení, o tom je další kapitola.

21 Tématu vytváření tzv. „oficiální zapatistické identity“ se věnuje studie Boba Kuříka s názvem „Struggle for and in Public Spaces in Zapatista’s Chiapas“ publikovaná v knize „Lightning the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico“, ed. Přemysl Mácha, Ostravská univerzita v Ostravě, 2009. Bob Kuřík se tomuto tématu věnuje dlouhodobě a zmínky o daném fenoménu v této práci – buď o zapatistech obecně či o jejich vlivu na turismus v San Cristóbalu – většinou nejsou z mé hlavy, nýbrž z jeho, popřídadě vznikly v diskuzi.

2. SAN CRISTÓBAL DNES: GLOKÁLNÍ A NEOKOLONIÁLNÍ

Dnešní San Cristobal oficiálně udává počet obyvatel necelých 150 tisíc (a vzpomeňme si, že ještě v roce 1950 to bylo 30 tisíc...). Neoficiální počet odhadují místní odborníci na 200 tisíc – noví obyvatelé neustále přicházejí a ty, kteří nepoužívají rozvody vody ani neplatí za elektřinu, lze jen těžko spočítat. Navíc zdaleka ne všichni „platiči“ jsou do oficiálních čísel zahrnuti, protože někteří z nich budují energetické rozvody svépomocí a nezávisle na městské administrativě.

Přesná čísla udávající počet obyvatel v historickém centru a v jednotlivých colonías neexistují, ale snadno si lze domyslet, že ono centrum není „nafukovací“ (a navíc v něm platí vyhláška, která v rámci zachování jeho historického charakteru zakazuje stavět a zvyšovat domy – dvoupatrové budovy se dají spočítat na prstech jedné ruky a všechny jsou původní koloniální). Když si k tomu připočítáme i již výše zmíněný trend vyliďňování centra (spousta lidí jej opouští, protože jim vadí davy turistů, nemají možnost zvětšit či přestavět dům, nemohou si už dovolit platit nájem vyhnaný nahoru zahraničními zájemci o pronájem bytů i obchodních prostor), logicky dospějeme k poznání, že naprostá většina obyvatel San Cristobalu žije mimo centrum – mimo to, co turističtí průvodci vychvalují jako ten pravý „mystický“ San Cristobal. Centrum města zůstává administrativním a obchodním centrem, centrem služeb a dočasným domovem většiny přechodných obyvatel – na každém rohu je hostel a na každém druhém rohu hotel. Možná nám to může něco připomínat – evropští a američtí sociální vědci pojmenovali podobných jev v našich velkoměstech jako gentrifikaci. Situace San Cristobalu je však v mnohém odlišná – gentrifikace se většinou používá při popisu procesů postihujících velké městské metropole „západního“ světa, kde hlavním problémem je samotné vyliďňování městských center. V našem případě je toto však problém jen dílčí (který možná může fungovat na podobném principu jako gentrifikace například v Praze), ovšem obrovský nárůst počtu obyvatel a to, že drtivá většina z nich nemohla centrum opustit, protože v něm nikdy nežila, to už je něco zcela jiného, co Praha nezná. Vzniká tak zcela paradoxní situace – spousta lidí přichází do San Cristobalu, aby nakonec v San Cristobalu vůbec nežila. Přesto těch několik historických ulic v centru láká stále další a další příchozí, kteří se usazují stále dále a výše od nich v chatrčích na okolních kopcích. A svým způsobem tak jsou i nejsou ve městě.

Betancourt označuje prostředí colonías na periferii San Cristobalu jako „semi-urbánní“ (Betancourt 1997, str. 7). a zavádí název „comuna urbana“, tedy něco jako

„městská komunita“, přičemž „comunidades“ je i mezi jejich obyvateli běžný výraz pro horské parajes. „Ir a la comunidad“ neznamená odejít žít do komunity a odtrhnout se od civilizace, ale jet navštívit své příbuzné stále ještě „na venkově“. Comunas urbanas jsou tedy vlastně jakési „vesnice ve městě“. Betancourt takovým označením především zdůrazňuje, že v době jeho výzkumu (v 80. letech) většina colonías odrážela etnické složení původních komunit a organizovala se na stejném principu (již tady bylo řečeno, že významnou roli v tom hrály také církve, kterým v případě prvních colonías patřila půda a jako centrum společenské organizace se snažily udržet kostel). Ještě v 80. letech také většinou do města přicházely celé rodiny, popř. i širší rodiny, což napomáhalo k udržení původních vazeb. Vzhledem k relativně malé hustotě osídlení, která na periferii města převažovala, se také pár let uchovával i původní způsob obživy – rodiny se usazovaly na pozemcích, které počítaly nejen se stavbou domu, ale i s půdou na obdělávání. Zkrátka tyto první colonías se v ničem nelišily od colonías roztroušených po celém Chiapasu, které jsme zmiňovali v kapitole o Chamule a většina z nich ve větší či menší míře udržovala kontakty se svou „mateřskou“ komunitou (pokud se nejednalo o náboženské vyhnance). Nicméně i sám Betancourt už upozorňuje, že tady nelze mluvit o pouhé „ruralizaci města“²² a že stupeň „komunitní adaptace“ je přímo uměrný množství času, který obyvatelé ve městě stráví.

Můj výzkum proběhl téměř přesně dvacet let poté, kdy v colonías dorůstá celá nová generace, která toho má s původními „comunidades“ jen pramálo společného a má nutkavou potřebu se vůči nim vymezovat coby „městská mládež“. Betancourtův koncept semi-urbánního osídlení však neztrácí nic ze své platnosti, jen je třeba jej poněkud posunout na mapě – „míra urbánosti“ osídlení je přímo uměrná blízkosti k centru města. První colonías, které v 80. letech tento charakter evidentně vykazovaly (např. colonías Tlaxcala nebo Nueva Esperanza, viz mapa), jsou dnes městským suburbiem se vším všudy – betonovými silnicemi i chodníky, omítnutými a mnohdy vícepatrovými domy a poměrně rozvinutou nabídkou služeb (hlavně obchodů s potravinami a malých řemeslných dílen). Jsou to také ty, které jsou od veřejného tržiště, jakési nepsané hranice mezi centrem a periferií, odkud vyjíždějí všechny colectivos, vzdálené jen pár minut cesty pěšky. Mezitím však stále výše a výše v kopcích vyrůstají nové a nové chatrče bez vody a elektřiny namačkané mezi provizorně obdělanými kukuřičnými políčky. Nežídka se Vám navíc

22 Tento jev byl mnoha různými odborníky různě pojmenován: „peasantization of the cities“, „ruralization of the cities“ nebo prostě jako „urbanizace“. K tomuto konceptu více v kapitole „Továrna a Muzeum“v zatím nepublikované dizertační práci Radana Haluzíka s názvem „Jak se z míru líhne válka“.

stane, že naproti oné chatrči bude stát vcelku solidní omítnutý domek s náznakem zahrady – někdo zkrátka byl v integraci do městského pracovního procesu rychlejší. To co sledujeme, je neustálá proměna semi-urbánního prostředí na prostředí suburbánní, která se děje doslova před očima.

Svět před oním veřejným tržištěm je světem především turistickým. Na zócalu, hlavním náměstí, se indiánské prodejkyne proplétají mezi davy slunečních brýlí a foťáků. Ze zócala vedou dvě hlavní pěší zóny: krásná a výstavní koloniální třída Real de Guadalupe, která končí až na Cerro de Guadalupe, u kostela zasvěceného jak jinak než Panně Marii Guadaloupské. Čím dále od náměstí, tím méně lidí, kaváren a obchodů se suvenýry. Druhou pěší tepnou je „andador“ (jednoduchý překlad je chodník), ten vede směrem ke kostelu Santo Domingo a kromě turistických obchodů tu najdete také většinu místních obchodů s oblečením, botami a hračkami. Zkrátka nákupní zóna. Park kolem kostela Santo Domingo je vrcholem turistické extáze: obrovské tržiště s řemeslnými výrobky ze všech koutů Chiapasu, Guatemaly a občas i třeba Peru, je městskou chloubou, proslavenou i za hranicemi (většina zcestovalejších baťůžkářů Vás poučí, že ten samý barevný přehoz Vás bude stát v Guatemale dvakrát tolik, než na slavném Mercado Santo Domingo). Tady se dává strávit klidně několik dnů a stejně si nezapamatujete, co tu vlastně všechno mají. Když budete pokračovat o ulici výš, dostanete se k veřejnému tržišti: sem už dojde jen značně „prosetý“ počet těch zvědavějších turistů – je to tu podstatně méně čisté a značně přelidněné, ale průvodce doporučuje „lokální“ zážitek vůní, barev a překřičujících se prodejců.

Pojďme tedy nyní – sice ještě ne tolik etnograficky – načrtnout tato první dvě místa na identitní mapě San Cristobalu. Jak vypadají colonías a jak vypadá centrum, co je spojuje a jak daleko je vlastně z periferie do centra?

2.1.CENTRUM

V červenci roku 2009 jsem se účastnila terénní antropologické exkurze do Kosova, kterou vedl vedoucí této práce Radan Haluzík, odborník na etnické konflikty na Balkáně. Hlavu jsme měli plnou historek o tom, jak právě globalizace a globální vlivy pomáhaly vytvářet a znovunalézat, popř. vynlézat etnickou identitu kosovských Albánců i Srbů, když jsme přijížděli do městečka Prizren. Všudypřítomné vedro sice poněkud zpomalovalo mozkovou činnost, nicméně při přejezdu starého kamenného mostu v centru mě přepadl

jakýsi podivně familiérní pocit. Úzké uličky, nízké domečky, kavárny...něco naprosto „evropského“, kousek Prahy tam, kde jste si až doteď připadali jako na konci světa. A zároveň je to takové divně cizí...když jsme zakotvili v nechtěně retro socialistickém hotýlku v jedné z postranních uliček, smyli pot a prach z celodenní cesty, pokusila jsem se to své prchavé deja-vu identifikovat – byla to špatná klimatizace a únava, nebo na tom fakt něco je? Prizren mi prostě připadal jako balkánský San Cristobal. Není samozřejmě stejný, ale v něčem mi ho až mysteriózně připomínal, spíš pocitově, než vizuálně. Při večerní debatě s Radanem Haluzíkem a Bobem Kuříkem, který díky svému výzkumu také zná San Cristóbal jako vlastní boty, jsme nakonec dospěli k pojmu „glokální město“. Tímto jim tedy děkuji za pojmenování a postížení konceptu, který se mi nakonec v téhle práci stal centrálním a který se zde pokusím rozvést.²³

Samotný výraz „glocal“ používá mnoho autorů, já si jej půjčuji od Zygmunta Baumana z jeho slavného článku „On Glocalization, or Globalization for Some, Localization for Others“ z roku 1998. Bauman se v tomto článku kriticky vypořádává s pojetím globalizace jako „univerzalizujícího“ procesu. Jednak upozorňuje na to, že v základu představy něčeho takového jako „globálního řádu“ stojí vždy myšlenka teritoriality – vázanosti k lokalitě, kterou má globalizace sice překonávat, ale kterou nutně potřebuje, aby sama sebe ospravedlnila. V globální éře, upozorňuje Bauman, ztrácí význam národní státy a vznikají „supranárodní“ celky, zároveň – a to je zde pro nás podstatné – vznikají zcela nové „ethnicity“, jednoznačně teritoriálně vymezené, které mnohdy vedou k rozpadům národních států a krvavým konfliktům. Jedním z důsledků globalizace je tedy také „lokalizace“. Bauman říká, že „komunita je zároveň produkt i podmínka globalizace“(str.8). Proto navrhuje nahradit globalizaci glokalizací – pojmem, který věrněji vystihuje podstatu planetárních procesů, protože akcentuje „teritoriální“ a „lokální“ rozměr globalizace. Zároveň se také snaží glokalizaci definovat a odlišit její důsledky od toho, co se běžně považuje za důsledky globalizace – tedy zmenšení vzdáleností díky rychlosti cestování, dostupnost informací díky médiím, svobodu pohybu....Bauman upozorňuje, že přístup k těmto vymoženostem je i v globálním světě značně selektivní a

23 Když jsem se snažila dohledat, zda někdo tento koncept už použil přede mnou, nenarazila jsem zatím na žádnou konkrétní knihu či autora, ale samotný pojem je používán různými aktivisticko-mírovými organizacemi jako je např. www.glocalcity.org nebo Glocal Forum (www.glocalforum.org). V odborném kontextu mě zaujal především tento odkaz: <http://faculty.virginia.edu/commoncourse/Course%20Description/description.php>, který se ovšem týká více architektury a urbánního plánování než samotné antropologie. Přestože tedy diskuze o tomto pojmu je aktuální, zde načrtnutý koncept „glokálního města“ považuji za svůj vlastní.

globalizace jejich dostupnost nerozšiřuje, nýbrž „redistribuuje“. Glokalizace podle něj vystihuje podstatu této redistribuce privilegií, glokalizace je „restratifikace“ - co je svobodnou volbou pro jedny, může být pro druhé krutým osudem (str. 9). Glokalizace je také „polarizace“ - zatímco jedněm svět otevírá, druhým ho uzavírá, jedněm zrychluje čas, pro druhé se čas zastavil...globalizace je zkrátka glokalizací, protože nesmazává, nýbrž pouze přesouvá a akcentuje rozdílnosti, „rozděluje svět na globalizované a lokalizované“.

Druhá polovina pojmu „glokální město“ je pak vypůjčená či spíše inspirovaná konceptem „global city“ americké socioložky Saskie Sassen. Ta jednak upozorňuje na podobnou věc jako Bauman, přestože s úplně jiného pohledu – a to na fakt, že globální procesy se nutně musí někde „lokalizovat“. Sassen se snaží do analýzy globalizace dodat analytický nástroj, který podle ní v dosavadních studiích chyběl a to je rozměr místa. Upozorňuje na to, že všechna mobilita a změnšování vzdáleností není něco, co by bylo jakousi latentní funkcí globalizace, nýbrž je to něco, co musí být „produkováno“. A tato produkce je proces, který se nutně musí odehrávat na nějakém „místě“ (Sassen 2000). Dodáme-li analýze globalizace tento potřebný rozměr, můžeme potom vytvořit jakousi „geografii globalizace“ (a tento přístup mě mimo jiné inspiroval při vytváření mé „identitní geografie“). Geografie globalizace identifikuje místa, na kterých se globální procesy materializují a produkují – a tak vzniká globální město. Převáděno do reality: zatímco z pohledu klasických teorií globalizace jsou její součástí například vrcholoví manažeři, kteří tráví většinu svého života na konferencích, v hotelech a v letadle, zahrneme-li „lokalizující“ rozměr, zjistíme, že to, co životní styl těchto manažerů umožňuje, jsou pokojské, uklízeči, mechanici, řidiči...Sassen upozorňuje, že nejpodstatnější silou globalizace jsou dnes ve vyspělých zemích imigranti pracující v zoufale podhodnocených dělnických profesích. A dostáváme se k Baumanovu rozdělení na ty „globalizované“ a „lokalizované“. Sassen, stejně jako Bauman, nakonec dochází k závěru, že globalizace nepropojuje, nýbrž redistribuuje privilegia – z makro-hlediska, které uplatňuje, pak tvrdí, že globalizace vytváří novou strukturu center a periferii, nové pojetí centrality a marginality. Sassen analyzuje procesy, kterými se globalizace lokalizuje ve městech jako je New York, Londýn nebo Tokio, která pro ní představují ukázková „global cities“.

Pojem „glokální město“ tak vznikl propojením těchto dvou původně spolu vůbec nesouvisejících konceptů a pokouší se vysvětlit, proč si můžete v Kosovu připadat stejně jako v Mexiku – ze stejného důvodu, jako si můžete (a o tom dnes málo kdo pochybuje) připadat v Paříži stejně jako v New Yorku nebo v Tokiu. Můžete bydlet ve stejném hotelu,

jíst stejné jídlo a potkávat stejné lidi. Stejně jako Sassen upozorňuje, že neexistuje nic jako jedno jediné „globální město“, že celý koncept dává smysl až ve chvíli, kdy si uvědomíme, že několik měst na různých kontinentech může vykazovat stejné charakteristiky (Sassen 2000, str. 4), tak i já považuji koncept „glokálního města“ významný nikoli jen jako pokus popsat charakteristická specifika San Cristóbalu, ale jako pokus postihnout, co jej spojuje právě s takovými městy jako Prizren, nebo třeba Chichicastenango v Guatemale, Cuzco v Peru, Mostar v Bosně a Hercegovině...a také třeba s Českým Krumlovem. Dosavadní studie o městech a urbanismu, upozorňuje Sassen (2000a, str. 33) většinou za hlavní analytickou jednotku považovaly národní stát. Koncept globálního/glokálního města však zdůrazňuje spíše transnacionální vazby – chce ukázat, že obyvatel Londýna si bude možná více rozumět s obyvatelem Tokia než s obyvatelem farmy na skotské vysočině. Tím se zároveň i vysvětluje, proč globalizace/glokalizace vytváří novou strukturu center a periferií – protože posiluje vazby napříč národními státy, nikoliv uvnitř nich. „O tomto vývoji lze přemýšlet jako o něčem, co konstituuje novou geografii centrality a marginality, která jde napříč starým rozdělením bohaté/chudé země a novou geografie marginality, která je čím dál více viditelná nejen v rozvojovém světě nýbrž také uvnitř vysoce rozvinutých zemí. Uvnitř velkých měst jak v rozvojovém tak v rozvinutém světě sledujeme novou geografii center a marginalizovaných oblastí, která nejenže posiluje existující nerovnosti, nýbrž také uvádí do pohybu zcela novou dynamiku nerovnosti.“²⁴ (Sassen 2000, str. 85).

Tak jako globální města nejsou výlučně záležitostí „vyspělého“ světa (Sassen mezi ně ve svých novějších pracech řadí i např. Bombaj nebo Mexico City), nemusí být glokální města nutně vždy v „rozvojové“ zemi – navíc, co to vlastně je, kde je hranice mezi rozvojovým a rozvinutým, například právě v Mexiku? Odpověď na tuto otázku přísluší jiným a je sama o sobě námětem na přinejmenším dizertaci, z našeho hlediska je lepší vymezit si země, jež se chlubí glokálními městy jako země tzv. baťůžkářské. Baťůžkářem zde myslím onen speciální typ cestovatele, jež anglicky psaná literatura k antropologii turismu pojmenovává jako „backpacker“. Baťůžkáři jsou svým založením spíše dobrodruzi

24 „We can think of these development as constituting new geographies of centrality and marginality that cut across the old divide of poor/rich countries, and new geographies of marginality that have become increasingly evident not only in the less developed world but inside highly developed countries. Inside major cities in both the developed and developing world we see a new geography of centers and margins that not only strengthens existing inequalities but sets in motion a whole series of new dynamics of inequality.“
Kritika tohoto konceptu, která naopak zdůrazňuje roli států, resp. státních sociálních politik, viz Waquant (2008, str. 6 – 8). Waquant zdůrazňuje, že nelze přičítat prouhloubení marginalizace v městských ghettech ve Spojených Státech stejným příčinám jako problémy např. na pařížských předměstích, protože to znamená přehlížení historických a lokálních souvislostí.

a proto většinou jsou i tam, kde „běžní“ turisté ještě nejsou – většinu však bývají jejich předzvěstí a nejinak je tomu i v našem případě. Baťůžkářskými zeměmi jsou kromě Mexika a většiny zemí Jižní Ameriky například Indie (snad nejtypičtější příklad), některé země Východní Evropy, někde na předělu mezi baťůžkářskou a turistickou zemí je nyní Thajsko. V Mexiku je například jižní část země typicky baťůžkářská, zatímco místa jako Cancún nebo Acapulco jsou turistická. Baťůžkáři se totiž nebojí tam, kde je turistická infrastruktura teprve ve vývoji – ještě tak úplně nefunguje, ale začíná se probouzet. Proto jsou jejich cílem země, které bychom podle onoho klasického výše zpochybněného dělení zařadili mezi „rozvojové“ - ale většinou ty, které mají jednoznačně našlápnuto k ekonomickému růstu a – to je podstatné – ekonomické globalizaci. (Uvědomuji si, že nejsem odborník na antropologii turismu, ale přijde mi přesto důležité tady baťůžkáře načrtnout, byť jen zlehka a laicky, protože je to právě jejich životní styl, který vyhledává globální charakter a proto se jim v globálních městech tak líbí.) A velmi podstatné je, že ty samé lidi, které potkáte v Chichicasteangu, možná za měsíc potkáte v San Cristóbalu a popovídáte si o tom, jak se Vám líbilo v Rajasthánu. Stejně tak jako v New Yorku v kongresovém hotelu možná potkáte starého známého z konference z Paříže.

Zatímco globální města Saskie Sassen hrají svou úlohu v rámci ekonomické globalizace, kterou Sassen analyzuje, globální města vznikají jako produkt globalizace kulturní, v tom smyslu, v jakém o ní píše Appadurai. Ten stejně jako ostatní zde zmiňovaní autoři upozorňuje na to, že globalizace není univerzalizující proces, nýbrž že „produkuje lokalitu novými, globalizovanými způsoby“ (1996, str. 9), že je to historický a lokalizující proces, jehož důsledky jsou značně nerovnoměrně přístupné z různých koutů planety. Zatímco produkce lokality v globálních městech je spojena s prouděním ekonomického kapitálu a jejími nositeli jsou tedy vrcholoví manažeři (ti globalizovaní) a lokalizovanými se stávají pracovníci pomocných profesí jako jsou řidiči a personál hotelů, v globální města jsou spojena skrze proudění obrazů, jejichž nositeli jsou turisté a v tomto případě především oni výše zmínění baťůžkáři. Podstatné je, že jak globální tak globální města přitahují kapitál (i když odlišného typu) a díky tomu přitahují nové a nové obyvatele a vytváří nechvalně proslulé „cinturones de miseria“²⁵, jak je mexičtí antropologové nazývají. Polarizace na globalizované a lokalizované (podle Baumana), vytváření nových geografí centrality a marginality (podle Sassen) jsou zde přítomné *par excellence*.

Jak tedy takové typické globální město vypadá? Podstatné je historické centrum –

25 Manuel Angel Castilo v předmluvě k Betanourtově knize (1997).

glokální město má malé historické centrum s pár výraznými dominantami. Toto centrum je zároveň uzavřeným světem oněch baťůžkářů a je proto na ně zcela připraveno – nezbytnou výbavou jsou knihkupectví, bary a internetové kavárny. Obchody se značkovým oblečením tady nenajdete, ale najdete co nejvíce stylových občůdků s „lokálními“ produkty. Nezbytností je mezinárodní kuchyně a alespoň jedna vegetariánská restaurace. V centru se budou nacházet alespoň jeden nebo dva hotely patřící některému z celosvětových řetězců, ale nejvíce ubytovacích kapacit budou poskytovat ubytovny a hostely se společnými ložnicemi a velkou kuchyní, důležitým místem setkávání.

Skutečnost, že centrem glokálního města je zachovalá historická zóna má několik různých architektonických příčin, které se projevují na urbánních plánech a uspořádání prostoru.²⁶Zachovalé historické centrum glokálních měst je výsledkem památkářské politiky lokální, popř. národní politické správy (a v dalších úrovních potom i nadnárodních institucí typu UNESCO)²⁷, která dbá na zakonzervování historického jádra města a v rámci této konzervace ustanovuje různá regulační nařízení (například již zmiňované pravidlo, které hlídá výškovou homogenitu domů v centru San Cristóbalu). Taková urbánní politika potom sama o sobě vytváří specifický charakter zástavby: například zachovává křivolaký tvar pozemků, původní fasády, původní rozmístění zeleně a podobně. Vzhledem k tomu, že tento konzervační étos je většinou vedený vidinou zisku z turismu, uzpůsobuje potom celé centrum města pohybu chodců (turisté jsou chodci a před dopravou dostávají přednost). Vznikají tak rozsáhlé pěší zóny a parky, jež dále poskytují prostor pro konání různých festivalů, karnevalů či historických a kulturních událostí, které dále podtrhují glokální kolorit města. Z tohoto uspořádání potom logicky vyplývá značná zonalita města – obvykle je přesně stanovena hranice „klidové“ historické zóny, na jejímž okraji potom končí doprava (jak automobilová tak městská hromadná – to je přesně případ San Cristóbalu ale například právě i Českého Krumlova). V rámci „klidové“ zóny se potom organicky vytváří turistické a obchodní centrum: občůdkům se suvenýry jsou například ponechávána

26 Architektonický a urbánní koncept glokálních měst, jak je v této kapitole načrtnut, je zpracován především na základě postřehů Radana Haluzíka.

27 Toto rozlišení je podstatné především proto, že ač všechna města, která zde uvádím jako příklad glokálních měst, mají velice podobný charakter, nedospěly k němu stejnou cestou: například na Balkáně je zachovalost historických center měst výsledkem schopností komunistických urbánních plánovačů, kteří měli snahu zachovat skvosty národní kultury a architektury (to se týká především Jugoslávie, úplně jiná situace je například v Albánii či Bulharsku, kde naopak komunistická paneláková modernita historická jádra měst ve většině případů převálcovala. Podobné případy koneckonců známe i z našich končin – viz „strategické“ umístění pražské magistrály). Jiná města byla od začátku vedena především touhou po turistickém rozvoji (ten například v Kosovu nepřipadal v úvahu, ale přesto se Prizren dnes pomalu ale jistě stává baťůžkářským územím – právě proto, že je díky svému glokálnímu charakteru na turisty tak dobře přichystán).

lukrativní místa v historických uličkách.



Obr. 2 : koloniální domy v centru města

Glokální město se svou historičností pracuje i na dalších úrovních: najdeme zde většinou neobvyklé množství pomníků, památníků, cedulek, které označují, kdo významný se v tomto domě narodil či žil. Tato historičnost je ale zároveň doplněna specifickým druhem modernity: každé globální město má moderní systém kanalizace, osvětlení, úklidu veřejných prostor, propracované i takové detaily jako jsou odpadkové koše, lavičky v parcích a poklopy kanalizačních výústí. Stejně tak je historické centrum vybaveno bankami, obchody moderními platebními terminály a tak podobně.²⁸

V globálním městě jsou důležití (na rozdíl od města globálního) „místní lidé“ - oni jsou důvodem, proč se sem jezdí. K San Cristobalu neodmyslitelně patří ona „domorodost“, o to větším paradoxem pak je, že i autenticitychtiví bařůžkáři k ní většinou přičichnou jen vzdáleně – mimo ono historické a na ně vybavené centrum už se většinou nedostanou. Centrum je proto důležitým místem setkávání – turisté sem jezdí, protože jsou tu oni místní a místní se tu scházejí a stěhují se blíž a blíž k onomu centru kvůli tomu, že jsou v něm turisté. Z toho také vyplývá další důležitá charakteristika globálního města – totiž že je centrem svého regionu a do značné míry odráží jeho charakter. Zatímco globální města (například New York) mohou fungovat zcela nezávisle na svém okolí a většinu

28 Podobné urbánní záměry jsou například v mnoha městech Západní Evropy samozřejmostí, ale v „bařůžkářských“ zemích, o kterých zde mluvíme, se může jednat o něco zcela nevídaného.

ekonomických vazeb budují transnacionálně, města jako San Cristóbal jsou přitažlivá právě tím, jak jsou „regionální“. Betancourt nazývá San Cristóbal *neokoloniálním* městem (1997, str. 16) – stejně tak jako dřívější koloniální centrum regionu představovalo centrum administrativy, byrokracie a vzdělání a místo, kde se místní kultura setkávala s kulturou kolonizátorů, dnešní San Cristobal si udržuje podobné vztahy s okolními komunitami (často i značně vzdálenými, navíc se stavbou silnic se jeho „okruh působnosti“ ještě více rozšířil) skrze své výlučné postavení coby turistické centrum – a s tím se pak pojí i přítomnost úřadů a ekonomický význam. Díky turistům je San Cristobal centrem služeb (nemocnice, vzdělávací centra...) a přitahuje tak většinu pracovní síly z regionu. Betancourt upozorňuje, že tento „neokoloniální“ systém je vůči původním komunitám možná ještě více nepřátelský než původní koloniální, protože je nejen vykořisťuje, ale zároveň i vylidňuje.

Důležité na San Cristóbalu a na jeho globálnosti je tedy to, že je to specifické místo setkávání. Všechny výše vyjmenované skupiny – baťůžkáři, turisté, indígenas, ladinos (*coletos*), ti všichni zde jsou. Raymundo mě pár dní poté, co jsme se poznali, vzal na *fiestu*, kterou pořádali jeho kamarádi, aby si přivydělali na zaplacení nájmu. V malém přístřešku na zanedbané zahradě před nízkým (a taky poměrně zanedbaným) domkem v barrio de Santa Lucía se dalo koupit vše za deset pesos, od kelímku piva přes kulinářské výrobky nájemníků až po cédečka a dévédečka. Venku na zahradě se spontánně sdružilo několik návštěvníků s hudebními nástroji a pustili se do hraní a zpívání. Antropolog by se měl vyvarovat generalizací, nicméně na tom, že Mexičané mají rytmus v těle zkrátka něco bude a jejich spontánní hraní na fiestách vskutku v ničem nepřipomíná české táboračkové dýchánky s kytarou. Raymundo byl zjevně pyšný, že se mi muzika líbí a že se bavím a okomentoval to lakonickou větou „tady máš prostě to nejlepší ze San Cristobalu“, kterou doprovodil rozmáchlým gestem ruky zahrnující jeho, mě, kupu místních u hudebních nástrojů a několik cizinců, mezi kterými už jsem zahlédla pár známých. Těžko říct, zda to nejlepší, faktem ale je, že taková setkání jsou něco, co činí San Cristóbal globálním a proto podobným jiným místům na mapě světa a v průvodcích Lonely Planet, zároveň je to však právě ten specifický mix lidí, který je zrovna jen tady a nikde jinde, který ho činí vyjímečným a nezařaditelným do žádné škatulky.



Obr. 3: Avenida 20 de Noviembre (Andador)

2.2 PERIFERIE

Když jsme si nyní vysvětlili, proč je San Cristóbal globální, co tento jeho charakter vytváří a proč je tento charakter podstatou toho, co zde nazývám městským magnetismem, pojdme se nyní podívat dále za veřejné tržiště, do colonías v kopcích i pod nimi a zkusit si popsat, jak vypadají a jak se organizuje jejich vztah k centru města.²⁹

Když jsem do San Cristobalu přijela, nezbylo mi, než se ubytovat v centru, v domě, kde společně se mnou bydlelo dalších asi pět lidí – francouzsko-italský pár výrobců šperků, německá studentka etnologie a všeueměl z Paraguaye, který se momentálně (kromě výroby šperků) živil správčováním domu. Poprvé jsem se teprve začala poptávat mezi nimi, jak se dá bydlet na periferii města, vědi o tom něco? Odpovědí mi byly překvapené výrazy – co myslíš periferií? Myslíš tam, kde bydlí *idnigenas*? Co bys tam dělala? Jedinou konkrétnější odpověď jsem dostala od Rudyho (onoho paraguayského dreadatého umělce, který žil v San Cristóbalu už delší dobu) a ta zněla: jestli se tam chceš stěhovat, tak teda jak myslíš, ale určitě ne La Hormiga, tak je strašně nebezpečná (krásný příklad teritoriální stigmatizace). Poptávala jsem se tedy dál, tentokrát v neziskové organizaci CAPISE, na kterou jsem měla kontakt a která pracuje v zapatistických komunitách. I tam nejdříve zavládlo překvapení, nicméně po chvíli se někomu vybavila organizace COSIDEP, která pracuje v colonías a dostala jsem telefonní číslo na jejího „ředitele“ Damasa. Z nějakého

²⁹ Budu se zde ve svém popisu soustředit už jen na severní část města, tedy Zonu Norte, protože můj výzkum se odehrával v ní a protože má pro všechny výše popsané procesy klíčovější význam než Zona Sur, která vznikla později a mnohem více se podobá tomu, na co jsme zvyklí z okolí většiny českých měst.

záhadného důvodu jsem si představovala mladíka hiphoperského vzhledu (zřejmě zakořeněná představa toho, jak vypadá kultura předměstí), nicméně Damaso se ukázal být energickým chlápkem ve středním věku. S dívčinami z CAPISE se znal, protože jeho organizace byla součástí zapatistické La Otra Campaña a ochotně se se mnou sešel, srdečně mě hned označil za *compañeru* a nešetřil nadšením z toho, že se chci zajímat o „jejich“ problémy. I místo našeho prvního setkání bylo symbolické. CIDECI³⁰ je nezávislé vzdělávací centrum, které samo sebe nazývá Universidad de la Tierra, je to projekt jednoznačně inspirovaný zapatistickým hnutím a veřejně ho podporující. V nových dřevěných budovách na pozemku těsně pod lesem na nejsevernějším okraji města, v jedné z novějších colonías Nueva Maravilla, se odehrávají přednášky a různé vzdělávací semináře, zároveň zde probíhají pravidelné kurzy, kterých se zdarma mohou zúčastnit místní obyvatelé – například kurzy práce s počítačem, kurzy španělštiny, ale i kurzy řemeslných dovedností (šití, truhlářiny...). Kromě toho, že většina z mých informátorů CIDECI znala a nějaký kurz v něm absolvovala, znamenalo toto místo ještě jeden symbolický předěl v mém výzkumu, který snad nejlépe ze všeho ilustruje onen propastný rozdíl mezi centrem a colonías. Na přelomu prosince 2008 a ledna 2009 se zde konal tzv. Festival de la digna rabia – jedno z mnoha internacionálních setkání, které zapatisté pořádají pro své příznivce. CIDECI bylo těch pár dní doslova přečpané k prasknutí – místními nevládkaři, dobrovolníky, aktivisty, náhodnými turisty i všudypřítomnými prodavačkami zapatistických panenek a jiných příhodných suvenýrů. Pro mě byla Nueva Maravilla první colonía, kterou jsem (právě díky zájmu o CIDECI) navštívila a zde vlastně vznikla myšlenka na celý můj výzkum. Teď už jsem ji poměrně dobře znala a měla prochozenou a najednou jsem se zde ocitla ve společnosti lidí (několika německých dobrovolníků a politických aktivistů), kteří předtím už strávili v San Cristobalu několik měsíců, ale na tomhle místě se ocitli poprvé. Jejich údiv nebyl o nic menší než můj, když jsem se zde ocitla poprvé...a celý paradox toho, co se vlastně v San Cristobalu děje, jsem zde najednou měla před očima. Do terénního deníku jsem si pak poznamenala: „ tihle všichni lidé tak strašně rádi mluví o *indígenas*, o tom, jak je potřeba podpořit jejich politický boj, ale dneska vlastně poprvé jsou s nimi ve skutečném kontaktu, a to ještě ani tenhle festival není skutečný, Nueva Maravilla je přece úplně jiná prázdná...jak je možné, že se vlastně „nepotkávají“ v tom pravém slova smyslu, když jedni jsou tu kvůli tomu, že jsou tu druhí?“. Během festivalu v CIDECI jsem se také dala do řeči s jednou z prodavaček (přivedlo

30 Centro Indígena de Capacitación Integral

mě na to diskuze oněch německých kamarádů, jestli jsou to „zapatistky“, když prodávají na zapatistickém festivalu). Juana neměla se zapatisty nic společného, bydlela s dětmi a s manželem v Nueva Maravilla a když viděla, že se něco chystá, sbalila saky paky a vyrazila rozložit svoje věci na strategické místo hned za hlavním vchodem do areálu. Byla upovídaná a měla zjevně dobrou náladu z toho, jak dobře se jí tu prodává a že pro tentokrát nemusí tahat pěšky či kolektivem všechny věci do centra. Když nejde Mohamed k hoře, musí hora k Mohamedovi, ale v tomto případě o tom Mohamed ani neví, že k té hoře nedošel.

Prostorová separace a diferenciacie samozřejmě není ojedinělým jevem a už několikrát jsem tu zmínila, že „cinturones de miseria“ jsou problémem, který dalece přesahuje hranice Chiapasu a Mexika v pozměněné podobě se s podobnými pásy chudoby setkáváme ve většině metropolí (a v tomto smyslu je New York metropole stejně jako San Cristóbal). Loïc Wacquant (2008) dokonce příhodně pojmenovává Chicagské ghetto jako „Black belt“ a pařížské předměstí jako „Red belt“, přičemž pojem „pás“ (cintorón, belt) již částečně naznačuje jak prostorovou separaci, tak také ekonomickou a sociální strukturu vztahu colonías vs. centrum. Oním „glokálním“ paradoxem, který se zde v metafoře o Mohamedovi a hoře snažím popsat je však fakt, že do obyvatelé colonías jsou pro mnoho lidí jedním z důvodů, proč do San Cristóbalu vůbec přijeli – jak jsem psala výše, „regionální“, charakter je významným aspektem glokálního města. Do Chicaga jen málokdo jede prohlédnout si černošské ghetto.

Na jedné z přednášek v CIDECI několik měsíců před festivalem jsem se tedy poprvé setkala s Damasem, který mě pozval na pravidelnou týdenní schůzi své organizace COSIDEP (Comité Ciudadana por la Defensa Pública) – sám ji charakterizoval jako „organizaci pro lidi, kteří žijí v San Cristobalu a řeší jeho problémy“. Nakonec se ukáže, že na pravidelných schůzích se setkávají vybraní zástupci jednotlivých čtvrtí, přičemž Zona Sur i Zona Norte se organizují ještě zvlášť na svých vlastních schůzích. Do organizačních problémů mě později zasvěcuje Damasův kolega Belissario, kterého mi Damaso představuje při příležitosti akce na podporu politických vězňů, která se koná na hlavním náměstí před katedrálou. Belissario je zjevně mnohem méně ochotný mluvit a prohlíží si mě mnohem podezřívavěji, než ostřílený mluvčí Damaso, ale nakonec přece jen vyměkně a to když se ho zeptám, jak se k problémům v colonías staví městské úřady – v tu chvíli se rozhohní a spustí dlouhou řeč o tom, že městské úřady se nestají o colonías vůbec, město sice několikrát pomoc slíbilo, ale nakonec nikdy nepřišla. COSIDEP tak nakonec s

městskými úředníky více bojuje než aby spolupracoval, protože na radnici jsou priority stanovené jednoznačně a to je podpora turistického centra, turismus koneckonců město živí. Belissario potvrzuje, to co píší všechny dostupné studie o colonías – většina jejich obyvatel jsou *indígenas sin tierra*, dřívější rolníci, kteří přišli o půdu. Zároveň mi potvrzuje i to, že situace se od dob vznikání prvních colonías značně změnila a jen málokterá v Zona Norte je už dnes dostatečně homogenní aby si mohla udržet charakter „comunidad“ - podle něj i podle dalších je jediná taková dnes La Hormiga, největší a považovaná za „chamulskou“. Jak už ale bylo řečeno výše, Chamulané jsou skoro všichni v celé Zona Norte, nicméně v Hormize stále vládne několik rodin, jimž také patří pozemky, většina lidí se mezi sebou zná a respektuje místní autority. Hormiga je také jednou z těch, co jsou na městském centru v podstatě nejméně závislé – elektřické rozvody i potrubí na pitnou vodu je vybudované svépomocí. Belissario mě ostatně upozorňuje, že i když je dnes velká většina colonías plně urbanizovaných (a myslí tím především energetické rozvody a infrastrukturu, cesty a silnice), není to zásluhou města, ale zásluhou jejich obyvatel. Aktuálním velkým bojem, o kterém mluví i Damaso a který se po celou dobu na schůzích COSIDEPu probíral, bylo zvyšování cen pitné vody a boj se SAPAM – úřadem pro distribuci pitné vody.

Zajímavé také je, že tento úřad je jediný, kdo je schopen poskytnout mapu celého San Cristobalu včetně všech colonías (přestože některé ještě pitnou vodu nemají). Samotný fakt toho, jak těžko lze k mapě dostat (přes mnoho a mnoho úředníků, vystátých front, razítek a naprosto nepřiměřené množství poplatků) vypovídá o tom, jak moc se od sebe život v centru a život v colonías liší. Chtělo by se snad říci, že je to vztah jednostranný a až parazitický – colonías samy o sobě nemají charakter městské zástavby, nemají městskou infrastrukturu, podobně jako například evropská satelitní městečka jsou na centru po všech stránkách závislá.³¹ Jenže to není tak jednoduché – centrum žije z turismu a turismus žije nejen z koloniálního šarmu, ale i z onoho tak proklamovaného „mystického“ a „domorodého“ - nebýt *indígenas*, nebýt zkrátka onoho lokálního charakteru, který vytváří globální město, turisté by do San Cristóbalu nejezdili. Táhne je sem právě ono „globální“ centrum. Kdybychom si tedy ještě jednou vypůjčili příměr Saskie Sassen o tom, jak se globalice v globálních městech lokalizuje skrze námezdní dělníky a imigranty, můžeme v podobném duchu říci, že globalizace se v San Cristobalu stává

31 Problematice „parazitického“ vztahu městských satelitů a center se věnuje např. architekt Pavel Hnilička ve své studii „Sídlní kaše“ (2005).

glokalizací právě skrze obyvatele colonías. Bohužel však stále platí, že setkání turisty, kteří přijeli obdivovat domorodé kouzlo se skutečnými domorodci může mít dost podobný charakter jako setkání onoho již zmiňovaného manažera s pokojskou. Globalizování i lokalizování zůstávají na svých místech.



Obr. 4 : Zona Norte a Periferico Norte, pohled z colonía La Hormiga

3.MÍSTO PRVNÍ : COMUNIDADES UVNITŘ COLONÍAS, PALÁCE VEDLE CHATRČÍ

První, kdo se se mnou dal v San Cristóbalu do řeči, byla mladá indiánská prodavačka Juana. Seděla jsem před katedrálou na hlavním náměstí s kelimkem kávy v ruce a doslova čekala, co mi přijde do cesty. Indiánských prodavaček všech věkových skupin je na náměstí, v přílehlém parku (čtvercovému náměstíčku osázenému palmami s altánkem uprostřed a lavičkami kolem dokola, které najdete téměř v každém městě, které v Mexiku vzniklo v koloniální době) vždycky plno, ale vůbec mě nenapadlo jak zapříst hovor na jiné úrovni než „nechceš si koupit šátek/pásek/halenu/korále...“ a následné smlouvání o cenu. Juana se však později ukázala jako hovorná a nebojácná, kromě mě znala alespoň od vidění polovinu cizinců, kteří se ve městě na nějakou zapamatovatelnou dobu vyskytovali. Byla hezká a marnivá a ráda vyprávěla historky o tom, jak je těžké nechodit do školy a muset celé dny chodit po městě a prodávat, postupem času jsem však nabyla přesvědčení, že jí postávání, posedávání a neustálé povídání, předvádění několika anglických, francouzských a německých vět, které se od svých zákazníků naučila, možná baví mnohem víc, než kdyby musela sedět ve škole. Během našeho prvního rozhovoru mi napovídala spoustu nesmyslů (včetně toho, že si vymyslela jméno, které se jí zdálo zajímavější než její vlastní) a vypadala, že se dobře baví. Zeptala jsem se jí, kde bydlí a ona jen neurčitě mávla rukou směrem na sever do kopců. Pokoušela jsem se dál a zeptala se, jak se jmenuje čtvrť, kde bydlí. Podívala se na mě podezřívavě a odpověděla otázkou „Ty to tam znáš“? Popravdě jsem přiznala, že ne, že vím, že jsou tam colonías, ale jediná, kterou znám je Nueva Maravilla. To ji zase rozveselilo a říká: „Vidíš, zrovna tam bydlím!“ a vesele štěbetala dál. Později se ukázalo, že to taky není pravda, jen jí pobavilo, že vůbec to místo znám. Bydlela se svými sestrami a mladším bráškou v colonia 1 de enero, podle mého odhadu jedné z nejstarších a její rodina pocházela – jak jinak – z Chamuly. Její maminka pořád ještě občas v paráje v horách přebývala (podle Juaniny verze tam měla nějaké malé hospodářství, o které se průběžně starala), ale jinak se celá rodina živila pouličním prodejem. Později, když už jsem Juanu znala lépe a věděla jsem, že je značně nespolehlivým zdrojem informací a vcelku populární osobou mezi místními cizinci (polovina z mých spolubydlících v domě v centru, kde jsem ze začátku bydlela, ji znala), jsem se ale stejně musela zamyslet nad tím, jak ji moje otázka „kde bydlíš“ vyvedla z míry.

Bylo evidentní, že mě – bílou holku s foťákem a kafem v kelímku – si představuje právě na tom místě, kde mě potkala, totiž na schodech před katedrálou, odmítající spoustu malých dětí i dospělých prodejkyň, abych to nakonec stejně nevydržela a něco si koupila (a ona se mohla následně bavit tím, jak to bylo předražené). Později jsem se z ní snažila vytáhnout informace o tom, jak to u ní doma vypadá nebo se tam nenápadně pozvat, ale ta představa jí vždycky přišla absurdní, jako kdyby bylo úplně marné mi to vysvětlovat.

Během jiného rozhovoru, který se odehrál na stejném místě, tedy na schodech před katedrálou, mi Raymundo nabídl volný pokoj v jejich domě, když jsem si stěžovala na to, jak náročné je sehnat bydlení mimo centrum (metoda „prostě tam vyrazím a někde se zeptám“ vůbec nezabírala, všude na mě zírali jako na blázna a odpovědi většinou bylo jen nevěřící zakroucení hlavou). Z Raymundovy nabídky jsem proto byla nadšená, ale on měl potřebu mé nadšení zmírnit: „ale není to colonía, je to barrio. Vlastně tam ani nebydlí moc indígenas...není to tam ani moc chudé“. Bydlení se mi nakonec podařilo sehnat až po několika týdnech a to až v doprovodu Maríi a Cristiny. Ve chvíli, kdy jsem měla vedle sebe „místního“ průvodce, se najednou pokoje k pronájmu vyrojily jak houby po dešti a nebylo problém se s někým domluvit. Proto mě tahle zkušenost donutila se zamyslet – kromě toho, že si Belissario, výše citovaný koordinátor pro Zonu Norte stěžoval, že město se nestará o colonías, vypadalo to, že obyvatelé colonías se také dobře starají o to, aby jejich svět zůstal „jejich“. A navíc – jak vyplývalo z Raymundových slov – stejně jako já o něm měli určitou stereotypní představu a báli se, že skutečný život na periferii by mi nakonec onen stereotyp „chudých indiánů na předměstí“ nemusel potvrdit (a Raymundo byl přesvědčený, že potřebuji nějaký exemplární případ chudoby, on i jeho sestry studovaly na univerzitě a měli díky tomu poměrně přesnou představu o tom, co by mi můj terénní výzkum měl přinést). A jeho vlastní domov – přestože se jeho rodina s nedostatkem financí potýkala neustále – mu nakonec do toho stereotypu nezapadal. Podobné stereotypy o chudých perifériích shrnuje hned v druhém odstavci své knihy Wacquant (2008, str. 1) - „...jsou známy jak těm, kdo je obývají tak i všem ostatním jako 'zóny, kde neplatí zákon', 'problémová sídliště', 'oblasti, kam se nechodí' /no-go/, 'divočiny', teritoria deprivace a zanedbání, která vzbuzují strach, před kterými se utíkají a kterým se vyhýbají, protože jsou to – nebo je alespoň taková jejich reputace, ovšem percepce v tomto případě významně přispívá k vytvoření reality – ohniska násilí, neřesti a sociálního rozkladu“.³² Že takovou

32 „They are known, to outsiders and insiders alike, as the 'lawless zones', the 'problem estates', the 'no-go areas' or the 'wild districts' of the city, territories of deprivation and dereliction to be feared, fled from

reputaci i sancristóbalské colonías, nebo přinejmenším některé z nich, opravdu mají, mi potvrzuje i mladý řidič colectiva, který mě veze z jedné z prvních návštěv Mariína domu do centra, student práv na Autonomní Chiapaské Univerzitě (UNACH – Universidad Autonoma de Chiapas), který se nejprve se zájmem vyptává, proč jsem do San Cristobalu přijela. Když mu odpovím, že jsem studentka a přijela jsem studovat colonías, shrne mi celý výzkumný problém do jedné věty : „No tak tam bydlí hlavně indígenas. Takže někdy je to tam třeba drsný a když už vidíš někde slušnej barák, většinou si na něj vydělali tak, že prodávaj drogy“. Skoro jsem si připadala jak zpátky doma v poctivé české hospodě u piva.

3.1 „CINTURON DE MISERIA“ NEBO SATELIT?

V kontextu mého tázaní se po „identitotvorných“ aspektech života na předměstí je však ještě více než tato vnější stigmatizace podstatná Wacquantova poznámka o „outsiders and insiders alike“. Proč sami obyvatelé colonías přejímají tyto stereotypy, které nakonec vedou Raymunda k tomu, že se domnívá, že jeho domov by pro mě vlastně nemohl být ničím zas tak zajímavý? Nepřijímají je všichni stejně, ale nějakým způsobem je do sebe prezentace všichni zapracovávají. Raymundo například na té úrovni, že s ním porovnává svůj dům a protože La Garrita není oním „ohniskem sociálního rozkladu“, připadá mu pro můj výzkum nezajímavá.

Jiný – a na vědomé úrovni ze strany aktéra mnohem méně reflektovaný – příklad dobrovolného přijetí této stereotypizace mi poskytla návštěva několika veřejných institucí s Natalií a Mariou. Natalia byla čerstvá maminka malého Gamaliela, jehož otcem byl Američan Leo, třicetiletý alkoholik, který se v San Cristóbalu pokoušel přežít, protože nevěděl, co jiného by se sebou měl udělat. Příběh jeho seznámení s Natalií je téměř učebnicový – on má peníze, je bílý, jí je patnáct a nemá nic a zamiluje se až po uši. Až po čase se však ukázalo, že se Leo nebude se svojí partnerkou zacházet o nic lépe, než zacházel s Mariou její manžel a otec všech dětí. Násilí bylo na denním pořádku a nakonec jen díky tomu, že celá rodina stála za ní, se Natalii podařilo vymanit se z Leova vlivu. Nastěhovala se zpátky k Marii a snažila se udělat tlustou čáru za svou minulostí. Malý Gamaliel byl očekáván s radostí a snahou všech bylo držet ho od otce co nejdál. Natalia se

and shunned, because they are – or such is their reputation, but in these matters perception contributes powerfully to fabricating reality – hotbeds of violence, vice and social dissolution.“. Česká média v poslední době přijala pro tyto oblasti hezky politicky korektní výraz „sociálně vyloučené lokality“.

tedy rozhodla nechat ho na úřadě zaregistrovat pouze na své jméno. Třikrát zdvižené obočí úřednice u přepážky (svobodná matka? V osmnácti? Indígena?) mě sice možná znechutilo, ale bohužel nepřekvapilo. Co mě však překvapilo, bylo chování samotné Natalie. Aby se mohla od Lea po všech stránkách oficiálně oprostít, podala na něj trestní oznámení za ublížení na zdraví. Případ se vyřizoval skrze SEPI – Secretariat de Pueblos Indios zmíněný v první kapitole. Zde je možné získat bezplatně právníka, který s Vámi příslušné úřady – tedy speciální „indiánský“ odbor Chiapaského ministerstva spravedlnosti - obejde a vyřídí. Chování zaměstanců SEPI bylo podstatně příjemnější než oné matriční úřednice a Natalii s Mariou, která jí doprovázela, nabídli překladatele z tzotzilštiny do španělštiny. Věděla jsem, že María si není při španělské konverzaci jistá v kramflecích, ale Natalia měla dokončený druhý stupeň školy a španělsky mluvila perfektně. Přesto i ona na nabídku tlumočnicka kývla. Zároveň to byla téměř jediná příležitost, kdy jsem Natalii viděla v chamulském oblečení – po porodu ho chvíli nosila doma, ale skoro nikdy ne ven, obecně si dávala dost záležet na tom, jak vypadá. Bylo pro ni v tu chvíli výhodnější přijmout identitu oné „chudé indígena z předměstí“? A nebo je to spíše tak, že v rámci očekávání se člověk přizpůsobí – když má v osmnácti dítě a na krku násilnického opilce jako otce, možná se s tím bude na úřadě lépe pracovat, když bude zároveň tvrdit, že neumí španělsky a bude mít na sobě oblečení, které jí jednoznačně identifikuje jako indígena.

Poslední příklad odráží podobný proces, ovšem na institucionální úrovni. Na pravidelných schůzích organizace COSIDEP se řešily různé problémy (a když zrovna nebylo co řešit, většinou se řešil tristní stav Mexika a světa obecně, nejlepším řečníkem na toto téma byl sám předseda don César). Už výše jsem zmínila, že COSIDEP více než aby spolupracoval s radnicí a městskými úředníky, spíše s nimi bojoval - jednak v případech, kde k tomu měl pádný důvod (například při problémech s pozemky, které se navzájem překrývaly tak nešikovně, že zabraňovaly postavit příjezdovou cestu k domům), ale i v případech, kde vymezení se vůči „centru“ fungovalo v podstatě účelově, jako třeba právě ve zmíněném případě zvyšování cen pitné vody. Plošné zvýšení cen má na svědomí SAPAM, něco jako úřad pro distribuci pitné vody, proti němuž se COSIDEP rozhodl uspořádat protestní akci (sepsání petic, oficiální předání a demonstraci). Argumentem, proč to udělat, bylo to, že lidé v colonías jsou chudí a nemohou proto přece za vodu platit tolik, jako lidé v centru (situace je samozřejmě mnohem složitější a v důsledku se i ceny za vodu v jednotlivých částech města mohou lišit, ale tato argumentace byla používána jako obecný důvod k protestu). Pravidlo, že všichni v colonías jsou chudí, jednak neplatí a

částky za vodu se pohybovaly okolo třech sto pesos ročně (i při špatně placené práci lze tuto částku v San Cristóbalu vydělat za týden). Ty rodiny, které by měly skutečně problém tuto částku zaplatit (a není jich málo), většinou ale ani na přívod pitné vody nebyly připojené. Opozice „bohatí v centru“ a „chudí na periferii“ tady byla zcela účelově přijata do jakéhosi protestního diskurzu.

Teritoriální stigmatizace byla v těchto třech případech různým způsobem zapracována do konkrétního jednání (na zcela nevědomé, polo-vědomé či plně reflektované rovině). Colonías – obecně vnímané jako „no-man’s land“ nebo Wacquantavým slovníkem „no-go areas“ - skrze toto konkrétní jednání identifikovaly své obyvatele s jednoznačnými charakteristikami. Na jedné straně je to teoretická otázka po tom, jak vzniká „marginalidad urbana“ (Betancourt 1997, str. 3), jak se skrze stereotypizace, teritoriální stigmatizaci a výraznou prostorovou separaci vytvoří onen „cinturón de pobreza“. Jak už mnozí přede mnou argumentovali, není to problém nějaké „kultury chudoby“, která by se v rámci kulturní reprodukce předávala – viz zde už jednou zmíněná kritika, kterou Phillipe Bourgois podrobuje Lewisův koncept „kultury chudoby“ v předmluvě ve své knize o „inner-city street culture“ v El Barriu v New Yorku (Bourgois 1995). Stereotyp „chudý indígena“ je jednak vytvářen ze strany státních institucí (jako takový je součástí toho, co Waquant nazývá „folk concepts“ používané místními úředními autoritami – 2008. str. 8) a jako takový také představuje určitou strukturální determinaci, druhou stranou mince ovšem je, že sami obyvatelé colonías jej zahrnují do svého jednání a to nikoliv ve smyslu pasivního podlehnutí těmto stereotypům, ale jejich aktivního využívání ve svůj prospěch, určitým převrácením jejich významu a z toho, co je v očích úředníka politováníhodným stavem, situačně vytvoří přednost.

Takový způsob vnější prezentace identity (skrze jazyk, skrze oblečení, skrze společenský status) je o to zajímavější, že colonías nakonec ve své podstatné části neodpovídají tomu, jak bychom si je na základě oněch stereotypů mohli představit. Colonia Progreso, ve které bydlí María se svou rodinou, má čerstvě dostavěnou asfaltovou silnici, je v blízkosti Periferica, na rohu se dá každých deset minut chytit colectivo, které dojede do centra za dalších deset minut, na dalším rohu je obchod s potravinami. Kromě těch úplně nejvzdálenějších a tedy nejnovějších colonías – v době mého výzkumu to například byla colonia San Antonio del Monte v sousedství Hormigy – se jen málokde dá narazit na známky skutečné chudoby. Většina obyvatel nebojuje o holý život ani o každodenní přežití. Přestože děti občas trpí nesprávnou výživou a všichni bez výjimky

občas zimou, téměř nikdo není v ohrožení života. Doña Lupita, matka Raymunda, Jeanette a Kariny si občasně přivydělávala praním, vařením a uklízením v jiných domácnostech, Raymundo žil ze studentského stipendia, Karina z platu učitelky angličtiny a Jeanette nakonec přijala práci ve videopůjčovně, protože nic více odpovídajícího jejímu vzdělání nebylo možné v San Cristóbalu najít a vzhledem k tomu, že Karina a Raymundo byli přes týden v Tuxtle, nechtěla nechat svojí matku, která měla zdravotní problémy, doma samotnou. María uživila s pomocí od Miguela dům i děti z toho, co dokázala vydělat prodáváním. Ani pouliční prodej ani práce ve videopůjčovně po pěti letech studia samozřejmě nejsou tím, co bychom běžně od své budoucnosti očekávali, navíc šance na zlepšení byla ve všech případech mizivá a nechci zde v žádném případě nic zlehčovat. Faktem však je, že všichni mí informátoři dokázali vyjít s naprostým minimem, jen zlomkem toho, co bych například já považovala za základní životní potřeby a díky tomu sice žili na hranici chudoby, ale nikoliv na hranici přežití. Bezvýchodnost dané situace a značně omezené možnosti ji změnit jsou jiné aspekty problému, kterým se ještě budu věnovat.

Stejně tak nejsou colonías ani oním citovaným ohniskem sociálního rozkladu – všechny rodiny, které jsem měla možnost poznat, byly fungující a soudržné. Ani v tomto samozřejmě není situace idylická – k životu na hranici chudoby se váže mnoho problémů, z nichž nejpalčivější je alkoholismus, který vede k násilí. Téměř každá žena z generace doňy Lupity a Maríi, se kterou jsem se setkala, měla zkušenost s domácím násilím a ve většině případů to byl také důvod rozpadů manželství. V tomto případě však rozvedeným ženám a jejich dětem colonías sloužily spíše jako útočiště. Masivní odchod z horských parajes do města způsobil významné změny v rodinných strukturách, především v přístupu k manželství, ovšem tyto změny vnímali všichni z mých informátorů jako jednoznačně pozitivní. I v colonías se navíc udržují vztahy mezi širšími rodinami – María měla matku a sestry v Hormize a sama se tam chystala přestěhovat, aktivně participovala na rodinném životě a problémech. Zakladatelka chiapaského hnutí za práva žen Martha Figueroa mi v rozhovoru říká: „My jako indígenas jsme závislí na komunitě. Vemeš-li nám komunitu, vemeš nám i naši identitu. My nejsme individualisté“. Proto i dnes, kdy je drtivá většina colonías plně urbanizovaná, fungují v rámci nich „komunitní vztahy“ - jakýkoliv problém se řeší nejdříve na úrovni „autoridad de colonía“ (často koordinátor dané oblasti, který pak má – jako Belissario – zastoupení v organizaci COSIDEP, ve které ale zdaleka neparticipují všechny colonías). Situace samozřejmě není růžová, koneckonců rozklad tradičních

struktur vlivem masivních migrací byl v první kapitole této práce už snad dostatečně popsán. Přesto však v colonías není bezvládní ani chaos, nýbrž naopak vcelku dobře zorganizovaná struktura, která na určitých úrovních spolupracuje s městskými autoritami (ačkoli spíš zastupuje colonías v konfliktech, než aby skutečně vyjednávala) a především vytváří svět sám pro sebe, komunitu ve městě, „comunidad en la colonia“.

Colonías možná mohou působit chaoticky z vnějšku, protože jejich výstavba ve většině případů funguje systémem „nezřízená střela“. Několikapatrový omítnutý dům vedle sotva dostavěné napůl dřevěné, napůl plechové stavby není ničím neobvyklým, stejně jako není ničím neobvyklým vybetonová silnice i s chodníkem náhle končící v blátě. Stejně tak ovšem není výjimkou drahé auto před některou z těch napůl-chatrčí. Colonías jsou plné rozporů a nejsou jednoduchým místem k životu, nejsou ale místem životu nebezpečným. To, co se mi však zdá podstatné pro pochopení oné aktivní práce se stereotypy a vytváření situačních identit je to, že je to místo, které si jeho obyvatelé k životu nevybrali (co je svobodnou volbou pro jedny, je krutým osudem pro druhé, připomeňme ještě jednou Baumana). Možnost volby tu je, ale omezená – zůstat ve vesnici a stát se alkoholikem bez práce (v případě mužů) či se ve čtrnácti letech vdát za jednoho z budoucích alkoholiků a rodit děti, o které se pak horko těžko budu moci postarat (v případě žen) anebo odejít. Nechci zde demonizovat život ve vesnicích, realita není nikdy černobílá, ale moji informátoři většinou vnímali svoje možnosti v tomto duchu a že odchod jejich rodičů z vesnic do města většinou nebyl jednoduchou cestou za lepším životem, ale nutností či nejmenším zlem, bylo už nastíněno v předcházejících kapitolách. Rodiče vnímají možnost lepšího života alespoň pro své děti, které budou moci – když nic jiného – chodit do školy.

María mi například svěřila tuto svojí motivaci pro odchod z Ichilhó, když jsme spolu čekali na Natalii, kterou úřednice poslala v rámci onoho trestního oznámení za „psycholožkou“, která se nakonec ovšem ukázala být obyčejnou sociální pracovnící. Natalie se ptala především na to, jestli mají doma teplou vodu a kolik místností a zda má malý Gamaliel vlastní postýlku...zkrátka pod záminkou toho, že se jí snaží pomoci vyrovnat se s násilím, kterého na svůj věk zažila nezdravě mnoho, se úřady pokoušely zjistit, zda je vůbec schopná se o dítě (které mělo tolik péče a lásky kolik se jen mohlo přát od všech členů rodiny) postarat a není na čase jí ho zabavit. Ovšem jediný, koho tenhle přístup překvapil a naštvál, jsem byla zase já – María i Natalia se zdály zcela klidné, byly přesvědčené, že jejich dům je v pořádku, že se není čeho bát a jednoznačný diskriminační

podtext buď nevnímaly nebo předstíraly, že nevnímají. María mi pak v souvislosti s mým rozhořčením svěřila svůj vlastní smutný příběh – Miguel nebyl prvním z jejích dětí, první se jí narodilo ještě v Ichilhó, bylo jí patnáct let a miminko nakonec zemřelo. Jakoby omluvným tónem k tomu dodává: „Tenkrát jsem ještě nic nevěděla, žila jsem na vesnici, nebyla jsem ani ještě křesťanka, nebyl tam doktor, prostě jsem se o něj neuměla postarat. Dneska už by se mi to nestalo, prostě bych ho vzala do nemocnice.“ Sice mi v tu chvíli došlo, jak absurdní je potom po ní chtít, aby se zamýšlela nad tím, jak se k ní v té nemocnici chovají, když z jejího pohledu je výhrou vůbec to, že se tam ocitla, na druhou stranu mi i tahle zkušenost – především to, s jakou lehkostí bylo to z mého pohledu jednoznačně diskriminační jednání úředníků, lékařů a „psychologů“ přejito – potvrdila, že jejich zacházení se stereotypy „chudé mladé indiánky s dítětem na krku“ je na mnohem kreativnější úrovni než pouhého pasivní podlehnutí.

Identita je situační záležitost, ale to, jak se Natalia v interakci s úřady (nebo například Juana tím, že mi vyprávěla smutný příběh o tom, jak by moc ráda chodila do školy) s ní vyrovnávaly, přesahovalo pouhou situačnost. Jejich využití obecně vnímaných stereotypů ve svůj vlastní prospěch nazývám konjunkturální identitou – identitou nejvýhodnější pro danou situaci a zkonstruovanou na základě reálných očekávání toho, jak by se v dané situaci měly chovat.

Jak už jsem psala, s těmito stereotypy se nevypořádávají všichni stejně. Raymundo a jeho sestry, kteří byli starší než Mariíny děti a měli za sebou univerzitní vzdělání, se všichni považovali za politicky angažované, Raymundo se sám definoval jako anarchista, na baťošu neměl jediné volné místo díky tomu, že byl zcela posetý anarchistickými, punkovými a zapatistickými odznaky. Jediná proběhlá politická akce byla nakonec ta, na které jsem ho potkala a to byla demonstrace proti „macdonaldizaci společnosti“. O dalších akcích se potom hodně mluvilo, ale už se žádnou nepovedlo uspořádat (přinejmenším ne do té doby, než jsem odjela). Raymundo a jeho sestry (hlavně mladší Karina) však považovali onen „protestní“ prvek za významnou součást vlastní sebe prezentace. Na rozdíl do Marií a Natalie se díky svému vzdělání vůči diskriminaci aktivně vymezovali – proč jim ale potom připadalo, že jejich domov není „dost chudý“ na to, aby byl pro můj výzkum zajímavý? Jejich práce s daným stereotypem byla ovlivněna mnohem větším množstvím informací, na jejichž základě vytvářeli něco jako „protestní kulturu předměstí“. Raymundův vzhled jsem já původně očekávala od Damasa – moje představa někoho, kdo se angažuje v boji za zrovnoprávnění obyvatel chudých předměstí byla nevědomky

představa mladého hiphopera nebo anarchisty. Stejnou představou byl ovlivněn i sám Raymundo a věděl – stejně jako já – že normální dům na normálním klidném předměstí do téhle představy nepatří.

Stejně jako María a Natalia aktivně vytvářely dojem negramotných, chudých ženských v tradičním oděvu, Raymundo vědomě vytvářel představu „naštvaného týpka“. Oběma těmto představám je společné to, že naplňují vnější a povrchní představu o tom, jak život v colonías vypadá, v jednom případě ztělesněnou obléknutím tradičního chamulského oblečení, v druhém případě punkovými a zapatistickými odznaky na baťoahu.

Protože jsem ani jeden z těchto askriptivních aspektů obyvatele colonías nesplňovala, bylo pro mě ze začátku tak těžké si tam najít bydlení. Ne všichni cizinci, kteří bydlí v San Cristóbalu se samozřejmě usazují v hotelích a v hostelech v centru, po pár měsících většinou zjistí, že bydlením na předměstí se dá značně ušetřit. Všichni, se kterými já jsem se měla možnost setkat, ale bydleli v Zoně Sur nebo v zatím jen částečně zastavěné oblasti, která byla něčím jako vznikající západní zónou tam, kde se periferico napojuje na Carreteru Panamericanu. K pronájmu tam byly zatím jen částečně dostavěné dvoupatrové domy s vlastním parkovacím místem (i když někdy bez příjezdové cesty). V jednom z nich například bydlel otec malého Gamaliela Leo. V colonías v Zona Norte jsem však podle vlastní zkušenosti byla skutečně jedinou „bílou“. Asi to není tak úplně pravda a například María mi při shánění pokoje k pronájmu vyprávěla, že slyšela o tom, že u ní v Progresu bydlí někde nějaká Američanka, která si vzala za manžela Tzotzila (a teď je všeobecným pozdvižením, protože začala nosit chamulské oblečení). Nevím, jestli to byla pravda a nepodařilo se mi to zjistit, ale ač je velice pravděpodobné, že jsem nebyla jediná, byla jsem především mírně řečeno neobvyklým úkazem.

Pokoj k pronájmu jsem nakonec sehnala ve fraccionamento Bosques del Pedregal, tedy v jednom z oněch „sídlišťátek“, která v colonías nabízejí domy k pronájmu. Bosques del Pedregal byly jedním z těch míst, kterým se přezdívá „colonías de classe media“, tedy „colonías pro střední třídu“. Mými sousedy tak většinou nebyli indígenas, ale bývalí obyvatelé centra, popříadě příchovzivší z Tuxtly nebo Tapachuly, pro které byl pronájem v centru nebo v nějakém příhodném domě v Zoně Sur příliš drahý. Během několika dní poté, co jsem se nastěhovala, jsem si vypěstovala docela slušnou paranoiu, že mě někdo sleduje – vždycky, když jsem vyšla před dům, stál na rohu stejný chlapík, přátelský se culil a přál mi hezký den. Po čtvrté mi to začalo být tak nepříjemné, že jsem mu ani neodpověděla a se svými obavami jsem se svěřila Carlosovi a Miguelovi, kteří mi přišli pomoci koupit nádobu

s plynem, abych si mohla dopřát teplou sprchu. K mému úžasu oba dva dostali záchvat smíchu – ukázalo se, že pan podezřelý je policista, který má na starosti hlídat bezpečnost místních obyvatel. Bosques del Pedregal byly v podstatě tvořené třemi ulicemi a jedním nezastavěným prostranstvím a ze všech stran obklopené skutečnými colonías a jejich obyvatelé se zjevně cítili – na rozdíl ode mě – v ohrožení.

Pronajímala jsem si jeden pokoj s koupelnou na střeše dvoupatrového domu (nevýhodou střechy bylo přes den horko a v noci zima, ale velkou výhodou terasa) a pode mnou bydlela rodina, která se živila pečením koláčků a vyráběním bonbónů, které nejmladší z nich, sedmnáctiletá Patricia, chodila prodávat do různých obchodů po celém městě. Jejich obživa se tedy v zásadě nelišila od Maríiny, která prodávala oblečení a bižuterii turistům v centru, ale vzhledem k tomu, že nebyli indígenas, cítili se od okolního obyvatelstva odlišní. Pro mě nakonec bylo takové bydlení skvělým kompromisem (lhalo bych, kdybych tvrdila, že jsem se vůbec nebála), protože přítomnost policisty mě v noci zatmy, když jsem chodila domů uklidňovala, ale k Maríi jsem to měla jen asi pět minut pěšky, z terasy jsem měla skvělý výhled na Hormigu a San Antonio del Monte v protějším kopci a do centra to bylo asi půl hodiny skrze skoro celou Zonu Norte pěšky. Ať už jsem šla pěšky nebo jsem si na perifericu stopla colectivo, byla jsem vždycky středem pozornosti. Nejvýmluvnější snad je to, že ač jsem celou dobu chodila pěšky proto, abych si cestu ode mě z domu do centra nafotila, foťák jsem nakonec vytáhla až skoro těsně před odjezdem, když nebylo zbylí – jinak mi samotný můj vzhled, který nutil občas lidi vylézt před dům a nepokrytě zírat, stačil k tomu, abych nakonec do centra skoro doběhla, nadávala si, že jsem nejela taxíkem a o foťáku vůbec neuvažovala. Všechny ostatní fotky, zvláště ty z nejnovějších a málo urbanizovaných colonías, jsem pořídila za doprovodu Cristiny, Carlose a Miguela (koneckonců i oni sami mi důrazně nedoporučovali do míst, jako je Hormiga, chodit sama a na můj nápad chodit z domu pěšky do centra se taky netvářili nadšeně). Když jsem se do colonías vypravila úplně poprvé, foťák jsem se vůbec neodvážila vytáhnout a dohnalo mě to téměř k slzám. Jediný, kdo se ke mně choval přátelský, byli taxikáři, kteří mi neustále zastavovali v domnění, že jsem se ztratila a nabízeli mi jízdu do centra.

Přesto přese všechno jsem nakonec přesvědčená, že colonías nejsou nebezpečné a že jediné, o co bych se nakonec musela bát, by byl ten foťák (chudoba je chudoba a příležitost dělá zloděje), ale za celý svůj pobyt jsem nebyla svědkem ani se ke mně nedonesla zpráva o nějakém násilném činu nebo přepadení. Neznamená to samozřejmě,

že se takové věci nedějí, ale rozhodně se nedějí v takové míře, před kterou mě jak moji přátelé z neziskovek (včetně zapálené bojovnice za práva indiánů feministiky Marthy), tak i samotní obyvatelé colonías varovali. Násilí je v colonías sice spousta, ale ve velké míře se děje za zavřenými dveřmi, v rodinách a v partnerských vztazích, protože takový je důsledek chudoby a dlouhodobé marginalizace. Přepadnout někoho na ulici by však i v té z colonías, která má ze všech nejhorší pověst a to je Hormiga, znamenalo koledovat si o průšvih – většina obyvatel se mezi sebou zná, autoridades de colonías jsou respektované (María na pokyn jedné z nich nechala na několik dní do vězení zavřít vlastního bratra, když v opilosti ohrožoval ostatní členy rodiny) a sociální kontrola veřejného života poměrně přísná. Ač – jak už jsem psala – nejsou colonías jednoduchým místem k životu a nejsou tím, co by si jejich obyvatelé vybrali, kdyby na výběr měli – nejsou ohnisky násilí a sociálního rozkladu, jak je jejich okolí i jejich obyvatelé vnímají. Přesto si však jejich obyvatelé tento stereotyp důsledně internalizovali a zapracovali do vlastní identity.

Přestože většina domů v colonías neodpovídá představám o tom, jak se žije v „pásu chudoby“ či „slumu“ na předměstí, neodpovídá ani běžné představě suburbánního bydlení. Kromě všech specifik, která jsou důsledkem dlouhé historie vzniku colonías a která byla popsána výše, zde hraje opět významnou roli „modernizace“, ale tentokrát ne ve smyslu státních rozvojových projektů, které za každou cenu industrializují a rozvíjejí, zkrátka dělají vše, co k „modernizaci“ v tomto smyslu patří, nýbrž ve smyslu modernizace životního stylu, modernizace spojené především s ekonomickou a ještě významněji kulturní globalizací. Chaotický charakter celé Zony Norte, který spočívá v kombinaci hustě zastavěných ploch hned vedle rozlehlých pozemků ponechaných ladem, třípatrových barevných domů s balkony vedle dřevěných chatrčí s plechovou střechou, drahých terénních automobilů zaparkovaných před rozestavěným neobydlitelným čímsi a vybetonovaných chodníků a silnicích vedoucích od nikud nikam (z bláta do bláta), není ničím ojedinělým – nabízí se zde srovnání například opět s Balkánem a překotnou modernizací a urbanizací, která zasáhla krajinu bývalé Jugoslávie po rozpadu Sovětského bloku. Historie Balkánu, potažmo postsovětského prostoru a historie Chiapasu je si samozřejmě na hony vzdálena, o to zajímavější je však otázka, jak se stalo, že chiapaská a kosovská modernizace jsou si po vizuální stránce a při nejmenším v určitých aspektech tak podobné.

Jak bylo výše popsáno, hlavní charakteristikou colonías není chudoba, násilí, ani sociální rozklad. Colonías jsou, v mnoha ohledech, marginalizovanou předměstskou

oblastí, „vyloučenou lokalitou“, jasně vymezeným sociálním prostorem, který vytváří svá vlastní pravidla odlišná od pravidel, která platí v centru města nebo v ostatních předměstských oblastech (např. satelitních sídlišť v Zoně Sur). Chudoba je i zde sice všudypřítomná, ale ne v tom smyslu, v jakém by si jí většina nepoučených návštěvníků asociovala s „cinturón de miseria“. Colonías a jejich historie nejen odrážejí socioekonomické, demografické a politické změny, které se v Chiapase odehrály v posledních dekádách a byly popsány v první kapitole, nýbrž také odrážejí globální procesy, skrze která mnohá místa v „rozvojevém“ světě vstupují do (post)moderní éry.

3.2 PODLE DOMU POZNEJ ČLOVĚKA

Maríin dům v colonia Progreso je přízemní domek, natlačený mezi sousední domy ve stylu řadových domků – z ulice není mezi jednotlivými domy ani centimetr místa, směrem do „bloku“ však má většina z nich něco jako malý vnitřní dvorek. V Mexiku se život v převážné většině odehrává venku, v horských parajes, kde je přes den nesnesitelné vedro a v noci nesnesitelná zima, se odehrává téměř výlučně venku a obyvatelé colonías tomu svoje bydlení většinou přizpůsobují. Do Maríina domu se vcházelo úzkou chodbičkou, která vedla celým prostorem napříč a ústila až na onom dvorku. Z každé strany chodbičky byl jeden poměrně velký pokoj s malým oknem do ulice, po levé straně patřil mužské části domácnosti (Miguelovi a Carlosovi), pokoj napravo byl obývaný Maríou, Natalií a Cristinou a po narození malého Gamaliela také miminkem. Každý z členů domácnosti měl svou vlastní velkou postel, v pokoji, kde spali kluci, byla televize, hifi-věž a velká šuplíková komoda, v „ženské“ části pak police a dvě šatní skříně. Oddělení na mužské a ženské je samozřejmě víceméně symbolické, dveře do obou pokojů bývaly otevřené a všichni se pohybovali zcela volně. Středem života byl jednak pokoj s televizí a za druhé kuchyň - ta už se nacházela mimo hlavní obytný prostor, byl to v podstatě jakýsi dřevěný přístřešek na dvorku (patiu), měl sice pevnou podlahu, ale jen dřevěné stěny pokryté pevným igelitem a vcházelo se do něj zvenku. Stejně tak se z dvorku vcházelo do sprchy a záchoda. Na dvorku byla ještě velká venkovní nádrž na vodu (také standartní výbava každého obytného domu, který jsem měla v San Cristóbalu tu čest navštívit, ať už v centru nebo v colonías) a další dřevěný přístřešek, i když lépe postavený, který ukrýval jednu místnost k pronájmu. Současnou pronájemnicí byla Lucía, rozvedená Chamulanka s malou holčičkou. Kuchyně byla vybavená plynovým sporákem, mikrovlnou troubou a hrubými

dřevěnými policemi s nádobím. Mikrovlnka v tom prostoru působila doslova jako pěst na oko (později se ukázalo, že to byl dárek od Lea. Podobně podaroval rodinu i ledničkou, kterou si ovšem v opileckém záchvatu vzteku zase odvezl). Když jsem šla k Marií na návštěvu poprvé, neunikla jsem obvyklé frázi „není to tu nic moc, my jsme chudí, ale snažíme se“. Do deníku jsem potom obydlí charakterizovala větou „není to vlastně tak strašný, ale vůbec si neumím představit, že bych v tom bydlela“.

Mariín dům totiž stejně jako většina domů v colonías odráží podivný rozpor, přítomný ovšem i v colonías jako celku, tak jak bylo popsáno výše – rozpor mezi tím, co je zvnějšku a co by se na základě toho dalo očekávat uvnitř. Colonías zvnějšku jsou chudým a nebezpečným „ghettem“ a realita je nakonec taková, že jsou plné docela hezkých, „normálních“ domů s omítkou, okny a dvorky. Vnitřek domů je naopak směsicí použitelných i nepoužitelných věcí, nakonec působí nejvíc jako eklektický pokus, kterým se někdo pokusil naplnit představu „takhle vypadá dům, ve kterém se bydlí“. Jen některé věci plní svojí funkci a jejich skutečná „funkce“ je zároveň mnohem širším problémem než pouhou otázkou, zda fungují či nefungují. Tak jako jsou colonías jako celek, jako sociální prostor a jako místo pro bydlení zdrojem stereotypů, kteří jejich obyvatelé zpracovávají prezentace své vlastní identity, jsou jejich domy naopak jakýmsi zrcadlem toho, jak se oni sami vidí – v opozici vůči tomu, jak jsou vidění zvnějšku. Rozpor mezi tím, co jsou colonías jako celek a jak vypadají domy uvnitř nich a na nižší úrovni rozpor mezi tím, jak vypadají tyto domy zvnějšku a zevnitř a způsob, jakým tyto rozpory obyvatelé domů zpracovávají při vnímání vlastního já, jsou nejlepším důkazem toho, že „identita“, tak jak je chápána v této práci, je strategická, situační (nebo dokonce konjunkturální, jak bylo popsáno výše), nikoli esencialistická. Proces identifikace představuje zpracovávání všech obrazů, které subjekt má sám o sobě do komplexního celku s obrazy, které o něm má okolí. Když jsou tyto obrazy natolik protichůdné, jako v našem případě a stávají se navíc ještě víc protichůdnými tím, jak si subjekt postupně internalizuje ony „vnější“ obrazy jako svoje vlastní, vzniká tak protichůdný celek, jako je například typický dům v colonías na předměstí San Cristóbalu.

Caroline Humphrey shrnuje zásadní poznatky studií materiální kultury do jedné věty, když píše, že „spotřeba je centrální při vytváření kultury, protože zahrnuje proces objektifikace, který umožňuje materiálním věcem a jejich diskurzům stát se formami, skrze

něž si lidé uvědomují sami sebe.“³³ Maríia shrnuje podobný proces do mnohem srozumitelnější věty, když s lítostivým výrazem komentuje historii oné darované a pak opět odcizené ledničky: „Já bych jí fakt chtěla a měla jsem z ní radost. Neměla jsem do ní sice co dát, ale myslím si, že bych jí prostě měla doma mít“. Stejně tak mikrovlnná trouba, která plní funkci rychlovarné konvice – ohřívá vodu na čaj a rozpustnou kávu. Polotovarová jídla byla všem Mariíným dětem neznámá, nejčastěji jedly tortilly s fazolemi, avodákem nebo vejci, sušenky, sladký chleba a špagety – běžnou stravu většiny místních. Mikrovlnná trouba je pro přípravu takových jídel zcela zbytečná, ale přesto byla považovaná za „klenot“ kuchyně. Televizi chybělo to zásadní, aby mohla plnit svojí funkci – její obraz byl celý modrý a někdy nefungoval vůbec, protože byla rozbitá. Na opravu nebyly peníze, ale představa, že by domácnost měla být bez televize, byla...nepředstavitelná. Dům doňy Lupity v La Garrita působil zvenku až nápadně luxusně, ovšem zevnitř byly místnosti podivně prázdné – nejplnější byla v tomto případě kuchyň, jejíž součástí byl i jídelní stůl, výbavou ostatních místností byla křesla, televize a postele. Dům v La Garrita sice měl korkové podlahy (luxus, který jsem jinde neviděla), ale na rozdíl od Mariina domu v Progresu neměl stálý přísun teplé vody, fungovala jenom jednou za dva dny – Jeanette mi to vysvětlovala tím, že jejich dům stojí na kopci. Faktem však je, že teplou vodu bych já považovala za ten největší základ jakéhokoliv luxusu a bylo by mi potom možná jedno, kolik mám křesel.

Jiným příkladem může být samotný dům, ve kterém jsem bydlela. Majitelem domu byl bohatý právník, který sám bydlel s rodinou v Zoně Sur, v obytné vilkové čtvrti. Postavit dům v Bosques del Pedregal, které se jinak skládaly ze třech ulic řadových domků, považoval za dobrou investici. Dům byl napohled doslova výstavní – dvě patra a nad nimi terasa s dalšími dvěma pokoji, natřený na oranžovo a s ozdobnými prvky ve stylu „hacienda“. Dole měl dokonce parkování pro jedno auto, které využívali sousedé v přízemí. Největším luxusem, který jsem si já naopak opravdu užívala, byla vykachlíčkováná koupelna (většina sprch nejen v domech, ale například i v levnějších hostelech, bývá v Chiapase z neomítnutého betonu, který působí – pokud je ještě v kombinaci s ledovou vodou – nadmíru depresivně). Můj pokoj s luxusním výhledem z terasy měl však jednu značnou nevýhodu – přes den v něm bylo opravdu horko a v noci opravdu zima. Navíc na terase byla opět ona venkovní nádrž na vodu – na praní prádla, mytí nádobí, jakoukoli

33 „Consumption is central to the creation of culture, since it involves a proces of objectification which enables material things and their discourses to become forms through which people have consciusness of themselves“. Humphrey 2002, str. 176.

činnost, kterou bychom si normálně spojovali třeba s kuchyňskou linkou. Ta je sama o sobě tak náročným stavebním prvkem, že jsem ji neviděla nikde – moji sousedé pode mnou, bydlíc ve stejné „haciendě“, měli jen sporák přistavený ke stěně a příborník.

Výsledkem všech výše popsaných rozporů je to, že většina domů nakonec působila jako domečky pro panenky – zvenku hezká, zevnitř eklektická a v jistém smyslu zoufale nefunkční. Humphrey analyzuje vily tzv. Nových Rusů, zbohatlické generace, která si staví luxusní obydlí v neotradicionalistickém stylu v blízkosti městských metropolí a když popisuje velmi podobně rozpruplný charakter těchto staveb, pokládá si otázku: Jaký význam má pro samotného vlastníka vila, ve které se nebydlí nebo masážní vana, která je rozbitá? (Humphrey 2002, str. 176). Stejně tak ji já mohu parafrázovat: co vypovídá o kulturní identitě obyvatel colonías lednička, do které není co dát, televize, ve které není nic vidět nebo koupelna v krásném domě, ve které neteče teplá voda?

Hned ze začátku svého pobytu jsem se dostala s Mariínou rodinou do poměrně „krizové situace“. Potkala jsem Mariu v centru a požádala mě o pomoc – Leo odletěl do Států a nechal u sebe před domem stát auto plné věcí. María se bála, že by se s těmi věcmi mohlo něco stát a poprosila mě, jestli bych s autem nemohla popojet k ní před dům (nikdo z rodiny neměl řidičský průkaz). Souhlasila jsem, protože se mi na tom na první pohled nezdálo nic náročného, ovšem situace se ukázala být mnohem složitější. Leovo auto se ukázalo být něčím velikým, co mě na první pohled připomínalo křížence dodávky a terénního auta (autům vážně vůbec nerozumím, ale tohle byl přesně ten typ, které znám jenom z amerických filmů, kde v nich sedí někdo opálený a svalnatý s nekalými úmysly). Mělo automatickou převodovku a složitý zabezpečovací systém a výsledkem toho všeho bylo, že se mi ho nepodařilo ani nastartovat. Později se ukázalo, že to nebyla tak úplně moje chyba, protože mělo navíc vybitou baterku, každopádně v tu chvíli to bylo selhání na mojí straně. Bylo asi půl dvanácté v noci, Natalia rozčileně telefonovala s Leem, který jí dával nesmyslné instrukce a María nešťastně stála před autem a lamentovala, že neví, co dělat. Připadala jsem si hloupě, protože jsem nějakým způsobem měla pocit, že jsem jí slíbila, že to vyřeším a teď ten slib nesplním a navíc to vypadalo, že je to pro ní opravdu důležité. A největší bezmoc ve mně vyvolávalo to, že jsem jí opravdu nedokázala vysvětlit, jak je možné, že s tím autem neumím zacházet. Vrátili jsme se s nepořízenou k nim domů do Progresu, kde na nás čekali Carlos s Miguelem. María na ně rychle něco spustila v tzotzilštině, já jsem stála ve dveřích a přemýšlela, co dál. Když María skončila (zjevně líčila svým synům celou situaci), Miguel se na mě udiveně podíval a zeptal se:

„Jaktože to neumíš nastartovat? Zkoušel to náš bratranec a taky mu to nešlo, ale mysleli jsme, že je to proto, že je to americký auto. My tady máme jiný auta, starý, ale vy přece musíte mít taky takovýhle, ne? Vy máte takovýhle auta, my jsme mysleli, že třeba ho máš, tak budeš vědět, jak na to.“ Terénní auto typu, který já jsem viděla poprvé v životě a měla jsem z něj stejnou hrůzu jako oni, mi bylo přiřazeno na principu „lidi jako ty mají takovýhle auta“. Humphrey v tomto kontextu píše o tzv. „content consumption“ - „obrácené spotřebě“. Charakterizuje ji jako proces, při kterém „místo vytváření kulturní identity skrze reinterpetaci objektů naopak věci samotné přenášejí svou identitu na lidi“³⁴. Jako příklad uvádí „muže s mercedesem“ - mercedes charakterizuje muže, nikoli muž mercedese. Stejně tak jsem já najednou byla dívkou s moderním autem, které mi vůbec nic neříkalo.

Lednička, televize nebo kachlíčky v koupelně zde prostě nejsou pouhým vybavením domu (popř. auto pouhým dopravním prostředkem), ale jsou symbolickým vyjádřením „představy domu“. Ti samí lidé, kteří si na sebe berou chamulský kroj a popírají znalost španělštiny, když vyjednávají s úřady, mi potom doma s hrdostí ohřívají vodu na čaj v mirkovlnce a ukazují nový růžový hřeben s obrázkem „Hello Kitty“, japonské popkulturní postavičky, která kdysi možná byla hrdinkou nějaké obrázkové knihy, dnes je především hrdinkou triček, hrnečků, hřebenů a plyšových hraček po celém světě - v jednom tričku „Hello Kitty“ jsem spala po celou dobu svého terénního výzkumu, vyprala jsem ho v ruce ve své venkovní nádrži na terase tolikrát, že se mi málem rozpadlo, ale považovala jsem ho za tak intimní připomínku domova, že jsem si nemohla pomoci. Pro mě Kitty představuje vzpomínku na dětství (vztah jsem si k ní vypěstovala skrze v dobách mého dětství velmi vzácnou figurku z Kinder-vajíčka), pro Natalii představovala celý životní styl, ke kterému patří – mimo jiné - i ledničky a mirkovlnky. Zdrojem obrazů, které dohromady dávaly prchavou představu tohoto stylu, jehož ztělesněním může být právě infantilní kočička Kitty, jsem byla nejenom já, ale spoustu dalších, kteří do San Cristóbalu přijížděli a přinášeli si svůj životní styl s sebou. A místem setkání s těmito lidmi nejsou colonías, ale centrum města.

34 „With this process, rather than cultural identity being created through reinterpreting objects, the goods themselves confer their identity on people“ (str. 183).



Obr. 5: Colonia 1 de Enero



Obr. 6: Fraccionamiento Bosques del Pedregal

4. MÍSTO DRUHÉ: CENTRUM JAKO MÍSTO ZÁBAVY I OBŽIVY

„San Cristobal de Las Casas byl založen v roce 1528 Diegem de Mazariegos a pojmenován „Ciudad Real“. Jeho dnešní jméno je poctou otci Bartolomému De Las Casas, který byl v 16. století ochráncem indiánského obyvatelstva. Je položen v údolí Jovel, asi 2200 metru nad mořem. San Cristóbal de Las Casas je jedním z nejkrásnějších mexických měst, dochovaly se zde kostely, náměstí, dlážděné ulice, střechy z červených tašek, květinová patia a spoustu atraktivních budov postavených mezi 16. a 19. stoletím v různých architektonických stylech. Místa, která byste měli navštívit, jsou například katedrála, kostel San Francisco, radnice, dům Diega de Mazariegos, kostel a bývalý klášter Santo Domingo de Guzman, museum Na-Bolom, kostel La Merced a jeskyně Rancho Nuevo. Blízko San Cristóbalu leží San Juan Chamula, která se proslavila karnevalem a magickým kouzlem kostela. Sousední Zinacantán je také zajímavý pro mystiku tzotzilských indiánů, které zde můžete spatřit v jejich barevném oblečení.“

Tak praví brožurka turistického informačního centra, na které narazíte v parku u náměstí. Na druhé straně lesklého papíru je mapka s popsány a očíslovanými všemi výše vyjmenovanými památkami. V jednom odstavci shrnuto téměř vše důležité, co je potřeba vidět. Centrem, středobodem všeho dění je náměstí s katedrálou – Plaza de la Catedral, oficiálně Plaza 31 Marzo, neoficiálně Plaza de la resistencia (o tom, že se jí tak „mezi námi politickými aktivisty“ říká, mě informoval Damaso). Směrem na sever od katedrály vychází z náměstí Avenida 20 de Noviembre, neboli také již zde zmiňovaný „andador“, pěší zóna plná místních i turistů. Andador končí u Mercado Santo Domingo – rozlehlého řemeslného tržiště, už také zmiňovaného v první kapitole. Ke komplexu Santo Domingo patří kromě kostela také bývalý klášter, ve kterém dnes sídlí muzeum historie města. Za Santo Domingo se Avenida 20 de Noviembre mění na Avenida Lazaro Cardenas – ta už není pěší zónou, ale přesto je neustále plná lidí. Nicméně Santo Domingo je prvním celkem jednoznačným předělem – tam, kde končí pěší zóna, skončí i většina turistů. Obchůdky se suvenýry jsou nahrazeny obchůdky s oblečením, botami, nádobím a hračkami. Když se o dvě ulice výš ze třídy Lazara Cardenase zahne o blok výš, ocitneme se u Mercado Municipal – veřejného tržiště. Obrovský krytý prostor, kde se prodávají převážně potraviny, ale v jednom z horních rohů celé plochy je i pár krytých stánků s jinými potřebami do domácnosti – plastovými ramínky na šaty, kolíky na prádlo, a

gumovými botami, které se pomalu staly zcela tradiční součástí chamulského *traje*. Ulice, která pokračuje dál okolo *mercada* (Avenida General Utrilla) se mění ve spleť pouličních stánků s popkulturou – za dvacet pesos seženete úplně jakýkoliv film na pirátsky vypáleném DVD, od klasických předválečných muzikálů přes Ramba, Indiany Jonese, současné mexické filmy k pornu a dokumentárním filmům o zapatistech. O blok dál je hudební sekce – původní i pirátsky přepálená CD povětšinou mexických *rancheros*, ale i Beatles a Britney Spears.

Naproti tržišti je velký supermarket (Mayoreo) a blok domů sevřený mezi ním, tržištěm a třídou Lazara Cardenase je ze všech stran obklopen stanovišti *collectivos*. Mikrobusíky, které vyjíždějí směrem do Zony Norte, nemají žádný jízdní řád, vyjíždějí podle toho, jak se naplní lidmi a odkud a kam které z nich jede se nedá zjistit jinak, než důkladným vyptáváním. Za celou dobu, co *collectivos* používala k dopravě do svého dočasného domova v Bosques del Pedregal, jsem v něm nepotkala jediného turistu, jednou jedenkrát jsem narazila na „bílou“ ženu, od hlavy až k patě oblečenou do barevných oděvů z místního tržiště a něčeho, co možná bylo sárí, která celou cestu zuřivě fotografovala. Jinak jsem byla vždycky sama a vždycky cílem mnoha udivených pohledů.³⁵

Jen asi o dva bloky dál od stanic *collectivos* je terminál, ze kterého odjíždí mikrobusy do San Juan Chamula – to je poslední roh, poslední zastávka. O blok dál už končí tržiště, končí stanoviště mikrobusů, končí centrum města – silnice pokračuje přes kamenný most přes špinavou říčku a vede do jiného světa. Z přečpané hlavní třídy, kde se mezi mikrobusíky proplétají prodavači, se najednou ocitnete v krajině ticha, zeleně a špíny (ta se nemění). Bezprostředně za mostem přes řeku (asi je to zásadní chyba, ale opravdu se mi za těch pět měsíců nepodařilo zjistit, jestli má jméno, prostě „el río“, říkali všichni. Navíc to asi ani není řeka, spíš vodní kanál, který obtéká celé centrum a má v *colonías* několik slepých ramen. Je neuvěřitelně špinavý, ale pro *colonías* bezprostředně u něj slouží jako místo na praní prádla i mytí dětí) se rozkládá (dohromady na ploše asi sta metrů

35 Několik prvních cest *collectivem* pro mě bylo skutečně stresujících, protože proniknout do systému, kterým řidič zastavuje, bylo téměř nemožné – na určitých místech prostě někdo z pasažérů vykřikl nějaký mě nesrozumitelný pojem a řidič zastavil o pár metrů dál. Asi měsíc před odjezdem jsem konečně prozřela – onen záhadný povel byl „la esquina, por favor“ - na příštím rohu, prosím Vás. *Collectivo* projíždělo okruhem *periferica norte*, z něhož odbočovaly hlavní ulice jednotlivých *colonías* (a na první pohled byly všechny „*esquinas*“ tedy úplně stejné). Takže asi týden před odjezdem jsem uspěla ve vyřčení oné kouzelné formule na správném místě, pár metrů před tím správným rohem a cítila jsem se konečně jako doma. Jinak jsem většinou byla nucená vystoupit na jiném rohu, když vystupoval někdo jiný, zorientovat se, jestli jsem přejela nebo naopak vystoupila moc brzy a dojít pěšky. Bylo to ponižující o to víc, že jsem si opravdu přála vypadat jako někdo, kdo tam bydlí a nemusí se pokaždé zmateně rozhlížet, kde že to vlastně vystoupil.

čtverečních, zhruba tři ulice o třech blocích) fraccionamiento 5 de Mayo a na něj navazuje jedna z nejstarších colonías – 1 de enero, domov mojí kamarádky Juany. Tahle colonía je relativně málo urbanizovaná, ne proto, že by byla tak nová, ale protože byla pravděpodobně „projektována“ s ohledem na původní způsob obživy jejich obyvatel – mezi dřevěnými sruby tak pobíhají krávy, jimž je nechán dostatek pastviny v okolí řeky. Další colonías (například navazující Tlaxcala) už mají přinejmenším vizuálně mnohem blíž k městské zástavbě, ovšem předěl, který náhodný chodec zažije když přejde most za mercadem, už asi nemůže být ostřejší a jednoznačnější. María tuhle cestu do centra absolvovala téměř každý den, s balíkem věcí na zádech, někdy collectivem, někdy pěšky a zpátky v noci občas taxíkem, když se dobře prodávalo.³⁶

Když María odcházela do centra, říkala „ir a trabajar“ - jít do práce. Její práce byla stejná jako práce většiny žen, co bydlí v colonías, pokud nejsou doma a nestarají se o děti, většina z nich prodává. Pouliční prodejkyňe nemají pro svou práci žádné povolení, proto nesmí svoje zboží rozkládat nikde na zemi, to mají povoleno až po desáté hodině večer. Za deště nebo jiných nepříznivých podmínek rozkládají na zem v podloubí v parku velké igelity, které dokáží bleskově sbalit zpět do jednoho rance, v případě, že by se přiblížila policie. O tom, jak funguje prodejní síť v San Cristobalu, jsem mluvila s Juan Carlosem, koordinátorem neziskové organizace Red de Mujeres: většina pouličních prodejkyň pracuje v podstatě „na dluh“, nakupuje za stálou cenu věci z velkoskladů a od distributorů, které se pak snaží prodat. Co neprodají, musí potom samy doplatit. Juan Carlos upozorňuje především na to, že takové „obchodní“ vztahy otevírají obrovský prostor k vykořisťování a zneužívání. Řešením, které se snaží propagovat Red de Mujeres, je zakládání tzv. kooperativ, které fungují na bázi výrobních družstev, v nichž se mohou ženy podělit o práci a prodávat tak z větší části to, co samy vyrobí, popř. vypěstují. Některé ze zavedenějších kooperativ mají v San Cristóbalu své kamenné obchody, kde se výrobky prodávají za stálé ceny (a jejich výrobkyňe tak nejsou vystavené riziku, že budou nuceni snižovat cenu až do té míry, že jen splatí dluh distributorovi, ale samy nic nevydělají). Většina kooperativ, které v San Cristóbalu působí, jsou kooperativy zapatistické, které tak nemají problém najít cílovou skupinu zákazníků, kteří si rádi koupí něco, co je sice na ulici mnohokrát levnější, ale v obchodě to má zaručený „politicky korektní“ původ. Pro většinu pouličních prodejkyň však není snem kooperativa, ale vlastní stánek na tržišti

36 Jízda collectivem stojí 4,5 pesa, taxíky mají jednotnou taxu 20 pesos za jízdu, 25 po jedenácté v noci. 25 pesos zhruba odpovídá levnému jídlu v levné restauraci – cena za taxík tedy není žádná horentní suma.

Santo Domingo – tam se sice také smlouvá o ceny, ale prodej je zaručen, tržiště je neustále plné lidí. A hlavně – nemusíte chodit a oslovovat lidi na ulici, můžete jen sedět u stánku a oni přijdou za vámi. Podle Mariíných slov je však možnost, že se z pouliční prodejkyne stane „nájemnice“ některého ze stánků téměř nulová. O stánky je samořejmý nebývalý zájem a politika jejich získávání je složitá. María a její kolegyně tak soustředily své síly především na to, aby si vyjednaly lepší pozici, tam, kde jsou – celé dva měsíce dopředu bojovaly za to, aby bylo během vánočních prázdnin změněno výše zmíněné pravidlo umožňující jim rozložit své věci až po desáté večer. Skrze petice a jiné aktivity, které si sama María vzala na starosti, se nakonec povedlo s radnicí vyjednat posunutí této doby na šestou hodinu večerní během 14 dnů vánočních prázdnin, kdy je San Cristóbal kromě zahraničních turistů plný i Mexičanů, kteří rádi a často jezdí do Chiapasu trávit Vánoce.³⁷

Během vánočních prázdnin se tak Mariíně každodenní cestě do města připojovaly i Cristina a Miguel (Carlos chodil stále do práce u benzínové pumpy a Natalia byla doma s malým Gamalíelem). Cristina i Miguel brali Vánoční prázdniny jako skvělou možnost, jak si přivydělat – turistů je tolik, že se téměř nemohlo stát, aby nakoupené věci ze skladů dál neprodali. Celoročně běžně prodávají dívky, které nejsou o nic starší než Cristina (například Juaně bylo jen o rok víc), na ulicích ověšené náramky uvidíte běžně kupy desetiletých i mladších dětí, Cristina však pouliční prodej striktně odmítala, nechěla „trávit celý den chozením po městě a vnucováním se lidem“. Natalia dříve prodávala, ale od té doby, co se seznámila s Leem, musela řešit povětšinou jiné problémy. Pro Cristinu, Natalii i Miguela tak bylo centrum města povětšinou zdrojem zábavy, nikoli obživy, jako pro jejich matku.

Naše první setkávání s Cristinou, Miguelem a příležitostně i Carlosem probíhala v knihovně kousek od náměstí, kde byl zdarma internet. Z jejich vlastní iniciativy jsme se tam začali pravidelně potkávat, přičemž moje funkce měla být pedagogická – naučit posílat maily, orientovat se v internetu a podobně. Emailová část byla poměrně problematická, ale podařilo se jí překonat a vzhledem k tomu, že hlavně Cristina byla

37 Popisuji zde ženskou zaměstnanost a to z několika důvodů: 1) většina rodin, které jsem měla tu možnost poznat, žila v bez otců, o rodinu se staraly téměř výlučně ženy, figuroval-li muž jako živitel, byl to většinou syn z mladší, ve městě narozené generace. 2. I kdyby otcové v mém výzkumu nějak figurovali, vzhledem k silné „tradicí“ genderové diferenciaci v mexické společnosti a očividným projevům machismu na všech úrovních by mi jejich svět stejně zůstal uzavřený, nehledě k tomu, že by pro mě jako pro samotnou bílou ženu byl potenciálně i dost nebezpečný. 3. V kontextu této práce jsou pro mě důležitější ženská zaměstnanost, resp. jejich nejčastější podoba, tzn. nějaká forma pouličního prodeje. Muži, kteří se dokázali uživit rukama, nebyli se svou obživou na centru města tolik závislí – například podél Periferica Norte je řada řemeslných dílen, dílen automechaniků a prodejen nářadí, které využívají výhradně obyvatelé colonías. Pro ženy je v colonías v tomto ohledu mnohem méně pracovních příležitostí.

značně učenlivá a bystrá, ke konci svého pobytu už jsem je neměla moc co učit a většinu času jsme trávili hledáním zábavných obrázků, fotek oblíbených zpěváků a fotbalistů. Maily mi však od Cristiny i jejích bratrů chodí pravidelně, takže návštěvy internetu nevzdali. Jinou příležitostí, která pro mě byla z hlediska mého výzkumného zájmu snad nejdůležitější, byl nákup oblečení. V San Cristobalu je kromě tržiště a spousty obchodů s „etnickým“ oblečením také spousta obchodů s běžnou konfekcí. Natalia a Cristina je znaly všechny a dokázaly mě poměrně přesně informovat, co v kterém mají a kde se nejvíc vyplatí ceny. Přestože si jen málokdy mohly dovolit opravdu si něco koupit, byla to po dobu mého výzkumu naše oblíbená zábava.

Příležitostí, proč navštívit centrum města je samozřejmě více (návštěva lékaře například), ale na tomto místě mi jde především o zdůraznění skutečnosti, že zatímco pro Mariu a její generaci bylo centrum města prací, zdrojem obživy a vydávaly se tam každý den, pro jejich děti znamenalo ve většině případů kýžené povyražení. „Ir al centro“ představovalo jakousi kulturní instituci samo o sobě – speciální příležitost, která přestože není vzácná, je speciální. Stejně jako obyvatelé colonías vnímali colonías samotné jako specifický sociální prostor, ve kterém platí určitá pravidla, vnímali tak i centrum města. Když jsem ze začátku v centru města bydlela a Cristina s Natalií mě přišly navštívit, diskutovaly jsme společně nad tím, jak je možné, že za tak malý a studený pokoj platím tolik peněz (na místní poměry). Cristina se zamyslela: “Protože tady už nikdo nebydlí. I ti bohatí lidé se většinou spíš stěhují někam za město, protože chtějí mít klid. Tady se prostě nebydlí.” Částečně tak zachytila podstatu problému, přestože její tvrzení není úplně pravdivé (v centru a zvláště v jeho okrajových barrios jako je Santa Lucía nebo Guadalupe je spousta obytných domů, kde stále přebývají místní rodiny a ve spoustě domů v centru jsou zařízené byty na pronájem, kde většinu nájemníků tvoří cizinci). Z Cristininu pohledu však „místo k bydlení“ a „centrum“ byly dvě naprosto odlišné věci. A zatímco v colonías se bydlí v domečcích pro panenky a je to tam povětšinou dost nuda (opět Cristininými vlastními slovy), „centro“ je to skutečné centrum dění, ten opravdový magnet.

4.1 PINKY NEBO EMO? - „Imagined lives“

Cristina (o svojí sestře): „Já jí musím vždycky přemlouvat, aby si koupila něco jiného než růžovou barvu, ona je prostě pinky“.

Natalia: „Já tebe zase přemlouvám, abys taky někdy chodila v ničem jiném než v černém, protože jseš emo!“

Cristina: „Co Ty, Mari? Máš radši černou nebo růžovou?“

Já: „Mě se třeba fakt líbí černá a růžová dohromady. Taková ta hodně výrazná růžová“.

Cristina: „To jo, to je super, to je taky emo! To by se mi taky hodně líbilo.“

Já: „A jak se vlastně pozná, co je emo?“

Cristina (udiveně): „Ty neznáš emo? Třeba ty mikny s lebkama, co jsme teď viděly v Melody...“

V předchozí kapitole jsem se pokusila načrtnout sebe prezentaci mladých indígenas a jejich rodičů skrze domy, ve kterých žijí a dospěla jsem nakonec k tomu, že zdrojem obrazů, které inspirovaly vizuální stránku domů a životní styl, který mají vyjadřovat, je právě centrum města (a skrze něj zprostředkovaně mnoho dalších kulturních vlivů). Domy samy o sobě však zachycují jistý paradox – analyzujeme-li životní styl a kulturní identitu, kterou tento životní styl produkuje skrze věci, skrze onen proces „objektivizace“, o kterém píše Humphrey, jako bychom předpokládali, že si věci, kterými se obklopujeme, vědomě vybíráme, že vůbec máme možnost, si je vybrat. Zatímco mnoho lidí po celém světě, třeba Noví Rusové o kterých píše Humphrey, mají poměrně širokou škálu možností ohledně toho, jaké sídlo je bude reprezentovat, obyvatelé colonías tuto možnost samozřejmě nemají. Domy – jako prostředek sebeidentifikace – tak v podstatě ze všeho nejvíc ztělesňují propastný rozpor mezi tím, co je a co by mohlo být, o čem víme nebo si myslíme, že by to mělo být. Domy v colonías jsou výsledkem toho, čemu Appadurai říká „scénaře možných životů“, „imagined lives“ (Appadurai 1996, kapitola 2 a 3), jsou protnutím (nebo spíše neprotnutím) snu s realitou.³⁸

38 „More persons throughout the world see their lives thorough the prisms of the possible lives offered by massmedia in all their forms.“ (str. 54). Appadurai také upozorňuje, že samotné „možné scénaře“ neznamenají svobodu volby, spíše znamenají uvědomění si oné propasti mezi tím, co je a co by mohlo být (a ve většině případů nikdy nebude). „...others whose lot is harsh no longer see their lives as mere outcomes of the givennes of things, but often as the ironic compromise between what they could imagine and what social life will permitt“. (str. 54)

Humphrey upozorňuje, že i v případě vil nových Rusů, kteří mají možnost volby v tomto ohledu mnohem širší a vily si primárně staví za účelem sebe prezentace, je problematické studovat proces objektivizace, vytváření kulturních významů a sociálních životů tak velkých materiálních objektů, jako jsou domy – domy nikdy nestojí samy o sobě, jsou součástí krajiny, která je výsledkem mnoha různých zájmů a historií a jejich konstrukce má vždy mnoho různých politických a ekonomických konotací.³⁹ V případě domů, jejichž majitelé měli k dispozici mnohem méně prostředků, se samozřejmě přidává další problematický rozměr - obyvatelé *colonias* si do velké míry nemohou vybrat, kde a jak budou bydlet. Z těch věcí, kterými se obklopují, je jedna zásadní, kterou si vybrat mohou a tou je vzhled. „Dress code“, který, jak se zdá, jim určitým způsobem diktují takové „speciální příležitosti“, jako je „*ir al centro*“, je ještě mnohem lepším materiálem pro analýzu kulturní identity skrze věci, protože jsou to v tomto případě věci, které si jejich majitelé vybírají (na jakém základě a podle jakého klíče si je vybírají, je ještě jiná otázka, která bude předmětem dalších kapitol). Zatímco domy jsou ze všech možných úhlů pohledu problematické i tam, kde nejsou samy o sobě tak problematické jako v mém terénu, oblečení je pro studium identity skrze materiální kulturu ideální. Linda L. Layne poznamenává, že „oblečení je významnou známkou osobnosti, lidskosti obecně“ a cituje Buck-Morss, která píše: „oblečení je téměř doslova na hranici mezi objektem a subjektem“.⁴⁰ (Layne 2000, str. 327). Oblečení je něčím, čím vyjadřujeme denně a zcela veřejně svou představu, kterou o sobě máme. A v mém kontextu získává o to větší význam, když si uvědomíme, že oblečení je – resp. může být – jednoznačným indikátorem entické identity. Pro mé mladé infomátorky bylo tak významnou záležitostí a tak skvělým námětem k nekonečným hovorům právě proto, že jejich matka na sobě za celý svůj život neměla nic jiného než chamulský *traje* a protože možnost vymežit se na první pohled tím, co mám na sobě, pro ně ztělesňovala všechny otevřené možnosti, které jim poskytoval městský život. Nemohly si vybrat kde a jaký budou mít dům, ale mohly si vybrat, jak budou vypadat. Oblečení jako „identitní“ záležitost je v tomto směru zkrátka ta nejnaternější a

39 „The projection of cultural identity in such a situation is always „too much“ or „too little“, an overdetermination or a lack. (Humphrey 2002, str. 182).

40 Igor Kopytoff (1986, str. 64) analyzuje proces, kterým se z objektů stávají komodity a upozorňuje, že právě odlišení subjekt x objekt je v tomto směru zásadní. V naší kulturní tradici, píše Kopytoff, považujeme za samozřejmé, že věci představují přirozeně nějaké univerzum komodit a proti tomuto univerzu stavíme osoby, subjekty – lidi. Proto je takovým zločinem otroctví, které ze subjektu dělá objekt, komodu. A proto když říkáme, že oblečení je na hranici mezi subjektem a objektem, naznačujeme tím, že se – v naší myšlenkové tradici – začalo chápat jako součást osoby, jako její osobní vyjádření. K pojetí subjektivity v rámci material culture viz také Miller, Jackson at al., kapitola „Consumption and Shopping“.

zároveň nejlevnější volba, proto se samo nabízí k analýze.

Můj první společný výlet do centra s Cristinou a Natalií za účelem návštěvy obchodů s oblečením se uskutečnil při příležitosti značného podzimního ochlazení, kdy mi začala zoufale scházet teplejší část šatníku zanechaná doma v daleké České republice. (San Cristóbal sice leží v subtropickém pásu, ale v poměrně vysoké nadmořské výšce, takže dvacetistupňové teplotní rozdíly mezi dnem a nocí jsou tam běžná záležitost.). San Cristóbal není žádné módní centrum, v centru města jsou celkem dva „značkové“ obchody – tzn. obchody patřící do větších řetězců, které prodávají běžnou konfekci, „Melody“ a „Mundo C“. Andador a přilehlé ulice jsou pak doslova přečpané malými obchůdky, něco jako butiky, kde na první pohled zjistíte, že skoro všechny místní ženy a dívky zde nakupují – ve všech mají téměř identické sukně, světríky, popř. bundy neznámých značek.

První obchod, do kterého mě Cristina s Natalií vzaly, byl právě „Melody“, v tu dobu v San Cristóbalu nově otevřený. Cristina se do něj hrozně chtěla podívat, protože ho znala z dob, kdy (asi před třemi lety zhruba jeden rok) bydlela celá rodina v Tuxtle Gutierrez, protože tam María chvíli prodávala. V té době prodávala i Cristina a – jak sama říká – měla peníze na to, aby si kupovala oblečení, Melody byl v Tuxtle její oblíbený obchod. Oproti tomu „Mundo C“ obě dvě charakterizují jako „tam jsme nakupovaly, když jsme měly peníze“ (v době, kdy Cristina prodávala a Natalia ještě nebyla nastávající maminka). Největší část dne jsme ale strávily hlavně v oněch malých obchůdkách okolo ulice de 20 Noviembre. V jednom z nich mě Cristina upozornila na sukně, které byly podobné jedné z jejích sukní, kterou jsem jí chválila. Když jsem si jí vyzkoušela, obě dvě sestry se začaly smát a Cristina to okomentovala: „Ty vypadáš jako já! Ale sluší ti to!“ Namítla jsem, že takhle přece vypadá hodně lidí – podobné sukně se prodávaly po celém San Cristóbalu a nosila je většina mladých indiánských prodavaček v Cristinině věku, pokud nenosily – tak jako jejich matky -chamulskou *nahuu*. Na to Cristina namítla: „To není pravda. Ty vypadáš jinak než my. Jednak jsi bílá a jednak prostě vypadáš jinak, proto se smějeme, když máš sukni jako my“.

Nákupní tažení jsme zakončily v mém pronajatém pokoji v centru (měla jsem se z něj za dva dny konečně stěhovat do Bosques del Pedregal a ony ho chtěly ještě vidět). První věc, která ovšem upoutala jejich pozornost, byl věšák s oblečením. Cristina vytáhla z hromady oblečení zavazovací sukni, kterou jsem koupila v jednom z oněch „etnických“ obchodů kousek od tržiště Santo Domingo. Podobné měly ve všech takových obchodech a bylo jich plné i samotné tržiště, stejně tak se daly koupit i od některých pouličních

prodejkyň (i když u těch většinou převažoval sortiment, který není třeba zkoušet). K mému překvapení ji Cristina okomentovala:

„Tohle je třeba skvělá sukně, tu bych nosila, kdybych mohla“.

Já: „Proč bys nemohla? Mají ji tu všude a stojí stejně, jako ta, co máš na sobě.“

Cristina: „Protože to nosí turistiky a ne my. Umíš si představit, jak by to vypadalo, kdybych já si jí šla koupit? Jednou jsem to zkoušela, oni mi to ani neprodají...to prostě není pro nás“.

Já: „No ale takže to je stejný, jako když já jsem si teď koupila sukni, kterou máš Ty, není?“

Cristina: „No je. Jenže u Tebe nevádí. Jasněže si toho lidi všimnou, třeba Juana, ta určitě! Ale sluší Ti to a takhle je to legrace...já bych vypadala jako blázen v tý Tvojí“.

Podobnou situaci jsem pak zažila ještě vícekrát – například, když mi Natalia ukazovala svojí sbírku náušnic a já jsem jí pohválila jednu, které byly také z místního tržiště a já měla zrovna v uších podobné. Natalia řekla, že je dostala od Lea – ale že ona takové náušnice nenosí. Nebo když mi stejnou sukni, která se u mě doma líbila Natalii, chválila právě Juana, ale stejně dodala, že ona by si jí nikdy vzít nemohla, protože „my to prodáváme, my to nenosíme“.

Už jsem psala výše, že oblečení, rozlišení stylu („pinky“ nebo „emo“) mělo pro moje mladé informatorky takový význam proto, že to v jistém smyslu ztělesňovalo jejich otevřené možnosti, které ve městě měly. (Také už jsem na jiném místě psala o tom, jak je slovo „otevřené“ v tomto kontextu relativní. Oblečení bylo jedna z mála oblastí, kde možnosti otevřené skutečně byly, přesto, jak vyplývá z předcházejících odstavců, i tady vznikaly jisté neviditelné hranice). Většina mladých indiánských prodavaček nosila chamulský *traje*, ale našlo se mezi nimi pár vyjímek – například moje známá Juana. Poprvé, když jsem ji potkala, měla sukni a džínovou bundu a kdyby neměla přes ruku tolik pásků a náramků na prodej, nebylo by tak těžké si ji splést s turistkou. Poprvé jsem na ní viděla chamulskou *nahuu* pár týdnů potom. Na otázku, proč nosí někdy chamulské oblečení a někdy „normální“ odpověděla: „Mě baví nosit džíny a tak. Ale tak jsem z Chamuly, tak nosím někdy *nahuu*. Tuhle teď mám, protože mi jí přivezla mamka a je fakt teplá, do týhle zimy“. Napříště, když jsem jí potkala, měla už zase džíny.

Na Cristině jsem chamulský kroj neviděla nikdy, na Natalii jenom jednou (při oné výše popsané anabázi s úřady a lékaři). Cristina mi dokonce řekla, že jí matka, tedy María, od malička oblékala do „normálního“ oblečení, že nechtěla, aby *nahuu* nosily. A přitom María sama ji nikdy nesundávala (za celou dobu jsem jí v běžném oblečení viděla jednou,

když jsme jeli všichni společně na výlet), Cristina si z ní dokonce dělala legraci, že v ní i spí. Maríia to sama okomentovala, že neví, proč by to její děti měli nosit – ona sama se narodila v komunitě, kde nic jiného nebylo a kde by si nic jiného vzít nemohla, i kdyby sebevíc chtěla, takže je tak zvyklá celý život, ale proč by to samé měla přát svým dcerám? Jiná z mých informátorek, Nicky, sympatická mladá prodavačka bot v obchůdku jedné ze zapatistických kooperativ (byla jen zaměstnankyně a se zapatisty tedy nic společného neměla), která chodila zásadně v džínách a kečkách, mi zase řekla, že si *traje* (v jejím případě tzeltalský, její maminka pocházela z vesnice poblíže Tenejapy), bere, jen když jede domů navštívit matku a nejmladší bratry (měla dohromady sedm sourozenců, ale polovina z nich tak jako ona žili sami v San Cristóbalu a živili se, jak se dalo). Když jsem se u ní doma divila, že vůbec kroj má, protože jsem ho na ní nikdy neviděla, odpověděla mi: „Samozřejmě, že ho mám, když jedu domů, tam bych nemohla jet takhle, víš, jak by se tam na mě dívali? Ono to není tak strašný, ale bohu díky, že to nemusím nosit pořád.“

Z výše popsaných situací můžeme odvodit, že určitý styl oblečení (tradiční ⁴¹kroj, běžné oblečení z místních obchodů nebo „etno“ oblečení z mercada) asociuje určité místo na naší identitní mapě: komunitu v horách (kroj), colonías (místní oblečení) nebo centrum (etno oblečení, které jsem nosila já a jiné turistky). A zatímco pro Cristinu, Natalii a Nicky byla dvě místa snadno „přemostitelná“ skrze pouhou změnu toho, co mají na sobě (komunity a colonías), „glokální“ svět jim stále zůstával uzavřen. A tuhle skutečnost jsem si navíc uvědomila až poté, co jsem si po sobě přečetla všechny terénní zápisky a prohlédla si všechny fotky, kde jsem vyfocená spolu s jednou z nich, až v tu chvíli jsem si uvědomila nepsaná pravidla, která ony nikdy nepřekračovaly – například, že nikdy neměly sukni nad kolena nebo že nikdy (ani v té největší zimě) neměly kozačky, přestože oboje se jim líbilo a několikrát jsme se bavily o tom, že by se jim takové věci líbilo nosit. Zatímco v případě domů v colonías je hranice doslova fyzická, geograficky jednoznačná a dokonce zakreslitelná na mapě, tahle hranice je neviditelná a kdybych nestrávila se svými informátorkami pět měsíců a spoustu hodin hovorem o oblečení a procházením obchodů s oblečením, nikdy bych si jí nevšimla. Z mého počátečního pohledu mohly nosit stejné

41 Pojem tradiční zde není tak úplně na místě – jednak proto, že základ všech chiapaských „lidových“ krojů pochází z dob conquisty, kdy si podle nich kolonizátoři odlišovali „kdo ke komu patří“ a navíc proto, že jeho podoba se vyvíjela a měnila s dobou. Maríia mi u sebe doma jednou ukazovala fotografie z dob, kdy byly její děti ještě malé a halena, kterou měla na těch fotografiích na sobě, byla úplně jiná než ta, která se nosí dnes. Měla podobný střih, ale jinou barvu, výšivky (připomínala mi spíše tzeltalské kroje z jiné části Chiapasu, odkud pocházela rodina doňy Lupity). Když jsem se nad tím pozastavila, Mariiu to rozesmálo: „Nás přece taky nebaví nosit pořád to samý. To jsme se prostě dohodly, že se to změní, jdeme s dobou!“

džíny a stejné sukně jako já a také to dělaly (a proto jsem o nich chtěla psát, o tom, jak se skrze džíny stávají někým jiným, než byli jejich rodiče).

Částečně porozumět pocitu, že „to prostě není pro mě“ se mi podařilo při jiné příležitosti, kde se naše role prohodily. Téměř celý Štědrý den jsem strávila u Marií doma, doma byli i všichni čtyři sourozenci. Zábavu jsme nakonec našli v tom, k čemu se mě Cristina s Natalií snažily přemluvit už dlouho: že si já vyzkouším „jejich“ oblečení, tedy chamulský kroj. Cristina ani Natalia ho téměř nenosily, takže měly každá jenom jednu halenu a jednu sukni, kterou si půjčovaly, zato María měla několik sukní a halenu asi tak v deseti různých barvách, které mi pyšně všechny ukázala. Cristina vyhnala z pokoje svoje bratry a začala „dámská“ jízda: postupně jsem si musela vyzkoušet všechny barvy halen a všechny dostupné „doplňky“, které k chamulskému oblečení patří (například štrápce do vlasů, které se zaplétají do dvou silných copů, jak je María a spousta dalších nosily). V bezpečí „holčičího“ pokoje mě to bavilo a dělala jsem si legraci z toho, jak někdo může v sukni z ovčí vlny strávit celý život – je strašně těžká a hrozně kouše (ale věřím tomu, že zahřeje víc, než ty kozačky). Už když jsem však měla vylézt ven na dvorek a ukázat se Miguelovi a Carlosovi (kteří stáli za dveřmi nachystaní s foťákem v ruce), docela jsem se styděla. A pak Cristina dostala nápad, že bych měla vyjít na ulici před dům a oni by mě vyfotili tam: „aby to vypadalo, že tady fakt bydlíš“. Ten nápad mě úplně znejistil – vyjít v tom oblečení na ulici mi připadalo naprosto nepatřičné, ve všech smyslech toho slova. María mi v tu chvíli připomněla historku o oné Američance, která se provdala za Tzotzila a od té doby běhá po San Cristóbalu v chamulském – jenže ta aspoň měla manžela Tzotzila a vědělo se to o ní, ale já? Já budu vypadat jako blázen! Přesně takové byly moje pocity. Na ulici jsem vyšla, vyvolalo to všeobecné salvy smíchu a nakonec moje komické pózování před jejich domem a zábavu na další hodinu. Ale k tomu, abych s nimi v tom oblečení jela do centra collectivem, nebo ještě lépe šla pěšky (Cristině to připadalo jako ta nejzábavnější věc, kterou bysme mohly podniknout) se jim mě nepodařilo přemluvit, cítila jsem, že na to bych potřebovala minimálně panáka.

Byla to snad ta samá hranice, které jsem se dotkla, ale z druhé strany? Byly moje pocity, které jsem měla oblečená v „jejich“ oblečení stejné, jaké by měly ony v tom mém – etno sukni a kozačkách? Chamulský kroj je druhem oděvu, který jeho nositele určuje na první pohled, alespoň tak já jsem ho vnímala. Sice se i v centru dalo narazit na turistky, které se chamulské haleny pořizovaly jako módní „etnický“ doplněk ke svým krátkým sukním a kraťasům (Natalia je v tomhle dokonce občas napodobovala, viz další kapitola),

ale obecně byl vnímán jako symbol etnické identity tzotzilských žen. Proto mi ona „neviditelná hranice“, když jsem s z ní přiblížila z mé strany, připadala doslova hmatatelná – nejsem tzotzilská žena, takže bych vypadala jako blázen, kdybych nosila na ulici chamulský kroj. Stejně tak nejspíš připadalo všem mým informátorkám absurdní to, co mě na první pohled vůbec nenapadlo: nejsem turistka, takže nebudu nosit oblečení z trhu a z etnických obchodů.

Známé rčení „šaty dělají člověka“, tedy lidová verze poznatku, že „oblečení je na hranici mezi objektem a subjektem“, zde naráží na zajímavý rozpor. Na rozdíl od toho, kde budou bydlet, si moji informátoři sice mohou vybrat, co budou mít na sobě, ale ani tato volba není tak „svobodná“ jak by se mohla zdát – omezení, které je nasnadě, je nedostatek financí. Ten samozřejmě roli hraje, ale ne tak významnou, jak by se na první pohled mohlo zdát. Zatímco já – bílá holka – jsem podle Cristiny mohla nosit cokoli, včetně chamulského kroje, ony nemohly nosit, to co já a ten rozdíl mezi tím byl tak jemný, že byl na první pohled zcela nerozeznatelný. Zatímco já jsem vnímala pouze možnosti, unikaly mi hranice. V rámci oněch hranic nastavených z různých stran moje informátorky vytvářely zcela nové styly, které byly jednak inspirované „emo“ nebo „pinky“, ale zároveň byly jenom jejich.⁴²

Nad tím, co je a není „stylové“ a co se nosí nebo nenosí, jsme také strávily dlouhé hodiny debatami. Všeobecně uznávanou odbornicí na toto téma byla Natalia, již autoritu dodával Leo, Američan a „západák“, s nímž měla možnost i cestovat (hlavně po Mexiku a Guatemale) a navíc se naučila docela obstojně anglicky. Juana (která neměla ani jednu z Mariíných dcer příliš v lásce a ráda je přede mnou trošku pomluvila, když jsme se na ulici potkaly) o Natalii prohlásila, že „od té doby, co má toho Američana, vypadá taky jako Američanka. Předtím byla ošklivá stejně jako my všechny, to je jenom tím.“ Jejich informovanost o tom, co je a není „emo“ a schopnost vytvářet z pár kousků mého značně omezeného cestovního šatníku nové a nové kombinace a doporučovat mi, co se k čemu hodí, mě nepřestávala překvapovat. A nutné jsem si proto musela položit otázku: odkud vlastně tohle všechno ví a znají?

42 I tady je třeba znovu upozornit na to, že – opět – možnost volby je omezená na to, co je dostupné. Proto tady „stylem“ nemyslím přesně to, co se tím myslí ve slovníku módních časopisů, které nabádají každou ženu, aby měla svůj styl, nýbrž specifický způsob oblékání, který vznikl jako kombinace všech módních stylů, které jsou skrze globální charakter San Cristóbalu mladým indiánkám přístupné, ale který se zároveň musí držet v rámci oněch výše popsaných hranic.



Obr. 7 : Cristina a Natalia v obchodě s botami v centru města

5. MÍSTO TŘETÍ: GLOBAL FASHIONSCAPES

„Perhaps never before have style magazines been taken so literally to heart, by people who missed out generations of advertising...they scrutinize Vogue because they think they should really look like this.“ (Humphrey 2002, str. 181)

Název této kapitoly jsem si vypůjčila od Appaduraie, jehož třetí kapitola v „Modernity at Large“ má název „Global Ethnoscapes“ (Appadurai 1996, str. 48). V předcházející kapitole Appadurai vysvětluje svůj koncept různých „scapes“ (kromě ethno-také mediascapes, ideoscapes, financescapes a technoscapes) a definuje je jako „krajiny (landscapes), které jsou základními stavebními bloky toho, co bychom (s přihlédnutím k Benedictu Andersonovi) rádi považovali za „představy světů“, tedy rozmanité světy konstituované historicky situovanou imaginací osob a skupin roztroušených po celé planetě“. ⁴³ V rámci této práce nepovažuji za zajímavé ani tak samotné rozlišení jednotlivých „scapes“ (už proto, že se domnívám, že fungují jenom na papíře a v rámci etnografie by bylo nesmírně je náročné je rozlišit, protože ze své podstaty, jsou-li produktem globalizace, jsou mezi sebou natolik provázané, že rozlišovat je může být i zbytečné). Jsem si vědomá i další kritiky Appaduraiova konceptu globalizace jako takového – v kontextu této práce je významná například kritika Jonathana Friedmana, který Appaduraiovi kromě absence empirie vytýká také jistou ideologičnost (Friedman 2000) a především nedostatky v teoretickém rámci přemýšlení o globalizaci. Friedman píše, že základem kultury je *význam*, který se vytváří sdílením sociální zkušenosti. Obyvatelé většiny „imagined worlds“, o kterých píše Appadurai, tuto základní sdílenou sociální zkušenosti nemají – což neznamená, že tyto světy neexistují, ale že pro jejich pochopení se musíme především (a vždy na základě konkrétních etnografických dat) ptát „do jaké míry jsou ty samé významy připisovány stejným fenoménům/objektům v globálním prostoru...a musíme se snažit zjistit, jakými cestami vznikají překrývající se rezonance a nebo analogické zkušenosti, které umožňují širší možnost pro identifikaci stejných věcí stejným způsobem“⁴⁴, tedy analýza musí jít mnohem dále za pouhé konstatování toho, že zde

43 „These landscapes are thus building blocks of what (extending Benedict Anderson) I would like to call *imagined worlds*, that is, the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe“ (str. 33, kurzíva v původním textu).

44 „First, we must ascertain to what degree the same meanings are attributed to the same phenomena and/or objects in the global arena. Second, one must ascertain the ways in which there might be said to

existují globální proudy, na jejichž základě se potom vytváří podobné „landscapes“.

To, co je pro mě tedy nakonec z Appadurai nejpodstatnější, je koncept imaginace jako součást sociální praxe a sociálního života. Appadurai rozlišuje imaginaci od fantazie (která je odjakživa přijímána jako součást všech kulturních uskupení v rámci mýtu, rituálu nebo umění), která má individuální, privátní a eskapistický nádech, zatímco imaginace v jeho podání je projektivní, aktivní, kolektivní a je“ pevným základem pro akci, nikoliv pro pouhý únik“(Appadurai 1996, str. 7). Skrze imaginaci jako tvořivou a konstitutivní sociální praxi je možný vznik „fashionscape“ jakožto imaginárního světa módy a stylu, v němž se mohou globálně přenášet obrazy toho, co je „in“ a co je „pinky“, přičemž tento svět není založen na tom, že by pro každého „in“ a „out“ bylo to samé a mělo stejný význam, nýbrž na samotné existenci dichotomie „in“ a „out“.

Zároveň si uvědomuji, že zatímco koncept imaginárních světů který ve své podstatě pochází právě od Benedicta Andersona a jako rámec přemýšlení o kořenech nacionalismu zůstává dodnes málokým překonán, Appaduraiovy „ethnoscapes“ a další „krajiny“, které z něj volně čerpají, jsou spíše metaforami, než analytickými rámci (už proto, že sám autor je podporuje pouze útržkovitými příklady například z filmu nebo literatury než skutečnou etnografií). Na druhou stranu věřím tomu, že správná metofara je přesně to, co zde potřebujeme a podaří-li se mi ji podpořit dostatečným množstvím etnografických dat, může sloužit jako základ další analýzy. Je jistě jednoduché na základě Appaduraiova myšlení začít označovat za *imagined worlds* téměř cokoliv a jako metafora to pořád bude hezky znít, ale právě v tom spočívá jeho nebezpečí. Domnívám se, že účinným způsobem, jak překonat tento teoreticko-metodologický problém, je právě metoda material culture. Moje „fashionscape“ je zkonstruovaná na předpokladu, že věc – v tomto případě oblečení – má sama o sobě nějaký implicitní kulturní význam, který samozřejmě není všemi vnímán stejně, ale možnosti jeho významu jsou horizonty onoho „imaginárního světa“. Příkladem může být třeba v citaci pod nadpisem této kapitoly zmíněný časopis Vogue, „nejvýznamnější módní magazín na světě“: lidmi jako jsem já vnímaný jako zdroj informací o trendech, módní inspirace a lidmi, o kterých píše Humphrey vnímaný jako doslovný návod, jak se obléct. Stejně tak význam jednotlivých kusů oblečení v něm prezentovaných bude pro každého odlišný – někde bude vnímán jako znak třídní příslušnosti, někde jako

be overlapping resonances or analogous experiences being produced that allow a broader possibility for identification of the same things the same way“ (Friedman 2000, str. 646)

znak příslušnost k sociální skupině, v některých případech se to bude překrývat...podstatné však, že podobné objekty, jako je Vogue, mají schopnost vytvořit imaginární svět, protože nejsou pouhou věcí, ale jsou samy o sobě kulturním symbolem. A že „fashionscapes“ nejsou chimérou, chci podpořit právě svými etnografickými daty – protože jak jinak je možné, že někdo, kdo nikdy v ruce neměl Vogue, ba dokonce ani Cosmopolitan nebo Bravo a v televizi mu nefunguje barevné rozlišení, ví, co je „pinky“ a co je „emo“, ví, co je „in“ a co je „out“?

Nositeli kulturních významů navíc nemusí být jenom objekty, ale – jak se níže ukáže – i osoby: celebrity, sportovci a jim podobní. Z hlediska mých informátorů tyto osoby obydlují něco, co lze nazvat „imaginární Západ“: svět, který existuje všude okolo nich, je téměř nadosah, ale přesto zůstává nějakým způsobem nedosažitelný.⁴⁵ Nicméně „Západ“ sám je tak iluzorní, celý koncept tak snadno napadnutelný, že na takové metafoře nelze nic dalšího vybudovat, budovat lze opět a jenom na etnografických datech.

5.1. TURISTKY, ZPĚVAČKY A FOTBALISTÉ

Asi týden před mým odjezdem mě přišly navštívit Cristina, Natalia a malý Gamaliel, protože jsme chtěly společně probrat moje věci – potřebovala jsem je roztřídit na to, co budu schopná zabalit a odvézt a rozhodnout se, co se udělám se zbytkem. Skromná výbava mého střešního pokojíku (který měl jen čtyři holé stěny, když jsem se do něj nastěhovala) nakonec našla své využití v domě, který měla María rozestavěný v Hormize

⁴⁵ Zároveň považuji za zajímavé, že imaginace funguje i opačným směrem – v případě Mexika a Latinské Ameriky má mnoho obyvatel onoho Západu jakousi představu barevného a kouzelného světa, založenou na četbě magicko-realistických románů a barevných letáků cestovních kanceláří, kde se na křídovém papíře lesknou proslulé mayské pyramidy a azurové pláže Karibiku. Z deštivé Prahy se tak snadno vytvoří představa, že celé Mexiko vypadá jako Marquézovo Macondo. Kromě toho, že jsem tento proces vyzorovala sama na sobě (zásadní vliv na výběr mého terénu měl kromě Marquéze ještě peruánský spisovatel Mário Vargas Llosa a barevné obrazy Fridy Kahlo – kromě poslední jmenované sice ani jeden z autorů není Mexičan, ale geografická přesnost v imaginárním světě není podstatná), je moje domněnka navíc podpořena i teoriemi takových autorů, jako je klasik mexické antropologie Guillermo Bonfil Batalla, jehož nejvýznamnější kniha se jmenuje „México profundo: Una civilización negada“ a pracuje s rozlišením México „profundo“ (v doslovném překladu hluboké) a México „imaginario“ (překládat myslím netřeba). Analýzou toho, jak na evropské sociální vědce (a nejen je) všeobecná představa magicko-realistické krajiny iberoamerické působí, se také na jiné úrovni zabývá např. článek Edwarda Fischera „Strategic Identities and Subversive Narratives: On Being Maya in a Globalized World“, jež zmiňuje například román guatemalského autora Miguela Angela Asturiase „Hombres de maíz“. Fischer říká, že „obyvatelé Západu si vypůjčují esencialistický pohled na vše indiánské, abychom uspokojili naši neutišitelnou potřebu po autenticitě v době reprodukcí a simulaker“. A na tomto základě je nám potom ovšem zatěžko si připustit, že tento proces skutečně není jednosměrný, ale že i „indiáni“ si vypůjčují od nás a nazýváme to pak ironicky „hybriditou“, čímž implicitně popíráme jejich aktivní roli.

(byl to pozemek, který jí zůstal po manželovi, dům byl dostavěný, ale nezařizený už dlouhou dobu, protože chyběly peníze, Maríia však plánovala nechat dům v Progresu svým dětem a sama se chtěla odstěhovat do Hormigy, protože hned vedle měla obchod její matka a poblíž žily i sestry a bratři s dětmi). Většinu mých „spotřebních“ věcí jako malinký elektrický vařič a kýbl si zamluvila Nicky (která bydlela sama v pronajatém pokoji) a zbývalo ještě probrat onu kopici oblečení. Většina věcí, které jsem si dovezla z Čech, se během mého pobytu praním v ruce téměř rozpadla a byla jsem odhodlaná je vyhodit, ale Cristina s Natalií nad takovým plánem vytřeštily oči a odmítly na něj přistoupit. Skončily jsme tím, že jsme probíraly kousek po kousku, někdy si ho některá z nich zkoušela a vyráběly jsme kopičky „zabalit“, „nechat“ a „vyhodit“. Natalia chovala malého Gamaliela a hodnotila znaleckým okem:

„Jestli si vezmeš tenhle svetr, tak Ti dobře půjde k té hnědé sukni, co máš doma, víš kterou myslím?“ (na Cristinu).

Nebo ke mně: „Tuhle halenu si nech, proč ji nenesíš? Měla by sis k ní pořídit legíny.“

Já: „Já nemám ráda legíny, nelíbí se mi“.

Natalia: „Co to říkáš? Dyť to se teď nosí, tohle by bylo fakt dobrý! A máš boty ve stejný barvě!“

Já: „Jak to vlastně víš? Já ani nevím, jestli se to ještě nosí...“

Cristina (se smíchem): „No tady určitě, tady je všechno zpožděný. My poznáme, že se to přestalo nosit jenom podle toho, že to přestanou nosit turistiky“.

Vzpomněla jsem si na jinou situaci, kdy jsme s oběma sestrami a jejich bráchou Miguelem seděly na náměstí před katedrálou a Miguel obdivně zhodnotil kolem procházející blondýnu, zjevně cizinku. Natalia se za ní také obdivně otočila se slovy: „je skvěle oblečená“. Dotyčná (pravděpodobně) turistka měla na sobě džíny, tílko a tenisky typu Converse, z mého pohledu nic neobvyklého, ale i kdyby nebyla blondýna, bylo na ní už podle oblečení vidět, že není místní (džíny byly klasické levisky, které se v San Cristóbalu koupit nedají). Na můj popud jsme potom strávili dalších několik desítek minut hodnocením oblečení kolemjdoucích cizinek. Kromě toho, že v pozitivním hodnocení převládaly blondýny⁴⁶, shodly jsme se na tom, že většina cizinek nakonec vypadá podobně

46 V této práci záměrně vynechávám jeden, byť zajímavý prvek vztahu mladých indígenas k estetice oblékání a to je přesvědčení, že všechno vypadá lépe na někom, kdo má světlou barvu kůže. Toto přesvědčení je všudypřítomné, ale za prvé je to vcelku známá a „banální“ věc, která byla popsána v mnoha jiných výzkumech a za druhé jsem přesvědčená, že je to trochu jiný problém než ten, o který mi jde při popisu „fashionscape“. V rámci mého výzkumu jsem spíše nabyla dojmu, že je dojem analogický tomu, jako když české dívky mají pocit, že všechno oblečení vypadá lépe na čtyřicetkilových modelkách.

(což je dáno jednak tím, že oblečení, ve kterém se jezdí na baťůžkářské tripy po Mexiku je specifický styl, který mnoho z baťůžkářů nakonec doma vůbec nenosí a i tím, že – jak jsem popisovala v druhé kapitole – San Cristobal jako globální město přitahuje určitý typ lidí). Viděly jsme mnoho sukní a halen z tržiště nebo některého z „etnických“ obchodů zkombinované s trekovými sandály, džíny, kraťasy, zkrátka povinnou turistickou výbavou (domnívám se, že tento styl charakterizuje baťůžkáře obecně). Cristina i Natalia si však nejvíce všimaly těch kolemjdoucích, které nějak vybočovaly – například měly kozačky nebo jiné kožené boty. Z hovorů pak vyplynulo, že se domnívají, že takhle skutečně vypadají lidé na ulici v zemích, odkud kolemjdoucí lidé pocházejí, že nevypadají jako „turisté“. Stejně tak se mě při jiném rozhovoru nad mým šatníkem u mě doma Cristina zeptala, jak vypadám „normálně“ - tedy jak vypadám, když jsem doma, když jdu do školy nebo do práce. Zaujalo mě, že si vůbec myslí, že vypadám jinak, než vypadám v San Cristóbalu, ale Cristina mi odpověděla: „Přece se určitě doma líčíš, nosíš někdy šaty, ne?“.

Stejný postoj k tomuto tématu měla Nicky, která zásadně chodila v džínách a kečkách (sukně nesnášela, tvrdila, že jedinou, kterou kdy měla, je ta, co patří k *traje*). Ta se mě při jedné naší společné procházce zeptala, jak vypadají lidé u mě doma v Evropě. Snažila jsem se jí to popsat a co se týče oblečení, použila jsem příměr právě s turistkami. Nicky se však stejně jako Cristina s Natalií pozastavila nad tím, že by turistiky nosily to samé doma co v San Cristóbalu, ale odkývala mi, že „si umí zhruba představit ten styl“.

„Street style“, ve kterém chodily po centru San Cristóbalu cizinky, byl tedy pro mé informátorky jedním ze zdrojů inspirace, odkud se k ním vlastně představy o tom, co je to „styl“ dostávaly, nicméně si samy uvědomovaly limity této inspirace, totiž že je to jen nějaký přechodný obraz „ideálu“, který zkrátka není k vidění jinde než na ulicích měst, ze kterých ony cizinky pocházejí. Zprostředkovatelem tohoto ideálu však nebyly módní časopisy (ty se sice na pár místech dají v San Cristóbalu koupit, ale stejně jako všude jinde jsou nesmyslně drahé a z okruhu mých známých je nikdo nečetl). Zásadnějším zdrojem informací byla elektronická média – v případě Cristiny, Natalie a jejich modrého obrazu v televizi především internet, v případě Nicky televize a v případě Jeanette a Kariny,

Mechanismy vzniku těchto pocitů a vytváření „ideálů krásy“ jsou samozřejmě složité a je nejspíš povrchní tady hledat paralely nebo analogie, ale domnívám se, že hlubší analýza by byla víceméně nad rámec této práce a musela by spadat do škatulky karnální antropologie. Skutečnost, že jsem sama „běloška“ byla nicméně paradoxně dobrým vstupem do terénu, protože mě dostávala do středu pozornosti (otázek typu čím si myju vlasy, co dělám, abych se nespálila a podobně), které mě dokázaly posunout k tématům i na dost osobní úrovni, o kterých by se jinak těžko začínala konverzace, popřípadě by byly považovány za samozřejmé.

Raymundových sester, zahraniční filmy (fungovala jim televize a když Jeanette začala pracovat ve videopůjčovně, pořídili si DVD přehrávač, protože měli k filmům denodenně volný přístup).⁴⁷

Na internetu jsem trávila spoustu času především s Cristinou. Byla bystřejší než její bratři, kterým trvalo déle, než pronikli do tajů emailové korespondence, takže se během druhé poloviny mého pobytu na našich internetových sezeních v knihovně už dost nudila a dobu, kdy já jsem vysvětlovala Carlosovi a Miguelovi, jak připojit k emailu přílohu, trávila googlováním všech možných obrázků (bavila se například tím, že mi vybírala svatební šaty, ač jsem nikdy nemluvila o žádných svatebních plánech). Carlos a Miguel měli v tomto ohledu celkem jasno – jejich emailové schránky i hesla, popř. baňohy a kšiltovky měly většinou něco společného s oblíbenými fotbalovými týmy, další, co je bavilo „googlovat“, byly fotografie oblíbených kapel – především mexické rockové skupiny Mana. Na moje dotěrné dotazy však Miguel i Carlos zdůrazňovali, že je tak ani nezajímá vizáž, že je zajímavá především hudba, kterou hrají. Cristina oproti nim dokázala stejně důkladně jako turistky na ulici hodnotit i vizáž zpěvaček – zatímco například Shakira byla „sexy, ale ne můj styl“, jednoznačným idolem pro ni byla kanadská zpěvačka Avril Lavigne, představitelka umírněného a komerčního „rebelského“ stylu oblékání. Cristina slyšela její písničky podruhé v životě, když jsem jí je pustila u sebe v notebooku (předtím jí viděla v televizi) a líbily se jí, ale vzhled pro ní byl naopak skoro důležitější než hudba. Snažila se například napodobit její styl účesu – dlouhé a pracně „rozcuchané“ vlasy (Cristina se sice nechala ostříhat, ale na červený melír, který se jí na Avril tolik líbil, si netroufla a navíc měla značné pochybnosti o tom, co by tomu řekla její matka).

Podobný vkus jako Cristina co se týče módy, měla i Nicky – zdůrazňovala černou barvu (vzala si všechny černé kousky z mojí kopyčky „nechat“), na rozdíl od Cristiny preferovala spíš džíny (nejraději černé džíny) než sukně a tenisky. Nicky žila sama a živila se sama a její postoj k oblékání tím byl také ovlivněný – jednak po každé výplatě přemýšlela, za co si může dovolit dát peníze (někdy to byl pásek, někdy taška, někdy náušnice, jindy si šetřila na větší vydání jako nový telefon) a navíc nemusela vůbec řešit, co jí na oblečení řeknou doma (María byla v tomhle poměrně benevolentní, Cristina o ní dokonce řekla, že „jí koupila i mikinu, která jí samotné se nelíbila“, ale například jednoznačně upřednostňovala sukně před kalhotami). Cristina i Nicky preferovaly styl,

47 Shodou okolností také Appadurai říká, že migrace (v mém případě turismus jako jiný druh dočasného přesunu osob) a média jsou hlavními podněty pro rozvoj imaginace jako konstitutivního prvku moderní subjektivity (1996, str. 3).

který se vyznačoval tím, že vypadaly, že si jen málo daly záležet na tom jak vypadají, důležité bylo vypadat ležérně, trochu neupraveně (ale přesto stylově). Natalia (která byla o dva roky starší než Cristina a rok starší než Nicky) byla svojí ležérní sestrou označována za „pinky barbie“ - kromě růžové barvy a značky Hello Kitty měla ráda tyrkysově modrou, oranžovou, často kombinovala různé zářivé barvy dohromady, dávala si záležet na dlouhých, hustých, vlnitých vlasech.

Přesto, že například sestry Cristina a Natalia měly odlišný styl, nedělalo jim žádné problémy chodit nakupovat spolu a měly stejné oblíbené obchody (například již výše zmíněné Melody), dokázaly si třeba vybrat stejnou mikinu, akorát Cristině se líbila v černé a Natalii v růžové. Ať už „pinky barbie“ nebo „emo“, oba dva tyto styly pro ně byly součástí něčeho, co je „in“, co by si přály nosit, jakýsi vzor, ztělesňovaný na jedné straně jistou částí stylu turistek (přestože byly přesvědčené o tom, že vypadají jinak, když jsou doma) a informacemi z internetu nebo televize. Obchody jako Melody pro ně zároveň byly i více či méně finančně dostupné (což znamená, že ve chvíli, kdy si mohly dovolit koupit si něco na sebe, mohly si dovolit koupit si to v Melody stejně jako někde jinde). Obchody jako Melody a Mundo C, oblečení turistek a oblečení zpěvaček jako je Avril Lavigne tak byly součástí „fashionscape“ složené ze všech možných obrazů toho, co je „in“.

Zároveň však, jak bylo popsáno v předchozí kapitole, všechny moje informátorky, přestože módě a stylu (tak jak jsou definované v rámci fashionscapes) rozuměly v podstatě stejně dobře jako já (která jsem měla z jejich pohledu informace z „první ruky“, protože jsem žila v Evropě, navíc jsem měla i přístup k informacím, které ony neměly, jako jsou právě módní časopisy), dodržovaly jisté hranice, které pro ně tento styl činily nedostupným. Přestože jejich představu o tom, jak vypadají současné trendy, naplňovalo například právě Melody, většina jejich oblečení nakonec pocházela z oněch malých bezejmenných obchodů kolem ulice 20 de Noviembre.

Trochu jiný vztah k oblékání měli Raymundo, Jeanette a Karina. Protože měli všichni vysokoškolské vzdělání, přístup k informacím skrze internet pro ně byl samozřejmý (Raymundo byl navíc jediný z mých informátorů, kdo pravidelně četl noviny). Díky širším zdrojům informací a vzdělání měli proto prostor vytvořit si politicky uvědomělý postoj, který už jsem zmiňovala ve třetí kapitole, který zároveň ovlivňoval i jejich vztah ke stylu obecně i k tomu, jak se sami oblékali. Základem Raymundova oděvu byly plátěné kalhoty, o tři čísla větší mikina a tričko (většinou s nějakým symbolem nebo nápisem). Jeho mladší sestra Karina ho v tomto stylu kopírovala, akorát plátěné kalhoty měnila za tepláky nebo

džíny, Jeanette byla umírněnější (nejraději měla také džíny a mikiny). Důležité pro ně bylo, aby oblečení nestálo moc peněz – ne jenom proto, že je neměli, ale že považovali za nesprávné za něj utrácet. Snažili se kombinovat věci z běžných obchodů a secondhandů. V San Cristobalu zároveň existoval jeden jediný obchod, který se pyšnil názvem „skate-shop“ a patřil Raymundovým kamarádům, kteří všichni vypadali doslova jako vystřižení z nějakého katalogu skateshopu, včetně piercingu na těch správných místech. Raymundo jejich styl označil jako „líbí se mi to, ale je to na mě moc komerční“. Tahle jedna jediná věta zároveň vystihuje jeho vztah k oblečení vůbec nejlépe - „komerční“ z hlediska jeho politického postoje nebylo správné, proto nebylo správné za oblečení vůbec utrácet peníze. Zároveň tím, co nosil na sobě (a i explicitními politickými symboly na tričku nebo na baťožu), na první pohled dával najevo tu část své identity, kterou považoval za veřejnou (politickou, jak ji sám označil). Jeho sestry nebyly sice tak radikální a nebyly na první pohled tak jednoznačně identifikovatelné, ale jeho postoj k oblečení sdílely.

Pro Jeanette a Karinu byly kromě internetu a časopisů zdrojem informací o „stylu“ také filmy – Karina byla velký filmový znalec, protože když se učila anglicky, často to bylo z anglicky mluvených filmů a když začala Jeanette pracovat ve videopůjčovně, jejich oblíbenou večerní zábavou bylo shlédnout někdy i dva filmy za sebou. Stejně jako Cristina a Natalia hodnotily turistiky, hodnotily Jeanette a Karina herečky ve filmech, například hlavní hrdinku filmu *Temný rytíř* (posledního ze série filmů s Batmanem) ohodnotily jako „v kostýmu nuda, ale v těch šatech jí to sekne!“. O oblečení dokázaly mluvit stejně dlouho jako například Cristina, ale hodnotily ho z jiného úhlu pohledu – vědomě vnímaly oblečení jako vyjádření osobnosti, stejně jako jejich bratr. Jeanette mi při jednom kavárenském rozhovoru řekla, že podle toho, co má na sobě, často pozná člověka, se kterým si bude rozumět. Když Raymundo pořádal pro svého dobrého kamaráda oslavu narozenin u sebe doma, sešlo se na ní několik desítek lidí, kteří všichni vypadali velice podobně jako on – převaha černé barvy, džínů, kožených bund, u dívek také džíny a černé svetry.

Protože oblečení považovali za výraz své osobnosti a přizpůsobovali ho tomu, měli Karina, Jeanette a Raymundo podobný názor na to, co je to mít svůj vlastní styl. Stejně jako Cristina nebo Natalia dokázali někoho označit jako emo, ale pro ně samotné bylo podstatné módním trendům nepodléhat. „Fashionscapes“ pro ně ztělesňované například americkými filmy označovali jako „komerční“ a přestože rozeznávali jednotlivé styly, dokázali ohodnotit, co je „in“ nebo „out“, jejich snahou bylo stát mimo. Proto Karina například považovala běžný styl oblékání sancristóbarských žen za velmi povrchní: „To když

si pustíš v televizi nějakou telenovelu, tak máš potom pocit, že všichni tak chtějí vypadat. Tady prostě neexistuje žádná reflexe toho, všichni jenom chceme vypadat, že jsme strašně moderní“. O pár dní později jsem si na to vzpomněla, když jsem čekala na její sestru před katedrálou a pozorovala skupinu prodejkyň v chamulském oblečení. Později v kavárně jsem se potom Jeanette zeptala, jestli má doma tzeltalský kroj, který se nosí v Yochipu. Odpověděla mi, že ho nikdy na sobě neměla, že si pamatuje, že ho nosila její matka, když byla malá, ale ani ta už ho nenesí. Zároveň v druhé větě dodala: „to ale není důležité. Že jsi indigena, to o sobě víš, i když ten kroj na sobě nemáš. Nepotřebuješ ho mít na to, abys to věděla“.

Když to tedy shrneme: jak Cristina s Natalií, tak Jeanette a Karina se naprosto shodly na tom, co je trend, co je nebo není v módě, dokázaly stejně rozlišovat, co patří ke kterému stylu a samy sebe k určitému stylu zařazovaly. Fashionscape, ve které žily, byla jedna a ta samá, ale to, jakým způsobem určovala jejich pojetí osobní identity, bylo naprosto odlišné – pro Cristinu a Natalii byla možnost být „emo“ nebo „pinky“ kýženým cílem, zatímco pro druhé dvě to byl především určitý „vnější“ vliv, vůči kterému bylo třeba se vymezit. Podstané ovšem je, že všechny věděly, že emo je in, že světlé džíny jsou už dlouho out a všechny také věděly, jaký partikulární význam může nebo nemusí tradiční indiánský kroj.



Obr. 8 : Melody, oblíbený obchod s oblečením v centru města

5.2 ŠATY DĚLAJÍ ČLOVĚKA

„When I rummage through my wardrobe in the morning I am not merely faced with a choice of what to wear. I am faced with a choice of images: the difference between a smart suit and pair of overalls, a leather skirt and a cotton dress, is not just one of fabric and style, but one of identity. You know perfectly well that you will be seen differently for the whole day, depending on what you put on; you will appear as a particular kind of woman with one particular identity which excludes others. The black leather skirt rather rules out girlish innocence, oily overalls tend to exclude sophistication, ditto smart suit and radical feminism. Often I have wished I could put them all on together, or appear simultaneously in every possible outfit, just to say, How dare you think any one of these is me. But also, See, I can be all of them“

(Williamson in Miller, Jackson et al 2005, str. 22)

Představa, že šaty dělají člověka, souvisí s již výše diskutovanou schopností věcí být nositeli kulturních významů. Netýká se to samozřejmě jenom oblečení – Humphrey a její příklad obrácené spotřeby, která vytvoří ideální představu „muže s mercedesem“ je dobrým příkladem toho, že věci fungují jako takoví nositelé významů a že na základě toho pak mohou vytvářet sdílené sociální zkušenosti i u lidí či skupin, kteří spolu fyzicky nesdílejí nic. Vybudovat imaginární komunitu lidí s mercedesy by samozřejmě bylo značně problematické, protože automobily jsou tím typem objektů, jejichž sociální význam je značně proměnlivý (byly doby, kdy třeba v našem prostředí muž s mercedesem mohl být hlavně zloděj a nikoliv úspěšný podnikatel, jak je tomu dnes nebo tomu dříve bylo jinde). Oblečení je ovšem v tomto směru specifické právě kvůli tomu, jak podstatný vliv má na situačně a vztahově vnímanou identitu. Už jednou jsme zmiňovali problematičnost jednoznačného přiřazení oblečení jedné z kategorií „subjekt“ nebo „objekt“. Hranice mezi těmito kategoriemi je v našem případě tenká, ale bylo by špatné jí překročit a jít do jakéhokoliv extrému. Jeanettina věta o tom, že „nemusí mít na sobě indiánský kroj, aby věděla, že je indiánka“ je dobrým příkladem – indiánský kroj je jednoznačným indikátorem identity (a například Natalia ho proto používala, chtěla-li být identifikována určitým způsobem), ale sám o sobě z nikoho indiána neudělá, stejně tak jako tím, že si ho sundáte nepřestanete být Tzeltalem v Jeanettině případě. Miller, Jackson et al (2005, str. 6) upozorňují, že význam objektů je vždy performativní, tzn. že odpovídá situacím, které se

odehrávají ve specifickém časoprostoru, význam jednoho objektu může být jedné situaci zjevný a viditelný, v jiné skrytý a v další třeba i naprosto irelevantní. Indiánský kroj má jiný význam pro Natalii, která jde na úřad, pro Juanu, která si ho vezme, protože má někdy pocit, že by toho v něm mohla více prodat i pro Mariu, která nikdy žádné jiné oblečení nenosila. Na druhou stranu už samotná tato diskuze, i samotný fakt, že Jeanette vůbec do své artikulace toho, kým je, právě kroj, potažmo oblečení vůbec zahrнула, potvrzuje, že role oblečení při konstrukci vlastní identity je podstatná a specifická vzhledem k jiným typům objektů. A proto se domnívám, že je to právě oblečení, které na rozdíl od mercedesu může vytvořit imaginární krajinu, *fashionscape* – protože její konstitutivní součástí je právě přesvědčení, že šaty dělají člověka.

V kontextu mého výzkumu je to také důležité i proto, že – jak už jsem psala výše – v horských parájes na sobě nosí všichni to samé a to, co má kdo na sobě je podstané jen když se jde do sousední vesnice a tam se podle toho pozná, jakým jazykem, popř. dialektem se bude mluvit. Možnost, kterou v perexu této podkapitoly tak krásně vystihuje Patricia Williamson, zkrátka život v indiánském kroji v horské vesnici neposkytuje. A proto je pro mé informátory tato možnost tak podstatná a proto je zásadní součástí komplexní *fashionscape*, o kterou nám tu jde.

Situací, která to může dobře ilustrovat, je například Nataliin pokus smíchat součástí kroje s „moderním“ oblečením. Chamulské haleny jsou na tržišti i v obchodech okolo něj poměrně prodávaným turistickým suvenýrem a není výjimkou zahlédnout turistku libovolného věku, která má halenu nataženou přes tričko a džíny a přes ní pověšenou drahou zrcadlovku. Když jsem si na Štědrý den zkoušela Mariino chamulské oblečení, Natalia se snažila můj ostych překonat tím, že mě přesvědčovala „že je to vlastně úplně normální oblečení“ a nadšeně vyprávěla o tom, že měla krátkou sukni, kterou už nenosí, která jí ladila k bílé chamulské haleně, která je její oblíbená, takže to nosila dohromady. María sice obracela oči v sloup, ale shovívavě. Natalia se ponořila do útrob své šatní skříně a nakonec vytáhla onu inkriminovanou minisukni a oblékla mě do svého modelu. Je pravda, že jsem si připadal mnohem „normálnější“ a pravděpodobně bych se nechala umluvit, abych v tom třeba i šla jen tak po městě (když odmyslím to, že s krátkými sukněmi obecně mám problém, nemám-li k nim odpovídající obutí a zbytek oděvu).

Když pomineme skutečnost, že mnoho podobných „outfitů“ se dá snadno nalézt na stránkách módních magazínů v sekci „etno je in“ či něco podobného a Nataliina tvořivost je v tomto směru potom skutečně obdivuhodná, je zajímavé, jakým způsobem se jeden

kus oblečení – chamulská halena – stal součástí několika různých situací a v každé hrál jinou roli. Při komunikaci s úředníky ministerstva spravedlnosti byla ta samá halena v kombinaci s tradiční sukni součástí identity chudé indiánky s dítětem v šátku na zádech. V jiné kombinaci s letní minisukni byla vyjádřením módní kreativity a stylu její nositelky, který chce hranice etnické identity smazávat a naopak konstruovat identitu „městské dívky“. Pro Mariú byla halena naprosto přirozenou součástí, bez níž si neuměla představit, že by vyšla na ulici, pro Jeanette byla symbolem, jehož význam byl tak zjevný, že dokonce ani nezáleželo, jestli jej má nebo nemá na sobě, pro Nicky to bylo nutné zlo, když nechtěla být nápadná mezi těmi, kdo jí nosí denně. Pro Cristinu to bylo něco, co ztělesňovalo všechno, co ve svém životě nechtěla (bydlet na vesnici, mýt se desetkrát za rok, rodit děti a nemluvit španělsky), pro turistiky to byl kus chiapaské domorodosti, který si dovezou domů, jednou dvakrát možná ještě vezmou při vhodné příležitosti na sebe a jinak bude viset ve skřini a připomínat barevné „México imaginario“.

Performativní rozměr významu objektu/subjektu je tímto snad dostatečně ilustrován. Pro nás však je podstatné, že tento rozměr tohoto konkrétního typu objektů/subjektů (oblečení) je něčím, co sebou přinesla až globální fashionscape. Šaty dělají člověka vždycky (proto si také španělští conquistadoři rozdělili obyvatele dobytého území tím, že je oblékli do různých „trajes“), ale pro generaci rodičů mých informátorů mělo toto řčení úplně jiný rozměr než má pro jejich děti. Rozsah, ve kterém mohou dnešní mladí obyvatelé colonías ráno při pohledu do skříně ovlivňovat, kým dnes budou a při jaké příležitosti budou tím, kým chtějí být, je zcela nevídaný. A přesto – neviditelné hranice jsou i zde. Chamulská halena z nikoho neudělá Tzotzila, stejně jako Chanel z nikoho neudělá Francouze. Ale globální a imaginární fashionscapes umí velmi dobře navodit pocit, že tomu tak je.



Obr. 9: Autorka práce v Nataliině „etno-outfitu“, colonía Progreso.

6. MÍSTO ČTVRTÉ: PARÁJES, MÍSTA BEZ BUDOUCNOSTI

Cristina: „Vidíš tady ty tři domy? Tak tomu tady říkají centrum...“

María: „Nebud' taková, Mari se tady líbí, že jo, Mari?“

Já: „No mě to přijde zajímavý, já bych se sem jinak normálně nedostala“.

Cristina: „No jo, ty jsi cizinka, tak ti to přijde zajímavý, mě to přijde fakt nudný. Tebe zajímají vesnice, protože znáš města, mě by zas zajímaly ty města. Já bych třeba chtěla jet za tebou do Evropy.“

Miguel: „No to se ti ale asi nikdy nepovede. To se povede možná našim dětem“.

Cristina (směje se): „No tak pojedou za Mariinýma dětma! Hlavně že nebudou muset jezdit sem...já chápu, že Tebe to tady zajímá, tak sem třeba kvůli Tobě jedu, ale mnohem radši bych poznávala města...a jediný, který znám, je Tuxtla, nikdy jsem nebyla nikde jinde. A teda San Cristóbal. Tam jsem se narodila a asi tam i umřu.“

Jak už název této kapitoly napovídá, chceme-li se dostat na čtvrté místo na naší identitní mapě, musíme se posunout nejenom v prostoru, ale i v čase. Horské vesnice, ze kterých pocházejí jejich rodiče totiž mladí indígenas vnímají jednak jako své kořeny, svou minulost, tak také – a v našem kontextu vztahu místa a identity významněji – jako budoucnost, které unikli. Jejich vztah k těmto komunitám je proto velice rozporuplný, ale na jejich práci s vlastní identitou má překvapivě velký vliv, vzhledem k tomu, že v nich nikdy nežili a velmi málo do nich jezdí. Někteří z jejich generace už mají vlastní děti, které už možná nebudou vůbec vědět, že nějaké horské parajes existují, ale dnešní mladí obyvatelé colonías jsou první generací, která zde dorůstá a proto je jejich vztah jak ke colonías, tak ke komunitám plný ambivalencí.

Raymundo mi o Yochipu, rodné vesnici jeho matky doňy Lupity vyprávěl hned při našem prvním setkání a vykreslil ji jako hotový ráj na zemi. Ze všech mých informátorů byl zdaleka nejaktivnější, co se týče návštěv (nejspíš to také souviselo s jeho politikou, která zahrnovala „být hrdý na to, že jsem Tzeltal“ - proto se mimo jiné začal znovu tzeltalsky učit.) Jeho sestry už jeho nadšení tolik nesdílely, ale protože věděly, že dělám antropologický výzkum, usoudily, že je to něco, co musím vidět, takže na návštěvě jsme se rychle domluvili. Jak se však blížil den odjezdu, Día de Los Muertos, Svátek mrtvých 1. listopadu, kdy doňa Lupita chtěla jet navštívit své sestry a podívat se na hroby svých

rodičů, začali projevovat stále více obav a klást mi otázky typu: „Nevadí Ti, když jíš tři dny pořád to samé? Tam vážně není nic k jídlu!“ nebo „Možná Ti bude v noci zima, tam nejsou moc postele a tak a je to v horách. Nejsou tam ani moc domy, aby si se nelekla, je to tam fakt chudý.“ a „A taky tam radši moc nefoť, nebo se vždycky zeptej. Oni tam na to nejsou moc zvyklí, my budeme s Tebou, takže je to dobrý, ale pro jistotu“. A naposledy: „ A připrav se na to, že když zapadne slunce, tak se jde spát, normálně se vypne elektrika. Tam se nic jiného dělat nedá“. V Yochipu jsme měli strávit jenom víkend, dohromady dvě noci, takže mi přišlo zbytečné mě varovat před tak strašlivou nudou, ale nakonec se ukázalo, že Jeanette ví, o čem mluví (i když Raymundo to nerad slyšel a snažil se mě připravit hlavně na ty „zajímavé“ věci).

O svém prvním setkání s Yochipem jsem už psala v první kapitole, ale možná je potřeba se zde trochu více rozepsat. Yochip je v podstatě několik desítek dřevěných srubů a domků roztroušených kolem silnice, která tam vede teprve poslední asi dva roky. Okolo silnice je většina zděných domků, kopce pod ní, které se poměrně prudce svažují dolů do údolí k řece, jsou hustě poseté kávovníkovými keři, z nichž ty blíž k obydleným jsou udržované a ze zbytku se pomalu stává džungle. Spousta domů je opuštěných, ale okolo silnice se některé nové přistavují. Nad silnicí v kopci je jakési centrum obce: škola a basketbalové hřiště, nad kterým se ještě krčí jeden malinký domeček, v podstatě jedna místnost s oknem – místní vězení. V celé vesnici jsou dva obchody s potravinami, ve kterých se po ránu dá koupit mléko a pečivo, k večeru už potom jenom trvanlivé potraviny jako sušenky, rýže a konzervy s fazolemi. A ovšem vejce, kterých se zdá, že není nikdy dost a jsou základní potravinou na místním jídelníčku. V domě, který jsme navštívily, bydlely spolu tři sestry doňy Lupity a s nimi čtyři děti: dvě holčičky, osmiletá Karina a pětiletá Angelica, jejichž matka žila v jiném domě v protější paráje na druhé straně údolí s novým manželem a kluci Rojelito a Juan, synové jedné ze sester Angélicy, jejíž manžel s nimi už nežil (a nemluvílo se o něm). V Yochipu žila ještě druhá část rodiny, jeden z bratrů doňy Lupity se svou rodinou, ale mezi ním a tou částí rodiny, u které já jsem bydlela, panovaly ostré spory od smrti matky všech sourozenců a následného rozvodu doňy Lupity. Na Día de Los Muertos přijeli s rodinami i další dva bratři doňy Lupity, takže bylo skutečně plno. Dům, ve kterém sestry s dětmi bydlely, byl jeden dřevěný srub s postelemi a televizí na hliněném plácku zařízlém v kopci mezi kávovníky. Druhý dřevěný přístřešek ukrýval kuchyň – vařilo se na velkém ohništi. Dorazila jsem s Jeanette někdy kolem poledne a když jsme dorazily k domu, všechny ženy seděly na malých dřevěných židličkách na sluníčku před kuchyní a

jedna přes druhou mluvily v tzeltalštině a smály se. Byla mi nabídnuta židlička a živá konverzace dále pokračovala. Nerozuměla jsem jedinému slovu, Jeanette vedle mě mlčela a poslouchala a asi po hodině jsem pochopila, že nic jiného už se dít dnes nebude. Během dalších následujících dvou dnů jsem si prohlédla řeku dole v údolí, Raymundo, který dorazil o den později než já, mi ukázal, jak se správně otrhávají plody z kávovníků a jeden večer jsme strávili já, Jeanette, Raymundo a všechny děti na basketbalovém hřišti. Poslední den přijela na návštěvu ona zmíněná další část rodiny, společně se šlo k hrobům (je zvykem pohřbívat rodinné příslušníky na pozemcích, který patří k domu, takže nic jako společný hřbitov neexistuje), kde se pojedlo a za dvě hodiny rodina zase odjela. Takže většinu času jsem opravdu strávila sezením na židličce, koukáním do slunce a posloucháním rychlého brebentění pro mě nesrozumitelné tzeltalštiny. Po dvou dnech už jsem byla tak otupělá, že jsem si ani nedokázala psát deník (který byl navíc pro děti zdrojem nesmírné zábavy a málem se mi ho nepodařilo uchránit před totální zkázou). Jeanette si mé proměny celou dobu pozorně všímala a pobaveně ji komentovala, většinou slovy: „Vidíš, já jsem Ti to říkala, tady prostě není nic!“

Značnou část času, kterou jsme na oněch zmíněných židličkách proseděly, jsme si s Jeanette povídaly o mojí i její budoucnosti. Zahrnovala mě spoustou otázek, zajímal ji každý detail mého pražského studentského života a upřímně mi přiznávala, že jí strašně baví to poslouchat, protože jí to zní jako pohádka. Pro mě to znamenalo především vyrovnat se s následnými pocity viny (je to vůbec správné vtrhnout někomu do života, vyprávět mu pohádky o Praze a pak si zas jen tak odjet a nechat ho napospas osudu? A ještě o něm napsat diplomku? Paradoxně jsem dodnes přesvědčená, že není, ale nejsem ani první ani poslední, kdo tento problém řeší a jiní k němu měli mnohem více co říci). V době, kdy jsme byli v Yochipu, to bylo asi půl roku, kdy Jeanette skončila smlouva na univerzitním projektu, na kterém pracovala po té, co získala bakalářský titul ze sociologie (bakalářské studium trvá v Mexiku pět let). Od té doby marně sháněla práci. Přiznává sice, že by mohla někde prodávat, ale připadá jí to, jako kdyby se vracela tam, kde byla, než vystudovala a celých těch pět let na univerzitě tak bylo marných. Přemítá také o tom, že by mohla jít pracovat jinam, například slyšela, že je práce v Monterrey nebo v jiných městech na severu Mexika...ale zase se jí nechce nechávat doma matku samotnou, i tak je jí smutno z toho, že všechny sestry má v Yochipu a je doma sama. Poprvé mi vypráví příběh, ke kterému se potom několikrát vrací – o své kamarádce, která se seznámila se Švýcarem, vdala se a teď žije v Evropě. Ptám se jí tedy, jestli by se taky chtěla vdát a ona je zakrouť

hlavou – není za koho a navíc, to přece není řešení ničeho, vdáš se, možná na to nejsi sama, ale práci pořád nemáš. A pak řekne větu, kterou potom uslyším v různých verzích ještě tolikrát z jiných stran: „To bylo řešení možná pro mojí mámu tady v Yochipu a podívej se jak dopadla. Stejně skončila sama v San Cristóbalu, ale díky bohu za to, protože díky tomu jsem aspoň já vyrostla tam a ne tady...to už bych taky měla pět dětí a těžko bych si pokládala otázku, jakej to má smysl.“

Cristinin vztah k rodné vesnici její matky, Ichilhó, je na rozdíl od Raymunda a jeho sourozenců jednoznačně negativní. Návštěvu jsem si domlouvala půl roku a nakonec se uskutečnila jen proto, že jsem týden před svým odjezdem z Mexika začala naléhat (a navíc jsem Cristině vyprávěla o tom, jak pojedu navštívit maminku mé jiné kamarádky Nicky – nakonec jsem ani nejela – ale Cristina v tom případě nechtěla zůstat pozadu). Natalia byla doma s malým Gamalíelem, Carlos byl v práci, takže jsme se nakonec vypravili já, María, Miguel a Cristina. Stejně jako do Yochipu ani do Ichilhó nejezdí žádná pravidelná doprava – jediným způsobem, jak se tam dostat, je stoupnout si někam poblíž terminálu colectivos, kde se sjíždí dálkové taxíky a čekat, než se sejde dost lidí, kteří jedou stejným směrem, aby naplnili auto. Nás bylo naštěstí dost na to, aby s námi řidič byl ochoten jet hned a dokonce na nás v Ichilhó počkat. Den předtím jsem se snažila bojovat za to, abychom tam mohli zůstat aspoň jednu noc, ale Cristina se bránila zuby nehty: „Já tam spát nebudu, já tam nikdy nechci spát, tam nemají ani normální postele! A nemůžeš se tam ani umejt!“. Takže jsem prohrála. Cestou ze San Cristóbalu María poprosila taxikáře, aby ještě zastavil u obchodu, protože chtěla nakoupit nějaké potraviny pro svého otce, který v Ichilhó žije a Miguel s Cristinou se začali také shánět po jídle. Opatrně jsem se tedy zeptala, jestli v Ichilhó žádné jídlo není (tak nějak jsem předpokládala, že tam nějaké dostanu a nechtělo se mi být celý den hlady) a oba mi odpověděli, že je, ale ne takové, které by jedli. Zkrátka nechuť na všech frontách. Moje zkušenost z Yochipu byla sice poučná (ano, je tam opravdu nuda), ale žádnou chorobu jsem si nedovezla, takže jsem se začala skoro bát, že možná nejsou všechny vesnice jako Yochip. Nakonec se ukázalo, že Cristinina a Miguelova nechuť byla ryze subjektivní: Ichilhó byla vesnice velice podobná Yochipu - dřevěné sruby roztroušené po kopcích, dole v údolí „centrum“: basketbalové hřiště a škola, okolo cesty (nevedla tam přímo silnice, jen prašná, ale dobře sjízdňá cesta) několik zděných domů. Akorát všudypřítomné kávovníky byly nahrazené všudypřítomnou kukuřicí. Nejdřív jsme se vydali do kopce k domu, kde bydlela bývalá manželka Mariína otce (druhá po Mariíně matce, která od manžela odešla do San Cristóbalu společně s Mariou) – dům tentokrát

nebyl dřevěný, ale hliněný s dřevěnou konstrukcí a bez oken (Ichilhó je níže položené než Yochip, takže je tam i v noci poměrně teplo, přinejmenším po větší část roku). Opět jsem zahlédla jen ženy (napočítala jsem čtyři a z Mariína zmateného popisu jsem nepochopila, v jakém jsou k sobě příbuzenském vztahu) a několik dětí v předškolním věku. Cristina si znuděně sedla na židli před dům a neřekla dobrou půl hodinu asi slovo, Miguel si hrál s dětmi a María se zabrala do hovoru v tzotzilštině s jednou z žen. Asi po půl hodině jsme se i s většinou osazenstva domu přesunuli na druhou stranu údolí, do domu Mariína otce, ve kterém nyní žije se svou třetí manželkou. Stejný hliněný domek stejně obklopený kukuřicí (sklizené kukuřičné klasy také zabíraly většinu místa i uvnitř domu, který měl jen jednu malinkou místnost) na stejném udupaném plácku, tentokrát obývaný jedním manželským párem. Mariínu otci bylo sice dobře přes osmdesát let a chyběla mu většina zubů, ovšem energie mu nechyběla. Za to Cristinin ostentativně znuděný výraz mě začínal pomalu rozesmívat. Všichni jsme byli usazeni na dřevěnou lavici ve stínu vedle domku a mezi starší generací se rozproudila živá konverzace v tzotzilštině. Asi po půl hodině se Miguel s Cristinou rozhodli, že mi půjdou alespoň ukázat okolí (doprovázeno větou: „to víš, moc toho tady není, ale když už tu jsme..“) a vydali jsme se po úzké cestičce mezi kukuřicí dolů do údolí. Mezi kukuřicí mě zaujal záblesk slunce odražený od vodní hladiny – kousek od cesty se mezi vysokými klasy ukrývalo malé pravidelně čtvercové umělé jezírko. Zeptala jsem se Cristiny, jestli je na zavlažování a dostalo se mi odpovědi: „To taky. A taky na mytí a na jídlo a tak. Takže už chápeš, proč tady nechci nic jíst?“. Načež se mezi Miguelem a Cristinou rozproudila napůl španělská (vždy, kdy jsem začala významně pokašlávat) a napůl tzotzilská vzrušená debata na téma jak často se obyvatelé Ichilhó myjí. Cristina zastávala názor, že maximálně desetkrát ročně, zatímco Miguel byl shovívavější a snažil se ji přesvědčit, že „snad aspoň jednou za měsíc, ne?“. Nakonec se sourozenci neshodli, ale Cristina tak jako tak zakončila debatu vítězoslavným „tak vidíš“ proneseným mým směrem.

Když jsme se vrátili zpátky k domu, dostali jsme k jídlu vejce na tvrdo a tortilly (další významné pomrkávání od Cristiny mým směrem) a kávu. Další dvě hodiny jsme potom jenom seděli na oné dřevěné lavici před domem a mě začala padat hlava únavou a horkem, dokud mě neprobral Miguel, který mi začal tlumočit dotazy Mariína otce zvědavého na život u nás (jak vypadají města, jak vypadá sníh, kolik ho v zimě je...). Den uplynul tak poklidně jako uplynuly i moje tři dny v Yochipu. Horské parájes návštěvníka snadno a rychle přesvědčí, že se v nich vůbec, ale opravdu vůbec nic neděje.

Cestou zpátky domů mě všichni tři, Cristina, Miguel i María, zasypávali otázkami,

jak se mi v Ichilhó líbilo, ale byla jsem tak unavená a zmožená horkem, že jsem usnula málem v půlce věty. Probudila mě až Cristina jemným zatřesením, když už jsme najížděli na silnici na Chamulu a pod námi se (už opět vykukující mezi mraky) rozkládal celý San Cristóbal jako na dlani. „Vidíš? Jsme doma“, usmála se na mě Cristina. A v tu chvíli jsem si vážně připadala jako když se vracím domů (a bylo mi málem do pláče, když jsem si uvědomila, že za týden odjíždím) a především jsem také cítila tu slastnou úlevu – civilizace, studené pití, teplá sprcha. Druhý den jsme se už u Marii doma v Progresu k tématu Ichilhó s Cristinou vrátily a ona pronesla znovu onu památnou větu: „Aspoň jsi viděla, proč tam nechci. Co by se mnou bylo, kdybych se narodila tam? Co bych tam dělala? Měla tři děti, nemyla se a neuměla španělsky.“

Do komunity, odkud pocházeli rodiče Nicky (její maminka byla Tzotzilka a otec – který už s rodinou nežil – Tzeltal a Nicky ovládala plyně oba dva jazyky) jsem se nakonec nedostala. Po celé měsíce neměla Nicky čas, protože neměla volno z práce (pracovala i na Štědrý den a na Silvestra), ale po Vánocích přijela do San Cristóbalu její mladší sestra a souhlasila s tím, že bude dělat v obchodě za Nicky záskok. Nicky se svojí maminky a mladších brášek nemohla dočkat a chystala se s nimi zůstat ve vesnici minimálně tři týdny a tolik času jsem já už bohužel neměla. Původně jsem přesto chtěla jet s ní a po pár dnech se vrátit domů sama, ale cesta byla tak náročná (několik přestupů, celodenní cestování a na závěrečnou etapu bylo nutno někoho si stopnout), že jsem se od toho nakonec nechala odradit (sama bílá ženská by takhle v Chiapasu cestovat neměla, říkali všichni a nejspíš je to pravda).

Nicky sice neměla k rodné vesnici svojí matky tak jednoznačně negativní vztah (říkala, že tam jezdí ráda), ale představa, že by tam měla žít, jí připadala absurdní. Odešla odtud když jí bylo dvanáct let, protože tam nebyl druhý stupeň školy a v San Cristóbalu bydleli její strýc a teta. Poslední dva roky (bylo jí 17 let), však žila sama v pronajatém pokoji v domě v colonía Morelos. Druhý stupeň školy už měla dokončený a dokonce s dobrými výsledky, takže měla nárok na stipendium a zvažovala, na jakou se má přihlásit univerzitu. Několikrát zmínila, že by nejraději někam daleko - „Nějak nemám pocit, že by mě v San Cristóbalu ještě něco čekalo. Byla jsem tady kvůli škole, ale co teď? Ani pořádná práce tu není...je to mnohem lepší, než kdybych sem nikdy neodešla, ale stejně nevím, co dál. Ale jsem ráda, že jsem tu. Někdy, když vidím svoje spolužačky ze školy, jak mají děti, tak si říkám, holky, kvůli tomu tady snad nejste, to jste mohly zůstat někde na vsi, ne?“ A zase ta samá věta, která mi už opravdu začínala vrtat hlavou.



Obr. 10 : Yochip a jeho obyvatelé

6.1 MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ

Vidíme zde, že horské komunity, ve kterých „se nikdy nic neděje“ a ve kterých mí informátoři nežijí, nikdy nežili a většina z nich k nim má přinejmenším rozporuplný vztah (délka a četnost návštěv o tom vypovídají) hrají v narativech, kterými mi zprostředkovali svůj život a své představy o budoucnosti poměrně významnou roli. Proto jsem také považovala za tak důležité je navštívit, přestože to sebou nese jisté metodologické problémy – totiž jak se v rámci interpretace etnografických dat vyrovnat s tím, že nebýt mě, třeba Cristina by tam možná vůbec nejela? Celá situace tak byla vlastně inscenovaná z mé strany, což nikdy není v rámci zúčastněného pozorování žádoucí. Na druhou stranu se domnívám, že moje vlastní zkušenost být krátkých pobytů (během kterých jsem teprve pochopila význam slova nuda a urputně přemýšlela, kterak velcí klasici antropologie od Malinowského dále přežili v terénu ty dlouhé roky) byla pro pochopení situace mých informátorů přinejmenším pro mě subjektivně naprosto zásadní. A navíc se právě při návštěvě komunit odehrály některé z nejdůležitějších a nejcitlivějších rozhovorů, které jsem během celého svého terénního výzkumu vedla. Zdá se, že návštěva místa, odkud

pocházeli jejich rodiče, vedla mladší generaci k zajímavé reflexi vlastního životního příběhu.

Teorie narativních konstrukcí identity nás učí, že máme sklony dodávat svým životům smysl skrze příběhy. Margaret R. Somers píše: „Skrze narativity poznáváme sociální svět, rozumíme mu a hledáme v něm smysl a skrze narativitu a narativity také konstruueme svou sociální identitu....všichni se stáváme tím, čím jsme (jakkoli prchavě, složitě a proměnlivě) tím, že jsme lokalizováni a sami se lokalizujeme (většinou nevědomě) do sociálních narativ, kterých jsme jen zřídka autory“ (Sommers 1994, str. 606)⁴⁸. Tak jako se identita vymezuje situačně vzhledem k daným současným okolnostem, vymezuje se také relačně vzhledem k událostem, které se staly – a v našem případě především k těm, které se mohly stát a nestaly.

Zdá se, že všichni z mých informátorů vnímají svůj „venkovský“ původ velmi intenzivně – ať už se k němu jako Raymundo vztahují v rámci své „politiky návratu ke kořenům“ pozitivně, či se naopak jako Cristina a Nicky negativně vymezují. Horské parájes jsou pro ně místem, k němuž vztahují svou minulost, kterou cítí jako determinující a také budoucnost, vůči které se negativně vymezují. Parajes sice nemají významné místo v jejich současném životě, ale v narativech, ve kterých ho vnímají a tedy v rámci narativní konstrukce jejich identity mají místo naprosto zásadní. Centrálním bodem všech těchto narativů je především ona „neuskutečněná budoucnost“ zmíněná v několika různých příkladech výše. Otázka „co by se mnou bylo, kdybych tam zůstal/a“ je všudypřítomná. Zdá se, jako by všechny mé informátorky při návštěvě komunit viděly nějakou alternativní budoucnost, které unikly jenom o vlásek – předem domluvený sňatek, děti, opilecký manžel, začarovaný kruh, ze kterého není možné uniknout. Tato neuskutečněná budoucnost je však pro nás významná především proto, že významně modifikuje i pohled na přítomnost – jako bychom chtěli říct: „to co mám, není žádná výhra, ale když to srovnám s tím, co mohlo být, tak je to báječné!“.

Ne všichni se samozřejmě dívají na rodná místa svých rodičů tak negativně – například Raymundo se snažil, seč mohl, aby si zachoval hrdost na své kořeny. V jeho podání byla většina špatných věcí, které v Yochipu děly, následkem vnějších vlivů, které jeho obyvatelé neměli možnost ovlivnit. Jeho vyhraněný postoj lze ovšem také vysvětlit

48 „It is through narrativity that we come to know, understand and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we construct our social identities...all of us come to *be* who we *are* (however ephemeral, multiple and changing) by being located or locating ourselves (usually uncounsciously) in social narratives *rarely of our own making*.“ (kurziva v původním textu).

tím, že pro muže neznamena život v komunitách takové „vězení“ jako pro ženy. Jak už tu bylo řečeno výše, ten, kdo většinou zůstává sám s dětmi a dostává se tak do začarovaného kruhu chudoby, jsou ženy. Muži mají mnohem větší šanci sebrat se a odejít sami, stejně jako mají i ve vesnicích více pracovních příležitostí a lepší přístup ke vzdělání (drtivá většina učitelů na vesnických školách jsou muži). V některých oblastech nemá samotná žena ani nárok vlastnit půdu – tato a ostatní vyjmenované skutečnosti jsou hlavními body programu organizací za práva žen, které získávají v posledních dvaceti letech v Chiapase vliv. Hlavní kampaní jedné z nejvýznamnějších organizací tohoto typu „Centro de derechos de Mujer de Chiapas“ (Chiapaské centrum pro práva žen) byla kampaň s názvem „Mujeres sin tierra y sin derecho nunca más“ („ženy bez půdy a bez práv už nikdy více“). Není bez zajímavosti, že většina pracovnic této organizace, se kterými jsem se dostala do kontaktu, byly nynější obyvatelky colonías, které nějakému takovému neveselému osudu na venkově unikly. Situace se díky jejich aktivitám pomalu mění (přinejmenším mají nyní ženy možnost se na někoho obrátit, většina ženských organizací má své terénní pracovníky v komunitách a snaží se řešit porušování práv žen přímo na místě), ale stále zůstává v tomto ohledu kritická. Pro Raymunda tak byla tak jeho alternativní budoucnost v komunitě mnohem méně reálná, stejně tak pro Maríiny syny – Carlose a Miguela. Miguel mi při cestě do Ichilhó jen řekl, že si vlastně neumí představit jaké to je a že je rád za to, že „má možnost být někým jiným než jeho otec“. Raymundovo sestry, stejně jako Nicky, Cristina a Natalia měly však mnohem přesnější představu toho, co by s nimi bylo, kdyby měly tu smůlu a nenarodily se už ve městě. Stejně tak podporovaly tento přístup i jejich matky – María mi důležitost budoucnosti svých dětí, které budou chodit do školy, nebudou si muset v patnácti hledat manželku/manžela, budou (snad) žít život bez násilí, vykořisťování a všudypřítomné chudoby zdůrazňovala při každé možné příležitosti.

Horské parájes byly zkrátka oběma generacemi vnímané jako ona titulní místa bez budoucnosti a v rámci konstrukce narativit o vlastním životě stavěny do kontrastu s městským životem, který dával nejen možnost úniku, ale nakonec lákal na všechny ty „otevřené možnosti“ (výše popsané v souvislosti s bydlením a hlavně oblékáním) na které světla velkoměsta (s nadsázkou) obvykle lákají. Stejně jako domy a oblečení však i celá budoucnost zůstala tak nějak na půli cesty – neveselá budoucnost manželky alkoholika a matky spousty nechtěných dětí se sice nekonala, ale světla velkoměsta se ukázala být méně zářivými, než se na první pohled zdálo.



Obr. 11: Doma cizincem – Cristina v Ichilhó

ZÁVĚR: TADY A TEĎ

„They can only kill time, as they are slowly killed by it“. (Bauman 1998, str. 10)

„Whatever else the project of Enlightenment may have created, it aspired to create persons who would, after the fact, have wished to become modern“. (Appadurai 1996, str.1)

Cristina: „Mari, cos dělala o víkendu?“

Já: „No byla jsem s Nicky na procházce, ale jen chvíli, musela jsem dodělat nějakou práci...“

Cristina: „Takže si si zase psala ty tvoje deníčky.“

Já (směju se): „Jo, přesně to jsem dělala. Cos dělala Ty?“

Cristina: „To je otázka...co já dělám každé víkend?“

Já: „Posloucháš muziku...díváš se na televizi...?“

Cristina (směje se): „Zapomnělas na jednu věc – hodně spím! Takže co budeme dělat? Jak vidíš, já mám čas pořád...“

Vlastně se zdá, že všechny teorie a koncepty, které jsem v této práci použila, jsou teoriemi nějaké změny. Jak říká opět Bauman: globalizace není něčím, co vytváříme, ona se nám prostě stává. A naším úkolem coby sociálních vědců by mělo být popsat, co se nám to vlastně stává, proč se nám to stává a někdy – v těch vzácnějších případech – říci, co by se s tím dalo dělat. Tato práce na nic takového neaspiruje, ale přece jen, když si shrneme vše, co bylo v přecházejících kapitolách řečeno, neubráníme se závěru, že teorie a praxe se – zvláště co se týče globalizace a identity – až podezřele často rozcházejí.

Tento závěr je opět pojmenovaný symbolicky po Appaduraiovi, jehož úvodní kapitola má název „Here and now“. Jeho popis „tady a teď“ je založen na protnutí globalizace a modernity a jeho jednoznačným závěrem je, že žijeme ve věku převratných změn. Například str. 4: „Příběh masové migrace není ničím novým v lidské historii. Ale v kombinaci s rychlým proudem obrazů, textů a pocitů zprostředkovaných masovými médii se nám zde objevuje zcela nový řád nestability v produkci moderních subjektivit“.⁴⁹

⁴⁹ „The story of mass migration is hardly a new feature in human history. But when it is juxtaposed with the rapid flow of mass-mediated images, scripts and sensations, we have a new order of instability in the

Také Friedman říká, že studium globalizace je založeno na „sebe-reflektivním uvědomění si toho, že se děje něco zcela nového“ (a následně kritizuje Appaduriae za to, že už nám vlastně neříká, co se děje – protože samotné konstatování toho, že se něco děje, je podle něj spíše ideologickou záležitostí než vědeckým objevem, str. 638).

Také Miller, Jackson et al. upozorňují na to, že studovat identitu dnes znamená pokoušet se zachytit něco, co je neustále v pohybu: „Nové teorie místa a prostoru musí být více konzistentní s hybridním charakterem současných identit a jejich směřujících se ('blending') zdrojů...⁵⁰“(str.20). Celá kapitola, která se zabývá teoretickou problematizací vztahu místa a identity, je plná pojmů jako „blending“, „shifting“ a „changing“.

O tom, že žijeme v době velkých změn tedy snad není pochyb. Předcházející kapitoly se pokoušely popsat, jak se tyto „velké“ změny projevují na konkrétních „malých“ lidech, místech a jejich identitách. Zjistili jsme, že v Chiapase se změnilo úplně všechno, že kombinace státní politiky a globálních vlivů zcela převrátila uspořádání indiánských komunit, jejich politickou a sociální organizaci. Výsledkem těchto změn je, že nám zde vzniká něco, co jsem pojmenovala „městský magnetismus“, který láká stále nové a nové obyvatele, ať nechají vše za zády a stanou se součástí pomyslných světél velkoměsta, „mystického a magického“ San Cristóbalu. Už zde jsme však narazili na první rozpor: totiž že „mystické a magické“ je také jednoznačně lokalizované a pro nové obyvatele v něm není místo. A tak nám vzniká „cinturón de miseria“, prozatím 43 nových colonías v Zoně Norte.

Pak jsme se pokusili zjistit, jak obyvatelé těchto colonías žijí – v jakých žijí domech, čím se živí, co si na sebe oblékají. A zjistili jsme, že jejich domy jsou, řečeno s Caroline Humphrey „ rozpor mezi mentálním obrazem a fyzickou skutečností budovy, často dokonce až absurdní propastí“.⁵¹ Že je jejich obyvatelé plní věcmi, které mnohdy neplní svou funkci – což ale přesto neznamená, že by jim byly k ničemu. Oblečení je na rozdíl od spousty jiných věcí (například právě bydlení, ale třeba i jazyka, dobrého vzdělání a tak podobně) jakousi nejlevnější vstupenkou do světa nové, změněné identity. Globální „fashionscapes“, jak jsme je zde pojmenovali, poskytují spoustu návodů, jak si tuto vstupenku vytvořit a mnozí z mých informátorů v tom byli mnohem lepší než já.

Přesto přese všechno nakonec, v situaci kdy byli konfrontováni se svojí „neuskutečněnou budoucností“ při návštěvě rodných domů svých rodičů, se moji

production of modern subjectivities.“

50 „Hence the need for new theories of place and space which are more consistent with the increasingly hybrid character of contemporary identities, blending different sources...“.

51 „There is a slippage between the mental image and physical fact of the building, often indeed a ludicrous gap“.

informátoři dostali do situace, kdy se snažili reflektovat budoucnost, která se uskuteční a jejich závěrem byl jeden velký otazník. Jeanette byla ze všech mých sancristóbalských přátel nejstarší a možná právě proto byly u ní tyto otazníky nejvýznamnější. Pár dní před tím, než jsem odjížděla domů, jsem jí pozvala na kávu v centru města (smála se tomu, že nikdy předtím nešla jen tak na kávu). Seděly jsme tedy v jedné z turistických kaváren a povídaly si v té chvíli jako staré známé – o oblečení, botách, chlapech a budoucnosti. Naproti mně seděla dívka jen o tři roky starší než já, oblečená v džínách a mikině, která mluvila skvěle španělsky, rozuměla anglicky a vystudovala sociologii. Byly jsme si blízké jako kamarádky, ani jednou jsme nemuseli pracně hledat téma k hovoru. Měla jsem pocit, jak když jsou si naše životy tak hrozně moc podobné – a přece byly tolik jiné. Zatímco já jsem se vracela domů, kde mě toho spoustu čekalo, Jeanette nečekalo vůbec nic – neměla práci, neměla přítele, neměla peníze. Budoucnost, která se neuskutečnila (a která jejími vlastními slovy byla charakterizována „podívej se na mojí mámu, jak to dopadá“) nebyla nahrazena vůbec žádnou alternativní budoucností, jenom spoustou významných otazníků.

Moji informátoři zkrátka v naší době velkých převratných změn udělali všechno, co po nich tyto změny žádaly – opustili své původní domovy, odstěhovali se do města, naučili se jazyky, odložili tradiční oblečení a stali se odborníky na módu. A přesto že tak řečeno „splňovali všechny kritéria“, svět na ně stále nečekal s otevřenou náručí a propast mezi mým životem, životem všech turistů, hledačů duchovna a antropologů, kteří San Cristobalem procházejí a jejich životem, se možná zmenšila, ale žádný most přes ní postaven nebyl.

Jak píše Appadurai, modernizace stvořila nový druh člověka, který si ze všeho nejvíce přeje být moderní. Globalizace pak stvořila spoustu nástrojů, které zdánlivě poskytují možnost, jak se moderním stát – třeba právě fashionscapes, které ve Vás probouzí dojem, že není nic jednoduššího než stát se někým jiným tím, že se převlečete. A v tom je právě jejich největší nebezpečí – v tom, že probouzí očekávání, které se nenaplnuje, že dává přičichnout k vůním velkého světa, který ale potom splaskne jako velká mýdlová bublina.

Vraťme se na závěr opět k Zygmuntu Baumanovi, který říká, že glocalizace je redistribucí privilegii jako je bohatství, moc a - především – svoboda jednat. Globalizace je podle něj glocalizací, protože vytváří virtuální realitu přístupnou několika vyvoleným. A v této realitě se skutečně zmenšují vzdálenosti a zrychluje čas. Ale ve „skutečné“ realitě, v té nevirtuální, která není globalizovaná, nýbrž lokalizovaná, se prostor uzavírá a času ubývá.

A takový je přesně osud mladých Tzotzilů a Tzeltalů v colonías na předměstí San Cristóbalu: nemohou opustit prostor, který jim byl vymezen a mají spoustu času, který nemají čím naplnit. Ve světě identit, které jsou „hybridní“, „blending“ a „shifting“, zůstávají ty jejich přes všechnu snahu především lokalizované a pevně ukotvené na jednom místě, ze kterého není úniku.

„Smršťování prostoru anulovalo proud času: obyvatelé prvního světa žijí v neustálé přítomnosti, procházejí sledem epizod, které jsou hygienicky oddělené jak od jejich minulosti, tak od jejich budoucnosti, tito lidé jsou neustále zaměstnaní a pořád trpí nedostatkem času, protože každý jejich moment je neprodloužitelný, jejich zkušenost s časem je „plná až po okraj“. Lidé chycení v opačném světě jsou neustále drceni a tříštěni pod břemenem přebytečného a zbytečného času, který nemají čím naplnit. V jejich čase se „nikdy nic neděje“. Některým čas ani jím nejsou kontrolováni, na rozdíl od jejich synchronizovaných předků, subjektů anonymního rytmu továrního času. Mohou čas jen zabíjet, stejně tak jako on pomalu zabíjí je“⁵².

Synchronizovaní předci v továrnách jsou v tomto případě nahrazeni synchronizovanými předky v horských komunitách, kde západ slunce znamená čas jít spát. A o to větší je to paradox: Cristina, Natalia, Miguel, Carlos, Jeanette, Raymundo, Karina, Nicky, Juana a všichni další, které jsem poznala, byť třeba ne tak dobře jako výše jmenované, opustili jedno místo, protože „se tam nikdy nic nedělo“, ušli nesmírně dlouhou cestu, povzbuzování bublinami fashioncapes a jiných globalizovaných „scapes“ a na jejím konci se ocitli na jiném místě, kde se nikdy nic neděje. A proto mají čas pořád, jak říká Cristina v citaci na začátku tohoto závěru. Po tom všem, co se indiánským obyvatelům Mexika událo od dob Kolumbových, po všech změnách, jimiž prošli, byli nuceni projít, po všem, co jim nejdřív conquistadoři, pak národní státy, pak kapitalismus, modernizace a nakonec globalizace připravili – po tom všem mohou nakonec dělat jediné: nudit se.

52 „Shrinking of space abolishes the flow of time; the inhabitants of the first world live in a perpetual present, going through a succession of episodes hygienically insulated from both their past and their future; those people are constantly busy and perpetually „short of time“, since each moment of time is non-extensive – an experience identical to that of „time full to the brim“. People in the opposite world are crushed and crashed under the burden of abundant, redundant and useless time they have nothing to fill with. In their time, „nothing ever happens“. They do not control time, but neither are they controlled by it, unlike their clocking-in clocking-out ancestors, subjects to the faceless rhythm of factory time. They can only kill time, as they are slowly killed by it“. (str. 10).

Použitá literatura:

- Anderson, Benedict: *Představy společnosti*, Karolinum, Univerzita Karlova v Praze, 2008
- Appadurai, Arjun: *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalisation*, University of Minnesota Press, 1996
- Bauman, Zygmunt: *On Glocalisation, or Globalisation for some, Localisation for others*, Thesis Eleven, 1998, 54, 37
- Bauman, Zygmunt: *Globalizace, Důsledky pro člověka*, Mladá Fronta, 1999
- Betancourt, Dario Aduen: *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997
- Bhabha, Homi, K.: *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994
- Bonfil Batalla, Guillermo: *México profundo, Una civilización negada*, Random House México, 2006 (1987)
- Bourgois, Philippe : *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- Calvo Sanchez, Angelino: *Las colonías nuevas de migrantes y expulsados en San Cristobal de Las Casas*, in: Anuario de Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, III, 1989 – 1990
- Cancian, Frank: *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI-SEP, México, 1976
- Canclini, Nestór García: *Hybrid Cultures, Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, 1995
- Cruz Burguete, Jorge Luis: *Migraciones indígenas y dinámica sociocultural*, in: Cruz Burguete, Jorge Luis, Robledo Hernandez, Patricia Gabriela, Carpio Penagos, Carlos Uriel: *Las migraciones internas de los pueblos indígenas de Chiapas*, Universidad Intercultural de Chiapas, 2007
- Fischer, Edward: *Strategic Identities and Subversive Narratives: On Being Maya in Globalized World*, Vanderbilt e-journal of Luso-Hispanic studies, vol. 1, 2004, Vanderbilt University,
<http://ejournals.library.vanderbilt.edu/lusohispanic/viewarticle.php?id=24&layout=html>
- Friedman, Jonathan: *Globalization, Class and Culture in Global Systems*, Journal of World-System Research, 5, 3, 2000, 636 – 656

- Hnilička, Pavel: *Sídelní kaše, Otázky k suburbánní výstavě kolonií rodinných domků*, Era, 2005
- Humphrey, Caroline: *Unmaking the Soviet Life, Everyday Economies After Socialism*, Cornell University Press, 2002
- Koppytof, Igor: *The cultural biography of things: commoditization as a process*, in: Appadurai, Arjun (ed): *The Social Life of Things, Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, 1986
- Kuřík, Bob: *Struggle for and in Public Spaces in Zapatista's Chiapas*, in: Mácha, Přemysl (ed.): *Lightning the Bonfire, Rebuilding the Pyramid, Case studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*, Ostravská univerzita v Ostravě, 2009.
- Layne, Linda L. : *He was a real baby with baby things, A Material Culture Analysis of Personhood, Parenthood and Pregnancy Loss*, *Journal of Material Culture*, 2000, Vol. 5(3): 321 – 345
- Lewis, Oscar: *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Science Edition, University of California 1962
- Mácha Přemysl: *O psaní slova Indián, neexistenci lidských ras a záludnosti rasového myšlení*, *Český lid* 92, 2005, 3, str. 231 – 241
- Mácha, Přemysl: *Los Comanches de Nuevo México, Hybridita, autenticita a politika identity v Novém Mexiku*, *Český lid* 94, 2007
- Miller, Daniel (ed): *Material Cultures, Why Some Things Matters*, UCL Press, 1998
- Miller, Daniel; Jackson, Peter et al.: *Shopping, Place and Identity*, Routledge 2005 (1998)
- Perez Rodriguez, María Isabel: *Expulsiones Indígenas, Religion y Migracion en tres Municipios en los Altos de Chiapas : Chenalhó, Larrainzar y Chamula*, CIECAS – Claves Latinoamericanos, 1995
- Perez Rodriguez, Maria Isabel: *Migracion y Religion en los Altos de Chiapas*, Thesis – Universidad de Chapingo, México, 1990
- Sassen, Saskia: *The Global City: Strategic Site/New Frontier*, *American Studies*, 41:2/3, 2000, str. 79 – 95
- Sassen, Saskia: *Cities in a World Economy*, Pine Forge Press 2000a
- Somers, Margaret, R.: *The narrative constitution of identity: A relational and network approach*, *Theory and Society* 23, 605 – 649, 1994

Vogt, Evon, Z.: *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge:
The Belknap Press (of Harvard University Press), 1969

Vogt, Evon, Z.: *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*.
Cambridge: Harvard University Press, 1976

Wacquant, Loïc: *Urban Outcasts, A Comparative Sociology of Advanced Marginality*,
Cambridge, Polity Press, 2008

Wolf, Eric R.: *Europe and the People Without History*, University of California, 1982

Internet:

<http://www.gonomad.com/destinations/0601/sancristobal.html>

www.inegi.org.mx

www.glocalcity.org

www.glocalforum.org

<http://faculty.virginia.edu/commoncourse/Course%20Description/description.php>