

**FILOZOFICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
ÚSTAV ROMÁNSKÝCH STUDIÍ**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

MARKÉTA FIŠEROVÁ

FIGURA HUACHA: IDENTITA MÍŠENCŮ V CHILE

EL HUACHO FIGURE: THE IDENTITY OF MESTIZOS

IN CHILE



Praha, 2013

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Housková, CSc.

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

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

V Praze dne 30.7.2013

.....
vlastnoruční podpis

ANOTAČNÍ LIST

Jméno autora: Markéta Fišerová
Název diplomové práce: Figura „huacha“: identita míšenců v Chile
Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
Ústav románských studií
Akademický rok: 2012/2013
Vedoucí diplomové práce: Prof. PhDr. Anna Housková, CSc.

Anotace:

Tato diplomová práce se bude věnovat problematice chilské identity, dále společenskému postavení míšenců a následné reflexi těchto jevů v literatuře, konkrétně v eseji. Bude se snažit postihnout specifické rysy chilské kultury a najít souvislosti mezi chilským charakterem a postavou „huacha“, jež by zde měla představovat symbol mestictví a nelegitimnosti. Výchozím zdrojem bude studie Sonii Montecinové *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno* (Matky a huachové: alegorie chilského míšenectví) a k doplnění typologie „huachů“ bude použita studie Gabriela Salazara Vergary *Ser niño huacho el la historia de Chile* (Být dítětem – huachem v chilské historii). Teoretickým východiskem pro koncepci identity bude práce *Identidad chilena* (Chilská identita) Jorge Larraína. Těžištěm práce bude prokázání či vyvrácení souvislosti mezi postavou huacha a problematikou chilské identity a fenoménem míšenectví. Dílčím cílem bude také zodpovědět otázku, zda je figura „huacha“ spjata více s komunitou, či s místem. V závěru bude tato tematika konfrontována s eseji Octavia Paze se záměrem poukázat na společné i rozdílné znaky v rámci Latinské Ameriky.

Klíčová slova:

Huacho, míšenectví, mestic, pachuco, chilská identita, Sonia Montecino, Gabriel Salazar Vergara.

ANOTATION LIST

Author's name: Markéta Fišerová
Name of diploma thesis: El huacho figure: the identity of mestizos in Chile
Charles University in Prague
Faculty of Arts, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
Institute of Romance Studies
Academic year: 2012/2013
Leader of diploma thesis: Prof. PhDr. Anna Housková, CSc.

Anotation:

This diploma thesis would focus on Chilean identity matters, social status of “mestizos” and consecutive reflexion of these phenomenons in literature, primarily in essays. It would try to characterize peculiar features of Chilean culture and to find relation between Chilean character and “el huacho” figure, who represents symbol of “mestizaje” and illegitimacy. The main source will be the study of Sonia Montecino *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno* (Mothers and huachos: allegory of chilean miscegenation). To amend typology of “huachos” I will use study of Gabriel Salazar Vergara *Ser niño huacho el la historia de Chile* (Being el huacho child in the history of Chile) . Theoretical base for the concept of identity will be based on the essay of Jorge Larraín *Identidad chilena* (Chilean identity). The main aim of my essay would be to confirm or deny possible influence between the “huacho” figure and the issues related to Chilean identity and phenomenon of “mestizaje”. Partial aim would be to answer question whether “el huacho” figure is more connected to community or to location. In the conclusion, this topic will be compared with Octavio Paz's essay to point out both similar and dissimilar signs in Latin American region.

Keywords:

Huacho, mestizo, miscegenation, chilean identity, pachuco, Sonia Montecino, Gabriel Salazar Vergara.

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji prof. Anně Houskové, a to nejen za vedení této práce.

Poděkování patří také prof. Nicolasi Fusterovi a prof. Cristianu Mena Rodríguezovi z Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación v Santiago de Chile.

Děkuji svým blízkým za podporu a pochopení.

OBSAH

ÚVOD.....	- 8 -
1 Identita a mestictví v prostředí Chile a Latinské Ameriky.....	- 10 -
1.1 Definice konceptu identity.....	- 10 -
1.2 Aspekty chilské identity a pojem „chilenidad“.....	- 13 -
1.3 Charakteristické rysy chilské identity.....	- 14 -
1.4 Národní identita.....	- 16 -
2 „El otro“ – problém druhého.....	- 17 -
2.1 Mestická společnost, chilská „rasa“ a fenomén nadřazenosti.....	- 18 -
2.2 Míšenectví z hlediska kultury. Asimilace a koexistence kultur.....	- 22 -
2.3 Arbitrárnost vnímání identity vlastní a „těch druhých“.....	- 23 -
3 Míšenectví a nelegitimita.....	- 28 -
3.1 Východiska a pohled Sonii Montecinové na problematiku míšenců.....	- 28 -
3.2 Huachos a motiv osiření.....	- 31 -
3.3 Mariánský kult jako řešení nelegitimity.....	- 33 -
4 Figura huacha.....	- 36 -
4.1 Figura huacha podle Salazara Vergary.....	- 36 -
4.2 Huacho a sepětí s místem.....	- 43 -
4.2.1 Lokalita versus komunita.....	- 43 -
4.2.2 Atributy lokality a komunity v souvislosti s postavou huacha.....	- 46 -
4.2.3 „Ne-místo“ jako útočiště. Paralela s postavou huacha.....	- 47 -
5 Negace mestictví a popření kulturního odkazu předků.....	- 50 -
5.1 Konfrontace specifických rysů chilské identity s postavou huacha.....	- 52 -
5.2 Obraz chilské identity v současné společnosti.....	- 55 -
6 Komparace fenoménu mestictví a nelegitimity.....	- 57 -
6.1 Mariánský kult a mísení kultur v kontextu Mexika.....	- 57 -
6.2 Postava „pachuca“. Komparace figur pachuca a huacha.....	- 60 -
6.3 Mexičtí „huérfanos“.....	- 64 -
6.4 Motiv samoty jako průvodní atribut latinskoamerické kultury.....	- 66 -
ZÁVĚR.....	- 69 -
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	- 72 -
RESUMÉ.....	- 73 -
SUMMARY.....	- 74 -
RESUMEN.....	- 75 -
SOUHLAS S PŮJČOVÁNÍM DIPLOMOVÉ PRÁCE.....	- 78 -

ÚVOD

Problematika identity a mestictví provází kontinent Latinské Ameriky po celou dobu existence a prostředí Chile v tomto ohledu nebude výjimkou. Téma identity souvisí s hledáním vlastního já a nutně také s rodovými vazbami a kulturními odkazy našich předků. Definování identity nabývá ve spojitosti s latinskoamerickým mestictvím zvláštního rozměru. Otvírá se zde nová dimenze, jež disponuje četnou škálou specifických rysů a okolností, které následně formují tvář země, resp. kontinentu.

Tato práce se zaměří na koncepci chilské identity a její hlavní atributy, dále se bude zabývat postavou *huacha*. *Huacho* jako symbolická figura, jež v chilském kontextu spojuje dva emblematické fenomény kontinentu – tj. míšenectví a nelegitimitu. Cílem práce bude nalézt možné souvislosti mezi touto postavou a chilskou identitou, stejně jako poukázat na znaky rozdílné. Hlavním úsilím bude také potvrdit názor přejatý od chilské antropoložky Sonii Montecínové, že *huachos* nejsou pouze jednotlivci s nelegitimním původem, ale že celá chilská společnost je tímto rysem nelegitimitu poznamenána. Jinými slovy, že není myslitelné určovat stupeň či míru míšenectví a na takovém základě poté členit společnost. Dílčím cílem bude také zodpovědět otázku, zda je identita jednotlivce, konkrétně chilského huacha, spjata více se sociální příslušností a komunitou, či zda se váže spíše k místu, tj. lokalitě. V poslední části se práce bude věnovat konfrontaci chilské reality v kontextu jiné země regionu, konkrétně Mexika, a figura chilského „huacha“ bude konfrontována s figurou mexického „pachuca“.

Pro svou práci jsem volila díla esejistického žánru, a to jak v literatuře chilské, tak v té latinskoamerické. Pro uvedení do problematiky chilské identity jsem zvolila publikaci Jorge Larraína *Identidad chilena*¹ (Chilská identita), z níž jsem vybrala pasáže, které lze současně aplikovat na rozbor postavy huacha a použít k vymezení odlišných faktorů. Výchozím zdrojem, a to zejména ve směru názorovém, bude studie chilské antropoložky Sonii Montecínové *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*² (Matky a huachové: alegorie chilského míšenectví). S ohledem na problematiku marginalizace jedinců či celých etnik jsem jako doplnění zvolila esej evropského esejisty

¹ Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago (Chile): LOM ediciones, 2001.

² Montecino, Sonia. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago-Chile: Editorial Sudamericana, 1996.

Tzvetana Todorova, jenž se zabývá přetrvávajícím stereotypem v nahlížení na ostatní, *Dobytí Ameriky: problém druhého*³ (*La Conquista de América. El problema del otro*).

K co možná nejvěrnější ilustraci figury *huacha* vyjdu ze studie Gabriela Salazara Vergary⁴, ve které autor podrobně rozebírá okolnosti a příčiny „zrodu“ *huacha*.

Poslední pasáž mé práce bude věnována komparaci chilského a mexického postoje a konfrontaci postav *huacha* a *pachuca*. Zde se budu snažit vystihnout specifické rysy obou figur a současně se zaměřit na jevy identické či podobné. K této tématice jsem si vybrala eseje mexického autora Octavia Paze *El laberinto de la soledad*⁵ (*Labyrint samoty*). V závěru také zmíním jeho reflexi nad latinskoamerickou realitou a zamyslím se nad motivem osíření jako možného následku nelegitimnosti.

Vedle stěžejních děl taktéž okrajově zmíním díla některých dalších významných autorů, např. Gabriely Mistralové, Leopolda Zey, aj., kteří se dané problematice identity věnovali. Jejich myšlenky pomohou celkově dokreslit mé úvahy a přispějí k ucelenějšímu vyznění této práce.

³ Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1995.

⁴ Salazar Vergara, Gabriel. *Ser niño huacho en la Historia de Chile*. Elektronický dokument.

⁵ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Santiago, Chile: Fondo de cultura económica Chile S.A., 1994.

1 Identita a mestictví v prostředí Chile a Latinské Ameriky

1.1 Definice konceptu identity

Obecně je termín identita vnímán jako poznání či hledání sebe sama, etymologicky slovo pochází z latinského *identitas*, původně *idem*, což znamenalo „to samé“, tedy to stejné jako my, to, co nás určuje.

Hledání identity je pro naši existenci neodmyslitelným atributem a zároveň ne plně zodpovězeným tématem. Nejzjevnější je tento fenomén právě v prostředí Latinské Ameriky⁶, kde je tato problematika poměrně novou látkou na vědecké půdě i mimo ni. Relativně mladá latinskoamerická, resp. chilská společnost se snaží nalézt z této problematiky východisko od dob své nezávislosti a tyto snahy trvají do současnosti.

Po vítězství nad dobyvateli, vydobytí si nezávislosti a relativní stabilizaci státu vyvstává ve společnosti doposud nezodpovězená a neuzavřená otázka o vlastní identitě, jež byla během let diktatury a autoritativních režimů potlačena. Uvolnění atmosféry vedlo mnoho odborníků i amaterů k otevření tohoto diskutabilního tématu.

Samotná otázka identity leží na pomezí vědních disciplín sociologie a antropologie, nicméně je to právě literatura, jež nám zprostředkovává životní osudy příslušníků ostatních kultur. Literární díla mnohdy reflektují palčivá sociální témata, která z různých příčin nejsou nebo nemohou být explicitně diskutována. Zejména pak ve společnostech, kde byly takové úvahy po dlouhá období potlačovány, se literární projevy staly jakýmsi ventilem a současně indikátorem nálady ve společnosti. Literatura nám poskytuje bohatý výchozí zdroj pro poznávání a následné porozumění kultury každého národa, tudíž i identity. V literárních dílech můžeme najít reflexi lidské existence a identity, tedy toho, kým jsme či kým chceme být. Reflektuje také náš obraz v očích ostatních.

⁶ Pozn. V této práci jsem se rozhodla používat jednotný výraz „Latinská“ Amerika, event. latinskoamerický, etc., jelikož přívlástek „latino“ v největší míře používají autoři, z jejichž esejů budu vycházet. Proto jsem se přiklonila ke stejnému a sjednocenému používání tohoto termínu. Nicméně jsem si vědoma problematiky, jež s sebou samotná volba pojmenování kontinentu a kultury přináší. Volila jsem tedy pojem „latinskoamerický“, jenž se mi jeví jako neutrální, byť se v podrobnějších úvahách může jevit jako příliš obecný či zavádějící. Domnívám se však, že pro účely této práce bude nejvhodnější volbou. Problematiku pojmenování (v souvislosti s Latinskou Amerikou) vystihl Uslar Pietri ve svém eseji *Bezejmenný svět*, když poukázal na obtížnost vystihnout latinskoamerickou realitu slovy, resp. jménem. Samotnou problematiku ještě umocňuje fakt, že k mylnému nazývání došlo již při samotném objevení Ameriky, kdy domorodí obyvatelé byli nazváni „indios“. Podobně chybná interpretace pak provází latinskoamerický svět od jeho objevení.

Toto vnímání, jak později uvidíme, bude jednou z hlavních a determinujících složek identity. Každý jedinec (event. čtenář) se zároveň s utvářením vlastního bytí stává také svědkem bytí resp. existence (literární) postavy, což následně chápe v kontextu vlastního já a vlastních životních „okolností“. Taková dimenze identity, tj. respekt v očích druhých, bude neodlučitelně provázet chilskou existenci a bude spoluformovat její charakter.

Z hlediska identity můžeme rozlišovat identitu v nejužším smyslu slova, tj. identitu jedince, vedle toho také identitu kulturní a identitu kolektivní, respektive národní. Jejich existence a charakter jsou proměnlivé a nestatické. Tato práce se však zaměří na takové rysy, jež mají stabilnější ráz a jež, byť s drobnými nuancemi, přetrvávají. S ohledem na termíny identita a kulturní identita Larraín dodává, že identita není pouze jediná, je jich větší množství, přičemž jedna nevyklučuje existenci druhé. Fungují tedy v jakési symbióze, koexistují, jedna může být součástí druhé. Pokud bychom uvažili tuto možnost a vycházeli z této teze o uskutečnitelné koexistenci, o to absurdnější by se jevila situace Latinské Ameriky, kde k takovému potlačování různých identit a kultur docházelo a dochází, a kde je diskuze o mísení a navrstvování kultur – a tedy i identit – neodlučitelnou součástí každodenní reality. Situace Chile nebude v tomto směru výjimkou.

La identidades culturales pueden coexistir y no son mutuamente excluyentes. En la construcción de las identidades personales siempre concurre en buen número de ellas en varios grados de intensidad. Pero no todas ellas son estrictamente necesarias de mismo modo. Por ejemplo, es difícil escapar de las determinaciones de la nacionalidad y el género, pero no hay ninguna dificultad de no ser un hinchado de algún club de fútbol o no tener alguna religión. Algunas identidades culturales pueden subsumir o ser parte de otras identidades culturales. Por ejemplo, es posible ser chileno y simultáneamente latinoamericano del mismo modo que un británico es también europeo.⁷

Kulturní identity mohou koexistovat, vzájemně se nevyklučují. Na utváření osobních identit se různou měrou intenzity vždy podílí jejich větší počet. Ale ne všechny jsou stejně nezbytné. Je například těžké uniknout z určování národnosti a pohlaví, ale není ničím obtížným nebýt fanouškem nějakého klubu či nebýt žádného vyznání. Některé kulturní identity mohou zahrnovat či naopak být součástí jiných kulturních identit. Je například možné být Chilancem a zároveň Latinoameričanem, stejně jako Brit je zároveň Evropanem.

Odtud se poté odvozuje paradigma kolektivní resp. národní identity, jež odlišuje a zároveň zahrnuje Chilany a zbytek kontinentu. Je zároveň prvkem sjednocujícím

⁷ Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago (Chile): LOM ediciones, 2001. s. 39.

(univerzální příslušnost k národu) a zároveň prvkem, kterým se Chilané vymezují vůči ostatním národům, resp. národním státům.

Proto jedním z cílů této práce také bude zodpovědět otázku, zda je taková identita a její eventuální odlišnost v rámci Latinské Ameriky patrná a obhájitelná z pohledu literární tvorby. V tomto ohledu lze vyjít z několika pohledů. Za prvé, v užším pohledu v rámci Chile, zda je mestická identita (v této práci identita *huachů*) a s ní spojené literární projevy specifické a vymezitelné vůči chilské literatuře jako takové. Za druhé, v širším pohledu, zda se chilská literatura sama o sobě může odlišit od zbytku kontinentu jinak než geograficky, tedy zda jsou projevy mestictví natolik odlišné, že můžou vystupovat v kontrastu s těmi „ostatními“. Pro komparaci bude použita konfrontace s dílem mexického autora Octavia Paze *El laberinto de la soledad* (Labyrint samoty).

V návaznosti na předešlé, konceptem identity se rozumí neustálý proces vztahování se k vlastnostem a rysům, které umožňují jak jednotlivci, tak skupině identifikovat se a zároveň odlišit se od svého okolí, od reality, jež je obklopuje. Tento proces závisí na sebeuvědomění a podle Larraína ho druhotně utváří a ovlivňuje pět dalších složek: kultura, materiálně, naše okolnosti, historie a jazyk. V souvislosti s tím se tato práce bude orientovat zejména na faktory související s kulturou, dále se zaměří na okolnosti a možné historické souvislosti. Zbylé složky, tj. materiálně a jazyk, nejsou z mého pohledu pro vývoj postavy *huacha* určující, i když svou roli v chilské identitě nepochybně zastávají.

Identita jako proces uvědomování a její vlastní utváření jsou napříč časem nestálé a proměnlivé, nelze tudíž hovořit o statických hodnotách a kvalitách, s nimiž by jedinec či společnost trvale disponovali. Identita je jakási proměnná, jejíž podobu ovlivňuje celá řada vnějších i vnitřních faktorů. I přesto však lze v chilském prostředí vystopovat jisté neměnné rysy (či těmito rysům velmi se podobající alternativy) kulturní identity, jejichž obdobu bychom u jiných zemí kontinentu jen obtížně hledali. Jedním z cílů této práce bude vystopovat tyto charakteristické a distinktivní rysy, jimiž mohl osud *huachů* poznamenat chilskou kulturu a jež se mohly promítnout do chilské identity.

1.2 Aspekty chilské identity a pojem „chilenidad“

Larraín ve své publikaci rozpracovává teze, respektive verze chilské identity, z těchto verzí se budu zabývat těmi, jež autor zařazuje do kategorie specifických (*versiones específicas de chilenidad*)⁸ a jež ustavují chilskou identitu a z ní plynoucí a s ní související životní pocit – *chilství* (*chilenidad*). Spolu s tím zmíním také teze, jež nějakým způsobem souvisí s fenoménem míšenectví. První takovou tezí, kterou můžeme vztáhnout k naší tématice, je verze, podle níž identitu ovlivňují a formují genetické, respektive rasové predispozice – ty jsou od samého počátku chilské existence militantní, tím vzniká rasovo-militantní verze (*versión militar-racial*)⁹. Larraín dále tuto koncepci rozvíjí a snaží se v ní najít možná vysvětlení, která by osvětlila události v chilské historii (např. v období diktatury), kde toto tíhnutí k vojenským řešením a autoritám hrálo nepochybně významnou roli, stejně jako v nacionalistických tendencích. Nepochybně mělo svou roli také v autoritativním a nekompromisním potlačování a překrývání původních kultur. Zde tedy Larraín vysvětluje chilský charakter čistě z rasového, event. etnického hlediska, na základě „rasové“ daného předurčení. S tímto „genetickým“ faktorem se setkáme později při rozboru možných souvislostí mezi původem Chilanů a jejich bojovným duchem, jenž by mohl být plodem vzešlým z mísení krve válečníků – na jedné straně dobyvatelů, na straně druhé nepoddajných a odbojných Araukánců. Tato bojovnost je však jen jedním z mnoha prvků, jež v chilské identitě můžeme pozorovat, a sám autor upozorňuje na jistou kontradikci v této tezi. Kriticky poukazuje zejména na její statičnost a neměnnost v čase. Proto, podle mého názoru, takové východisko nemůže mít plně výpovědní hodnotu pro současnou identitu, nicméně historicky a v souvislosti s postavou huacha je taková teze oprávněná a obhajitelná.

Dalším konceptem identity se rozumí identita z psychologicko-sociálního hlediska. Z mého pohledu se v tomto konceptu jedná spíše o jakýsi výčet možných povahových vlastností, jež u Chilanů převažují, a jejich následné popsání. Viděno optikou míšenectví zde zazní řada pozoruhodných teorií. Například Subercaseaux¹⁰ připouští především chilskou povahu se sklony k depresím a neschopnost žít přítomností. Zajímavě přirovnává „úzkostlivé, frigidní a nejisté“ Chilany k chilské krajině, ve které s střídají výšiny

⁸ Larraín, J., Op.cit. s. 145-162.

⁹ *Ibid.*, s. 145-154.

¹⁰ Pozn. Subercaseaux přitom nemluví o chilské rase, ale o národním charakteru. U jeho názorů tedy nelze vyvozovat přímou souvislost mezi rasovým původem a povahou, což je v úvahách o chilském charakteru a ovlivňujících faktorech spíše ojedinělým stanoviskem.

s hlubokými propastmi, a kde neustále probíhá seismická aktivita. Oproti tomu Godoy¹¹ zdůrazňuje, že Chile má punc jedinečnosti, ovlivněný právě geografickou polohou země, dále araukánským odporem, raným mestictvím, atd. Godoyova práce v tomto ohledu představuje asi nejobsáhlejší a nejpodrobnější studii chilské identity, nicméně možná právě pro svou rozsáhlost ji použiji pouze k dílčímu doplnění.

Obě předešlé verze rozpracovávají identitu podle svých aspektů, jsou definovány samostatně a bez explicitních souvislostí. Osobně s takovou kategorizací nemohu, již vzhledem k mnohotvárnosti samotné identity, souhlasit. Domnívám se, že jednotlivé aspekty obou tezí se vzájemně prolínají a ovlivňují, nelze je tudíž striktně oddělovat.

Nejpřínosnější pro tuto práci je Larraínova verze, jež pracuje s lidovou kulturou. Ta základ chilské identity přisuzuje chilskému lidu, jenž je protipólem elity. Elita imituje evropské a severoamerické kultury, je Chilanům vzdálená, cizí a postrádá originalitu. Na tom se shoduje řada teoretiků, mezi nimi i Larraín a Salazar Vergara. Oproti tomu právě lid je hybným a tvůrčím centrem, v němž se akumuluje napětí, jež bylo zapříčiněno nerovnostmi ve společnosti. Toto napětí je poté ventilováno různými projevy revolty vůči společnosti. Larraín zde akcentuje znaky kreativity a improvizace, které vznikly v reakci na drsné, nevlídné podmínky ve snaze „vydědence“ přežít. Taková postava, jež je vyčleněna ze společnosti a bojuje o přežití (v našem případě *huacho*), je nedílnou a neodmyslitelnou součástí obrazu chilské společnosti. Tento lidový koncept na první pohled postrádá jednotu, ale právě mnohotvárnost a rozmanitost těchto postav je hnacím motorem společnosti. Závěrem autor poukazuje na nezbytnost zachování diverzity a varuje před nahrazováním a překrýváním rozmanitosti identit, neboť právě tolerance takové rozmanitosti je pro proces identifikace národa na prahu 21. století stěžejní.¹²

1.3 Charakteristické rysy chilské identity

Hledání identity z hlediska tradičního přístupu nabývá různých podob a perspektiv podle převládající tendence – hispanistické, indigenistické nebo mestické.¹³ Téma identity představuje v latinskoamerickém prostředí klíčové téma, můžeme říci, že je emblematické v rámci procesu sebehledání a vnímání. Chile v této oblasti představuje zajímavou směsicí názorových a kulturních vrstev, jež na jedné straně pramení z indigenistických tradic

¹¹ Godoy Urzúa, Hernán. *El carácter chileno. Estudio preliminar y selección de ensayos*. 3a edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991.

¹² Larraín, J., Op.cit., s. 142.

¹³ *Íbid.*, s. 181-182.

a kultur (obdobně jako je tomu v celé Latinské Americe), na straně druhé disponuje vlastními specifickými atributy.

Z úvah o identitě následně vyvstává otázka, co je vlastně její podstatou a tvůrčím elementem, eventuálně elementy. Podle Larraína existují tři stěžejní pilíře formující identitu. Jsou jimi kultura, materiální prvek a existence ostatních (*la cultura, el elemento material y la existencia de otros*).¹⁴ Pod pojmem kultura chápe sloučení náboženských, žánrových a etnických rysů. Identita každého jednotlivce bude vždy podmíněna kulturními okolnostmi dané společnosti. Odtud poté vyplývá idea kulturních identit.¹⁵

Materiálním prvkem se rozumí fyzická schránka člověka spolu s jeho veškerým majetkem. Do této kategorie bychom tudíž zařadili i etnický původ, jenž bude posléze jedním z určujících atributů postavy *huacha*. Nicméně Larraín ve své práci akcentuje, že z této materiální složky v moderní době pramení vznik a posléze expanze konzumní společnosti. Tím pádem také sílí vliv materiálna a materialismu na spoluvtvoření konceptu identity. Posledním pilířem je existence druhých. Jedinec jako takový, resp. jeho identita může existovat pouze za předpokladu, že je vnímána ostatními; jinými slovy – identita je podmíněna možností identifikovat a zároveň se odlišovat od ostatních. Vzniká tak vzájemný rozpor mezi snahou se identifikovat v rámci daného prostředí a tendencí vyčlenit se z tohoto uniformního konceptu a poukázat na individuální odlišnost. To později uvidíme na postavě *huacha*, kdy se tento jedinec musel vypořádat s vyloučením ze společnosti a se „ztrátou“ identity. V jeho případě však nešlo o zamýšlené vyčlenění se ze společnosti, ale jednalo se o obrannou reakci na nově vzniklé okolnosti a na odmítavý postoj zbytku společnosti vůči jeho osobě.

Právě zmíněná dichotomie mezi potřebou podobat se a zároveň se odlišovat, spolu s touhou po uznání od druhých a touhou po prosazení se ve společnosti, je pro chilské prostředí typická a téměř všudypřítomná. V moderní chilské společnosti tato touha vyčnívat a vyniknout postihuje široké spektrum oblastí, jakými jsou například kariéra, bohatství, osobní úspěch, apod. V kontextu identity je však situace diametrálně odlišná. Zde se Chileané raději přiklání a dovolím si tvrdit, že dokonce schovávají, za kolektivní, resp. národní identitu, jak se později ukáže na jednotlivých příkladech z chilské literární tvorby, zejména esejistiky.

¹⁴ *Íbid.*, s. 25-34.

¹⁵ Pozn. Larraín v těchto úvahách vychází z předpokladu, resp. stanoviska, že kultura je jedním z rozhodujících prvků identity jednotlivce a že osobní identita jedince je hluboce zakořeněna v kolektivním kulturním kontextu. Zároveň se spolupodílí na „vyhranění se“ a uvědomování si vlastní specifické identity. (s. 26-28)

1.4 Národní identita

Chile provází debaty o národní identitě celou dobu od samého počátku existence (chápané z hlediska vzniku samostatných států). Larraín datuje počátky národní identity jako pojmu do období nezávislosti, kdy nejistota a neklid měly proces identifikace urychlit, aby se Chilané odlišili od ostatních států.¹⁶ Z perspektivy viděné osudem huacha ale nelze s tímto stanoviskem souhlasit, jelikož se tato práce bude, mimo jiné, snažit poukázat na roli huachů ve formování identity národa. A jak uvidíme v citované studii Salazara Vergary, jež byla použita jako jeden z výchozích pramenů, bude se časová linie formování a uvědomování si identity lišit od datace, jakou používá Jorge Larraín.

Silný koncept národní identity má celou řadu teorií a spekuluje se o mnohých možných příčinách. Podle mého názoru nejpravděpodobněji pochází z neochoty přiznat sobě i okolí svůj vlastní, konkrétní, pokrevní původ a také z potlačení rodových vazeb. Pokud by to pro jedince znamenalo společenskou újmu či ztrátu prestiže, raději přejímá identitu kolektivní. Indiánští předkové a mestická krev jsou chápány jako společenské překážky, neboť v tu chvíli je takový jedinec považován za „toho druhého“, „toho jiného“. Dochází tak k pozoruhodnému kontrastu mezi obrazem země zvenčí, kdy se společnost jeví jako homogenní a pospolitá, spojená a zaštitěná národní identitou, a reálným obrazem z blízka, kdy jsou patrné společenské a kulturní rozdíly. Osudy jedinců a literárních hrdinů, jež se ocitají mimo tuto „pospolitou“ společnost, budou neodmyslitelnou součástí této práce a budou ilustrovat jevy probíhající v chilské společnosti.

¹⁶ Viz. předmluva in Larraín, J., *Identidad chilena*. s. 7-16.

2 „El otro“ – problém druhého

Od samého počátku, tedy od objevení Ameriky a následné kolonizace se v literatuře objevuje pojem *el otro*, či *los otros* – tedy ten „druhý“. Analogicky tudíž i rysy, které ho odlišují a vymezují vůči ostatním. Zde ale znovu vyplouvá ona nezodpovězená otázka, kým jsme my, a kdo jsou ti druzí.

Tématikou „druhého“ se zabývá, mimo jiné, i Tzvetan Todorov, téma jinakosti a odlišnosti se objevuje přímo v titulu jeho práce - *Dobytí Ameriky: problém druhého* (*La Conquista de América: El problema del otro*).¹⁷ Todorov datuje tuto problematiku do dob objevování kontinentu. Vychází ze studia Kolumbových deníků a snaží se zrekonstruovat názory a postoj Kolumba i dobyvatelů vůči Indiánům. Přitom poukazuje na odlišnost perspektiv a na jistou „primitivnost“ v evropském přístupu nahlížení na nové skutečnosti, s nimiž se objevitelé na novém kontinentu setkali.

Zde je zajímavé sledovat, jakým způsobem přívlastek primitivní používá Todorov. Oproti zavedeným zvyklostem a jistému stereotypnímu používání pojmu v souvislosti s předkolumbovskými kulturami a indiánskou populací, obrací Todorov tuto zažitou terminologii a přisuzuje ji právě evropskému omezenému (tj. primitivnímu) přístupu k nové realitě. Pojem „primitivní“ je tedy velmi relativní a subjektivní, opět záleží na úhlu pohledu. Indiánská kultura se nám může jevit jako primitivní, ale ve skutečnosti to může být náš primitivní přístup, jež ji v našich očích činí nepochopenou a tím pádem primitivní.

Todorov se pozastavuje nad tím, jak Kolumbus postupoval při seznamování se a při poznávání nových kultur a jak do značné míry „ignoroval“, zjednodušeně a mnohdy mylně interpretoval odlišnost kultur a rozdílnost v pojetí světa. Ač se těžiště jeho studie orientuje na jinou oblast (a to jak časově, tak lokálně) než tato práce, můžeme pozorovat stejné znaky, jaké provázejí latinskoamerickou a tedy i chilskou literaturu od doby jejího vzniku až dodnes a kterými se tato práce bude zabývat. Tématika „toho druhého“ a s ní spojená problematika vyčleňování se či naopak ztotožnění se s určitým kulturně-společenským konceptem je jedním z charakteristických přívlastků chilské (a latinskoamerické) ideje identity, k níž se budou vztahovat i další autoři, s jejichž názory bude tato studie pracovat. Domnívám se, že specifický ráz těchto idejí má původ

¹⁷ Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI Editores, 1995.

již v samotném počátku úvah o Indiánech. Ti byli od dob objevení bráni jako ti druzí, nahlíželo se na ně jako na divoká a barbarská stvoření, která bude nutné „zkulturnit“.

Z tehdejší perspektivy je takový přístup pochopitelný snáz. Dobyvatelé se setkali s něčím, co si na základě vlastních zkušeností a znalostí nedokázali vysvětlit, tudíž v podstatě ani neměli jiné východisko, než interpretovat realitu po svém. Na druhou stranu je zajímavé, že tento protipól mezi vnímáním sebe sama a těch ostatních v latinskoamerické společnosti přetrval a zdá se, že ona původní tendence asimilovat Indiány, vnucovat jim svá přesvědčení, víru a způsob života, přetrvala v jisté formě dodnes. V chilském prostředí o tom hovoří Gabriela Mistralová v úvahách o araukánském národě, kdy poukazuje na to, jak se chilský národ zachoval k vlastním předkům. V tomto případě již zmizel protiklad Španěl-dobyvatel versus Indián, neboť roli dobyvatelů paradoxně přebrali samotní Chilané, když začali Indiánské obyvatelstvo utlačovat a následně likvidovat.¹⁸ Vytvořila se tedy nová hierarchie, kdy příslušníci téhož národa (či lidé obývající stejné území) se i přes zdánlivou národní pospolitost začali vymezovat vůči zbytku společnosti a vznikaly nové elity a tudíž i periferie.

2.1 Mestická společnost, chilská „rasa“ a fenomén nadřazenosti

Výše popsaná idea jinakosti po odchodu Španělů nevymizela, v dějinách Chile lze projevy těchto tendencí pozorovat dodnes. Za jasný příklad můžeme vzít marginalizování skupiny obyvatel (na základě rasových, etnických či náboženských důvodů), což má přetrvávající charakter a dochází k nim de facto kontinuálně.

Tento jev rozvrstvení společnosti v souvislosti s mestictvím vystihuje Alberto Cabero, jenž se ve svém eseji *El roto*¹⁹ zabývá chilským charakterem a faktory, které ho mohly ovlivnit a spoluformovat. Již samotný titul je příznačný. Na první pohled se může zdát, že se téma bude soustředit pouze na postavu *rota* jako typického představitele nižší vrstvy²⁰, chudého a povětšinou negramotného vesničana. Ovšem Cabero používá pojem *roto* v širším smyslu, aplikuje ho na celý chilský národ. Vysvětluje to prostě: „*En los países vecinos, se llama despectivamente roto a todo chileno.*“ Tedy že v sousedních zemích s despektem říkají *roto* všem Chilánům. S jistou nadsázkou tím předznamenává další směřování svého eseje.

¹⁸ Mistralová, Gabriela. „Araukánský národ“. In *Druhý břeh Západu*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 123

¹⁹ Cabero, Alberto. „El roto“. In *El carácter chileno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991.

²⁰ „El tipo de clase popular es apodado roto, apodo que tuvo su origen en la falta de ropa de los conquistadores. (...) La clase alta considera un insulto la palabra 'roto'; la aplica al inculto, al grosero...“

Když se Cabero snaží co nejvěrněji vystihnout a pojmenovat vlastnosti Chilanů, hovoří právě o specifické a rasově relativně homogenní skupině obyvatel, jež na území Chile vznikala na přelomu 17. a 18. století. Tato nová, míšenecká „rasa“ pak byla ve společenské hierarchii nadřazena Indiánům i „primárním“ mesticům.

El mestizaje favorecido en su selección por la guerra, la bondad del clima, la topografía del país, la alimentación abundante y nutritiva que exigía, sin embargo, esfuerzo para adquirirla, obtuvo un manifiesto mejoramiento físico al cabo de varias generaciones, constituyendo entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII un tipo racial bastante homogéneo, superior al indígena y al mestizo primario.²¹

Míšenectví podpořené válkou, příznivým klimatem, polohou země, hojnou a výživnou stravou, jejíž získání ovšem vyžadovalo úsilí, mělo po několika generacích za výsledek zjevné fyzické zlepšení zevnějšku a mezi koncem 17. a začátkem 18. století tak vznikl poměrně homogenní typ rasy, jež byla nadřazená Indiánům i prvotním (primárním) míšencům.

Právě nadřazenost v rámci jednoho etnika míšenců (a v rámci jednoho národa) se často jeví jako nepochopitelná, jelikož si neumím představit, kde by měla být hranice mezi „urozeným“ a „neurozeným“ míšencem, ani jak tyto „nové“ míšence odlišovat od těch „primárních“. Nicméně jak dokládá Caberova studie, takové vymezování se na základě nové identity neodmyslitelně patří ve zdánlivě homogenní chilské společnosti k realitě. O těchto „stupních“ míšenectví hovoří také Francisco Encina a Sonia Montecinová, z čehož můžeme odvodit, že se skutečně jedná o součást smýšlení, jež chilskou identitu formuje.

Dále je zajímavé si povšimnout, že pro indiánskou kulturu Sonia Montecinová volí ve své práci raději pojem *mapuche* (mapučský) namísto *araucano* (araukánský). Na první pohled se může zdát, že se vztahuje k jinému indiánskému národu, nicméně Montecinová hovoří o stejných chilských Indiánech o jakých hovořila již Gabriela Mistralová – ta ovšem používala přívlastek araukánský. Dříve pojem araukánský zahrnoval celou skupinu jednotlivých indiánských národů, které obývaly území Chile. Nicméně v moderní době se *araucano* stalo hanlivým označením Indiánů a je již natolik negativně zabarvené, že se mnoho současných autorů přiklání k užívání termínu *mapuche*, což původně označovalo a zahrnovalo jen jeden z indiánských národů. Nyní tedy pojem *mapuche* více odkazuje k indiánské kultuře jako takové, zatímco pojem *araucano* s sebou již bohužel nese zažité

²¹ Cabero, Alberto. „El roto“. In *El carácter chileno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991. s. 379-381

stereotypy v nahlížení na Indiány jako na líné domorodce se sklony k alkoholismu. Dalším poutavým faktem, jenž v úryvku uvidíme, bude Encinův pohled na míšenectví v dobách kolonizace jako na téměř výhradně rasovou záležitost. Tudíž i chilství bude podmíněno postupným procesem „bělení“. Jinými slovy, pospolitosti národa lze dosáhnout utlumováním vlivu „krve“, až se tak docílí žádoucí výsledné „barvy“.

Las características de este mestizaje serían amalgama de los hombres españoles con las mujeres mapuche (...), que tuvo como resultado una raza joven que adoptó más el modelo del pater que de la mater indígena. La mujer indígena se sintió atraída sexual y emotivamente por el hombre de „raza superior“ y como ella pertenecía a una „inferior“, su producto, el mestizo, dio lugar a una nueva raza que adolecía de las virtudes de las „viejas razas“ occidentales. El estrato indígena hizo „retroceder“ a la „sangre española“. Encina ve el mestizaje como un fenómeno biológico más que cultural y establece una gama de mestizos que van desde el más blanqueado (más español) al más indígena (más mapuche). La gama mestiza tendría, por supuesto, un correlato a nivel de la composición de clases. Los más „blancos“ ocuparían el ápice de la estructura social, y los más indios, el „bajo fondo social“.²²

Pro toto mestictví je charakteristické, že se jedná o směsici španělského muže a mapučské ženy (...), z čehož ve výsledku vznikla mladá rasa, která více přejala model otcovský než mateřský indiánský. Indiánskou ženu sexuálně i citově přitahoval muž z „nadřazené“ rasy a jelikož ona náležela k rase „podřízené“, jejich plod – mestic, dal vzniknout nové rase, která měla sklony západních „starých ras“. Indiánská složka ustoupila „španělské krvi“. Encina vidí mestictví jako fenomén biologický více než kulturní a zavádí stupnici míšenců, která jde od těch bělejších (více španělských) po ty více indiánské (více mapučské). Stupnice mestictví bude mít samozřejmě souvislost se složením společenských tříd. Ti „bělejší“ zaujmou ve společenské struktuře vrchol a ti více indiánští společenské „dno“.

Rozdíl mezi pojmy *roto* a *huacho* se často stírají, jindy zaměňují, taktéž se velmi často v určitých aspektech překrývají. Mnohdy se pojem *roto* používá jako synonymum slova *mestizo*, tj. míšenec. Dokládá to také úvahy Sonii Montecinové, v níž rozvíjí myšlenku Nicolase Palacia o vzniku Chile jako národa; tento zrod je neodmyslitelně spjat s mestictvím, jež bude následně hlavním pojítkem národní jednoty.²³

Neméně podstatným faktem, který je nutné brát v potaz při úvahách o hierarchii v chilské společnosti, je přetrvávající nadřazenost „bílé“ rasy (ve většině případu

²² Montecino, Sonia. *Madres y huachos: alegorias del mestizaje chileno*. Santiago-Chile: Editorial Sudamericana, 1996. s. 126.

²³ Pozn. Tuto myšlenku dokládají stanoviska Francisca Enciny a Nicoláse Palacia, z nichž Montecino vychází (zejm. z „mito fundamental“) a o něž opírá svůj názor.

evropského původu) nad mestice i Indiány.²⁴ Tyto tendence ve společnosti sice slábnou, ale ona touha po alespoň částečně evropských kořenech a bílém původu přetrvala. I z toho může plynout absence vůle ztotožnit se s minulostí a s vlastními předky a může to být příčinou tvorby falešných identit.

Oproti tomuto vytváření falešných a neautentických („neprožívaných“) identit se staví chilský *huacho*, jenž z tohoto modelu, jak později uvidíme, do značné míry vyčnívá. Vyřazen ze společnosti vystaví svou novou identitu bez ohledu na kulturu otcovskou či mateřskou, nehledě na svůj původ. Zavrhne společnost, jež předtím zavrhla jeho. Sám sebe bude definovat podle toho, kam nepatří. Jeho hodnotami budou hodnoty, jež zbytek společnosti nevyznává, a jeho kulturou bude „ne-kultura“. Jeho osobnost se tedy stane protikladem společenských klišé a jeho rebelské postoje budou kontrastem k falešným identitám. *Huacho* bude svou identitou v jakémsi nespécifikovatelném meziprostoru. Nenavrátil se ke svým kořenům, ani k hodnotám současné společnosti, jimiž opovrhuje. Bude kdesi na cestě v procesu hledání. Svým chováním přináší cosi, co doposud v chilském prostředí nemělo obdoby, a dovolím si tvrdit, že je jistou invencí a převratným krokem ve vývoji identity, neboť jako osamocená postava se bude snažit nalézt vlastní hodnoty a bude usilovat o nabytí své hrdosti, nehledě na skutečnost, že se ocitl na okraji (či zcela mimo) společnost.

Huacha rozhodně nemůžeme označit za idylického hrdinu, jenž se pouští do boje s větrnými mlýny, na druhou stranu však i na okraji společnosti lze najít postavu, která svým konáním přináší cosi nevídaného a která se v rámci svých okolností snaží o realizaci svého bytí, o nalezení svého místa na slunci. Na okraji společnosti tedy dochází k jisté obrodě identity, neboť tato identita jako jedna z mála není zatěžkána úsilím získat lepší postavení ve společnosti. A co víc, nehodlá podlehnout a být asimilována a pohlcena společenskými hodnotami. Možná tak nečiní z vlastního rozhodnutí, jelikož prvotně je to *huacho*, kdo je ze společnosti vytlačen, nicméně ať už je jeho marginalizace zapříčiněna vnějšími či vnitřními pohnutkami, dochází právě díky nim k improvizovanému vzniku „nezávislé“ a, dle mého názoru nedocenené formy identity.

²⁴ Pozn. Caberův esej se datuje do r.1926, je tedy nutné brát daná fakta s jistým nadhledem a chápat je v daném časovém kontextu. Nicméně jak uvidíme u ostatních autorů, většina společenských tendencí ve větší či menší míře přetrvala.

2.2 Míšenectví z hlediska kultury. Asimilace a koexistence kultur

Vraťme se ještě na okamžik k problematice asimilace kultury a identit. Je pozoruhodné a zároveň paradoxní, jak se despekt vůči domorodé a následně mestické kultuře přenesl na celou společnost, byť tato společnost z podstaty věci neměla být elitářská. I přesto se však evropské tendence k juxtaoponování a asimilování míšenecké identity transformovaly a vryly do latinskoamerické (tedy i chilské) mentality a provázely vývoj země nehledě na její pozdější ne-závislost. Otázkou rovněž zůstává, co vedlo již mestickou společnost k pokračování v nevlastních, vnucených modelech a proč přejali ono zkreslené a elitářské evropské myšlení v nahlížení na vlastní národ a kulturu, resp. na kulturu svých předků. Historický vývoj ve vztahu ke kultuře a možné příčiny tendencí asimilovat popisuje Leopoldo Zea následovně:

Nuže, původ této neobyčejné kulturní komplikace leží právě v koloniální minulosti, která byla této Americe vnucena. V minulosti, kvůli níž se zbytečně střetly kulturní a politické osobnosti v počátcích nezávislé Latinské Ameriky. Ať chceme nebo ne, koloniální minulost je součástí reality této Ameriky a je s ní třeba počítat, pokud se má dosáhnout kýžené změny: jde o to změnit právě vztah závislosti, který je zdrojem všech komplikací. Původ všeho spočívá v tom, jaký způsob nadvlády byl této Americe předepsán evropskou kolonizací. Takový způsob nadvlády znemožnil přijmout míšenectví, byť je i evropské kultuře vlastní. (...) Nyní se jedná o kulturu, jež se považuje za nadřazenou, tudíž není schopna asimilovat jiné kultury ani být asimilována. Takovou kulturu s sebou přinášejí iberští dobyvatelé a kolonizátoři 16. století. Byla sice připravena začlenit lid objevených zemí, ale vždy za předpokladu, že se zřekne svých vlastních kulturních projevů. (...) Totéž se stane s druhou dobytelskou a kolonizátorskou vlnou v 17. století, nyní na vrub Evropy zvané západní. Tito mužové rovněž nechtějí nic vědět o nějaké asimilaci, i když jejich kultura je plodem mimořádné asimilace. Jejich starostí je rovněž prosadit se, asimilovat a nebýt přitom asimilován. Jejich posláním je nyní vnést do barbarství civilizaci.²⁵

V tomto syntetizovaném úryvku můžeme vidět nejvýraznější historické okolnosti od dobytí a následné kolonizace kontinentu a taktéž jejich roli ve vztahu k osobitosti kultur a k fenoménu míšenectví. O evropské vině či provinění v této oblasti by asi málokdo pochyboval, leč otázkou zůstává, proč i po získání nezávislosti a po vzniku samostatných

²⁵ Zea, Leopoldo. „Latinská Amerika: dlouhá cesta i sobě samé“. In *Druhý břeh Západu*. Praha: Mladá fronta, 2004. s.224-226

států nedošlo ke zvratu a proč nadále docházelo k utlačování míšenců i Indiánů a k potlačování jejich svébytných kultur.

Zkoumat míru zavinění vládnoucích elit, jejich politické a mocenské zájmy a jejich dopad na stav společnosti a kultury nespadá do rámce této práce. Na druhou stranu je třeba poukázat na skutečnost, že marginalizace míšenců a diverzifikace společnosti existuje v chilské (a latinskoamerické) společnosti po celou dobu její existence. S příchodem dobyvatelů a kolonizátorů nabyla „rasové“ dimenze, když se společenská hierarchie řídila jakousi „mírou bělosti“. Tato nerovnost založená na míře mestictví nevymizela ani s příchodem nezávislosti nevymizela a bohužel přetrvává dodnes. Stejně jako Zea v kontextu Latinské Ameriky, bude i Montecinová poukazovat na nutnost vzít tyto nepříjemné skutečnosti v potaz, přijmout je jako součást reality a historie. Tento krok je nezbytný pro současnost a budoucnost Chile i celého kontinentu, aby bylo možné vytvořit a žít ve společnosti, kde bude umožněno koexistovat všem kulturám a identitám, jež tvoří chilský národ. Záměrně používám termín koexistovat, jenž dle mého názoru nejlépe vystihuje vzájemný a nutný respekt v rámci existence obou subjektů, aniž byl jeden nadřazen druhému, překrýval ho, či transformoval. Samozřejmě že kultury nemohou existovat zcela izolovaně a vzájemně se neovlivňovat, vždy je tu předpoklad vzájemné interakce a vlivu. Ostatně samotný pojem míšenectví v sobě nese onu směsici, z níž pramení to originální a tolik ceněné na latinskoamerické kultuře. Proto se v souvislosti s Latinskou Amerikou často mluví o vrstvení, tavení a mísení kultur. Ovšem všechny tyto procesy by měly probíhat rovnocenně. Vrstvení kultur podle mého názoru v Chile proběhlo v menší míře než v jiných částech kontinentu (jako např. v karibské oblasti, Mexiku, Argentině). Spíše docházelo k izolaci a následnému zániku kultury, v jiném případě došlo k implementaci kultury nové, která nerespektovala tu tradiční, resp. dřívější. To v literatuře dokládá i skromný počet děl, které by oslavovaly původní kultury. Mimo jiné na to upozorňuje Gabriela Mistralová, když říká, že v podstatě jedinou oslavnou epopéjí byla *La Araucana*, v níž se vzletně vyzdvihuje vítězství Araukánců nad dobyvateli a opěvuje navrácení česti Indiánům. Nicméně jak dodává, poté národ upadl do ticha a zapomnění.

2.3 Arbitrárnost vnímání identity vlastní a „těch druhých“

Nelze opominout ani další skutečnost, a to, že kořeny tendencí k členění společnosti pochází právě z onoho kontrastu mezi „mnou a druhým“ (*yo y el otro*). Todorov přichází se zajímavým pohledem na tuto problematiku vidění těch druhých, když říká, že i „my“ jsme zároveň těmi druhými. Vše závisí na úhlu pohledu, na vše je nutné nahlížet také jinou

optikou. K tomu dodává, že i v rámci společnosti může existovat téměř nekonečná řada „druhých“.

Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí.²⁶

Člověk může objevit druhé sám v sobě, uvědomit si, že není udělán z jednoho jediného těsta v příkrém rozporu se vším, co není on sám: já je někdo jiný. Ale druzí jsou také já: jsou to subjekty stejně jako já, ode mne je odděluje a odlišuje jen to, že z mého úhlu pohledu jsou všichni *tam*, kdežto já jsem *tady*.²⁷

Z toho můžeme vyvodit, že vnímání sebe a ostatních, resp. rozlišování mezi mnou a těmi ostatními, je do značné míry arbitrární a je ovlivňováno jak vnitřními, tak vnějšími faktory. Vztáhneme-li tyto úvahy na problematiku identity, pak je možné říci, že identita jako taková nemusí být jen jedna, nýbrž že závisí na „okolnostech“ jedince²⁸. Postava tak může disponovat škálou identit. Tato škála je velkou měrou určována také rolí, jakou daná osoba ve společenství zastává.

Vedle myšlenky o obtížně definovatelném množství identit (které jsou závislé na vztahu a vnímání okolního světa a vnímání okolním světem), zmiňuje Todorov stejnou ideu, jež nastínil Larraín a jež provází osud *huacha* - myšlenku, že naši identitu spolutváří i to, jací nejsme a kam nepatříme, a to jak v rámci společnosti, tak i ve vztahu ke společenstvem jiným.

El otro y otro en relación con yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad (...); o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según los casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie.²⁹

Mohu druhé chápat abstraktně, jako jednu stránku psychického ustrojení každého jednotlivce, jako toho Druhého s velkým D neboli druhého, rozuměj jiného ve vztahu k *mému já*; nebo jako konkrétní společenskou skupinu, odlišnou od našeho *my*. Sama tato skupina se pak může vydělit uvnitř společnosti (...) nebo může existovat vně společnosti,

²⁶ Todorov, T., Op.cit., s. 13.

²⁷ Todorov, T., *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. s. 11.

²⁸ Pozn. Zde přejímám koncepci pojmu „okolnost“ španělského esejisty Ortegy i Gasseta „yo y mi circunstancia“.

²⁹ Todorov, T., Op.cit., s. 13-14.

tedy v podobě nějaké jiné společnosti, ať už blízké, nebo vzdálené; lidé, s nimiž jsme po všech stánkách spřízněni kulturou, mravy i historií; nebo bytosti neznámé, cizinci, jejichž jazyku ani zvykům nerozumím, tak cizí, že v krajním případě jen váhavě připouštím jejich příslušnost ke stejnému druhu.³⁰

Tento úryvek předznamenává klíčovou tematiku Todorových úvah o pomýleném a zavádějícím smýšlení o těch druhých od samého počátku, jež v minulosti mnohdy vedlo ke striktnímu odmítání uznat ty druhé, resp. ty jiné, za bytosti stejného druhu. Tento přístup se dá vysvětlit neznalostí evropského dobyvatele vysvětlit si nové skutečnosti a neschopností vybědnout z tehdejších stereotypů smýšlení. Takový přístup má za následek nepochopení jiných kultur a hodnot, jaké jiná společnost vyznává a na jejichž základě jedinec i skupina formují svou identitu, popřípadě své identity.

Todorov podkládá svou studii mnoha příklady, zmiňuje např. jazykovou bariéru a s ní spojené chybné interpretace či pomýlené vnímání nového prostředí.³¹ Tato chybná percepce mohla být a často byla účelová, avšak ve většině případů pocházela z prosté neznalosti a, jak říká Todorov, „primitivnosti“ v uvažování objevitelů.

Podobné příklady neznalosti a z toho plynoucí postoje dobyvatelů vůči Indiánům sahají hluboko do minulosti kontinentu a zdánlivě nemají mnoho společného s problematikou, již se zabývá tato práce. Ovšem při bližším pohledu lze vyzorovat obdobný přístup, jaký v podobných variantách provází společenský i kulturní vývoj země. Různé podoby vztahu nadřazenosti a podřízenosti z chilské společnosti nevymizely, pouze se transformovaly a adaptovaly v reakci na vývoj událostí. Trefně to vystihuje autorův komentář, ve kterém současně zmiňuje i prvotní příčinu neporozumění. Toto neporozumění bylo prvotně jazykové, ovšem předznamenalo i neporozumění kulturní a společenské, jež následovalo a jež přetrvalo až do dnešních dní.

Kolumbův přístup k Indiánům vyplývá z toho, jak je vnímá. Jsou v něm patrné dvě stránky, které se budou objevovat v následujícím století a prakticky až dodnes v každém vztahu kolonizátora a kolonizovaného; tyto dva druhy přístupu jsme mohli v zárodku zaznamenat už v Kolumbově vztahu k jazyku druhého. Buďto chápe Indiány (aniž to nazývá těmito slovy) jako plnoprávné lidské bytosti nadané stejnými právy, jako má on sám; pak je

³⁰ Todorov, T., *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. s. 11-12.

³¹ „Los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón, seres despojados de toda propiedad cultural: se caracterizan, en cierta forma, por ausencia de costumbres, ritos, religión (lo que tiene cierta lógica, puesto que, para un hombre como Colón, los seres humanos se visten después de su expulsión del paraíso, que a su vez es el origen de su identidad cultural). Además, también está su costumbre de ver las cosas como le conviene, pero el significativo el hecho de que lo lleva a la imagen de la desnudez espiritual. „Me pareció que era gente muy pobre de todo.“ (Íbid., s.44)

ovšem vnímá nejen jako rovnocenné, nýbrž také jako stejné, což vyúsťuje v asimilacionismus, v promítání vlastních hodnot do druhého. Nebo vychází z odlišnosti; ale v zápětí ji chápe v kategoriích nadřazenosti a podřízenosti (příčemž Indiáni jsou tu přirozeně složkou podřízenou): nepřipouští se existence skutečně jiné lidské podstaty, která by nebyla jen nehotovým či pokleslým stavem podstaty vlastní. Oba tyto základní vzorce prožitku jinakosti spočívají v egocentrismu, ve ztotožnění vlastního systému hodnot se systémem všeobecným, vlastního já s vesmírem; v přesvědčení, že svět je jednotný.³²

Ostatně o tomto fenoménu nadřazenosti uvnitř chilské společnosti mluvil také Alberto Cabero a v kontextu Latinské Ameriky o něm (vedle jiných) pojednává uvedený esej *Latinská Amerika: dlouhá cesta k sobě samé* (América Latina: largo viaje a sí misma) mexického filozofa Leopolda Zey. V úvahách nad komplikovaností latinskoamerické kultury i samotného bytí se dostává k nesčetněkrát zmiňovanému problému nelegitimnosti, nerovnosti kultur, jakožto i k hierarchickému uspořádání společnosti, které z těchto skutečností vyplývá. A dochází ke stanovisku, s nímž se bude identifikovat i vyznění této práce.

Takový je Latinoameričan jako výraz a plod juxtaaponování vnuceného v podmínkách, které jsou pocíťovány jako svízelné; svízelné pro otcovský lid stejně tak jako pro mateřský. Odmítnut jedním se stydí za to, že je součástí druhého. Je to člověk, jenž od počátku přijímá, jak kolonizátor nahlíží mateřskou americkou kulturu, a v souladu s tím akceptuje i podřadnost svého míšencství, jež mu znemožňuje být součástí otcovské kultury. Místo toho, aby jeho míšencství vyvolávalo něco pozitivního, stává se zdrojem veškeré ambiguitity a ambivalence, jež se průběžně vyjevuje v dějinách kultury tohoto člověka.³³

Zjednodušeně řečeno se tedy protiklad „já (popř. my) versus ti druzí“ v průběhu staletí proměňoval - při dobývání a kolonizaci Ameriky byli těmito protipóly dobyvatel a Indián, posléze se toto rozdělování uvnitř společnosti změnilo a začalo se řídit nejen rasovými, ale i mocenskými a politickými hledisky.

Na závěr nutno dodat, že Todorov ve své studii nekritizuje Kolumbovu neznalost či nadřazené chování. Největší problém spatřuje ve slepém aplikování evropských hodnot na prostředí Latinské Ameriky, v nuceném vštěpování cizích hodnot a kultur a v ignoraci svébytnosti nově poznaných obyvatel. Zatímco v oblasti religiozity a kultury došlo v moderní době k myšlenkovému posunu a ke zpětnému docenění předkolumbovských kultur, tudíž k jisté rehabilitaci hodnot, které Indiáni vyznávali, v oblasti identity došlo

³² Todorov, T., *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. s. 54.

³³ Zea, Leopoldo. „Latinská Amerika: dlouhá cesta k sobě samé“. In *Druhý břeh Západu*. Praha: Mladá fronta, 2004.

dle mého názoru ke stěží pochopitelnému jevu, kdy se princip vydělování sebe nebo druhých začal aplikovat i v rámci nově vzniklé společnosti, v rámci národa a státu.

Viděli jsme tedy, že problematika těch druhých a tendence k vyčleňování jedinců ze společnosti se děje od samotného objevení Ameriky. S rostoucí mestickou populací sice již nebylo tak snadné identifikovat a poté ukázat na „toho jiného“, nicméně původní tendence vymezovat se vůči zbytku společnosti přetrvaly, stejně jako princip elit a „těch druhých“. *Huachové* budou svým osudem dokládat, že tyto elitářské sklony ve společnosti i nadále existují a že prorostly až do samotné podstaty chilské identity a staly se jedním z příznačných atributů. V této práci uvidíme, jak budou *huachové* nuceně nebo dobrovolně opouštět své domovy, aby hledali novou identitu nebo aby nemuseli vyznávat hodnoty, které jim jsou cizí. Dále uvidíme, jak problematika související se ztracenou či zapíranou identitou ovlivňuje smýšlení Čilčanů v moderní době a jak se projevuje v literární tvorbě. V neposlední řadě se seznámíme se způsobem, jak se s problematickým původem vyrovnávají ostatní země regionu Latinské Ameriky a zda existuje určitá paralela mezi těmito úvahami v prostředí Chile a ostatními zeměmi.

3 Míšenectví a nelegitimnost

3.1 Východiska a pohled Sonii Montecinové na problematiku míšenců

Jako výchozí pro problematiku míšenců a otázku identity jsem zvolila eseje současné chilské antropoložky a spisovatelky Sonii Montecinové. Své studie věnuje různorodým tématům z oblasti kultury, etnologie a sociální antropologie. Její přístup k problematice chilské identity přináší do esejistiky do té doby nepříliš zmiňované a možná i záměrně opomíjené pojetí z pohledu chilské ženy, resp. matky. Tato tvorba je věnována především postavení žen v chilské společnosti, zabývá se problematikou machismu a dalších fenoménů typických pro Latinskou Ameriku. Za své publikace získala již několik ocenění, nicméně některé z jejích prací jsou i nadále přijímány s jistou skepsí a je na ně nahlíženo s kontroverzí. Týká se to zejména jejího postoje k chilské historii a k chilskému původu – s neochvějnou vytrvalostí poukazuje na nutnost vyrovnat se s minulostí a s nelegitimním původem – tedy s problémem, jenž sice nepřímo, ale o to palčivěji provází celý kontinent Latinské Ameriky již od jeho „počátku“, tedy od objevení a dobytí Evropany, v tomto případě Španěly. To ostatně dokládají i úvahy Leopolda Zey, jenž problematiku, respektive femonén nelegitimního původu nazývá komplexem bastardství:

Komplex bastardství se projevuje v tom, že člověk marně usiluje být odlišný od toho, kým je, odmítá sebe sama. Vlastní spatřuje coby podřadné tomu, co je mu cizí a k čemu se vztahuje jen jako pouhá ozvěna a stín.³⁴

Nelegitimní původ a nepřítomnost otce, či doslovně chybějící či nepřítomný otec (*padre ausente*) zůstaly podle Sonii Montecinové po dlouhou dobu společenskými tabu a nyní je potřeba se k nim vrátit, naučit se s nimi vypořádat a přijmout je, abychom mohli správně chápat svou vlastní existenci a identitu. Samotné přijetí faktu, že všichni Chilani jsou potomci Indiánů a Evropanů, tedy že všichni bez výjimky jsou míšenci považuje za stěžejní, a to je právě fakt, který většina Chilanů odmítá uzнат a přijmout. Chilská společnost je v tomto ohledu značně diferenciovaná a mnoho občanů odkazuje na svůj evropský a tím pádem „bílý“ původ. Nepovažují se za mestice, neboť se nepovažují za potomky původních obyvatel či za příslušníky indiánských kmenů a národů. Tento přístup se nám z našeho evropského pohledu může zdát úsměvný, leč v kontextu Latinské

³⁴ Zea, Leopoldo. „Latinská Amerika: dlouhá cesta k sobě samé“. In *Druhý břeh Západu*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 225.

Ameriky se jedná o běžnou realitu. Evropský původ je znakem a zárukou jistého společenského postavení, oproti tomu příslušnost či indigenistický původ bývá na obtíž a danému jedinci automaticky přisuzuje nižší sociální status. Proto se mnohdy Chileané nepovažují za přímé potomky Indiánů a ač jsou z rasového hlediska ve své podstatě téměř všichni následníky původního indiánského obyvatelstva, zakládají si na tom, že oni jsou již potomky Chileanů. Dochází tak ke zpřetrhání vazeb s minulostí a etnický se vytváří jakási zvláštní forma mestictví přitom v již mestické společnosti. Ti samí jedinci tedy staví svou identitu na nových základech, ač etnický se na jejich původu nic nezměnilo. Nová identita je tedy vystavěna zaprvé na popření vlastních předků a zadruhé na vyzdvihování lokální či společenské příslušnosti (viz. chilství, *chilenidad*). Tato kontradikce mezi ne-přiznáním vlastní minulosti vyústila v zarážející neochotu a nevoli identifikovat se s vlastním původem, s kulturní a rodovou příslušností. Montecinová o tomto společenském fenoménu mluví v předmluvě ke svým esejům.

Me refiero a la huella actual de representaciones, palabras y sentimientos que nos delatan en lo que no queremos ser: mestizos, sujetos de un tercer mundo embebido de una historia particular. Sobre todo para Chile hablar de mestizaje es pronunciarse sobre una mezcla que aparece atenuada o borrada por el ejercicio permanente de „blanqueo“ que han adoptado los grupos dirigentes, los intelectuales y los políticos desde muy antiguo. Nombrar mestizo a nuestro país puede incluso parecer un anacronismo o tal vez, un romanticismo, hasta una moda. Mas, nos parece un tema crucial para la comprensión de lo que somos, para lograr acercarse a eso de la „chilenidad“.³⁵

Zmiňuji současnou šlépěj reprezentace, slov a pocitů, které na nás vyzrazují to, čím nechceme být: míšenci, subjekty třetího světa ponořeni do zvláštní historie. Zejména pro Chile hovořit o mestictví znamená vyjádřovat se o směsici, jež se vyskytuje oslabená či vymazaná permanentním bělením, které si vůdčí skupiny, intelektuálové a politici osvojili již odpradáвна. Nazývat naši zem mestickou se může jevit jako anachronismus, možná romantismus, či dokonce móda. Leč nám se jeví jako klíčové téma pro pochopení toho, kým jsme, pro přiblížení se k „chilství“.

Obdobně téma nechtěné mestické identity zpracovává Larraín a v kontextu Latinské Ameriky také Uslar Pietri. Oba autoři považují za jeden z charakteristických rysů latinskoamerické identity právě její mestické prvky, Larraín ji dokonce začlenil do své terminologie a nazývá ji *mestická latinskoamerická identita* (*identidad mestiza latinoamericana*)³⁶. Larraín je v pohledu na potlačování identity smířlivější než Sonia

³⁵ Montecino, S., Op.cit., s. 20.

³⁶ Larraín, J., Op.cit., s. 64.

Montecinová, explicitně nemluví o záměru či účelu zapírat původ, pouze o zjevné tendenci vytvářet si falešnou identitu, o níž si myslíme, že je společensky nejvhodnější.³⁷

Z těchto úváh vystane v souvislosti s postavou *huacha* otázka, zda je falešná identita jen obrannou reakcí na dění ve společnosti, či zda vyplývá z niterního přesvědčení jedince. Prozatím přístupy autorů nemůžeme stavět do jednoznačného protikladu, jelikož mají podobné rysy a jejich závěry jsou si de facto podobné, pouze jejich pojmenování a interpretace jsou rozdílné. Jak uvidíme na postavě *huacha*, jeho identita bude formována a ovlivňována několika stěžejními faktory, a to jak vnějšími okolnostmi, tak vnitřními podněty.

Podívejme se ještě krátce na problematiku mestictví a identity v kontextu jiné země. Venezuelský autor Uslar Pietri nahlíží na mestictví jako na cenný element latinskoamerické identity a pokládá ho za zdroj inspirace a tvůrčí síly. V souvislosti s mestictvím hovoří nejen o mísení biologickém, ale také kulturním. A právě z něj má plynout ona tvůrčí schopnost a síla. „*Lo mestizo, lo impuro, la capacidad de absorber y abarcar los contrarios, es una de las características que más se marcan en lo hispanoamericano.*“³⁸ (To mestické, „nečisté“, schopnost absorbovat a obsáhnout kontrasty, to je jedna z hlavních charakteristik, jíž se vyznačuje vše hispanoamerické.) Tudíž i podle tohoto autora má míšenectví (přeneseně tedy původ, vlastní předci, rodová příslušnost) být obohacujícím a ceněným prvkem identity, nikoliv nepříjemným faktem, který je lépe opominout.

V přístupu k identitě vidí jako klíčové nutnost smířit se s minulostí a přijmout ji se vším všudy: „*Reconocer y asumir nuestro pasado en su totalidad, sin exclusiones, en orden a ser capaces de reconciliarnos mismos y asumir la plenitud de nuestras múltiples herencias.*“³⁹ (Poznat a přijmout naši minulost v celém rozsahu, tj. bez výjimek, tak, abychom byli schopni smířit se se sebou samými a přijmout rozličnost našich četných odkazů.) V tomto je patrná shoda se Soniou Montecinovou a Leopoldem Zeou. Všichni autoři zastávají téměř identický názor, že pro plně fungující a zdravou společnost je nezbytně nutné vypořádat se s minulostí, stejně jako je pro jedince nutné vyrovnat se se všemi okolnostmi, které měly, mají a budou mít vliv na jeho existenci a na jeho identitu.

³⁷ „Primero, la idea de que la identidad latinoamericana es mestiza aunque los latinoamericanos no tengan conciencia de ello y aunque crean otra identidad diferente, lo que introduce la idea de una identidad falsa opuesta a la verdadera.“ (Íbid., s. 65)

³⁸ Uslar Pietri, Arturo. *La creación del Nuevo Mundo*. Madrid: Col. MAPFRE, 1993. s. 54.

³⁹ Uslar Pietri, A., Op.cit., s.64.

3.2 Huachos a motiv osíření

Dalším důležitým východiskem v úvahách Sonii Montecinové je již v titulu zmíněná postava *huacha* a s ní spojený motiv osíření. Neméně diskutovanou bude i role matky v tomto prostředí, z toho vyplývající problémy a traumata (ať už osobní, či společenská) ve fungování rodiny a následně i celé společnosti. Jako příklad lze uvést pro tuto oblast nejsignifikantnější atribut – vliv mariánského kultu. Nepřítomnost mužských vzorů se promítala do společnosti i kultury. Jako hlavní pak autorka vidí problém v přetrvávajícím pocitu „osíření“ nelegitimních *huachů*, jejichž otcové buď odešli zpět do vlasti, nebo je odmítali uznat za legitimní potomky. Doslova říká, že problematika nelegitimnosti a bastardství krouží ve třídách chilské společnosti, v dějinách národa se jí řídilo vymezování člověka jako subjektu a v dnešní době je to stigma, které pokračuje platné v občanském zákoníku. Vyvozuje, že nelegitimnost hrála zásadní roli ve formování chilské společnosti.⁴⁰

Právě absenci otcovských vzorů a nelegitimnost (či bastardství) v kultuře Latinské Ameriky pokládá Sonia Montecinová za onen společný element všech příslušníků chilského národa a zároveň v tomto chybějícím článku vidí cestu k poznání a uvědomění si vlastní i kolektivní identity.

Escribo con letras mayúsculas MADRES Y HUACHOS. (...) Huachos porque somos huérfanos, ilegítimos, producto de un cruce de linajes y estirpes, a veces equívocos, a veces prístinos. Bastardía temida y por ello olvidada, ilegitimidad que conforma una manera de ver el mundo. Aunque no lo queramos, volver a nuestros orígenes es un acto necesario para construir el futuro y comprender el presente.⁴¹

Píši velkými písmeny MATKY A HUACHOVÉ (...) Huachové, neboť jsme sirotci, nelegitimní potomci, plod křížení pokolení a rodů, někdy pochybní, jindy nedotčení. Obávané a proto zapomenuté bastardství, nelegitimnost, která utváří způsob, jakým vnímáme svět. Ač si to nepřejeme, vrátit se k našim kořenům je nezbytným aktem, abychom mohli budovat budoucnost a pochopit současnost.

Již v samotném úvodu knihy zaznělo stanovisko, že pojem *huacho* se nevztahuje jen ke konkrétnímu jedinci, nýbrž k celé společnosti. Tedy že být Chilanem v přeneseném významu znamená být *mesticem*, tj. *huachem*. Tím se dostává do jistého střetu nebo kontrastu s obecně zažitým a běžně užívaným přístupem, že míšenec je „ten druhý“.

⁴⁰ Montecino, S., Op.cit., s. 45.

⁴¹ *Íbid.*, s. 20.

Vedle mestictví se v první části esejů autorka zabývá rolí ženy a matky ve společnosti, pátrá po původu a vývoji machismu. Hlavní příčinou je podle ní celková absence jakékoliv představy jedince o jeho původu. Tato mezera je následně zaplněna buď zidealizovanou postavou mužného a všemocného otce-vojáka, válečníka, dobyvatele, nebo naopak zatracovanou postavou otce-zbabělce, jenž není hoděn respektu.⁴² V současné chilské společnosti sice došlo k jisté renovaci postavy otce jako hlavy rodiny, avšak reálně je to ve většině rodin matka, kdo zajišťuje chod rodiny a je živitelem, resp. živitelkou rodiny. Dochází tedy k jisté deformaci patriarchální společnosti, kdy „hlavou“ rodiny zůstává muž, ale je to žena, jež zajišťuje příjem a živobytí. Tato současná situace má své příčiny v minulosti, kdy napůl osiřelí *huachové* vyrůstali pouze po boku matky. Tím se následně přeměnil model rodiny. Tento, z historického hlediska jistě atypický, model fungování akcentuje Montecinová jako jeden z charakteristických rysů mestické společnosti. Model rodiny, kdy je centrem rodiny matka, pronikl během období kolonizace do všech vrstev společnosti. Latinskoamerická mestická kultura tedy dovolovala model rodiny, který již neodpovídal ani evropské, ani indiánské tradici⁴³

V této nově vzniklé situaci, kdy došlo ke změně tradičního konceptu rodiny, vidí Sonia Montecinová další úskalí ve formování identity míšence. Hlavním problémem je podle ní to, že *huachům* chybí vzory jejich otců, chybí jim otcovská kultura a tudíž nemají základy, na nichž by vystavěli svou identitu. Tady pracuje Sonia Montecinová se zjednodušeným konceptem *huacha*, tj. osoby, jež nemá legitimní původ a jež postrádá mužský vzor. Proto bude nutné doplnit tuto vizi o Salazarův výklad, který poskytuje podrobnější náhled do osudu a původu *huachů*. V jeho studii se totiž setkáme i se situací, kdy se *huachové* kultury svých otců zřeknou a (víceméně) dobrovolně odejdou, aby dál již nemuseli být součástí společnosti, ve které mají být poddanými či podřazenými. Urputně se snaží distancovat se od této společnosti a ačkoliv jsou marginalizováni a žijí na jejím okraji, nikdy se plně nepodvolí a ani jí nebudou podřízeni. V tom tedy spočívá jejich hlavní úsilí zachovat si hrdost. Nehledí při tom na prostředí, ve kterém bude tato hrdost realizována.

Jejich společenství funguje na periferii a v rámci možností si zachová svou autonomii a svébytnost. Svěbytnost nikoliv ve smyslu pěstování tradic (neboť

⁴² *Íbid.*, s. 33.

⁴³ „El modelo de una familia centrada en la madre abarcó durante la colonia a todas las clases sociales (...) Nos interesa remarcar entonces, que la cultura mestiza latinoamericana posibilitó, por así decirlo, un modelo familiar en donde las identidades genéricas ya no correspondían ni a la estructura indígena ni a la europea.“ *Íbid.*, s. 50.

pro společenství *huachů* bude příznačná absence kulturních odkazů), ale ve smyslu zachování si osobnosti a zejména v rezistenci vůči tlakům ze strany majoritní společnosti. V jejich identitě zůstává esence, jež nebude poznamenána vštěpováním a přejímání cizích hodnot a jež se stane důležitým elementem pro „chilství“. Tímto elementem bude hrdost.

3.3 Mariánský kult jako řešení nelegitimnosti

S problematikou nelegitimního původu či bastardství se míšenci snaží vyrovnat různými způsoby. Ve sféře individuální identity nejčastěji dochází k zapření vlastní minulosti, či k zamlžování pokrevního a kulturního původu před ostatními. Ve sféře společnosti či národa to přerůstá ve ztotožnění se s kolektivní identitou. Na tom by samo o sobě nebylo nic tak zářejícího, potřeba identifikovat se s okolím je člověku vlastní, je to jeho přirozenost. Komplikace ovšem nastanou, podíváme-li se na charakter této kolektivní identity. Jejím hlavním prohřeškem je právě její nepůvodnost a neautentičnost. Tato kolektivní identita není mesticům vlastní. Je přejatá, uměle vytvořená, ale i přesto je ochotně přijímána, neboť všem a zároveň každému jedinci poskytuje jakýsi objekt, na nějž mohou být hrdí, a zároveň jim zajišťuje pocit sounáležitosti.

Podobně jako oblast identity a kultury, nabízí se východisko z tohoto „traumatu“ i ve sféře náboženské. Zajímavý vývoj můžeme vypořadovat v oblasti zbožnosti (*religiosidad*), konkrétně na mariánském kultu. Mariánský kult je v Latinské Americe mnohem výraznější a markantnější. Ačkoliv navenek působí latiskoamerická společnost jako uniformě křesťanská, došlo zde k jisté syntéze náboženských kultur a kultů. Obecně je mariánský kult považován za formu náboženského synkretismu, jelikož oproti evropské křesťanské tradici je zde mnohem výraznější vliv, někdy označovaný jako mýtus, Panny Marie-Matky (*Virgen-Madre*)⁴⁴. Vedle křesťanské víry totiž přetrvávaly i některé formy lidové resp. indigenistické tradice a zbožnosti, jež daly vzniknout této specifické podobě

⁴⁴ „La cosmovisión precolombina bordó un panteón poblado de divinas masculinas y femininas, en un complejo entramado de mitos y ritos en donde las categorías de género ocuparon un espacio de equilibrio o de oposiciones complementarias. El sacrificio, fue la forma ritual común a numerosos grupos indígenas que enunció, cíclicamente, la relación de los humanos con los dioses. La cosmovisión europea, por su lado, portaba una imaginaria en donde estuvo presente la figura apical de un Dios masculino y la de una Virgen Madre, que hizo posible la redención humana a través de su hijo, el Salvador (...) La Conquista y la colonización pusieron en contacto ambas formas de mirar lo trascendente. El resultado fue un sincretismo en donde la fusión de símbolos y ritos dibuja el ethos mestizo y propone una nueva cosmovisión. En este proceso de conjunción es posible percibir que, en muchos casos, los dioses masculinos fueron desplazados de su lugar dominante y que sobre ellos se posó la figura de una diosa poderosa, representada por la Virgen-Madre y vinculada a la divinidades femininas precolombinas, así como a diversos aspectos de su mitología. Es el caso de Guadalupe, en México; Copacabana, en Bolivia; La Tirana y la Virgen de Andacollo, en Chile, entre otros.“ (Montecino, S., *Íbid.*, s. 65-66)

víry a liturgie. Montecinová v souvislosti s tímto typickým latinskoamerickým fenoménem přichází se zajímavým vysvětlením.

Nuestra hipótesis es que la alegoría mariana se ha erigido como relato fundante de nuestro continente, fundación expresada en categorías más cercanas a lo numinoso que a la racionalidad formal, al mito que a la historia. El mito mariano resuelve nuestro problema de origen – ser hijos de una madre india y de un padre español – y nos entrega una identidad inequívoca en una Madre Común (la Virgen) (...) Por otro lado, creemos que la gestación de la imagen de la Mater Común ha ocurrido paralela a la negación de nuestro ser mestizo, o más bien ha sido la „tabla de salvación“ para la constitución de una identidad aparentemente no problemática. Si todos somos engendrados por esa Magna Mater la aceptación de ser hijos de dos culturas, de un padre blanco y de una madre india, se oblitera.⁴⁵

Naší hypotézou je, že mariánská alegorie je ustanovena jako zakládající příběh našeho kontinentu, vyjádření jeho vzniku je bližší posvátnému než racionálnímu, bližší mýtu než historii. Mariánský mýtus řeší náš problém původu – být potomkem indiánské matky a španělského otce – a poskytuje nám jednotnou identitu skrze společnou matku (Pannu Marii) (...) A naopak věříme, že početí společné matky (Madre Común) proběhlo paralelně s popřením našeho mestictví, nebo spíše bylo záchranným kruhem či únikovou cestou k vytvoření zdánlivě neproblematické identity. Pokud jsme jsme všichni zrozeni z této *Magna Mater*, „povinnost“ přiznat, že jsme potomci dvou kultur, bílého otce a indiánské matky, se stírá.

Na závěr této úvahy dodává, že možná právě mariánský kult a s tím související obřadnost umožnily, aby došlo k tzv. „kulturnímu bělení“ (*blanqueamiento cultural*), které je pro Latinskou Ameriku charakteristické a běžné. Tím se utlumila vnitřní rozporuplnost jedince a otupila se neochota označit sám sebe za míšence. Mariánský kult poskytuje jakousi transcendentální alternativu stvoření v podobě kolektivního stvoření z lůna bohyně-matky, tím pádem by mohl sloužit jako stěžejní element při úsilí zakrýt historický (tj. skutečný) původ. Pokud totiž jedinec pochází z onoho lůna, pak lze snáz smazat rasový původ, neboť se rodí jako křesťan a to je pro jeho identitu určující. De facto se tak zříkává své vrozené či dědičné identity, aby mohl snáze přejmout identitu kolektivní, tedy ono proslulé *chilství* (*chilenidad*). Možná tak činí ze strachu, že jinak by se společnost mohla stavět k jeho skutečnému původu odmítavě. Dochází tedy k tomu, že Chileané v obavách z vytěsnění popírají část svého pokrevního a kulturního dědictví, tudíž podstatnou část své osobnosti, aby si nezmařili naděje na dobré postavení ve společnosti. I

⁴⁵ Montecino, S. Op.cit., s. 31.

zde dochází k jisté ambivalenci, jelikož na jedné straně tímto činem potlačují svou osobní hrdost, na straně druhé se o to hlasitěji hlásí k hrdosti národní. Tato národní hrdost je pro Chilany velmi příznačná. Ať už je pro jedince obranným štítem, módní záležitostí, zažitým stereotypem nebo kombinací všech, je chilství patrné ve všech aspektech identity a kultury.

4 Figura huacha

4.1 Figura huacha podle Salazara Vergary

Huacho jako postava má nejen literární, ale také historickou a sociální dimenzi, na jejímž podkladě pak vznikla literární díla inspirovaná dějinnými a společenskými událostmi. Toto výstižně dokládá úryvek z díla chilského historika Garbiela Salazara Vergary *Ser niño huacho en la Historia de Chile* (Být dítětem – huachem v chilské historii). Salazar na základě archivních a kronikářských záznamů rekonstruuje konkrétní životní příběh a na něm ilustruje osudy chilských *huachů*. Zároveň z těchto historických a sociálních okolností vyvozuje obecnější příčiny, jež dodnes mohou ovlivňovat (a podle autora také zásadně ovlivňují) charakter a kulturu moderního Chile.

Knihy upoutává svým pojetím, neboť ústředními postavami jsou „bezejmenní“ hrdinové. Bezejmenní i přesto, že známe jejich jména. Bezejmenní, protože podobné osudy postihly tisíce dalších, jež vzešly ze stejného prostředí. Bezejmenní, neb jejich jména zůstala zapomenuta, staly se jen dalšími anonymními postavami, jedněmi z mnoha nevýznamných. Přesto to byly právě tyto anonymní osudy, jež se velkou měrou podílely na podobě tehdejší i dnešní společnosti. Tyto životní příběhy „neviditelných“ bytostí dohromady utvořily podobu národa a zásadně ovlivnily jeho identitu. Nebyly to konkrétní činy, spíše lineární vývoj jejich životů; okolnosti, jimž museli čelit a s nimiž se museli vyrovnat a zejména pak způsob, jakým se s těmito skutečnostmi vypořádali a jaký následek to mělo na pozdější utváření sebeuvědomění a vlastní příslušnosti. Autor si záměrně vybral ony bezejmenné hrdiny, aby jim ve své práci navrátil nejen jméno, ale také identitu a důstojnost.

Již předmluva knihy hovoří o tom, že historie je neustálým dialogem mezi přítomností a minulostí, jež často zůstává opominuta nebo umlčena. V tomto se shodují Salazar i Montecinová, oba hledají odpovědi na otázku a problematiku spjatou s identitou i sebeuvědoměním v minulosti. Zejména v nevyřešených nebo přehlížených traumatech, v potlačovaných skutečnostech, v neochotě přijmout některá fakta a okolnosti vlastního původu, atd. Oba autoři také nepřímou poukazují na dávku obecného pokrytectví v chilském charakteru, jež je mnohdy tou hlavní překážkou při hledání identity.

Salazar svou pozornost orientuje na osudy matek a především pak dětí, jež nejcitlivěji vnímají jak pozitivní, tak negativní emoce plynoucí z okolního dění.

Děti v sobě dokáží akumulovat dojmy různého charakteru, od projevů lásky až po pocity samoty, opuštění, chudoby a pohrdání, nejlépe reflektují prostředí, v němž vyrůstají a jímž jsou „modelováni“. Byť se na první pohled může zdát, že k těmto raným zážitkům zůstávají lhostejní a nemají na ně vliv, budou je provázet celý život a zasahovat do jejich vývoje. Tím se podle autora děti stávají jakýmsi subjektivním ukazatelem charakteru doby. Analogicky má tedy formování identity své kořeny již v dětství jednotlivce.

K dokreslení svých úvah si Salazar Vergara vybral jeden z oněch anonymních příběhů, jemuž vrátil jméno. Rosaria Araya. Její provinění a nárek. Setkáváme se s mladou Chilankou z údolí Illapel, jež se v osmém měsíci těhotenství rozhodne spolu se svými bratry vypravit do hor, aby se pokusila odvléct uhynulého býka, který se zřítíl ze svahu. Na pozadí této banální zápletky můžeme vyčíst řadu zajímavých detailů a s postupně se rozvíjícím příběhem lze lépe poznat prostředí, ze kterého vzešlo mnoho Chilanů a jež je klíčové k pochopení významu identity v této zemi.

Rosaria pochází ze skupiny chudých vesničanů, tzv. *descabalgados campesinos pobres*⁴⁶, kteří žijí na pronajaté půdě a nevlastní ani koně, ostatně jako většina obyvatel regionu Coquimbo. Celé údolí obdivuje její vitalitu, pracovitost, hbitost a neúnavnost, a to i přes pokročilý stupeň těhotenství. Vývoj příběhu během porodu lehce připomíná kostumbristický román s „marquezovským“ nádechem magična, když se Rosarii během několika dní narodí čtyři potomci – syn a tři dcery. V průběhu nekončícího porodu a s každým nově přivedeným dítětem se Rosarie zmocňuje beznaděj a obavy o osudy jejích dětí.

Fue entonces cuando, todavía bajo el peso de su gran barriga, Rosaria Araya estalló en una gran desesperación.(...) Por esta tercera se afligió la paciente demasiado, recordando su pobreza i la de sus padres, diciendo que aria con tantos ijos i como se veria para criarlos pues era tan pobre, por lo que deseó mas bien morir. (...) Entonces lloró, se lamentó, i exclamó al cielo, nuevamente, gritando que la privase de la vida, pues se creia ser la crítica de todos por aber parido tanto niño, i lo peor, no tener con que alimentarlos. (...) En medio de sus gritos y llanto, los dolores atacaron nuevamente. La partera dijo que sólo era la par. Mas ...la paciente se afligió tanto, creyendo que era otra criatura, que la partera retrocedió, i entonces ella, sintiendo un gran dolor dijo que iba a morir muy pronto, i abló a su madre, pidiendole perdón, como tambien a todos los que la auxiliaban, i dando un fuerte quejido, al momento, expiró.⁴⁷

⁴⁶ Salazar Vergara, G. Op.cit., s. 13.

⁴⁷ Íbid., s. 13-14.

Po smrti matky měly tedy péče a výchova dětí zůstat v rukou rodiny a celé vesnice. Salazar pátral v úředních záznamech, aby odhalil postoj tehdejších autorit. Objevil znepokojivá fakta ohledně přístupu k těmto „mimořádným událostem“ (*extraordinario suceso*)⁴⁸. Podle prvotních zpráv měla být péče o děti zajištěna z veřejných prostředků, ministerstvo mělo v úmyslu tímto způsobem v podobných případech „vymýtit“ chudobu. Ovšem po necelých třech letech tyto záznamy utichly. Autor poukazuje na tento případ jako ukázkový a také výchozí pro svou teorii. Dále vyvozuje, že období 19. století a s ním spojené události zejména mezi nemajetnou vrstvou obyvatelstva byly stěžejní pro budoucí podobu národa. Příběh Rosarie Arayi uzavírá slovy, že v daném období byl stejný osud typický pro značné množství chudých dětí, kteří tímto způsobem vstoupily do života.⁴⁹

Je třeba zmínit také postavu otce, jenž, podobně jako u Sonii Montecinové, figuruje jako neurčitá, nepřítomná, vzdálená, event. legendární postava. V Salazarově příběhu má sice jméno – Mateo Vega – nicméně jeho role otce v podstatě postrádala jakékoliv naplnění. V kontextu evropského nahlížení na události by nás nejspíše napadlo, že se svého potomstva zřekl, či že se k němu jednoduše nehlásil. Nicméně v chilské historii docházelo k něčemu zcela odlišnému a ne zcela pochopitelnému, což později uvidíme jako jeden z rysů formujících chilskou osobnost.

Vraťme se ještě krátce k samotné postavě Matea Vegy. V tamní komunitě nebylo tajemstvím, že je otcem dětí. Ani on sám tento fakt nepopíral, ovšem u porodu potomků nebyl a ani úřední záznamy ho nezmiňovaly. Tato skutečnost patřila k tehdejšímu zvyklostem, otec byl v podstatě neexistujícím článkem. Nejinak tomu bylo i v tomto konkrétním případě, kdy se o dětech mluvilo jen jako o potomcích Rosarie. Podle Salazara to nebylo nic podivuhodného, neb Mateo Vega byl pouhý nádeník, námezní dělník – *peón*, a ti, jak známo, s tím, co vydělali, stěží dokázali uživit sami sebe, tudíž ani nezakládali rodiny. Pokud byl tedy *peón* otcem, jeho potomci měli uvěřit tomu, že jejich otec byl jen epizodou nebo serií náhod v jejich životě. Samotný *peón* většinou odcházel do hor, do jiných údolí nebo hledal práci v jiných dolech. Potomci pak znají otce pouze z vyprávění o tom, jak kdesi v horách žene dobytek, nebo z doslechu od předáků z okolních vesnic. Někdy uplynou roky bez zmínky o něm, dokud se odněkud nevyonoří zpráva, že ho uvěznil, zajali, nebo že byl nucen sloužit v armádě a raději dezertoval. Nepřítomnost otce pozvolna přetváří jeho obraz v legendu – ať už obdivovanou a zbožňovanou, nebo obávanou a zatracovanou. Ať tak či onak, než děti dospějí, stavá se z něj „společenský

⁴⁸ *Íbid.*, s. 15.

⁴⁹ Pozn. Salazar zde mluví o časovém rozpětí 1840-1920. *Íbid.*, s. 18.

odpad“ (*desecho de la sociedad*).⁵⁰ *Peón* je buď na cestách, nebo na útěku, bez stálého zaměstnání. Takto „ocejchovaný“ jako by již byl předurčený ke kariéře zločince a společenského vyvrhele. Čas od času se z ničeho nic objeví s provinilým výrazem ve tváři a dárkem v podobě nějakého užitkového zvířete nebo kusu masa, doprovázen dalším „psancem“, zdržel se pár dní a pak zase zmizel kdesi v horách. Jeho krátký pobyt provázely hádky s matkou, vztah s dětmi se většinou omezil na pár opatrných, vyhýbavých pohledů, vzájemně si zůstali cizí, vzdálení. Otcův odchod provázela úleva: „*Cuando se iba – casi siempre en dirección al monte – el aire nos hacía más respirable. Más fino y transparente. Que se vaya. Que se pierda en el polvo de sus caminos. ¡Que siga aposentándose‘ por allí, embarazando mujeres y desparramando ‘huachos‘!*“ (Když odcházel – téměř vždycky směrem do hor – dalo se zase volně dýchat. Vzduch byl lehčí, průzračnější. Ať si jde. Ať se ztratí v prachu cest. Ať si tam dál žije, oplodňuje ženy a trousí další hauchos!)

Tím se uzavírá jedna literární a zároveň životní kapitola, příběh, který provází chilské dějiny od samotného počátku a který můžeme považovat za emblematický pro značnou část chilské populace, zejména pro nižší sociální vrstvy. Tak vyvstává postava huacha – nelegitimního potomka s nevyjasněným nebo popíraným původem, jenž do života vstupuje s jistými „stigmaty“, které se postupem času transformovaly do určitého společenského stereotypu v nahlížení na ty ostatní.

To ovšem není jediné prostředí, ve kterém se rodí *huacho*. Salazar dále zmiňuje „přívětivější“ zázemí, jakého se dostává potomkům tzv. *inquilinos*. Tomuto termínu by nejbližší odpovídal význam pachtýř, tedy osoba, jež si pronajímá půdu s povinností ji zúrodnovat a zvelebovat. Není pouhým nájemcem, ale je vázán povinností se o pronajímanou zem starat. *Inquilinos* jsou tedy spjati s místem a jsou vázáni povinností zůstat, mají proto stabilnější zázemí a vůli zakládat početné rodiny. Avšak i zde dřímá podobný vnitřní konflikt potomků vůči jejich otci. V dětství i dospívání sledují postavu otce, který je vydán na milost vyšším autoritám, je stále svázován povinnostmi poddaného a jeho autorita v očích vlastních dětí postupem času klesá. Na jednu stranu je hlavou rodiny, na druhou stranu je nucen sklonit hlavu před vlastníky půdy a jejich vůlí. Děti se tak často stávají svědky toho, jak majitelé svévolně vpadnou na usedlost kdykoliv se jim zlíbí, pro zábavu se zmocní všeho dle libosti, včetně jejich matek, tet a sester, a otec mlčky přihlíží.

⁵⁰ *Íbid.*, s. 19.

Papá „inquilino“ era un hombre ostentosamente sometido, precisamente en presencia y ojos de todos nosotros, sus muchos hijos. No nos producía ni admiración a la distancia ni el rechazo por su cercanía, sino, simplemente, desazón. Desilusión. Algo así como una rabia sorda que crecía dentro de uno, a medida que el niño se hacía muchacho, y el muchacho – óigase bien – se hacía peón.⁵¹

Rozplynutí představ o silném a hrdém otci a vyblednutí idylických vzpomínek z dětství vedlo ke zmíněné deziluzi, jež vyústila v jistý paradox – tedy že potomci dají přednost životnímu stylu *peóna* a vydají se na dráhu psance, než aby šli ve šlépějích svého otce a ztratili tak, resp. nenabyli zpět, ztracenou důstojnost. Salazar Vergara pro tento fenomén používá výraz *peones obligados*, (nucení peones či peones z donucení). Tito potomci se z nutnosti naleznutí vlastní důstojnosti vydávají na cestu, odchází z rodného prostředí bez úmyslu vrátit se kdy zpět – a opět se rodí *huacho*.

Si uno quería ser un ‘hombre’ de verdad; o sea, un hombre digno, dueño de su propia vida y libre conductor de su propia familia, entonces no podía uno escogerlo a él como modelo. Así que no tenía sentido quedarse al lado de él. Había que abandonarlo, apenas fuera posible. Había que echarse al camino, buscar por otros lados. Y si él quiere quedarse allí, atado a la tierra de otro, ascendiendo bajo el despotismo del otro, allá él. ¡Que se entierre en su servilismo! Y si eso significa rodar transformados en un ‘huacho’ vagabundo por opción de dignidad, pues, ¡vaya!, que así sea. Es lo mejor.⁵²

Když chtěl člověk být opravdovým mužem, to jest důstojným mužem, pánem svého života a svobodným vůdcem své rodiny, nebylo možné vybrat si ho (tj. otce) za vzor. Tudíž nemělo smysl zůstat vedle něj. Bylo potřeba ho opustit, sotva to bylo možné. Bylo třeba vydat se na cestu, hledat jinde. A jestli on tady chce zůstat, připoutaný k cizí půdě, postupovat pod tyranii jiných, jeho věc. Ať se tu se svojí ponižeností zahrabe! A jestli to znamená stát se potulným *huachem* výměnou za důstojnost, tedy dobrá, ať je to tak. To je to nejlepší.

Evidentně je možné vyzorovat patrnou cykličnost v onom „zrození“ *huacha*. *Huachem* se člověk nemusí narodit, být *huachem* nutně neznamená pocházet z nejhudších poměrů, *huachem* se jedinec může stát z vlastní vůle. *Huacho* neoplývá žádným majetkem. Jediné, co si přeje mít, je vlastní hrdost. A je pro to ochoten obětovat vše, co má, byť toho není mnoho. Vzdá se všeho krom vlastní hrdosti.

Poslední modelovou situací, z níž vzešel *huacho*, byl podle Salazara osud mnoha chilských rodin během 19. století v průběhu industrializace a „modernizace“ země. Jednalo

⁵¹ Salazar Vergara, G., Op.cit., s. 20.

⁵² Íbid., s. 20-21.

se vesměs o drobné zemědělce či podnikatele, jež hospodařili na vlastní malé usedlosti či podniku, jimž se dařilo a spolu se svými rodinami žili v dostatku, mohli se pyšnit krásným domem, posílali své děti do škol, přemýšleli o dalším rozvoji svého hospodářství. Oproti výše uvedeným případům jejich potomci vyrůstali v idylickém prostředí, v kompletní rodině, kde se otec těšil obdivu svých dětí: „*Fue el tiempo de la infancia feliz. Fue la época en que papá brillaba en torno nuestro, como el sol.*“

To vše se ale mělo brzy změnit. Obyvatelé usedlostí začali být vytlačováni a zastrahováni rozličnými zájmovými skupinami obchodníků, velkostatkářů, farářů, soudců, polovojenských jednotek. Ti postupně zabírali území i s majetkem a úrodou původních usedlíků. Dříve či později se otec pod tlakem těchto okolností a strachem ze ztráty veškerého majetku začne skrývat v okolních horách. A situace se opět nápadně podobá již zmíněnému stavu, kdy „budoucí“ *huacho* zůstane pouze s matkou, která osamocně čelí nepříznivému osudu a společenským útlakům. Zde postavu *huacha* připomíná i otec, dřívější hospodář, jenž se najednou ocitá na nedobrovolné pouti, resp. útěku, jako vyhnanec bez jasné vidiny, kam se dál v životě ubírat. Tento sled událostí vyvolá v dětech pocit beznaděje a mají tendenci rezignovat na snahu o lepší život.⁵³

Opětovně se zde rodí pocit společenského vydědence a pocit vykořenění z místa. Potomci se dále nemůžou identifikovat s prostředím, v němž vyrůstali, jsou z něj vyhnáni nebo nedobrovolně odchází. Najednou chybí vzory a jakákoliv idea další existence. *Huachové* postrádají subjekt, se kterým by se mohli ztotožnit, budou tápat, až naleznou tmelící prvek, kterým bude neoblomná hrdost a následně příslušnost a oddanost nově uskupenému společenství *huachů*.

S projevy hrdosti se setkáme ve většině děl zabývajících se chilskou identitou a v kulturně orientovaných vědeckých pracích. S touto typickou vlastností pracuje také Montecinová ve svém eseji a, stejně jako Salazar, hledá a nalézá historické souvislosti a příčiny právě v rodinných vazbách a vztazích. To je důkazem, že národní chápání identity vychází z užšího jádra a pramení z okolností daných prostředím a původem. Hrdost a příslušnost k národní identitě – tzv. *chilství* (*chilenidad*) jsou základními charakterovými vlastnostmi Čilčanů. V kontrastu s tím stojí původ, jenž je jedním z nejvíce opomíjených a

⁵³ „¿Qué recibimos nosotros de todo eso, al final? Nada. Y ahí quedó papá, proscrito, convertido a la fuerza en un bandolero, en un ladrón de ganados, o en un anarquista; o sea: en un perseguido. Vagabundeando por ahí, codo a codo con los desprestigiados peones-gañanes. ¿Qué podíamos hacer entonces nosotros? ¿Rondar como fantasmas en torno a los restos de la parcela, o de la viña, o de la mina borceada, en torno de la fragua erradicada o cerrada por insalubre? ¿Llorar la derrota de papá empresario frente al poder de la clase mercantil? ¿No era mejor, pues, enrabados como todo „huacho“, echarse también al camino?“ Íbid., s. 22.

zamlčovaných faktů. Sonia Montecinová pro tento rozšířený fenomén nelegitimity používá pojem kolektivní zkušenost (*la experiencia colectiva de la ilegitimidad*). Podobně hovoří také Todorov, když používá v souvislosti s latinskoamerickou historií pojem kolektivní paměť.

Paradoxně tak jedno z největších společenských tabu (nelegitimní původ) dalo vzniknout základnímu pilíři chilství, chilské národní příslušnosti a hrdosti. Málokterý Chileanec se bude otevřeně bavit o svém původu a předcích, zejména pokud by se jednalo o indiánské předky, nicméně o to víc se bude hlásit ke svému občanství. Tato kolektivní identita ve velké míře zastoupila a nahradila identitu osobní, a to z několika důvodů. Za prvé, vlastní původ bývá pro mnoho jedinců nepříjemný, ať už proto, že je nevyjasněný a do jisté míry nelegitimní, nebo proto, že není vhodný – jinými slovy, že není dostačující pro zařazení se do určité hierarchie, jež společnost vyznává. Za druhé, Chileané chtějí někam patřit, oproti tomu se však nechtějí přihlásit k identitě potomků chudých vesničanů a Indiánů. V tomto okamžiku se jako ideální východisko jeví kolektivní identita. Příslušnost k národu, jež sice podle mnohých historiků nemá přílišnou tradici ani kořeny, a lze ho tudíž označit za umělý národ, nicméně je to suverénní subjekt, jenž spojuje obyvatelstvo. A právě příslušníci chilského národa se k němu hrdě hlásí, neb je zaštiťuje svou existencí a stává se tak něčím, za co se občané nestydí a na co mohou být hrdí nehledě na svou etnickou nebo sociální příslušnost. Chilská identita se stává sjednocujícím prvkem, který se někdy projevuje až příliš ostentativně v porovnání s ostatními rysy sebeurčení.

Z mého pohledu by tato mnohdy až přílišně demostrovaná hrdost na svou národní příslušnost měla být terčem kritiky, neboť právě tento přehnaný patriotismus v sobě často ukrývá zrádnou ideu jednoty, která ve svém extrému určitým způsobem může napomáhat potlačování originality a svébytnosti. Hrozí tedy nebezpečí, že by se tato jednota mohla přetavit v univerzální celoplošnou identitu na úkor minoritních kultur, tím by se setřely veškeré rozdíly a vymizela by i diverzita kultur, které si v dnešní době konečně ceníme. Domnívám se, že chilství jako syntéza kolektivní identity a národní hrdosti sama o sobě není řešením. S dějinnými okolnostmi a traumaty se Chile musí vyrovnat jako národ, ale zároveň každý jednotlivec sám za sebe. Jedině tak dokáží lidé znovu ocenit různorodost identit a rozmanitost kultur těch druhých bez zavádějících a neadekvátních hledisek. Ovšem tato náprava „pokřivených“ perspektiv má, podle odborníků i z mé vlastní zkušenosti, před sebou ještě dlouhou cestu.

4.2 Huacho a sepětí s místem

4.2.1 Lokalita versus komunita

V návaznosti na nedobrovolné vykořenění *huacha* z rodného prostředí je třeba položit si otázku, v jakém kontextu lze nejlépe pochopit postavu *huacha*, aby co nejdůležitěji a nejvěrněji zachytila tuto figuru v její celistvosti a zároveň vystihla její specifickou. Nabízí se základní východisko, jeden ze základních protikladů typických pro literaturu Latinské Ameriky – „komunita versus lokalita“. Stejně jako se v mnoha studiích setkáváme s kontrasty mezi civilizací a barbarií, pro vykreslení osobnosti *huacha* se nejčastěji setkáme s tímto dvojitým nazíráním na jeho literární existenci.

Všechny tři „archetypy“ *huacha*, jak je vyložil Salazar, měly společné pojítko a tím bylo opuštění prostředí, v němž huacho vyrůstal. Toto opuštění mohlo být dobrovolné nebo vynucené, nicméně v obou případech v konečném efektu došlo k jakési „dislokaci“ postav. Všechny hrdiny tudíž spojovalo ono nekonkrétní místo, lépe řečeno krajina, kam se uchýlili. Jejich novou zemí se stalo ne-místo. Mohlo být v horách nebo údolích, ovšem vždy mimo tehdejší společnost a mimo statické místo – osadu, vesnici, město. V širším smyslu se *huacho* nalézá mimo centrum dění.

Tento fenomén lze interpretovat i z odlišného pohledu – že všechny *huachos* spojovala tato blíže nespecifikovaná lokalita, tj. spojující a určující bylo to, kde nemohli být. V souhrnu je možné vyvodit, že *huacho* je jednak spjat s ne-místem a zároveň odsunut z místa původního. Z hlediska lokality tedy *huacha* specifikuje to, kde skutečně je, a současně to, kde být nemůže.

V důsledku toto vyhnanství také *huachovi* znemožňuje společensky a kulturně se identifikovat, náležet do nějakého uskupení, zapadat do sociální hierarchie a uvnitř této společnosti fungovat. Chybí tak i možnost sebepoznání a sebeuvědomění v rámci skupiny, jak o tom mluví Larraín v souvislosti s kulturní identitou.⁵⁴ Kulturní identita se má podílet na

Al formar sus identidades personales, los individuos comparten ciertas lealtades grupales o características tales como religión, género, clase, etnia, profesión, sexualidad, nacionalidad, que son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. En este sentido puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes

⁵⁴ Larraín, J., Op. cit., s. 26.

de la identidad personal. Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados. Así es como surge la idea de identidades culturales.

Při vytváření individuálních identit jednotlivci sdílí jistou loajálnost ke skupině či charakteristiky jako víru, pohlaví, třídu, etnikum, profesi, sexualitu, národnost, které jsou kulturně determinované a podílí se a specifikují subjekt a jeho vědomí identity. V tomto smyslu lze potvrdit, že kultura je jedním z určujících prvků individuální identity. Všechny osobní identity jsou zakořeněny ve kulturně determinovaném kolektivním kontextu. Tak vzniká idea kulturních identit.

Aplikujeme-li toto Larraínovo východisko na postavu *huacha*, střetneme se se stejnou problematikou hledání identity, jež je způsobena absencí kulturních a rodinných vazeb, které byly zpřetrhány odchodem *huacha* z jeho původních „okolností“ (*circunstancias*). Tato mezera v „kulturnosti“ nově vzniklého společenství bude postupně vyplněna a nahrazena „novou“ kulturní identitou, jež bude vystavěna na nových hodnotách, jakými jsou pro *huacha* pospolitost a soudržnost - Salazarem pojmenované *camaradería*. Nepochybně tedy i marginalizovaní jedinci mají potřebu se identifikovat a realizovat vlastní existenci v určité formě uskupení, jež postupně generuje osobité znaky identity a kultury. Není tedy myslitelné takové osoby, které žijí na okraji společnosti a jimiž společnost ostentativně opovrhne, nazývat nekulturními, či jejich společenství častovat přívlastkem „společnost bez kultury“. Možná to není kultura ve smyslu, v jakém ji chápe většina světa včetně Chile, nicméně je to forma svébytné kulturní identity, kterou je nutné uznat, chápat v jejích souvislostech a zejména je nutné brát ji na vědomí při studiu chilské identity.

K potvrzení této teze se v tomto bodě znovu vynořují Larraínova kritéria pro ustanovení identity, kdy za jednu ze základních podmínek pro sebepoznání klade právě naše okolí – ať už se s ním identifikujeme, nebo vůči němuž se vymezujeme, v obou případech se jedná o nepostradatelné veličiny podílející se na formování vědomí identity.

Výše zmíněná, domnělá absence povědomí o identitě nebo ne-náležení ke skupině obyvatel je však jen zdánlivá. V reakci na vzniklou situaci si *huachové* postupně začali formovat vlastní sounáležitost a vlastní příslušnost ke skupině. Vytvořila se nová komunita vyděděnců a psanců, jejímž hlavním pojícím článkem byl pocit vykořenění, vyhnaní. Paradoxně tak *huachové* nemusí mít společný původ, kulturní přesvědčení či sociální status, jejich pospolitost je vystavěna na jiných základech, než jaké obecně považujeme za konstituční prvky společenstev. U *huachů* je tomu tedy jinak: všechny je provází stejný životní pocit – vědomí nutnosti vytvořit nové uskupení, jež by jim zajistilo zachování

samotné existence. Jejich identita se liší od všeobecné a zobecněné definice identity, která je chápána jako směsice tradic, kultury, rodinných zvyklostí a lidových obyčejů. Identita *huacha* (ve svých počátcích) postrádá historickou dimenzi, dokonce by se dalo říci, že nenavazuje na žádnou dějinnou linii. Naopak, rodí se do jisté míry improvizovaně a spontánně v reakci na sled událostí. Prvotním impulzem ke vzniku této identity (jak individuální, tak kolektivní) byla snaha o přežití a samotnou existenci. Otázkou zůstává, zda je to právě tento existenční prvek, jenž se stal velmi silným pojivým článkem a jenž přetrvával v chilské společnosti dodnes, a zda mohl mít vliv a dopad na podobu moderního Chile.

Salazar tento pocit a z něj vyplývající oddanost k nově vzniklé skupině nazval *camaradería* - tedy kamarádství, přátelství či soudržnost. Ve společenství *huachů* má tento pojem minimálně stejnou váhu jako láska a rodinná pouta, Salazar dokonce mluví o jakémisi vyšším zákonu, jenž příslušníky tohoto „etnika“ spojuje. Rodinné příslušníky resp. jejich role nahrazuje pojmy *compañero* a *socio*. Ti se stávají jeho novou rodinou. Jádrem takové společnosti tedy již není rodina, nýbrž skupinka „partáků“, na které je možné se spolehnout. Ostatně *huacho* nemá na výběr:

Había que comprenderlo: para nosotros, la vida no consistía en seguir majaderamente las huellas de papá y mamá. No podíamos repetir el ejemplo que nos daban. No tenía sentido construir nada puertas adentro; no con ellos. No allí dentro. Nuestra única posibilidad radicaba en buscarnos entre nosotros mismos, puertas afuera. En construir algo entre los 'huachos', por los 'huachos', y para los 'huachos'... Estaba claro: teníamos que apandillarnos, o morir.⁵⁵

Bylo třeba to pochopit: jít ve stopách otce nebo matky. Nemohli jsme opakovat příklad, jaký nám dávali. Nemělo smysl budovat něco uvnitř, ne s nimi. Ne tam uvnitř. Naše jediná možnost spočívala v hledání mezi sebou, venku. V budování něčeho mezi *huachos*, kvůli *huachům* nám *huachos* a pro *huachos*...Bylo to jasné: museli jsme se dát dohromady, nebo zemřít.

Nakonec *huacho* náleží ke komunitě, jejímž je sám základním článkem a v níž se i on sám jako jednotlivec spolupodílí na budování podoby této skupiny – kolektivní identity. A v tomto bodě se opět dostáváme k jednomu z esenciálních rysů chilské identity - kolektivní (později národní) identitě – jaká byla původně charakteristická pro prostředí *huachů*, ale postupem času pronikla do celé chilské společnosti. Tato esence „huachovské“ identity v sobě nese dva stěžejní faktory. Prvním z nich je idea pospolitosti, z níž poté,

⁵⁵ Salazar Vergara, G., Op.cit., s. 24.

podle mého názoru, vzešla idea národní identity, kterou odborná i široká veřejnost nazývá chilství. Druhým faktorem příznačným pro identitu *huacha* a přeneseně i pro identitu Chile je jakési záměrné opomíjení rodinného, sociálního či etnického původu. Vlastní původ či prostředí může být vnímáno negativně jako něco nežádoucího a nepohodlného. Proto je i v dnešní době často tabuizováno. Tyto situace s nepatrnými nuancemi lze vyzorovat v minulosti i dnes. Například jedinec s takovým „nevhodným“ (neurozeným či neevropským) původem se hrdě hlásí k chilství a ke svému národu, méně ovšem ke svým předkům coby jedincům. Podobně jako *huacho*, jenž se z různých, výše vyjmenovaných příčin vzdal (nebo musel vzdát) původního života, aby neztratil (nebo aby znovu získal) svoji hrdost. Tu začal budovat na nových základech, bez lpění na tradicích či kulturních odkazech předků, jeho prvotním a z počátku jediným cílem bylo přežít.

4.2.2 Atributy lokality a komunity v souvislosti s postavou huacha

Jestliže bych měla v rámci prostudovaných děl a vědeckých prací rozhodnout, zda se figura *huacha* vztahuje k místu či komunitě, přiklonila bych se k názoru, že z daného pohledu lze tuto postavu vztahovat spíše ke komunitě, jíž je součástí, než ji staticky zasadit do konkrétního místa. *Huacho* se vždy projevuje více jako příslušník skupiny „odpadlíků“ či „vyvrhelů“ než jako reprezentant nějaké oblasti. Vždy bude pevně spjat se společenstvím huachů, s jejichž identitou se ztotožní, a naopak nikdy nebude možné k huachům přiřadit konkrétní místo, jež by se stalo společným přívlastkem a specifickým rysem pro celé společenství. Může to být způsobeno geografickým rázem země, neboť rozmanitost a variantnost chilské krajiny je pro řadu autorů dalším z klíčových prvků, jež určují charakter a ráz obyvatelstva. Ovšem členitost země není jediným důvodem ani vysvětlením, proč figuru *huacha* nelze obecně přiřadit ke krajině, potažmo k místu. Jistou příčinou by zde mohlo být ono vyhnání z krajiny, s nímž byl „pokrevně“ či rodově spjat. Zde je možné vyzorovat určitou analogii s osudem Indiánů, kteří byli vyhnáni ze svého území a byla jim zabavena jejich půda. Zpřetrhaly se tím vazby mezi jejich kulturou a prostředím. Podobně se tomu děje u huacha, jenž se najednou ocitá vytržený ze svých okolností. V tomto ohledu může huacho tedy představovat jakousi kontinuitu v tragickém osudu Indiánů.

Jak bylo patrné v Salazarově výkladu, *huacho* je neustále „na cestě“. Ocitá se v procesu hledání své osobnosti a svého místa. Velmi často se tomu děje ve vyhnanství, v divočině, v řídce osídlené krajině. Domnívám se ale, že zde není možné mluvit o stejném sepětí s místem jako je tomu například v argentinském prostředí, kde je postava gaucha

neodmyslitelně spojena s argentinskou pampou a kde se každému čtenáři ihned vybaví atributy jako rozlehlá pampa, dýka, kůň, aj. Zatímco v argentinské literatuře došlo k tomu, že se tyto přívlastky zažily a staly se jistým stereotypem ve vidění postavy gaucha (*el gaucho y la pampa inmensa*), v chilské literatuře takový zautomatizovaný přívlastek pro *huacha* chybí. Tedy chybí právě z hlediska příslušnosti k místu. Pokud bychom měli uvažovat, jaký atribut přisoudit chilskému *huachovi*, byla by to, podle mého názoru, nelegitimitnost. I z tohoto důvodu se kloním ke stanovisku, že *huacho* je více vázán na komunitu a jí vyznávané hodnoty, než na konkrétní místo. Prostor nijak výrazně neurčuje a nevymezuje *huachovu* identitu, zatímco společnost a společenské okolnosti ano.

Je ovšem nutné dodat, že pokud bychom místo chápali v širším slova smyslu, tedy i jako „ne-místo“, tj. jako blíže nespécifikované prostředí, které je možné definovat a ohraničit tím, co nezahrnuje, mohla by *huachova* příslušnost zapadnout právě sem. Toto ne-místo by bylo víceméně alternativou k periferii. Stalo by se prostorem, který je ohraničený tím, kam *huacho* nepřísluší, kam mu byl zapovězen přístup, nebo kam se sám odmítá vrátit. Takové nekonkrétní místo tudíž bude skýtat útočiště před rozličnými a strastiplnými životními osudy marginalizovaných postav. Ve zjednodušeném měřítku bychom tedy mohli na *huacha* nazírat jako na postavu z periferie. Tato periferie však nadále zůstane nekonkrétním, nepopsaným a jen obtížně definovatelným místem.

4.2.3 „Ne-místo“ jako útočiště. Paralela s postavou huacha.

Stejně jako *huacho* nalézá útočiště v krajině mimo dosah „civilizace“, respektive na ne-místě, hledá takové útočiště nebo úkryt před světem řada jedinců a literárních postav. Sám o sobě by tento jev nebyl ničím výjimečným, potřebu mít vlastní prostor pocítujeme všichni a patří to k lidské přirozenosti. Ačkoliv můžeme spekulovat o míře vynucenosti tohoto jevu u postavy *huacha*, existuje literární dílo, jež poskytuje poměrně zajímavou alternativu či kontrast k tomuto hledání útočiště. Je jím soubor esejů chilského autora Carlose Franze⁵⁶, který se zabývá promítáním literárních příběhů v prostředí Santiaga, charakteristikou jednotlivých čtvrtí a diastratickou rovinou v rámci chilské metropole. Toto dílo je také lineárně provázáno kritikou sociálních a socio-kulturních poměrů. Zaujalo mě ze dvou hlavních důvodů. Jednak tím, že ač se hlavní děje soustředí na metropoli, obyvatelé hledají úkryt v jejím rámci. Neutíkají mimo město, zůstávají v něm a zde si konstruují svá útočiště. Dále tím, že jsou to v tomto případě příslušníci elity, kteří „prechají“ před realitou svých skutků a před dopady hodnot, jež sami vyznávají. Pokrytecky se

⁵⁶ Franz, Carlos. *La muralla enterrada*. Santiago (Chile): Planeta, 2001.

de facto distancují od společenské kultury (z Larraínova pohledu bychom ji mohli zařadit k materiální verzi identity a hodnot), jíž jsou součástí a na níž se podíleli. Neméně pozoruhodné je, že toto útočiště před vlastním pocitem viny představuje zahrada. Zahrada jako zlatá klec či jakýsi symbol úkrytu, který propůjčuje dojem nevědomosti a nevinosti.

Las novelas del jardín santiaguino muestran personajes de las clases medias y altas atravesados por esta íntima paradoja del orden chileno: ¿Cómo ejercer poder y a la vez negar el conocimiento de la injusticia? ¿Cómo mandar, poseer, vivir en abundancia, sin sentirse culpable? Para conservarse poderoso el poder chileno huye, simbólicamente, del Centro de sus responsabilidades, y se refugia, se esconde, en una *excentricidad* dorada. El precio del Jardín es el abandono de la tradición, el pasado, el conocimiento; el premio de la inocencia. La promesa del Jardín entraña la posibilidad de disfrutar el mayor de los lujos del poder: ejercerlo sin conocer la culpa.⁵⁷

Romány zahrad Santiaga ukazují postavy ze střední a vyšší vrstvy protnuté intimním paradoxem chilského řádu: Jak vykonávat moc a zároveň popírat vědomí nespravednosti? Jak vládnout, vlastnit a žít v hojnosti a necítit se provinile? K udržení moci chilská moc symbolicky utíká z centra své odpovědnosti a prchá, ukrývá se ve zlatém *ex-centru*. Hodnota zahrady spočívá v opuštění tradice, minulosti, vědomí; v ceně nevinosti. Příklad zahrady zahrnuje možnost užívat si největší luxus moci: a nepoznat při tom vinu.

Ponecháme-li stranou politická propletení a mocenské zájmy vládnoucích elit, zbyde nám samotné místo, v tomto případě zahrada. Ta má představovat útočiště, skýtat úkryt před nechtěnou realitou, chránit před pocitem provinění a nespravedlnosti. Klíčovou roli hraje vzdálenost a schopnost zahrady oddělit nás od těch ostatních, překrýt to nepříjemné a nepohodlné. Carlos Franz v tomto spatřuje utopii a definuje zahradu jako ne-místo. Existuje tudíž vzdálená pararela mezi touto alibistickou zahradou zapomnění a *huachem*, jehož osud do značné míry poznamenává ne-místo. Definuje ho to, kde nemůže být, tím se stává jakousi alternativou ne-místa. Zároveň však konstituuje jasný protiklad v pojetí ne-místa, jak ho vidíme v připodobnění se zahradou.

El Jardín, finalmente, es utopía. Es decir, un *u-topos*, un no-lugar. No queda ningún sitio preciso. Sus calles están o debieran estar, fuera del alcance de *los otros*. Sus casas y mansiones son réplicas de originales lejanos. Sus estilos dispares, contradictorios, representan ante todo la fantasía de distancia de sus habitantes. El Jardín es la distancia misma. La utopía de vivir *lejos*. Y ésta es su ilusión más poderosa.⁵⁸

⁵⁷ Franz, Carlos. *La muralla enterrada*. s. 163.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 164.

Zahrada je, koneckonců, utopie. Tedy *u-topos*, ne-místo. Není to žádné konkrétní místo. Jeho ulice jsou nebo by měly být mimo dosah ostatních. Jeho domy a sídla jsou replikami vzdálených originálů. Jeho styl nestejnorodý, protichůdný, znázorňující hlavně iluzi vzdálenosti jeho obyvatel. Zahrada je vzdálenost sama. Utopie žití *daleko*. A to je její nejmocnější iluzí.

5 Negace mestictví a popření kulturního odkazu předků

Rozchod s tradicemi a s kulturním odkazem předků zůstává palčivým a nepřilíživým diskutovaným tématem. Dnes se sice na veřejnosti mnoho hlavních představitelů země k indiánským a mestickým odkazům hrdě hlásí a opěvuje jejich jedinečnost, ovšem ve skutečnosti se nijak nezasazují o zachování a rehabilitaci původních kultur. Indiánská a mestická identita jsou tak i nadále překryté a marginalizované, přetrvalo z nich jen pár odvozených tradic, jež se staly folklórními tradicemi nové národní identity. V konečném efektu ale zůstávají původní identity mimo centrum zájmu. Tento neojedinělý jev na půdě Latinské Ameriky vystihuje úryvek z eseje Leopolda Zey, kdy mluví o asimilaci a juxtapozici kultury a filozofie jako o „úsilí navrstvit na vlastní nedůstojnou minulost cizí vzor“⁵⁹. A tento jev lze v podstatě v téměř neměnné podobě pozorovat i dnes.

Na tuto „křivdu“ vůči vlastním předkům a vůči domorodým Indiánům poukazuje ve své tvorbě také Gabriela Mistralová. V eseji *Araukánský národ* se mimo jiné zabývá mírou provinění a viny na vyhlazování vlastních tradic a kultur. Kritizuje postoj „vlastních“ vůči „vlastním“. A z následující citace by dalo vyvodit, že i zde vyplouvá na povrch ona absurdita míry míšenectví, tj. jak může být jedinec méně či více míšencem než ten druhý a jaké postavení a chování vůči sobě navzájem z toho může vyplývat.

Kreolští míšenci nakládali s národem, ze kterého vzešli, stejně zle nebo ještě hůře než Španělé a svou hrdou mateřskou kulturu velebili pouze tlacháním při slavnostních projevech, nikdy ji však neumožnili svébytnou existenci.⁶⁰

Za hlavní provinění vůči vlastním předkům považuje jejich cílenou likvidaci tím, že se američtí kreolové zmocňovali půdy domorodců a rozptýlili jejich populaci do redukcií a rezervací. Tuto zkázu indiánského etnika ještě umocnili tak, že podporovali jejich zálibu v alkoholu. Tímto způsobem se jim podařilo rozmělnit i poslední známky odporu. Autorka v této souvislosti, kdy američtí kreolové pokračovali ve vytlačování a vyhlazování původních obyvatel stejně jako to činili Španělé, mluví o otcovraždě.⁶¹ Podobně nad těžko pochopitelným přístupem k vlastnímu lidu uvažuje také Leopoldo Zea:

Darcy Ribeiro shrnuje tuto jedinečnou situaci v konstatování, že mestic, míšenec bělocha a Indiánky, „ztotožňuje se s otcem, stává se tyranem mateřského lidu. Protože pokud nikdy

⁵⁹ Zea, L., Op.cit., s. 225.

⁶⁰ Mistralová, G., Op. cit., s. 122.

⁶¹ Íbid., s. 122.

nedosáhl uznání (...) jakožto rovnocenný, nosil na svých bedrech celé břímě předsudku, který pochází z panského chápání domorodé komunity jako podřadné“. To znamená, že byl zároveň sluhou jednoho lidu a úslužným tyranem druhého. Tak vyvstává komplex podřadnosti či bastardství, jenž zas a znovu zabraňuje kulturnímu osvojení vlastního způsobu bytí, definování svébytnosti.⁶²

Podívejme se zpět na situaci Chile. Garbiela Mistralová později se ve svém eseji akcentuje myšlenku o ztrátě půdy a životního prostoru. Zabývá se indiánskou filozofií a kultem Matky Země. Poukazuje na obrovskou důležitost půdy v životech Indiánů, nazývá ji alfou a omegou jejich existence. Myslím, že zde můžeme nalézt velmi podobné znaky a stopy pocitu vykořenění, s jakými jsme se setkali u Salazara v jeho úvahách o postavě *huacha* – vytržení z rodného prostředí, ztráta životního prostoru i hodnot, zpřetrhání rodinných pout, potlačení původní kultury a tradic.

Domnívám se, že tito Indiáni, stejně jako všichni ostatní, byli rozprášeni, zdecimováni a vrženi do barbarství v první řadě tím, že jim byla zabavena půda; že byli dravě vystěhováni z území, na jehož vlastnictví měli to nejpřirozenější právo. (...) Všechny tyto city se splétají v hlubokou lásku Indiánů k půdě. (...) Ve chvíli, kdy tito lidé pozbyli svou Ceres, svou utěšitelku a živitelku, ztratili veškeré ctnosti, kterými se pyšnili jako rod, jako lidé nebo prostě jako živé bytosti. Přestalo je těšit obdělávání půdy, zmizela jejich rodová pospolitost vlastní všem zemědělským společenstvím, zapomněli na rodinnou lásku, kterou podle slov stařešinů vydechuje sama země, a ztrátou životního stylu rolníka, otce, kněze či věřícího se pomalu vrátili do stavu barbarství – lépe řečeno se v něm ocitli, neboť jejich předchozí život nebyl čistě barbarský, jak se jej pokoušeli vykreslit ti, kdo je okradli. Poté co jsme dorazili úlovek, jali jsme se louhovat naši pověst, dokud nezůstala bez poskvrny.⁶³

Mistralová odtržení člověka od jeho „okolností“ označuje za uvržení těchto jedinců zpět do barbarství. Podle mého názoru je její definice výstižná, ve své práci však budu s pojmem barbarství pracovat jen minimálně, neboť se domnívám, že jeho čtenější používání by mohlo být zavádějící pro celkové vyznění práce, jelikož se tento termín hojně užívá v literárních úvahách, a to zejména pro oblast Latinské Ameriky. Pojem barbarství v latinskoamerickém kontextu s sebou již neodmyslitelně nese určité přívlastky a „stereotypy“, kterých bych se chtěla vyvarovat, aby nedošlo ke splnutí pojmů nebo jejich mylné interpretaci.

⁶² Zea, L., Op.cit. s. 224-225

⁶³ Mistralová, G., Op. cit., s. 124.

Pro figuru *huacha* je příznačné, že se stane vyděděncem na okraji společnosti, žijícím mnohdy na hraně zákona, navzdory tomu však nelze zastávat názor, že by jeho žití zcela postrádalo kulturní identitu, tj. že by bylo necivilizované či barbarské. Dovolím si tvrdit, že právě úsilí *huacha* adaptovat se na nové životní okolnosti, jeho bystré improvizované reakce na vývoj událostí a hlavně jeho snaha o to najít svou identitu, v sobě nesou cosi velmi lidského a kulturního. Ač je *huacho* vyhnanecem a štvancem, usiluje o to někam patřit, začlenit se do nějakého společenství. Může sice putovat krajinou jako samotář, ale dříve či později se stane příslušníkem nějaké komunity. Potvrzuje se tím Larraínovo hledisko pro definování identity – tedy že naše identita je podmíněna tím, kým jsme, ale také tím, kým nejsme, a zároveň že je pro sebeuvědomění stejně tak důležité to, kam patříme, jako to, kam nepatříme. Potkávají se zde principy potřeby náležet do nějakého společenství a náležet k nějakému místu, byť nekonkrétnímu.

V samém závěru svého eseje přichází Gabriela Mistralová s razantním postojem. Je totiž přesvědčena o kolektivním hříchu, kdy se chilská společnost podílela nebo nezabránila těmto zavržením hodným činům proti Indiánům. Kritizuje lhostejnost Chileanů vůči krutému zacházení s původními obyvateli, jejich netečnost a nečinnost. Apeluje na ideu pospolitosti, ve které také spatřuje jediné možné východisko pro budoucnost národa.

Tématem společenských křivd se zabývá také Sonia Montecinová, ovšem ta ve svých tezích používá širší kontext – neomezuje se vyhraněně na indiánské etnikum, uvažuje v obecnějších principech. Tyto principy založila na stěžejní myšlence, že v podstatě všichni Chileané jsou „huachos“, tedy že všichni jsou míšenci a nelegitimními potomky, tudíž nesou stejné břímě osudu vykořeněných a nechtěných *huachů*.

5.1 Konfrontace specifických rysů chilské identity s postavou huacha

Jak bylo již uvedeno v úvodu diplomové práce, problematika národní a individuální identity se dostala do většího povědomí a pozornosti myslitelů zhruba v polovině 80.let a již byla „moderně“ zpracována z různých úhlů pohledu a rozličných hledisek jednotlivých vědních disciplín (antropologických, sociálních, psychologických, literárních, apod.). Mezi nimi pouze okrajově zmíním ideje, jež mohly ovlivnit podobu chilské a mestické společnosti a jež by mohly mít souvislost s postavou huacha.

Můžeme spekulovat o pravděpodobném vlivu, resp. následcích boje původních obyvatel o přežití, které se v moderní době mohly přetavit v materialismus a v tendence

k militarizaci; dále o možném dopadu těchto materialistických a bojových postojů na dění v zemi; a v neposlední řadě je tento faktor diskutabilní ve vztahu k politickému přesvědčení Čilanů. Larraín v tomto spatřuje jednu ze specifických verzí chilské identity, kterou pojmenoval jako válečnou resp. rasovo-válečnou (*militar-racial*).⁶⁴ Vychází ze studií autorů, již se problematikou a studiem vojenských složek a válečných konfliktů zabývají,⁶⁵ a dospěl k závěru, že tento militantní prvek chilské identity mohl být zapříčiněn větším množstvím faktorů, na nichž se shodli i ostatní vědci. Za prvé, Čilané v podstatě byli v permanentním stádiu boje od samého počátku existence svého státu. Současně podotýká, že tento válečný charakter se ustanovil ještě dříve než samotný chilský stát. Za druhé, zmiňuje možná důležitý fakt, že všechny tyto chilské válečné konflikty byly vítězné. (od získání nezávislosti po vítězství nad Peru a Bolivií). V poslední řadě ještě mluví o genetické predispozici – Čilané jsou mesticové, jsou potomky španělských dobyvatelů a bojovného národa Araukanců, což je de facto předurčuje k bojovnému temperamentu, jež mají v krvi z obou rodičovských liniích. K dokreslení cituje část úředních záznamů: „*Esta amalgama se efectuó en el crisol de la guerra. Así se conformó un espíritu de la raza, del cual el chileno heredó virtudes militares. Este proceso contribuyó a la unidad racial del pueblo chileno.*“⁶⁶ (Tato směsice byla umíchána v kotlíku války. Tak se utvořil duch rasy, po níž Čilán zdědil válečné přednosti. Tento proces se podílel na rasové jednotnosti chilského lidu.)

Nelze jednoznačně a s jistotou říci, zda je toto stanovisko zcela správné a zda je schůdné aplikovat ho na současnou realitu. Nicméně z literárního hlediska je tento pohled na jeden z rysů chilské identity doložitelný a obhajitelný. Podíváme-li se na postavy *huachů* tak, jak vystupují a jak se chovají, uznáme, že jistou dávkou bojovnosti a vzpurnosti v sobě nepopíratelně mají. Na druhou stranu je nutné položit si otázku, zda je tato bojovnost a leckdy nevráživost literárních hrdinů opravdu dílem historických událostí, genetiky, nebo zda se jedná o vynucené jednání, jehož bojovnost má ryze defenzivní charakter. Pokud vezmeme v úvahu „typologii“ jednotlivých osudů, jak je nastínil Salazar Vergara, nemůžeme od *huacha* očekávat jinou reakci, než nějakou formu rebelie či bojovnosti. *Huachové* byli zahrnuti do mezních, vypjatých situací a mnohdy se právě boj jevil jedinou možnou reakcí. Přímý či nepřímý konflikt s utlačovateli, boj proti soudobé společnosti, nebo samotný boj za vlastní existenci. Osobně bych se přiklonila ke stanovisku, že ač *huachové* nebyli příkladnými občany (ani nemohli být, neboť jim to

⁶⁴ Larraín, J., Op. cit., s. 145-158.

⁶⁵ Např. Alberto Polloni, Mario Góngora, aj.

⁶⁶ Larraín, J., Op. cit., s. 147.

nebylo umožněno), nebyli to ani válečníci v pravém slova smyslu. Jejich šarvátky a potyčky, drobné krádeže a loupeže, to vše bylo spíše „nutností“ a nevyhnutelným počinem, který jim měl zajistit další přežití. Eventuelně to bylo ostentativním projevem nesouhlasu vůči zbytku společnosti a formou protestu. Rozhodně v jejich „bojovnosti“ nelze vidět snahu o uchvácení moci, dobytí území, atd. Figuru *huacha* samozřejmě nelze idealizovat, mnohdy se dopouštěli organizovaných zločinů (zejména ve větším počtu, kdy měli krytá záda svými kumpány), nicméně to bych považovala spíše za formu povstání a rebelie vůči tehdejšímu statu quo. *Huachové* se ve většině případů, jak je známe z literárních příběhů, uchylují k těmto násilnostem v reakci na útlak ze strany společnosti, kdy jim v podstatě nezbyvá jiné východisko. Pokud by tedy měla platit idea válečného elementu v chilské „rase“ a identitě tak, jak ji líčí Larraín, u osobnosti *huacha* by se nejspíše projevila onou revoltou vůči zbytku společnosti a bojem za vlastní hrdost a bytí. Ovšem dle mého názoru *huacho* nevykazuje známky „dobyvatelské“ krve a nelze v tomto případě hovořit o válečných tendencích v mocenském smyslu. Toto je tedy jeden z mála bodů, ve kterém se charakter *huacha* odlišuje od chilského charakteru (alespoň podle Larraínovy definice). Národní charakter Čilců v sobě nese onen nádech euforie z vítězství, hrdost na vyhrané bitvy a dobytá území se každoročně připomíná a oslavuje, národu to poskytuje důvod k hrdosti, ke kolektivní hrdosti. Je zajímavé, jak si kolektivní paměť selektivně vybírá historický odkaz, k němuž se bude hlásit, a zároveň cíleně opomíjí nepříjemné stránky minulosti. Je těžké posoudit, odkud tato selektivnost pochází, ale zajisté může souviset s již probíranou neochotou jedince ztotožnit se se svojí minulostí jako s množinou pozitivních i negativních prvků. Z tohoto pohledu se tedy identita *huacha* zcela rozchází s identitou národní, ač měli s největší pravděpodobností původně stejný základ a vznikly na stejném principu.

Dalším faktorem určujícím moderní chilskou společnost byl již komentovaný materialismus a z něho pramenící zrod konzumní společnosti a její expanze, následně také z toho plynoucí vyznávání nových, konzumních hodnot. Tento fenomén je v chilské společnosti zjevný a nepopíratelný, ovšem hledat společné znaky, případně souvislosti s postavou *huacha* by, myslím, bylo pouze účelové a vykonstruované. *Huachové* se vždy vyskytovali na okraji společnosti a už tento samotný fakt zpochybňuje jejich možné sklony k materialismu. Jejich společenství fungovalo na principech sdílení, a v okamžicích, kdy šlo o zajištění přežití, fungovalo na značné improvizaci. Z toho plyne, že v tomto ohledu *huachové* a jejich kultura konstituují spíše protipól materialistické společnosti, rozhodně s ní nemohou být spojováni.

I v tomto aspektu se identita *huacha* jen mizivě podobá identitě Chile jako národa. V kontextu s materialismem se národní identita podobá spíše majoritní a elitářské společnosti, která odmítla a vytlačila postavu *huacha* a která se podepsala a jistou měrou také určovala jeho osud. V Chile bezpochyby panovala a panuje tato značná míra netečnosti a ignorance vůči minoritním etnikům a kulturám, někdy až ostentativní lhostejnost k osudu utlačovaných společenstev. Ta se dříve promítla na osudu *huachů* a nyní se kontinuálně promítá na marginalizovaných skupinách obyvatel. Domnívám se, že zde z hlediska vlivu *huachů* na formování národního charakteru došlo k dvojsečnému vývoji. Na jednu stranu je národní identita vystavěna na hodnotách, jež byly *huachům* vlastní, tj. na ideje pospolitosti, na vědomí příslušnosti a oddanosti skupině, jejíž součástí byli. Tato pospolitost se poté promítla do kolektivní a poté národní identity a myslím, že i odtud pochází hojně citovaný pojem chilství (*chilenidad*). Oproti tomu na straně druhé stojí hodnoty, jež nová společnost (národ) vyznává. Tyto hodnoty jsou v naprostém kontrastu s původními hodnotami, jež *huachové* vyznávali. Došlo tak k pozoruhodnému, nicméně ne neobvyklému, mísení jednotlivých prvků, a to když si chilská společnost, jejíž esenciální idea pospolitosti pochází z jedné kultury, najednou osvojila hodnoty této kultury cizí.

5.2 Obraz chilské identity v současné společnosti

S ohledem k již řečenému, v oblasti literatury a esejistiky je to právě Sonia Montecinová, jež se problematikou původu hlouběji zabývala a došla k odvážnému stanovisku, které do té doby v chilské literatuře nemělo obdoby. Autorka neotřeseně prosazuje tvrzení o „stigmatu“ nelegitimnosti, jež uplatňuje bez výjimky na celou chilskou společnost. K tomu dodává, že dokud si Chilané tuto skutečnost (nelegitimní původ a mestictví) nepřiznají a nepřijmou ji za nedílnou součást své kulturní identity, budou se stále dokola potýkat s problematikou sebeurčení a z ní plynoucími problémy v současné a budoucí chilské společnosti.

Na tomto úsudku se shodují Montecinová i Salazar, podle nich jsou „kontroverzní“ okolnosti vzniku identity (nelegitimita, osíření a vykořenění) vystopovatelné a postřehnutelné dodnes. Pro oba autory je to stále neuzavřená kapitola z chilských dějin, kterou je nutno se hlouběji zabývat, aby se zacelily dávné rány, jež chilskou společnost pronásledují a s nimiž se Chilané musí vypořádat. Bohužel hlavní překážkou ve smíření s minulostí se stala právě národní hrdost, jež nepřipouští kompromisy. Kompromisy v tom smyslu, že by přiznání vlastních kořenů a předků znamenalo jistou dehonestaci před

zbytkem společnosti. Obavy z jinakosti a strach z vyčlenění ze společnosti tak dávají prostor k vzniku alibismu a přetvářce, kdy jiný je „ten druhý“ (viz. dříve zmíněné úvahy Todorova). Paradoxně se tak původně integrující síla, jež byla tmelícím prvkem společnosti, stala bariérou pro další možný rozvoj kulturní společnosti a vyústila v potlačování skutečné identity. Pro dokreslení této myšlenky použiji úryvek z Larraínovy knihy, kdy si klade otázku, zda je identita dědičná, či zda se jedná o budoucí projekci, jinými slovy do jaké míry je naše identita předurčena „dědictvím“ a do jaké míry ji můžeme a jsme schopni ovlivnit tím, čím chceme být. *„La pregunta por la identidad no sólo es entonces ¿qué somos?, sino también ¿qué queremos ser?“* (Otázka identity tedy není pouze „Kdo jsme?“, ale také „Kým chceme být?“)

Osobně na vytváření „ideální“ identity nespatřuji nic tak mimořádně škodlivého či opovržlivého, každý z nás si vytváří vlastní obraz své identity a má jisté povědomí o tom, jak by měl vypadat a jak by chtěl působit na okolí. Taktéž je lidskou přirozeností budovat si subjektivní představy a očekávání, jimiž jsou pak ovlivněny mnohé tendence v následném chování a vystupování vůči těm druhým. Do své identity mimo jiné promítáme naše ideály a možná někdy až příliš pokrytecky usilujeme o uznání od okolí. Tomu také podřizujeme „obraz“ naší identity. Úskalí však v tomto ohledu představuje fakt, že jsme v zájmu vytvoření nové, lepší identity ochotni obětovat veškeré osobnosti rysy, jež v tom okamžiku nejsou pohodlné. Jinými slovy se vzdáme i odkazu a kultury svých předků a vyměníme je za možnost nabýt identitu, která nám není vlastní. Taková nově nabytá identita je spíše maskou, než skutečnou a plnohodnotnou rolí, je jen laciným převlekem bez hloubky, jež nás nijak neobohacuje a v níž se ani necítíme sami sebou. Nosíme tyto masky, abychom nebyli společností odsunuti na okraj. V tomto alibismu pak vyrůstají i nové generace, pro které se bohužel tyto „ne-hodnoty“ již stávají zažitými hodnotami. Z původní pózy, jejíž příčinou a cílem byla touha po respektu, se stal stereotyp smýšlení. Jinými slovy se takové dočasné a účelové budování „falešných“ identit přetavilo v trvalou součást chilského charakteru. Spolu s tím mě udivuje intenzita, s níž došlo k vymezování se vůči tomu, čím Chilané nechtějí být. A v těchto dvou jevech spatřuji nejsložitější překážku na cestě k rehabilitaci chilské identity a nalezení kulturní harmonie.

6 Komparace fenoménu mestictví a nelegitimnosti

Jak jsem nastínila v úvodu práce, problematika hledání identity není záležitostí výhradně chilskou. Jedná se o faktor, jenž provází (a v mnohých případech pronásleduje) rovněž ostatní země Latinské Ameriky. V každé z nich nabývá lehce odlišných podob a projevů, nicméně linie problematiky identity se táhne celým kontinentem. V následující kapitole této práce se budu snažit postihnout společné prvky, jež s sebou tato problematika nese, a zároveň poukázat na prvky odlišující. Při této komparaci budu vycházet z díla již citovaného mexického spisovatele Octavia Paze *Labyrinth samoty* (El laberinto de la soledad).

6.1 Mariánský kult a míšení kultur v kontextu Mexika

V práci Sonii Montecínové zazněla v souvislosti s kultem Panny Marie-Matky myšlenka o tom, jak mohlo dojít k mimořádně rychlému rozšíření uctívání mariánského kultu a k jeho téměř celoplošné adaptaci. Takový kult totiž nabízel novou identitu, propůjčoval novou „tezi“ původu. Tato smířlivější varianta původu byla pro míšence, kteří byli zatíženi stigmatem nelegitimnosti, určitým vysvobozením a únikovou cestou z reality. Tento propůjčený, univerzální původ zosobněný Pannou Marií jim poskytoval možnost ztotožnit se s jinými ideály.

K podobné expanzi kultu Panny Marie-matky došlo také v Mexiku. Tam se promítl jako kult *Virgen de Guadalupe*. I zde tento kult představuje syntézu křesťanství a indiánských kultur a rituálů. Okolnosti a vývoj událostí, jež měly vliv na vznik tohoto kultu, poutavě popisuje Octavio Paz.

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; en seguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, „nuestra madre“, diosa de la fertilidad entre los aztecas. Como es sabido, la Conquista coincide con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: (...) La derrota de estos dioses – pues eso fue la Conquista para el mundo indio: el fin de un ciclo cósmico y la instauración de un nuevo reinado divino – produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia las antiguas divinidades femininas. Este fenómeno de vuelta

a la entraña materna, bien conocido de los psicólogos, en sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen.⁶⁷

Pro nikoho není tajemstvím, že mexický katolicismus je soustředěn v kultu Panny Marie Guadalupské. Jednak proto, že jde o indiánskou Pannu Marii, dále místem jejího zjevení je stejný vrcholek, jenž byl dříve posvátným místem zasvěceným „naší matce“, aztécké bohyni úrody Tonantzin. Jak je známo, *Conquista* se shoduje se zenitem mužských božstev (...) Zničení těchto bohů (právě tím totiž byla *Conquista* v očích Indiánů) znamenalo konec jednoho kosmického cyklu a nastolení vlády nových božstev – pro věřící to v podstatě znamenalo návrat k dávným ženským božstvům. Tento fenomén návratu do mateřského nitra (lůna), je nepochybně jedna z rozhodujících příčin rychlého nástupu popularity kultu Panny Marie.

Je zřejmé, že tato adaptace nového kultu proběhla poměrně hladce a rychle, a to zejména z toho důvodu, že z indiánského hlediska se jednalo o přirozený vývoj v rámci cyklického pojetí světa. Pád a nástup nových božstev Indiáni vnímali jako konec jednoho kosmického cyklu - tím pádem kult bohyně-matky v podstatě nastoupil v jisté kontinuitě s domorodou vírou, aniž by to domorodci vnímali jako vnucené či násilně implantované.

Přeci jen zde ale došlo k jistému posunu v pojetí bohyně a podobě víry jako takové. V domorodých kulturách byly bohyně uctívány v naději, že zajistí úrodu, obživu a plodnost. Za dob kolonizace (a ve své podstatě je tomu tak až do současnosti) se však jejich role proměnila, když se z takové bohyně měla stát především ochránkyně slabších a utiskovaných. I zde se projevuje příznačné „latinskoamerické“ mísení – tentokrát v oblasti náboženství a náboženské kultury. Octavio Paz tuto ochrannou roli shrnuje do pojmu *Madre de los huérfanos* (Matka sirotků).⁶⁸

Evidentně rovněž v Mexiku poskytla popsaná forma náboženského synkretismu indiánskému a mestickému obyvatelstvu útočiště. V Chile má toto útočiště podobu „propůjčení“ nové identity, v Mexiku pro domorodé obyvatelstvo ztělesňuje ochranný štít před vnějším útlakem. V obou případech je autoři vztahují především k marginalizovaným jedincům a skupinám, k chilským *huachům* a k mexickým „sirotkům“ (k Pazově pojetí pojmu osíření se bude věnovat dílčí kapitola).

Paz dále rozlišuje mezi figurou Virgen de Guadalupe a jí protikladnou či kontraponovanou verzí, kterou představuje *la Chingada*. Zjednodušeně se jedná o

⁶⁷ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. s. 92-93.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 93.

kontrast mezi neposkrvněnou matkou a matkou znásilněnou (nebo znásilňovanou), popř. matku poznamenanou tím, že podlehla a odevzdala se španělským dobyvatelům. K tomu Paz dodává, že analogicky celá *Conquista* je v podstatě obdobou fyzického i metafyzického znásilnění. Odtud se také odvíjí úvahy o Malinche jako o hlavní představitelce tohoto dobrovolného odevzdání se Španělům. V očích ostatních ztělesňuje zrádkyni vlastní kultury a poté i vlastních potomků, které opustí, aby se vydala za jejich otcem, který ji ale odmítá. Tato zrada se tak hluboce vryla do mexické kolektivní paměti, že se nelichotivé přízvisko „malinche“ popř. „malinchista“ používá dodnes jako symbol zrady a falše.

V kontrastu s tím je nutné zmínit ještě jednu nesmírně zajímavou úvahu, již je možné odvodit z Pazova eseje. Vedle zrady vůči vlastnímu národu, které je jistě vnímáno jako negativní, Malinche je jako jedna z mála aktivní postavou, jež se prezentuje a otevírá se novému a nepoznanému. Její vystupování tak vyniká na pozadí pasivního, statického a uzavřeného chování Indiánů. V Pazových očích tedy ani pojem „malinchista“ není ryze pejorativní, ale spíše představuje otevřenost.⁶⁹

Na motivu osíření můžeme pozorovat naprosto odlišné znaky, jaké vykazuje chilské a mexické prostředí. Zatímco v Chile je to buď otec nebo *huacho*, kdo z různých příčin a pohnutek opouští rodinu a rodné místo, v Mexiku jsou to sirotci, kdo zůstává, neboť po odchodu či absenci otce je opouští i matka.⁷⁰ Chilské prostředí je tedy velmi specifické postavením a rolí ženy-matky, jež za všech okolností zůstává, zajišťuje existenci rodiny a stává se tak opěrným bodem společnosti. Tak to ostatně líčila Sonia Montecínová. Méně idylické stanovisko zastává Salazar, když popisuje situace, kdy chilské matky odkládaly nově narozené potomky u svých příbuzných, známých, kmotrů, apod., aby se tak pokusily zajistit jim lepší životní podmínky, někdy i samotné přežití. Ve snaze o nadějnější vyhlídky pro své děti je tak neúmyslně předurčily k osudu *huachů*, které bude pocit nelegitimnosti provázet již od dětství. Oproti tomu mexické ženy jsou často líčeny buď jako zaslepené svými nelegitimními vztahy, nebo jako ty zneužitě, jež se musely podvolit vůli dobyvatelů, a nyní se nedokáží vyrovnat s následky.

Mexičtí míšenci mají v tomto ohledu ještě omezenější možnosti než *huachové*. Při konfrontaci s koncepcí identity pro ně vlastně není jiné východisko, než se od vlastních kořenů distancovat, neboť ani otcovská ani mateřská kultura pro ně nejsou akceptovatelnou

⁶⁹ Paz, O., Op. cit. s. 94-95.

⁷⁰ „Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche.“ (Íbid., s. 94)

variantou, s níž by se ztotožnili a v níž by našli svou bytost. „Nechtější být ani Indiány, ani Španěly. Nechtější z nich ani pocházet. Popírají je...“⁷¹

V mexických okolnostech také nabývá jiného rozměru nelegitimita míšenců. Pokud mluvíme o figuře huacha a chtěli bychom ho označit opisným výrazem, nejspíše by to bylo něco jako „nelegitimní potomek, či potomek bez otce“. Podstatnou roli v tomto slovním obratu hraje absence otce (*padre ausente*). V Mexiku se pro nelegitimní potomky vžilo označení *hijo de la Chingada* nebo *hijos de Malinche*. Na rozdíl od Chile se tedy v názvu nepoužívá slovo otec, ale onen nelegitimní původ je vázán na postavu matky. Zároveň z takového slovního spojení vyplývá i další konotace – tedy že početí těchto potomků nebylo dobrovolné.⁷²

6.2 Postava „pachuca“. Komparace figur pachuca a huacha

Fenomén osíření a nelegitimita má zastoupení i v mexickém světě. Zosobňuje ho postava nazvaná *pachuco*. Samotné slovo *pachuco* již předznamenává charakter této postavy - slovo neznámého původu (podobně jako jeho nositel), slovo, jež nemá přesný význam, plné kontradikcí.⁷³ V následující kapitole se budu věnovat specifickým aspektům *pachuca* a dále tomu, zda mohou představovat alternativu chilského *huacha*.

Pachuco má s postavou *huacha* mnoho společných a zároveň odlišujících elementů. První faktor, jenž je odlišuje, je lokalita. Zjednodušeně řečeno *pachucos* jsou Mexičané žijící ve Spojených státech. Nicméně taková odlišnost je relativní. *Pachucové* žijí mimo jejich rodnou zem a zároveň mimo stát, resp. mimo národ, z něhož pocházejí. Z pohledu *huacha* je ale jeho situace obdobná. Ani on nežije v rodném místě, i on se v podstatě ocitnul v neznámém, cizím prostředí. Ovšem toto nové prostředí, ve kterém se nachází, je stále jeho zemí, resp. územím národa, ke kterému i on přísluší. V tom se tedy *huacho* a *pachuco* liší, ačkoliv u obou je hmatatelný identický jev vykořenění.

Dalším faktorem, jenž je bezesporu spojuje, je jejich původ, přesněji řečeno skutečnost, že se za svůj původ stydí. Dále pak také to, že oba se odmítají stát součástí jedné z kultur - ať už té původní (chceme-li, mateřské), či té nové (v případě *huacha* té majoritní, v případě *pachuca* té severoamerické). Nechtější se identifikovat ani s jednou

⁷¹ *Íbid.*, s. 97.

⁷² „La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El „hijo de la Chingada“ es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, „hijo de puta“, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación.“ (*Íbid.*, s. 87-88)

⁷³ *Íbid.*, s. 16.

z nich. Oba se tak nacházejí v jakémisi meziprostoru hledání sebe sama a identitu obou bude formovat jen představa toho, čím, resp. kým nechtějí být.

Pero los pachuchos no reivindicán su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión – ambigua, como se verá- de no ser como los otros que los rodean. El pachuco no quiere volver a su origen mexicano; tampoco – al menos en apariencia – desea fundirse a la vida norteamericana.⁷⁴

Ale pachucos se nedomáhají rasy ani národnosti svých předků. Ačkoli tento přístup odhaluje zarputilou a téměř fanatickou vůli být, tato vůle nepotvrzuje nic než dvojznačné odhodlání nebýt jako ti, kteří je obklopují. Pachuco se nechce vracet ke svému mexickému původu, rovněž alespoň ve vzhledu se nechce „rozpustit“ v severoamerickém životě.

Postupně si jak *huacho*, tak *pachuco* vytvoří vlastní společenství, jež bude charakteristické pospolitostí a kolektivním duchem. Obě skupiny budou žít (přežívat) na periferii, na okraji společnosti, a budou opovrhovat zažitými hodnotami společnosti. K jejich koloritu bude patřit i notná dávka rebelie (v kontextu prostudovaných děl bych si dovolila ji nazvat plachou nebo kradmou rebelií, jež nepřerůstá ve větší konflikt, zůstává izolovanými a ojedinelými projevy). O této rebelii komunity *pachuců* mluví také Octavio Paz a výstižně je pojmenovává *rebeldes instintivos* (instiktivní rebelové).

Tito bezděční rebelové (narozdíl od huachů) se denně setkávají s odmítavým postojem severoamerické společnosti a bývají často terčem rasové nenávisi. Jejich rozdílná identita je totiž kvůli nezaměnitelným mestickým rysům rozeznatelná na první pohled. Nutno dodat, že pachucos se ani nesnaží své odlišnosti zakrývat, dávají je ostentativně najevo. A to i přes to, že sami na svůj původ hrdí nejsou. Rozhodli se, že si zachovají jinakost, že zůstanou odlišnými, byť jejich snaha často vyznívá groteskně. Možná překvapivě tato jinakost nesouvisí s původní identitou ani tradicemi – *pachucos* se totiž nechtějí hlásit k odkazu svých předků, spíše je to pro ně metoda, jak vyjádřit protest vůči společnosti, jež je neuznala a nepřijala do svého středu.⁷⁵

Analogicky tak dalším společným znakem *huacha* a *pachuca* může být i ona neochota jedince začlenit se do společnosti. *Huacho* se vůči společnosti vyhrazuje, neboť nechce vyznávat její hodnoty, nebo jelikož si v rámci možností chce zachovat svou svrchovanost a hrdost. V jeho odmítavém postoji se však také promítá strach

⁷⁴ Paz, O., Op. cit., s. 16.

⁷⁵ „A través de un dandismo grotesco y de una conducta anárquica, señalan no tanto la injusticia o la incapacidad de una sociedad que no ha logrado asimilarlos, como su voluntad personal de seguir siendo distintos.“ Íbid. s. 188.

z dalšího možného zavržení. Proto se dobrovolně sám od společnosti separuje. Obdobně vystupuje *pachuco*, jenž svou jinakost dává explicitně najevo a zároveň tím demonstruje určitou lhostejnost a revoltu vůči okolí. Přičemž Octavio Paz zde poukazuje na jistou „nevinu“ společnosti, nebo jí alespoň nepřisuzuje jedinou vinu na vyčlenění takového jednotlivce ze společnosti. Může to být právě on sám, kdo deklaruje tzv. vlastní vůli zůstat odlišným.

(No importa conocer las causas de este conflicto y menos saber si tienen remedio o no. En muchas partes existen minorías que no gozan de las mismas oportunidades que el resto de la población.) Lo característico del hecho reside en este obstinado querer ser distinto, en esta angustiada tensión con que el mexicano desvalido – huérfano de valedores y de valores – afirma sus diferencias frente al mundo. El pachuco ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias. Sólo le queda un cuerpo y un alma a la intemperie, inerme ante todas las miradas. Su disfraz lo protege y, al mismo tiempo, lo destaca y aísla: lo oculta y lo exhibe.⁷⁶

(Bez ohledu na to, zda známe příčiny tohoto konfliktu nebo zda má či nemá řešení. V mnohých oblastech existují menšiny, které se netěší stejným příležitostem jako zbytek populace.) To charakteristické na jeho počínání tkví v tom, že tento tvrdohlavec chce být jiný, tkví v úzkostném napětí, se kterým opuštěný Mexičan – sirotek bez hodnot a zastánců – potvrzuje svou odlišnost vůči světu. *Pachuco* ztratil celé své dědictví: jazyk, náboženství, zvyky, víru. Navenek mu zbývá jen tělo a duše, je bezbranný před všemi pohledy. Jeho přestrojení ho chrání a zároveň izoluje: skrývá a odhaluje.

Příznačné pro postavu *pachuca* jsou tedy jeho přestrojení se, či stylizování se. Jeho převleky nejsou ani uniformní, ani nemají odkazovat k původní domovské kultuře. Ošacení koresponduje s jeho rebelií vůči společnosti, přehnané variace vykřikují do světa jeho odmítavý postoj k severoamerické estetice, kterou paroduje, ale zároveň imituje. Dochází tím k jisté kontradikci v symbolice jeho oděvu. Na jedné straně ho jeho stylizace odlišuje a vyděluje, na stranu druhou jsou jeho stylizace jistou poctou společnosti, kterou má v úmyslu popírat.⁷⁷ Octavio Paz v souvislosti s převleky a módou komentuje i vlastní zkušenost z pobytu v Evropě a víděl společné znaky revolty na obou kontinentech.⁷⁸

⁷⁶ Paz, O., Op.cit., s. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 18-19.

⁷⁸ „Cuando llegué a Francia, en 1945, observé con asombro que la moda de los muchachos y muchachas en ciertos barrios –especialmente entre estudiantes y artistas- recordaba a la de los pachucos del sur de California. ¿Era una rápida e imaginativa adaptación de lo que los jóvenes, aislados durante años, pensaban que era la moda norteamericana? Pregunté a varias personas. Casi todas me dijeron que moda era exclusivamente francesa y que había sido creada al fin de la ocupación. Algunos llegaban hasta a considerarla como una de las formas de la „Resistencia“; su fantasía y barroquismo eran una respuesta al

Ze způsobu *pachucovy* stylizace získáme dojem provokace a vyčteme formu protestu nejen proti společnosti, ale zejména proti pocitu samoty a osiření, které pociťuje vůči oběma kulturám – vůči té, ze které vzešel, i vůči té, v níž existuje. Toto odmítání společnosti však není tak jednoznačné a radikální, jak může na první pohled působit. *Pachuco* si hledá cestu k nové společnosti, avšak do cesty se mu staví jeho původ, jenž je hlavní překážkou. Společnost ho na základě rasových kritérií vyděluje a kategorizuje bez přihlídnutí k ostatním rysům jeho osobnosti. Tento přístup bezpochyby není ojedinělý a neomezuje se pouze na situaci Mexičanů ve Spojených státech amerických, se stejnou problematikou rasových předsudků a event. diskriminace se potýkají menšiny na celém světě.

Vraťme se ale zpět ke konkrétní problematice a situaci *pachuců*. Ti se v reakci na neuznání ze strany severoamerické společnosti uchylují k rebelii a provokování. Není to ovšem pouze forma protestu, ale i snaha o to, nějakým způsobem upoutat pozornost těch druhých. Octavio Paz v této snaze upoutat pozornost vidí jakési „vysvobození“ ze samoty, jelikož došlo k interakci mezi *pachucem* a jeho okolím. Ač je tato interakce negativní, dočká se *pachuco* pozornosti, o níž usiloval, a prolomí se tím jeho osamocení.

Por caminos secretos y arriesgados el „pachuco“ intenta ingresar a la sociedad norteamericana. Más él mismo se veda el acceso. Desprendido de su cultura tradicional, el pachuco se afirma un instante como soledad y reto. Niega a la sociedad de que procede y a la norteamericana. El pachuco se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el pachuco no afirma nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser. No es una intimidad que se vierte, sino una llaga que se muestra, una herida que se exhibe. Una herida que también es un adorno bárbaro, caprichoso y grotesco; una herida que se ríe de sí misma y que se engalana para ir de cacería. El pachuco es la presa que se adorna para llamar la atención de los cazadores. La persecución lo redime y rompe la soledad: su salvación depende del acceso a esa misma sociedad que aparenta negar. Soledad y pecado, comunión y salud, se convierten en términos equivalentes.⁷⁹

Riskantními a tajnými způsoby se *pachuco* snaží najít si cestu do severoamerické společnosti. Ale sám sobě brání v přístupu. Izolovaný od své tradiční kultury, *pachuco* se opírá o moment samoty a výzvy. *Pachuco* vrhá do společnosti, nikoliv aby se spojil s tím, co ho obklopuje, ale aby provokoval. Sebevražedné gesto, jímž *pachuco* nepotvrzuje nic

orden de los alemanes. Aunque no excluyo la posibilidad de una imitación más o menos indirecta, la coincidencia me parece notable y significativa.“ (Íbid., s.20)

⁷⁹ Íbid., s. 19-20.

než svou rozhořčenou vůli ne-být. Není to intimnita, kterou si vylévá, ale bolest, která se projevuje, rána, kterou ukazuje. Rána, jež je rovněž barbarským ornamentem, rozmarným a groteskním; rána, jež se vysmívá sama sobě a jež se strojí, aby mohla vyrazit na hon. Pachuco je kořist, která se strojí, aby přitáhla pozornost lovců. Pronásledování ho vysvobozuje a rozbíjí samotu: jeho záchrana závisí na vstupu do stejné společnosti, kterou zdánlivě popírá. Samota a hřích, společenství a spása, tyto termíny se stávají ekvivalentními.

Na rozdíl od těchto explicitních projevů mexického *pachuca*, *huacho* tyto projevy stylizace postrádá. K jeho figuře nelze přiřadit nějaký styl oblékání ani jiné atributy, které by pro jeho zjev byly specifické. Identitu *huacha* lze tedy vystihnout povahovými rysy, nikoliv ho však jeho fyzickým vzhledem.

Dalším atributem, v němž se obě figury rozcházejí, je převažující životní pocit a s ním související přístup při konfrontaci s nelegitimním původem. Zatímco u Mexičanů převažuje pocit samoty, jak o něm hovoří např. Octavio Paz, u Chilanů resp. *huachů* je dominantním rysem hledání a lpění na hrdosti. Obecně by se tedy dalo vyvodit, že *huacho* je ve svém přístupu nesmiřitelnější a odhodlanější pěstovat svou vlastní identitu nezávislou na okolí a společnosti. Oba vůči společnosti vystupují s notnou dávkou rebelie a oba se vůči ní vymezují, ovšem u *huacha* jsme nepostřehli onu snahu o nějakou formu interakce, jako se o to pokoušeli *pachucos*.

V návaznosti na příznačné atributy *huachů* a *pachuců* lze vyvodit, že jejich identitu značně ovlivnil odmítavý postoj společnosti a despekt těch druhých. Takové neuznání ze strany okolí mohlo negativně ovlivnit formování jejich sebeuvědomění a sebeuznání. V souladu s Larraínovými postoji (a s jím citovaným A.Honnethem) v nahlížení na identitu byly narušeny klíčové faktory ovlivňující její charakter. Sebepoznání má podle nich tři formy: sebedůvěru, sebeúctu a sebevědomí (*autoconfianza*, *auto-respecto*, *autoestima*).⁸⁰ Ovšem rozvoj těchto forem u každého jedince v podstatě na pocitu uznání od ostatních, které jedinec rovněž uznává. Jinými slovy je formování identity je intersubjektívni proces vzájemného uznání (*proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo*).⁸¹

6.3 Mexičtí „huérfanos“

Jak bylo již nastíněno, Octavio Paz ve svém eseji pracuje s termíny osiření a sirotek (*orfandad a huérfano*), přičemž je nepoužívá jen v doslovném smyslu, ale chápe je

⁸⁰ Larraín, J., Op. cit., s. 29.

⁸¹ Íbid., s. 29.

taktěž přeneseném smyslu jako životní pocit, pocit opuštění a samoty. Motiv sirotků a osamění neodlučitelně provází reflexi o samotné podstatě mexické identity, kdy se mluví o stále probíhajícím tázání se po původu, a to jak historickém, tak pokrevním. Individuální trauma nelegitimních synů a hledání své podstaty se tedy promítlo i do povědomí a charakteru mexického lidu. Historie Mexika je dle autora historií člověka, který hledá své kořeny, svůj původ. Paz přirovnává Mexičana ke kometě, jak křížuje historii, občas se zablýskne, snaží se znovu stát sluncem, chce se vrátit do centra života, odkud byla vydělena. Pro člověka toto oddělení může představovat Dobyetí či Nezávislost (la Conquista, la Independencia).⁸²

Rovněž zde je patrná podobnost s chilskou realitou. Vedle toho ale můžeme ještě registrovat jinou tendenci, která se v chilském kontextu neobjevila, a to je ona dynamická dimenze hledání (útěku a návratu), přičemž během útěku od reality jedinec částečně a možná i nevědomky touží po návratu a po začlenění se do centra dění, do společnosti, ze které původně vzešel. V tomto okamžiku se postavy *huacho* a *pachuco* rozchází. Zatímco *huacho* se drží od společnosti, jež ho odvrhla nebo jíž opustil, opovržlivě stranou, *pachuco* se od ní sice také distancuje, ale ne druhou stranu jistou měrou k ní tíhne, neboť cítí, že se nemůže stát součástí kultury jiné. To může být podmíněno také tím, že *pachucos* žijí zcela mimo svou vlast a že nová země se k nim staví přezíravě a s despektem. To podněcuje ještě markantnější a hlubší pocit osamění či osiření. V Pazově eseji samota *pachuců* kontrastuje se severoamerickou identitou, které je tento pocit osamění a vytlačení ze společnosti cizí. Vysvětluje to tím, že severoamerický svět byl stvořen podle představ svých příslušníků, že je jakýmsi odrazem, resp. zrcadlem severoamerické reality.⁸³

V předchozí pasáži je mimo jiné zajímavé povšimnout si poutavého náznaku, že možným impulzem k vytržení a oddělení od „slunce“ mohla být nejen ona tradičně obviňovaná *Conquista*, ale taktěž nově nabytá nezávislost země (Independencia). To je v tématice hledání identity poměrně neobvyklý názor, neboť v obecném přístupu k této problematice to bývá téměř výlučně jen *Conquista*, jež je příčinou diskrepancí a jež poznamenává latinskoamerickou identitu.

⁸² Paz, O., Op. cit., s. 23.

⁸³ „Nada más alejado de esete sentimiento que la soledad del norteamericano. En ese país el hombre no se siente arrancado del centro de la creación ni suspendido entre fuerzas enemigas. El mundo ha sido contruido por él y está hecho a su imagen: es su espejo.“ (Paz, O., Op. cit., s.23)

6.4 Motiv samoty jako průvodní atribut latinskoamerické kultury

Sí, nos encerramos en nosotros mismos, hacemos más profunda y exacerbada la conciencia de todo lo que nos separa, nos aísla o nos distingue. Y nuestra soledad aumenta porque no buscamos a nuestros compatriotas, sea por temor a contemplarnos en ellos, sea por un penoso sentimiento defensivo de nuestra intimidad. El mexicano, fácil a la efusión sentimental, la rehúye. Vivimos ensimismados, como esos adolescentes taciturnos.⁸⁴

Ano, uzavíráme se sami v sobě, prohlubujeme a jítříme vědomí všeho, co nás odděluje, izoluje a odlišuje. A naše samota sílí, jelikož nehledáme naše krajany, možná kvůli strachu, že bychom v nich viděli sebe, možná kvůli svízelnému obrannému pocitu naší intimity. Mexičan, náchylný k citovým výlevům, se tomu vyhýbá. Žijeme uzavřeni sami do sebe; jako ti zamklí dospívající.

Nejen v souvislosti se „sirotky“ latinskoamerické kultury, ale i v širší lidské rovině, je motiv samoty palčivým tématem. O to naléhavější je tento motiv u marginalizovaných skupin obyvatel, kde k tomuto pocitu velkou měrou přispívá také lhostejnost a útlak ze strany majoritní společnosti. Marginalizovaní jedinci cítí, že nejsou rovnoprávními a rovnocennými komponenty společnosti, v návaznosti na to potlačují své kořeny a identitu v naději, že se tak snáze začlení do společnosti, z jejíhož nitra byli vytlačeni. Jejich identita tím najednou kolísá mezi dvěma prostory, přičemž vlastně nenáleží ani do jednoho z nich. Jediným východiskem se tedy stává revolta vůči zažitým stereotypům. V tomto ohledu však nemají ze své podřadné, minoritní pozice přílišnou šanci cokoliv změnit. Druhou možnou reakcí na vytěsnění „ze slunce“ je izolace a uzavření se do sebe. Nicméně ani to není řešením a v podstatě to jen prohlubuje pocity nechtěnosti a osiření. Postavy tak žijí ve svém vlastním malém vesmíru a propast mezi nimi a světem se prohlubuje.

S ohledem na problematiku identity a pocit osamění mluví Octavio Paz o neviditelné zdi, konkrétně o nehmateľných zdech v našich světech, a popisuje, jak se při utváření a uvědomování vlastního já tato neviditelná zeď, jež nás odděluje od okolního světa, otevírá.⁸⁵ Pro Chilany a jejich identitu by bylo nesmírně přínosné a konstruktivní otevřít se procesu poznání a plně do tohoto procesu začlenit i nepříjemné aspekty, jež s sebou přináší nelegitimitu původu a pokrevní dědictví indiánských, event.

⁸⁴ *Ibid.*, s.21.

⁸⁵ Paz, O., *Op. cit.*, s. 12.

mestických předků. Došlo by jednou pro vždy k vyrovnání se s minulostí a otevřela by se tím cesta k vytvoření kulturní společnosti bez přetvářky.

Závěrem bych se ráda ještě vrátila k několika zajímavým názorům, jež mají, dle mého názoru, nesmírnou hodnotu a jsou pravdivé i v současném kontextu a v současném dění. Jedná se zejména o myšlenky, jež zaznívají v samém úvodu Pazových esejů.⁸⁶ Ač vznikly dříve než před půl stoletím, neztratily nic ze své platnosti a pravdivosti, dokonale vystihují ráz latinskoamerické (tedy nejen mexické) reality spolu s jejími nejpalčivějšími problémy. S těmi se společnost i jednotlivci musí vyrovnat, aby Latinská Amerika sama před sebou byla rovnoprávným a sebevědomým kontinentem a aby se již nadobro mohla zbavit komplexu méněcennosti či podřadnosti.

Obdobně smýšlí Sonia Montecinová v úvahách o Chile, také ona upozorňuje na nutnost postavit se minulosti a vyrovnat se s ní, aby se chilský lid mohl zaměřit na současnost a budoucnost bez příznaků minulosti. Můžeme ovšem pozorovat jistý rozdíl v řešeních, která autoři nabízejí. Oba mluví o nutnosti překonat obavy z minulosti a o nezbytnosti přímo těmto obavám čelit. Avšak Octavio Paz v tomto „střetu“ s minulostí navíc shledává i možná úskalí. Zaprvé se obává, aby jsme příliš času nemarnili povrchním hledáním výjimečnosti a jedinečnosti naší kultury. Zadruhé navrhuje namísto neustálého přemítání nad minulostí vytvářet realitu, v níž se nebudeme utápět. Jinými slovy, bychom neměli trávit příliš času rozebíráním minulosti a okolností, které již nemůžeme ovlivnit, ale měli bychom se zaměřit na současnost, potažmo budoucnost, a být jejími aktivními strůjci. Netvrdí, že by snaha odlišit se a být originální byla škodlivá, na druhou stranu to však nemá být hlavní podstatou našeho snažení.⁸⁷

V podobném duchu by měla vyzníti i tato diplomová práce. Tak, aby na jednu stranu vystihla specifika jednotlivých zemí, kultur a postav, ale na druhou stranu aby nebyla čistě kategorizující. Snažila jsem se problematiku chilské identity pojmout tak, aby vyzněly její určující a formující znaky, a zároveň ji chápat v kontextu celé Latinské Ameriky. Domnívám se, že chilská identita a postava *huacha* mají svůj osobitý charakter, stejně tak jako vykazují prvky společné pro celý latinskoamerický svět.

⁸⁶ „No quiero decir que el mexicano sea por naturaleza crítico, sino que atraviesa una etapa reflexiva. Es natural que después de la fase explosiva de la Revolución, el mexicano se recoja en sí mismo y, por un momento, se contemple. Las preguntas que todos nos hacemos ahora probablemente resulten incomprensibles dentro de cincuenta años. Nuevas circunstancias tal vez produzcan reacciones nuevas.“ Paz, O., Op.cit., s. 13.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 12-13.

Z obecnějšího hlediska se Chile nikterak extrémně nevymyká rázu kontinentu a sdílí s ostatními zeměmi společné atributy identity, ovšem při bližším pohledu spatříme, že svá specifika nepochybně má. To bylo zřejmé např. na formách náboženských kultů nebo na figuře *huacha*. V tomto bodě nemůžeme konstatovat, že by huacho byl jen chilskou obdobou gaucha, neboť při rekonstrukci jeho osudu jsme viděli distinktivní rysy, jež ho od ostatních postav odlišují a dodávají mu svébytný ráz. Je nesmírně zajímavé, že otázky, o nichž Octavio Paz říká, že budou v horizontu padesáti let zapomenuty, jsou stále živé a doposud nezodpovězené. Nabízí se sice spousta odpovědí, ale žádná z nich zatím neposkytla přijatelné východisko a nedokázala tuto kapitolu uzavřít.

Úplným závěrem bych ráda zmínila úryvek z úvah Uslara Pietriho, v nichž se zamýšlí nad problematikou pojmenování kontinentu. Domnívám se totiž, že problematiku související s pochybnostmi o jméně by bylo možné aplikovat rovněž na pochybnosti o původu. Nahradíme-li slovo „jméno“ slovem „původ“, vystihneme tak stěžejní problematiku identity a sebeurčení, o níž tato práce pojednává.

Váhání nad jménem je významnou součástí úvah nad identitou, které jsou příznačné pro tuto rozlehlou oblast amerického kontinentu, a odráží a potvrzuje polemickou obtížnost, s níž určuje svou lidskou a kulturní identitu. A já se neodvážuji rozhodnout, zda je to nepřítomnost jména, co způsobuje problém s identitou, nebo zda je to pochybnost o identitě, co se projevuje nejistotou o jméně.⁸⁸

⁸⁸ Uslar Pietri, Arturo. „Bezejmenný svět“. In *Druhý břeh západu*. Praha: Mladá fronta, 2004. s. 194.

ZÁVĚR

Tato práce si za cíl stanovila vystihnout specifické rysy chilské identity na pozadí latinskoamerické reality a následně je studovat v literárních projevech, konkrétně na figuře *huacha*. Tuto reflexi jsem pojala také z opačného pohledu, tj. zda (a případně jak) se mohl osud *huacha* (a s ním související fenomén mestictví a nelegitimnosti) promítnout do chilské identity. Chilská identita vykazuje podobné rysy, jež jsou pro celý kontinent typické. Nejprve je to otázka původu a z ní plynoucí problematika nelegitimnosti a mestictví. To v Chile představuje palčivý a doposud nevyřešený problém, jenž brání ve vyrovnaném, kulturním rozvoji chilské společnosti. Nelegitimní původ spolu s mestickou krví jsou dokonce i v současné společnosti nahlíženy negativně, jak lze ostatně vyvodit z úvah Sonii Montecinové a ostatních autorů. S tím souvisí také přetrvávající tendence k marginalizaci určitých postav či entik na základě jinakosti - jak jsme mohli pozorovat na postavě *huacha*. Jeho osud výstižně dokládá postoj společnosti vůči „tomu druhému“.

V souvislosti s nelegitimním původem jsem taktéž zmínila stvoření kolektivní, event. národní identity, hrdosti, pospolitosti a v neposlední řadě mariánského kultu. Podle mého názoru tyto jevy vznikly jako možná řešení v reakci na odmítavý postoj společnosti vůči mestickým a nelegitimním potomkům. Podobné (nikoliv však identické) jevy můžeme pozorovat i v ostatních zemích regionu. Mariánský kult jako alternativa k pokrevnímu původu propůjčil míšencům novou identitu, jíž se mohli zaštitit, se objevuje i v dalších oblastech, vždy zosobněn postavou Panny Marie-matky. Ta je taktéž plodem mísení, v tomto případě křesťanské víry a pohanských božstev. Její rozdílné podoby jsou dány rozličností původních kultur, z nichž tyto bohyně vzešly, nicméně základní princip a podstata tohoto kultu jsou v daných zemích (tedy v Chile a Mexiku) téměř totožné. Znakem, který z mého pohledu odlišuje Chile od zbytku kontinentu, je silná koncepce národní identity a hrdosti, spolu s ideou oddanosti skupině. V tomto ohledu spatřuji velmi podobné rysy mezi postavou *huacha* a ideálem „chilenidad“. Domnívám se, že tato pospolitost chilského národa by mohla pocházet, či alespoň mít patrnou souvislost s *huachem*, resp. *huachovým* sepětím s komunitou. Jsem si vědoma toho, že hodnoty, které chilská společnost vyznává jsou diametrálně odlišné, ovšem ona esence sounáležitosti by mohla být oběma společná.

Míšenectví je v celé Latinské Americe fenoménem nejen etnickým, ale také kulturním – nejedná se tedy pouze o mísení krve, ale i o mísení kulturních hodnot.

Překvapivé ovšem je, že uvnitř takové mestické společnosti stále přetrvává hierarchie, jež je založena na původu, resp. rase, a jež určuje „míru“ mestictví. K tomuto zjištění jsem dospěla na základě vlastní zkušenosti během pobytu v Chile a tyto poznatky se mi následně potvrdily při prostudování esejů, na jejichž základě tato práce vznikla (viz. pojmy „primární“ míšelec, kulturní bělení, etc.). Osobně s tímto pojetím mestictví nemohu souhlasit a v tomto ohledu se ztotožňuji s ideou Sonii Montecinové „*todos somos huachos*“. Přikláním se také k východisku, že pro plnohodnotnou a kulturní existenci chilského národa i jednotlivce je nutné se s tímto faktem nelegitimnosti vyrovnat.

Postava huacha je neodmyslitelně spjata s fenoménem míšenectví a nelegitimnosti. Kromě toho huacho symbolizuje také vyhnanství a vykořenění. Je zde tedy jistá paralela (či kontinuita) s osudem Indiánů, kteří byli zbaveni půdy. Tím pádem se zpřetrhaly také kulturní vazby spojené s půdou a kultem Matky Země. Také *huacho* odešel a opustil i „pokrevní“ pouta, jež ho k rodnému místu vážala. Právě z toho důvodu se domnívám, že identita *huacha* je spojená více s komunitou, neboť huacho vytvoří nové společenství, jehož základním a tmelícím prvkem bude idea pospolitosti, kterou Salazar nazývá *camadería*.

Z komparace chilských esejů s esejí mexického autora Octavia Paze vyplývá, že projevy nelegitimnosti a míšenectví jsou velmi podobné, avšak jisté aspekty se liší. Nejprve je to jméno, resp. pojmenování nelegitimních potomků. Zatímco v Chile se k pojmu *huacho* nejčastěji přiřazuje atribut *padre ausente*, v Mexiku je nelegitimnost vázána spíše na osobu matky a s ní spojený výraz *hijos de Malinche*. Dalším atributem (společným, ale v detailu odlišným) je rebelie *huachů* a *pachuců*. Ta je u *huachů* dána zejména odhodláním zachovat si svou hrdost. Oproti tomu u *pachuců* tato rebelie pramení z úzkosti, jakou pociťují v souvislosti s vytlačení z centra společnosti, což se poté přetavuje v rebelii ve snaze upoutat opět pozornost. V neposlední řadě je společným rysem obou figur jejich marginalizace a nelegitimnost. Útočiště jim v tomto poskytuje víra, konkrétně mariánský kult. V chilském prostředí nelze potvrdit, že by tento kult byl spojen výhradně s postavou *huacha*. Na druhou stranu mexický mariánský kult je v tomto ohledu konkrétnější, když *Virgen de Guadalupe* má být, mimo jiné, ochránkyní sirotků. Posledním atributem, v němž se figury *huacha* a *pachuca* zcela liší, je jejich zevnějšek. Zatímco *pachucové* zdůrazňují svou jinakost a dávají ji ostentativně najevo například stylem oblékání, u figury *huacha* jsem takový explicitní projev nenalezla.

Figura *huacha* představuje v chilském prostředí symbol míšenectví a nelegitimního původu. Tato problematika provází region Latinské Ameriky již od jejího objevení. Důsledky těchto jevů jsou patrné do současnosti a promítají se do identity jedinců i národů. Neodlučně s tím dále vyplývá polemika či dilema původu. Chilská společnost se s tímto „mestickým dědictvím“ doposud nedokázala vyrovnat. Namísto přijetí tohoto kulturního odkazu se snaží svůj původ potlačit a překrýt tuto nezodpovězenou otázku původu nově vytvořenou identitou. Toto směřování nepovažuji za šťastné. S jistou nadsázkou by se chilská skutečnost dala přirovnat k motýlovi, jenž se pyšní krásnými křídly. Přitom však zcela opomíná předchozí stádia svého vývoje, resp. prostředí, ze kterého vzešel. Dovolím si tvrdit, že pro „zdravou“, sebevědomou a kulturně bohatou společnost je nutné se k problematice původu vrátit, uchopit ji rozdílným přístupem a integrovat do své identity rovněž její „nelegitimní“ okolnosti.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- CABERO, Alberto. *El roto. Chile y los chilenos*. Santiago: Nascimento, 1926. In *El carácter chileno*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991.
- FRANZ, Carlos. *La muralla enterrada*. Santiago (Chile): Planeta, 2001.
- GODOY URZÚA, Hernán. *El carácter chileno. Estudio preliminar y selección de ensayos*. 3^a edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991.
- LARRAÍN, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago (Chile): LOM ediciones, 2001.
- MISTRALOVÁ, Gabriela. „Araukánský národ“. In *Druhý břeh Západu. Iberoamerika jako soužití kultur*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- MONTECINO, Sonia. *Madres y huachos: alegorias del mestizaje chileno*. Santiago-Chile: Editorial Sudamericana, 1996.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Santiago, Chile: Fondo de cultura económica Chile S.A., 1994.
- SALAZAR VERGARA, Gabriel. *Ser niño huacho en la Historia de Chile*. Dostupné z: <http://www.buscalibre.com/ser-nino-huacho-en-la-historia-de-chile-gabriel-salazar-lom/p/1tzt6vx>
- TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. Dostupné z: <http://digitool.is.cuni.cz:1801>
- USLAR PIETRI, Arturo. *La Creación del Nuevo Mundo*. Madrid: Colecciones MAPFRE, 2^a edición, 1993.
- ZEA, Leopoldo. „Latinská Amerika: dlouhá cesta k sobě samé“. In *Druhý břeh Západu. Iberoamerika jako soužití kultur*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- ZEA, Leopoldo. *América Latina: largo viaje hacia sí misma*. Dostupné z: http://historiadeamericalatina.files.wordpress.com/2010/08/zea_largoviaje.pdf

RESUMÉ

Tato diplomová práce pojednává o problematice míšenectví a nelegitimního původu v chilském i latinskoamerickém kontextu. Následně se zabývá reflexí těchto fenoménů v literatuře, konkrétně v esejistickém žánru. V úvodu práce byly popsány specifické rysy chilské identity a vymezen pojem „chilenidad“. Těžiště práce se soustředí na figuru „huacha“ jako chilského symbolu nelegitimnosti a mestictví. Hlavním cílem práce bylo zachytit společné a rozdílné atributy figury „huacha“ v konfrontaci s chilskou společností. Dílčím cílem bylo rozhodnout, zda se tato postava váže spíše k lokalitě, či komunitě. Poslední pasáž práce se věnuje komparaci literárních postav chilského „huacha“ a mexického „pachuca“, a zároveň konfrontaci chilských esejů s eseji Octavia Paze orientovaných na tuto tematiku.

SUMMARY

This diploma thesis deals with mestizaje and illegitimacy matters within Chile and Latin America. In consequence, it is focusing on reflexion of these phenomenons in literature, principally in essays. In the introduction to the thesis, I describe unique and peculiar features of Chilean identity and there also appears a definition of the *chilenidad* conception. The main attention is concentrated on *el huacho* figure as it symbolizes Chilean illegitimacy and *mestizaje*. The main aim of this thesis was to find out similar and dissimilar attributes between the *huacho* and Chilean society. In addition, patrial aim was to decide whether the *huacho* belongs either to location or to community. Final part is dedicated to comparison of *huacho* and *pachuco* figures and, it also confronts Chilean essays with Octavio Paz essay works.

RESUMEN

Esta tesis trata el tema de mestizaje y ilegitimidad dentro del ámbito de Chile y América Latina. Se concentra en la reflexión de estos fenómenos en literatura, principalmente en los ensayos. La introducción describe los rasgos específicos de identidad chilena y define el concepto de chilenidad. La figura de huacho ha constituido el enfoque principal de este trabajo, puesto que representa un símbolo de ilegitimidad mestiza. El objetivo central ha sido comprobar los rasgos semejantes, comunes o distintos entre la figura de huacho y la sociedad chilena. Encima, he determinado la cuestión de la pertenencia, o sea, si el huacho pertenece y se identifica más con una comunidad o un lugar. Última parte está dedicada a la comparación de las figuras de huacho y pachuco. Asimismo, sobre esta problemática aparece la confrontación de los ensayos chilenos con *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz.

En la introducción se definen los términos de la identidad, chilenidad y mestizaje, igualmente se introduce la problemática de la identidad y de la ilegitimidad en el contexto chileno. Como la base del concepto de identidad he utilizado los ensayos de Jorge Larraín *Identidad chilena*, tal individual, como colectiva o nacional. Están acentuadas, sobre todo, las partes donde se explican las versiones y aspectos de la chilenidad. Juntamente, he intentado encontrar y describir los rasgos específicos de la identidad chilena y relacionarlos con los acontecimientos históricos y socioculturales. Desde mi punto de vista, los rasgos más importantes que influyen la identidad chilena hasta estos días son: la ilegitimidad y el mestizaje. Por lo tanto, el enfoque principal de este trabajo va a detenerse en la figura huacha. El huacho representa una versión de ilegitimidad mestiza en la región de Chile. Así mismo, plantea la relación indudable entre los rasgos de la personalidad de huacho y el carácter chileno. Para mencionar los más significativos, estos serán la adhesión y lealtad a la comunidad (o nación); y el orgullo.

Por otra parte, estos dos caracteres no son similares en su totalidad. Bien existen los rasgos completamente distintos, así como los valores principales de cada sociedad. La sociedad chilena tiende al materialismo y, en el ámbito espiritual, a cierta hipocresía. Sonia Montecino y Jorge Larraín describen este rasgo peculiar de la identidad y lo resumen en la falta de voluntad a reconocer lo que somos. De esta manera surge la frase emblemática „lo que no queremos ser“ que se relaciona con la figura de huacho y con el fenómeno del mestizaje. Mientras los huachos desprecian aquellos valores

de la sociedad dirigente y su objetivo es mantener o recuperar su dignidad. Esa lucha o búsqueda por la dignidad y orgullo está claramente documentada en el estudio de Salazar Vergara *Ser niño huacho en la Historia de Chile*, en cual podemos observar el „nacimiento“ del huacho. Igualmente, se puede observar una tipología de los huachos y sus varios destinos. El huacho será un exiliado, un vagabundo, una persona expulsada del centro de la sociedad, una figura marginal que está vagabundeando por las tierras de Chile. En varios casos, sin embargo, el huacho también se encuentra en un exilio voluntario con el único fin – no perder su única y valiosa propiedad – la dignidad.

Según muchos autores (Montecino, Salazar Vergara, etc.) el complejo de ilegitimidad o bastardía constituye un grave problema en la identidad y en la sociedad moderna. El origen mestizo o indígena es visto como un obstáculo, como cierto tipo de „estigma“. Por el temor de marginalización, esos descendientes han carecido la voluntad para identificarse con sus raíces, tienden a ocultarlos. Así, la sociedad chilena creía solucionar el hueco en su identidad. Se estableció una identidad colectiva que ofrece a cada chileno un tipo de „origen colectivo“. Esta tesis supone origen colectivo, inconcreto, que podría substituir el origen ilegítimo. De aquí viene el fuerte sentido de pertenencia a la nación y el orgullo.

Aparte de eso, un papel muy importante que es relacionado con ilegitimidad y mestizaje está encarnado en el culto de la Virgen. Este culto, junto con el sentido de pertenencia a la nación, otorga a los chilenos una sensación del consuelo. O sea, les permite olvidar de sus raíces „inaceptables“ y crear una identidad nueva.

En el ambiente chileno, el origen mestizo se concibe como algo inferior, marginal. A la vez, la cuestión de la ilegitimidad representa un tabú entre los ciudadanos. Sin embargo, para poder construir el futuro y para entender el presente, será necesario volver a los raíces y orígenes de los antecesores, es decir, orígenes de los indígenas y mestizos. Lo esencial será enfrentarse con esa realidad „incómoda“, desagradable y dolorosa, y aceptarla con todos los atributos que llevara.

Con respecto al concepto del huacho y identidad chilena, estoy de acuerdo con la proposición de Sonia Montecino. La autora presenta su afirmación que “todos somos huachos”, entonces incorpora a todo chileno en esa mezcla mestiza ilegítima. De este modo, se van disminuyendo los rasgos distintivos entre yo y el otro, o sea, el mestizo. Asimismo, esto constituye un posible método que puede eliminar

la marginalización de varios grupos. Concretamente, la marginalización cuya base conste en el origen.

Como una de las consecuencias de la marginalización, el huacho huye de la sociedad y esta vagabundeando hasta que encuentre a sus futuros compañeros, es decir, otros huachos. Luego van a establecer una sociedad (o comunidad) nueva. Esta sociedad recién formada va a sustituir familia y todos los huachos serán fieles y leales a su “jauría”. Además, los huachos van a mostrar su desconformidad y negación de la sociedad. Por lo tanto, van a inclinarse a la rebeldía, ella se va a denominar como un instrumento de protesta, igual como un instrumento para defender su dignidad.

Cuando Sonia Montecino trata el tema de huachos, utiliza el término “huérfanos”. La terminología similar se puede observar en los ensayos titulados *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Él también desarrolla el tema de orfandad, mestizaje y otredad. Es evidente la semejanza de los rasgos específicos entre el huacho y “el huacho mexicano” – el pachuco. Ambas figuras son descendientes ilegítimos, ambas conocen el sentimiento cotidiano de marginalidad e inferioridad. El pachuco, tal como el huacho, está formando su nueva identidad dentro del ámbito que lo rechaza. Mientras en el caso de huacho, este rechazo es mutuo, el pachuco actúa en manera distinta. Para llamar atención de la sociedad, el pachuco tiende a exhibir su rebeldía. Con estos actos de rebeldía quiere conseguir que la sociedad norteamericana vaya a hacer caso a su existencia. Otro rasgo distintivo en los caracteres de estas dos figuras es la apariencia. Al huacho no se le puede adherir algún rasgo típico de su aspecto, no he comprobado ningún tipo de atributos de la apariencia que se pueda asociar con esta figura. Por otra parte, los pachucos demuestran su otredad, su vestuario extraordinario está subrayando su ostensivo.

SOUHLAS S PŮJČOVÁNÍM DIPLOMOVÉ PRÁCE

Souhlasím s tím, aby moje diplomová práce byla půjčována ke studijním účelům. Žádám, aby citace byly uváděny způsobem užívaným ve vědeckých pracích a aby se vypůjčovatelé řádně zapsali do přiloženého seznamu.

V Praze dne.....

.....

vlastnoruční podpis

Pořadové číslo	Jméno čtenáře	č. ISIC karty	Bydliště	Datum