

Koncepty *mestizaje* a *lo mexicano* a jejich souvislost s mexickým nacionalismem a svátkem Día de los Muertos

Petra Ponocná

DOI: 10.21104/CL.2016.2.05

The concepts of *mestizaje* and *lo mexicano* and their relationship with the mexican nationalism and The Day of the Dead feast.

Abstract The Day of the Dead is a Mexican feast based on syncretism of Mezoamerican death rituals and Roman Catholic feasts of All Saints' and All Souls' Days. This paper researches the influence and role of this feast in relation to the construction and negotiation of Mexican national identity, which is related to the concept of *lo mexicano*. The concept of *lo mexicano* is a product of nationalist efforts to create an image of Mexican nation and the essence of Mexican identity, which has been the object of various historical and political debates for a long time. It is also closely associated with the idea of death as a central symbol and specific feature of Mexican culture. Therefore, the Day of the Dead seems to be an important feast in sense of the image of what does it mean to be a Mexican. This image of the feast is more over supported by present Mexican nationalists by a nationalist state apparatus.

Keywords Día de los Muertos, Mexican identity, *lo mexicano*, Mexican nationalism, *mestizaje*, Mexico City, Querétaro.

Článek byl spolufinancován díky podpoře grantového programu Univerzity Karlovy PRVOUK, o kterou autorka žádala v roce 2014 a následně také díky podpoře Grantové agentury Univerzity Karlovy, o kterou bylo žádáno v roce 2015.

Contact Mgr. Petra Ponocná, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, U Kříže 8, Praha 5 – Jinonice, 158 00, Czech Republic; e-mail: petra.ponocna@centrum.cz.

Jak citovat / How to cite Ponocná, Petra. (2016). Koncepty *mestizaje* a *lo mexicano* a jejich souvislost s mexickým nacionalismem a svátkem Día de los Muertos. *Český lid* 103, 239–264. doi:<http://dx.doi.org/10.21104/CL.2016.2.05>

Úvod

Téma mexické národní identity je v současném Mexiku stále velice aktuální. Mexiko jakožto kulturně a etnicky velmi heterogenní země se od období nezávislosti¹ v rámci nacionalistického diskurzu potýkalo s výzvou nalézt a definovat mexický archetyp, esenci, která Mexičany odliší od ostatních národů. Touha po definování této mexicanidad, která v určitých obdobích přerostla skoro až v národní obsesi, postihla nejméně dvě generace politiků, myslitelů a vědců a vyvrcholila po mexické revoluci počátkem 20. století. Během posledních sto padesáti let se mezi mexickou intelektuální elitou ustálilo užívání pojmů *lo mexicano*, *mexicanidad* a *mestizaje*. Ve snaze po nalezení mexického archetypu se zdejší intelektuálové obraceli do předkolumbovské minulosti k „autochtonnímu“ obyvatelstvu a kultuře, kterou vnímali jako původní, nezasaženou evropskými vlivy. V hluboké minulosti hledali souvislosti s některými současnými kulturními artefakty a zvyky, ve kterých viděli pozůstatky pradávnejší mexické esence. Určité zvyky a rituály pak byly mexickými nacionalisty oživeny, pozměněny či propagovány v zájmu vyjádření kontinuity s lidem moderního mexického národa. Jedním z těchto rituálů je i svátek *Día de los Muertos*.

Svátek *Día de los Muertos*, v češtině Den mrtvých, se bez přerušení² slaví od koloniálních dob až do současnosti a svojí podobou se podílí na utváření představy o jedinečnosti Mexika v souvislosti se vztahem ke smrti a vším, co s ní souvisí (Brandes 1998). Můžeme říci, že se jedná o mexickou verzi našich Dušiček či katolických svátků Všechny svatých a Památky zesnulých. Primárním smyslem tohoto svátku je uctít a připomenout si zemřelé. Samotný název je poněkud zavádějící, neboť jednotné číslo v něm obsažené teoreticky odkazuje pouze k jednomu dni (día) oslav. Termínem *Día de los Muertos* se však v dnešní době označuje období počínající 31. říjnem a končící 2. listopadem. Jedná se tedy o sled „dnů zesnulých“, dnů, jejichž náplní je řada rituálních praktik, návštěva hřbitovů a v neposlední řadě také různé akce a festivaly vztahující se k zesnulým. Z hlediska kroeberovského pojetí kultury jakožto superogranické entity (Brandes 2006) je svátek považován za produkt synkreze předkolumbovských rituálů uctívání zemřelých a již zmíněných katolických svátků Všechny svatých a Památky zesnulých, ačkoliv se dodnes vedou spory o to, kterými artefakty materiální kultury přispěly do současné podoby svátku předkolumbovské kultury a kterými evropská, tedy španělská kultura.³ Podoba a průběh samotného

1 Mexická válka za nezávislost na Španělském království probíhala v letech 1810–1821; mexičtí povstalci nakonec dosáhli nezávislosti a Mexiko bylo prohlášeno za císařství (Kašpar – Mánková 2009).

2 K určitým restrikcím oslav docházelo pouze počátkem 30. let 20. století, svátek však stále zůstával populární u lidových vrstev společnosti a indigenních obyvatel (Lomnitz 2001).

3 Jako příklad lze uvést symbol *Día de los Muertos* – lebku. V mexickém lidovém umění je motiv lebky velmi častý a podle Patricie Fernández-Kelly odkazuje k aztéckým rituálům smrti, konkrétně k *tzompantlis*. Umělecké ztvárnění lebek se však objevovalo jak v předkolumbovském, tak v evropském umění, i když se forma a prezentace jejich ztvárnění může lišit (Fernández-Kelly 1974). Více o tomto fenoménu pojednává například také Moreno Villa (1986).

svátku se však v některých aspektech liší v závislosti na regionu, lokální kultuře a jiných faktorech. Pro učitele, intelektuály, umělce a rovněž pro hegemonu představuje Día de los Muertos od první poloviny 20. století oslavu národního uvědomění. Současná podoba svátku je mnohými badateli nahlížena jako výsledný produkt mexického nacionalismu a mnozí Mexičané vnímají tento svátek společně se Dnem nezávislosti jako velkolepou oslavu mexické národní identity (Lomnitz 2001; Gutmann 1993). V této formě je pak pomocí médií a institucí turistického ruchu prezentován široké veřejnosti i cizincům. Naproti tomu v rurálních komunitách, nejčastěji u indigenních⁴ obyvatel, si svátek do jisté míry udržuje pietní charakter.

Jako výzkumnice jsem se svátku účastnila třikrát, vždy v městském prostředí – dvakrát ve městě Querétaro a potřetí v hlavním městě Mexico City.⁵ V Querétaru jsem byla svědkem rodinné oslavy svátku, v obou městech jsem po všechny dny oslav navštěvovala veřejné oltáře a místní hřbitovy, které se v tomto období stávají poněkud přeplněnými místy, kam pozůstalí chodí uctívat zesnulé, zdobit náhrobky a připravovat oltáře. Nikdo z mých přátel a informátorů se nikdy nepozastavil nad tím, že jsem do Mexika přijela zkoumat právě svátek Día de los Muertos. Všichni na tuto skutečnost reagovali tak, jako by studentka antropologie z Evropy, zájímající se o Den zesnulých, byla něco naprosto samozřejmého. Jejich reakce, prostá jakéhokoliv úžasu či zvědavosti a plně přijímající můj výzkum, mě nijak neudivila – všechny výzkumy jsem totiž prováděla pouze v městském prostředí, kde jsou Mexičané na přítomnost tisíců cizinců a turistů během oslav zvyklí, neboť svátek je propagován jakožto „typická mexická tradice“ k přilákání turistů (Brandes 2006). Bezesporu všichni, se kterými jsem měla možnost v terénu hovořit, nazvali svátek Día de los Muertos „velmi mexickým“, „symbolem mexické národní identity“, „naším“. Dokonce i Carlos, jeden z mých klíčových informátorů, jehož babička pochází ze Španělska, on je na tuto skutečnost hrdý a některé mexické zvyky a tradice

4 V článku užívám termínu indigenni pro označení původních skupin obyvatel, neboť má tento výraz nejbližší ke španělskému *indígena* či anglickému *indigenous*.

5 Tento text je založen na poznatcích z terénních výzkumů, které jsem v Mexiku provedla v letech 2012 a 2014. V červnu až listopadu 2012 jsem uskutečnila etnografický výzkum ve městě Querétaro, který byl zaměřen na současnou podobu svátku v městském prostředí a jeho rituální aspekty. V říjnu a listopadu 2014 jsem poté uskutečnila výzkum v hlavním městě Mexico City a v distriktu hlavního města Xochimilco, během něhož jsem se zaměřovala na lokální podobu svátku a vynalézání tradice v lokálním kontextu v souvislosti s americkým svátkem Halloween, jehož popularita na některých místech Mexika stále narůstá. V obou výzkumech jsem užila metodu zúčastněného a nezúčastněného pozorování, doplněnou položenými a neřízenými rozhovory. Nejvíce informací jsem získala pomocí neřízených rozhovorů, které svým charakterem vyhovovaly nejenom mně, ale i mým informátorům. Velmi přínosné informace jsem také získala pozorováním během každodenních činností, které jsem vykonávala spolu s informátory, nejčastěji mými mexickými přáteli a známými. Za stěžejní pro tento svůj výzkum považuji participaci na některých událostech spojených se svátkem Día de los Muertos, konkrétně oslavu svátku u rodiny Gonzálezových v Querétaru, a také nezúčastněné pozorování na hřbitovech během samotného svátku.

nijak neprožívá nebo dokonce odmítá,⁶ se o Día de los Muertos poměrně často zmiňoval jako o specifické mexické záležitosti, přestože si je vědom státních nacionalistických zásahů do podoby svátku. Po nějaké době jsem díky rozhovorům a pozorování pochopila, že pro Mexičany – ale i pro cizince, kteří mají alespoň zlomek vědomostí o tomto svátku – reprezentují oslavy a zvyky provázející Día de los Muertos specifický přístup ke smrti, přikládáný Mexičanům a mexickému národu za vlastní. Tento specifický přístup k smrti je do určité míry konstruktem a produktem nacionalistických snah o dílčí stmelení jinak kulturně a etnicky velmi heterogenního národa, jakým Mexiko po dlouhou dobu bylo a stále je. Na následujících stránkách se zaměřím na procesy, které se podílely na utváření mexického národního povědomí a na vytváření kolektivní představy o existenci mexické národní identity. Cílem tohoto článku je za pomoci diachronní perspektivy a analýzy vlastních zkušeností a zážitků z terénu nastínit, jak významnou roli zastává Día de los Muertos v současné mexické městské společnosti a jakým způsobem je svátek užíván k (re)konstruování obrazu Mexičana a mexické národní identity s přihlédnutím k rolím motivujícím oslavu. Při zkoumání motivací a chování svých informátorů jsem se vzhledem k povaze samotného výzkumu zaměřila na užití emické perspektivy.⁷ Snažila jsem se tedy – jak je v souvislosti s etnografickým výzkumem zvykem – chápat zkoumané jevy a přistupovat k svým informátorům v kontextu jejich vlastní kultury. Emická perspektiva je tradičně spojována s Boasovou školou a vychází z premisy, že (zjednodušeně řečeno) pokud chceme porozumět myšlenkám lidí, které zkoumáme, musíme vycházet z jejich konceptů, z takzvaných domorodých kategorií. V protikladu k emickému – nebo také nativnímu – hledisku stojí hledisko etické, které popisuje zkoumané jevy čistě na základě vědeckých teorií a komparativní analýzy. Někteří badatelé spatřují v emické a etické perspektivě rozpor a tvrdí, že se vzájemně vylučují. Přikláním se zde k Weberovu názoru, že emická a etická perspektiva by se měly vždy doplňovat, cílem badatele by měla být unifikace emického hlediska a teorie kultury, vycházející z etického principu. Sama si však uvědomuji, že udržení čisté emické

6 Carlos (45 let) je překladatelem a učitelem na Universidad Nacional Autónoma de México. Žije v Mexico City v městské části Coyoacán a v rámci *couchsurfingu* poskytl mně a mému příteli ubytování ve svém bytě po většinu času mého výzkumu. Když jsem se poprvé jela podívat do Xochimilka, Carlos mě vyprovázel, protože mi chtěl prý ukázat všechno, co by mě mohlo v Xochimilku zajímat. Cestou do centra Xochimilka jsme míjeli restauraci s vývěsním štítem *Cocina prehispánica* (předhispánská kuchyně) a Carlos s opovržením v hlase poznamenal, že „*jediná věc, která je v mexické kuchyni předhispánská, jsou tortilly, a všechno ostatní je španělské nebo evropské.*“ Domnívám se, že s takovým tvrzením by mnoho Mexičanů nesouhlasilo, neboť jsem se setkala s řadou jídel, která mi byla během mých výzkumů nabízena a mémi informátory zároveň vnímána jako tradičně předkolumbovská, například omáčka *mole*, *quesadillas*, *guacamole*, nápoj *horchata* nebo závitky z kukuřičného těsta *tamales*. V mnoha ohledech na mě Carlos působil silně prohispánsky a proevropsky a sám do Evropy rád cestuje, když má možnost, a vzhledem ke své profesi mluví výborně anglicky a norský. Domnívám se, že v této souvislosti je zapotřebí provést hlubší analýzu důvodů a okolností, které Carlose k prohispánství a proevropanství vedou, proto se tím budu zabývat podrobněji ve své disertační práci.

7 Pojmy emický a etický zavedl do antropologie Marvin Harris.

perspektivy je neúnosné a nerealizovatelné, stejně jako snaha o objektivitu, jejíž otázka se stala v rámci sociální teorie poměrně kontroverzní záležitostí (Feleppa 1986: 243). I když se antropolog může sebevíce snažit o interpretaci skutečnosti tak, jak ji vnímají informátoři, čistý emický popis je neuskutečnitelný. Jednou ze základních tezí, která zpochybňuje emickou analýzu jakožto „čistou“, souvisí s překladem jazyka informátorů do antropologovy mateřské řeči. Samotný proces překladu a užití odlišného jazyka, gramatiky atp. znamená, že výsledek nemůže být čistým emickým popisem (Feleppa 1986: 248; Eriksen 2008: 52). Velice mi pomohla reflexivita, snaha o neustálé reflektování toho, co se v terénu odehrává (Stöckelová – Abu Ghosh 2013: 20). Záměrně píš o snaze, protože se domnívám, že ne vždy se mi ji dařilo realizovat. Občas jsem se ocitla v situaci, která se vyvinula nečekaně, zastihla mě nepřipravenou a znemožnila mi můj původní plán související s výzkumem. I na takové situace však musí být antropolog v terénu připraven. Nemohla jsem se například účastnit některých oslav kvůli své nemoci, což v konečném důsledku ovlivnilo i průběh dne některých mých informátorů, kteří se – místo původně plánovaného programu – věnovali mně (z vlastní iniciativy mi došli koupit léky). V takových situacích jsem si nejvíce uvědomovala skutečnost, že svojí přítomností spoluvytvářím situace a zasahuji do nich. Ačkoliv se i přesto mohu snažit o emickou perspektivu, světy mých informátorů a i svět můj se po celou dobu výzkumu prolínaly, a toto prolínání mohlo ve svém důsledku zapříčinit zkreslení jejich vlastního dosavadního chápání daných situací.

Teoretická východiska

Identita je vždy mobilní a procesuální, je koláží částečně sebekonstrukce jedince, částečně jeho statusem, zbraní, štítem, pokladnicí vzpomínek. (Malkki 1992: 37)

Při svých výzkumech jsem byla v souvislosti se svátkem Día de los Muertos celkem často konfrontována s výrazy jako mexický národ či mexická identita. Z rozhovorů s mými mexickými přáteli a informátory jsem nabyla dojmu, že samotný pojem mexická identita je pro ně jakýmsi kouzelným slovním spojením, pod kterým se skrývá velká část toho, co považují za důležité při procesu sebeidentifikace. Skoro vždy, když došlo v rámci naší konverzace na téma samotného svátku, dávali ho do kontextu s mexickou identitou. Zde je třeba poznamenat, že většina mých informátorů má alespoň středoškolské vzdělání a pochází z nižší střední až střední vrstvy,⁸ a má tedy vzhledem ke svému postavení v mexické společnosti adekvátní představu o významu pojmu „mexická identita“. Tím netvrdím, že lidé s nižším stupněm vzdělání, nižším

8 Sociální okruh, místo bydliště a příjem domácnosti (popřípadě počet zaměstnaných členů domácnosti) jsou hlavními faktory, které moji informátoři považují za stěžejní při hodnocení vlastního socioekonomického statusu v mexické společnosti.

příjmem či odlišným sociálním statusem by takové slovní spojení neužili, je však známým faktem, že na utváření nacionalistických nálad se v Mexiku ve velké míře podílí právě vzdělávací systém⁹ a kulturní instituce, které mají za úkol produkovat představu kolektivity mexického lidu a s ní spojené symboly a významy vztahující se k mexické kultuře a historii.

Při studiu kolektivní, národní identity se nevyhneme analýze faktorů a vlivů, které ji v dané oblasti výzkumu vytvářely, a rozboru procesu jejího konstruování. Shmuel Eisenstadt a Bernard Giesen v článku *Konstrukce kolektivní identity* (Eisenstadt – Giesen 1995) předkládají po vzoru Weberových ideálních typů jakýsi model či typologii kódů kolektivní identity. Jedním z těchto typů je nahlížení na kolektivní identitu jakožto na sociálně konstruovanou skutečnost, která souvisí s kolektivními rituály a rozvíjením důvěry v rámci dané skupiny. Kolektivní identita v tomto pojetí není vytvářena sama od sebe, nevzniká z ničeho, nemá bod, ze kterého se rodí a zůstává neměnná, ale je sociálním procesem (Brubaker – Cooper 2000). Tento fakt můžeme vztáhnout i na identitu národní, přičemž v tomto případě patří mezi jeden z hlavních a určujících faktorů konstrukce národní identity jednání hegemonu. Politika daného státu má nezanedbatelný vliv na to, jaké zvyky a ideje ovlivňují národní identitu (Grew 1986). Tuto skutečnost podrobněji přiblížím na některých příkladech z vlastního výzkumu. Než se však začnu věnovat analýze konstrukce mexického národa a mexické národní identity v souvislosti se svátkem Día de los Muertos, považuji za důležité ve stručnosti charakterizovat několik základních pojmů užitých v tomto příspěvku.

V první řadě se jedná o pojem národ. Národ nahlížím jako produkt nacionalismu (Gellner, Hobsbawm), apolitické společenství představ (Anderson 2008), jež je mentální konstrukcí v myslích a pamětech nacionalizovaných subjektů: představují si toto společenství jako suverénní a limitovanou politickou jednotku, která se může stát velmi vlivnou v závislosti na síle vytvářených představ. Podle Lomnitze (1994) Mexiko ještě nedospělo do postnacionalistické fáze, což velkou měrou ovlivňuje antropologickou práci a její výsledky a při studiu mexického nacionalismu je zapotřebí mít tuto skutečnost na paměti.

Jedním z vedlejších produktů, který představa národa vytváří v myslích lidí, je představovaná existence identity odvozená od existence národa – národní identita. Národní identita jakožto specifická forma sociální identity je neustále produkována, reprodukována, transformována, a pokud je zapotřebí, pak i ničena. Existence národní identity se stává reálnou v důsledku neustálého utvrzování a přesvědčování o její existenci v rámci nacionalistického

9 Na veřejných vysokých školách v Mexiku je nepsanou povinností informovat děti o mexických tradicích, mezi které je zařazen i svátek Día de los Muertos. Platí zde Hobsbawmovo tvrzení, že vzdělání je efektivní náhradou církve (Hobsbawm – Ranger 1992), neboť se v tomto případě podílí na šíření myšlenky existence jednotného mexického národa a sdílených mexických tradic. Představa mexického národa jakožto entity zastřešující a pojící mexický lid pak nahrazuje představu Boha.

diskurzu užívaného politiky, intelektuály, vzdělávacím systémem, masovou komunikací, militarizací a médii. Při práci s kategorií identity a jejím významem v sociálním světě aktérů je zapotřebí analyzovat podmínky, za jakých nabírá na důležitosti, a situace, ve kterých je skloňována. Sociální vědec by se neměl uchýlit k nakládání s identitou jako s danou skutečností, ale zaměřit se na procesy a mechanismy, které vedou k (re)produkci tohoto pojmu a jeho užívání (Brubaker – Cooper 2000). V případě utváření mexické národní identity sahají tyto mechanismy až do období mexické nezávislosti, která je dodnes považována mexickými nacionalisty za zdroj idejí stojících u zrodu vzniku mexického národa. Rodící se mexický národ tak podle některých historiků našel motivaci a sílu k jednotě v minulosti před conquistou, kdy bylo Mexiko svobodné. Odkazy na mexickou minulost před příchodem Španělů byly často zmiňovány i mými informátory a mnozí z nich toto období považují za stěžejní při formulaci toho, co znamená být Mexičanem (vedle nezávislosti, revoluce a některých mexických svátků, mezi něž právě patří také Día de los Muertos). Při rozhovorech s informátory jsem se často nemohla zbavit pocitu, že občas pouze parafrázuji věty z mexických učebnic dějepisu. Domnívám se, že za touto skutečností stojí vzdělávací instituce, které mají do jisté míry nacionalizující charakter.

Koncept *mestizaje* a jeho formování z historické perspektivy

V této části příspěvku se pokusím přiblížit historický kontext vzniku a formování ideje mexické národní identity ve spojení s mexickým nacionalistickým diskurzem. Proces formování mexické národní identity je úzce spjat s konceptem *mestizaje*. Pojem *mestizaje* označuje specifický příklad rasového a kulturního míšenectví, jehož užívání se ustálilo v kontextu Střední a Jižní Ameriky, kde se také zrodil.¹⁰ V širších souvislostech se jedná o produkt dlouhodobých vyjednávání v sociálních polích dominance a subjektifikace, který sloužil a slouží jako ideologie nápomocná při budování národa (Alonso 2004: 460). V současnosti je pojem *mestizaje* v kontextu Latinské Ameriky užíván v podstatě ve dvou významech, které se v některých případech překrývají. Zaprvé se jedná o oficiální diskurz formování národa, jenž popírá koloniální formu rasového a etnického útlatku a jehož úkolem je „vytváření“ nového občana – míšence (*mestizo*). Zadruhé je *mestizaje* pojímáno jako osvobozující síla, která narušuje koloniální a nekoloniální kategorie etnicity a rasy a klade odpor mocenskému aparátu (Mallon 1996: 171). V zásadě však lze říci, že *mestizaje* je vnímáno jako klíčový symbol národní identity a je na něj daleko více nahlíženo jako na ideologii než na žitý proces, a to i samotnými antropology, kteří se problematice *mestizaje*

10 Synonymy pro koncept *mestizaje* jsou v rámci USA, Evropy a Asie termíny jako hybridita, synkretismus a kreolizace (Wade 2005: 240).

věnují (Wade 2005: 241). Antropolog Peter Wade, který se dlouhodobě zabývá výzkumem etnicity v Latinské Americe, však upozorňuje na to, že obě výše uvedené charakteristiky konceptu mestizaje jsou v mnoha ohledech zjednodušující a dostatečně nezohledňují skutečnost, že mestizaje není pouze ideologií, ale právě také živoucím procesem, každodenním vyjednáváním pozic mezi sociálními aktéry.

Někteří badatelé nicméně v současnosti vnímají užívání pojmu mestizaje v rámci akademického diskurzu jako problematické a upozorňují na to, že je vždy zapotřebí charakterizovat kontext jeho užití (Young 1995). Ve svém příspěvku užívám tento pojem v kontextu národovorné ideologie, která v Mexiku započala zhruba ve dvacátých letech 19. století. K pronikání diskurzu mestizaje začalo v Mexiku docházet po dosažení nezávislosti v roce 1821, kdy se zde začínalo formovat nové intelektuální a myšlenkové podhoubí. Přehodnocování otázky míšenectví se později stalo hlavní náplní nacionalistické ideologie, která byla spjatá právě s konceptem mestizaje. Po dosažení nezávislosti v roce 1821 byly zrušeny legální podklady pro koloniální rasovou ideologii a pomalu nastoupilo období propagace myšlenky mestizaje, která byla podporována „revolučními“ intelektuály. Ti se podíleli na přehodnocování míšenectví, které se stalo pilířem nacionalistického projektu.

Mexický nacionalistický diskurz často odkazuje ke třem hlavním událostem v mexické historii, které sehrály zásadní roli při utváření mexického národa a identity. Jednak je to (1) **předkolumbovský původ**, údajně sdílený drtivou většinou Mexičanů, a mýty o tomto původu. Následuje (2) období mezi lety 1810 až 1821, kdy probíhaly boje za **nezávislost** Mexika na Španělsku, jejichž výsledkem bylo osamostatnění Mexika. V neposlední řadě jsou to (3) události související s **mexickou revolucí**, která probíhala v letech 1910–1917 (Brandes 2006; Lomnitz 2001; Gutmann 1993). Snahy po dosažení mexické nezávislosti však nebyly procesem podněcovaným zevnitř (z nitra Místokrálovství Nového Španělska¹¹), jako v případě emancipace evropských národů, ale spíše výsledkem úpadku Španělska v důsledku neschopnosti spravovat svá zámořská území, včetně Mexika (Anderson 2008). V tomto smyslu tedy mexický národní stát nevznikl jako produkt kulturního nacionalismu. Východiska potřeby promýšlet kolektivní směřování však byla patrná již před dosažením nezávislosti, a po něm tato potřeba vykristalizovala v první pokusy o formování nacionalistických myšlenek.

Zásadní roli při vývoji nacionalistických nálad sehrála svoboda tisku, související právě s vyhlášením nezávislosti roku 1821, a se svobodou tisku je spjata také rozšíření tzv. humoristického lidového umění koncem druhé poloviny 19. století. Do povědomí Mexičanů se dostalo zásluhou grafika José Guadalupe Posady, jenž svými ilustracemi významně přispěl nejen k formování mexického nacionalistického diskurzu, ale proslavil se také svými calaverami, které

11 Jedná se o název Mexika a okolních zemí v letech 1535–1821, kdy byla země pod španělskou nadvládou.

se koncem třicátých let 20. století staly symbolem svátku Día de los Muertos¹² (Brandes 2006). Posadovy kresby měly satirizující, politicko-sociální charakter a zároveň zobrazovaly scény z oslav svátku zesnulých, na nichž byly lidské bytosti zpodobněny jako kostlivci věnující se různým činnostem. Posada se tak podílel na vytváření koherentního portrétu Mexika jakožto země specifické právě svým přístupem ke smrti,¹³ a touto personifikací smrti ve své tvorbě stál za vznikem budoucího národního symbolu Mexika – kostlivce (Cardoza y Aragón 2013).

Nezávislost Mexika na Španělsku je spojována také s počátkem období „hledání“ mexické kulturní a národní identity. Právě otázka kulturní identity je dodnes nejoblíbenějším tématem mexických esejistů,¹⁴ podílejících se na utváření nacionalistického diskurzu (Housková 1998: 13). Při snaze uchopit a pojmenovat mexickou kulturu vždy vyvstával problém etnický a kulturně pluralitní společnosti, kterou obyvatelstvo Mexika bylo a stále je, přičemž vnímání kolektivní mexické identity a ztotožnění se s ní dodnes absentuje hlavně u domorodých etnik (Mácha 2010). A přitom právě domorodá etnika – a s nimi spojované kulturní artefakty – sehrávala velkou roli při vytváření ideje kolektivního mexického vědomí.

Počátkem 19. století se s indigenním obyvatelstvem jako se zvláštní etnickou kategorií nepočítalo a političtí lídři sledovali kurz nastavený Hidalgem a Morelosem, kteří propagovali ideu domorodé Ameriky utvářené podle evropského vzoru (Mácha 2010). Změnu přinesla až mexická revoluce¹⁵ ve dvacátých letech 20. století, která byla podle mexického filozofa Leopolda Zey prvním pokusem o zvrácení evropeizace směrem k mexikanizaci (Zea 1952). Otázka mexické identity se díky revolučním událostem stala velmi populárním tématem mezi mexickými filozofy, spisovateli a umělci. Můžeme říci, že revoluce definovala představy, symboly a narativy tehdejšího nacionalistického diskurzu a podnítila působení intelektuální vlny vyznačující se nacionalistickou agendou. Ta slibovala nové Mexiko vytvořené nově vzniklou mexickou kulturou, jež měla být splynutím primordiálních aspektů mezoamerické kultury, sahajících až 500 let do minulosti, a kultury evropské (Gutmann 1993). Oficiální doktrínou, která byla užita jako politická ideologie moderního mexického národa, se tak stal právě koncept mestizaje (míšenectví) neboli smíšení indigenní a hispánské rasy. Tento nově vytvořený koncept měl mexický národ zastřešovat a v určitém smyslu přesahoval mýty o původu, ale zároveň z nich vycházel. Od revoluce tak vznikala doktrína vyjádřená v oficiální státní

12 První mexické ilustrované noviny se nazývaly *El Calavera* a vyšly v lednu roku 1847.

Po publikování jedenatřiceti výtisků je vláda zakázala. Noviny se specializovaly na satiru politických lídrů tehdejší doby (Childs – Altman 1982: 54).

13 Velkou inspiraci v Posadových kresbách našli například umělci Jean Charlot a Diego Rivera, kteří se rozhodli pokračovat v Posadově vizi.

14 Mezi nejznámější mexické esejisty patří například Octavio Paz a Carlos Fuentes.

15 Mexická revoluce probíhala v letech 1910–1917.

rétorice, mytologii a veřejných ceremoniích. Prosazování mestizaje a produkci textů, které o tomto konceptu pojednávaly, lze v menší míře vysledovat již v období tzv. porfiriátu¹⁶ a na počátku 20. století, kdy se v Mexiku začal uplatňovat termín *lo mexicano*, spojovaný právě s konceptem mestizaje. *Lo mexicano* mělo odkazovat k národnímu charakteru Mexičana, který je mestizo, původem tedy napůl Evropan a napůl Indián, a ne „čistý“ Evropan. V této souvislosti však došlo k zajímavé situaci, o níž pojednává také Appadurai v souvislosti s utvářením některých asijských a afrických moderních států. Při jejich vzniku podle něj sehrálo velkou roli právě distancování se od primordiálních kořenů. Hlavně v multietnickém prostředí je podle Appaduraje zapotřebí zapomenout na primordiální odkazy, jako je region a rodina, a vytvořit představu něčeho, co tyto skutečnosti přesahuje (Appadurai 1993). Důsledky revoluce měly indigennímu obyvatelstvu přinést materiální a sociální spravedlnost výměnou za to, že se vzdají svých starých zvyků, naučí se španělštinu a připojí se k hlavnímu, oficiálnímu proudu mexického národa, jinak také řečeno mexickému mainstreamu, který se vyznačuje vyzdvihováním evropské a zidealizované předkolumbovské kultury.

Během porevolučního období dvacátých let 20. století, vyznačujícího se procesem kulturní tvorby, který měl za úkol vytvořit v lidech představu národní identity (Anderson 2008), začínala být esence mexičanství kompletně definována díky několika klíčovým osobnostem, které do značné míry ovlivnily konstrukce mexické kulturní identity. Patří mezi ně například filozofové a spisovatelé Samuel Ramos, Octavio Paz a José Vasconcelos, kteří podle Gutmanna (Gutmann 1993), místo aby ve svých dílech reflektovali skutečnosti týkající se jak tehdejší společnosti, tak mexické historie, doslova vytvářeli ideje a víru, a jsou tedy daleko více tvůrci mexické kultury, než těmi, kteří mexickou kulturu zachycují z hlediska faktu.¹⁷

Samuel Ramos (1962) se ve svých dílech pokoušel vysvětlit podstatu a povahu Mexičana, smysl jeho života a kultury.¹⁸ Podporoval myšlenku, že kultura je vrozená a je zapotřebí si ji uvědomit, a usuzoval, že Mexiko „vlastní“ zvláštní národní kulturní charakter, daný skutečností, že mexická rasa je zčásti evropská a zčásti indigenní, což vytváří specifickou kulturu, která nemá nic společného

16 Porfiriát je označení období mexických dějin, kdy byl Porfirio Díaz nejmocnějším mužem Mexika (1876–1911).

17 V tomto směru přispěly také při „volání“ po vytvoření nové mexické otčiny díla *Forjando patria: pro nacionalismo (Budování vlasti)* Manuela Gamia (1916) a esej *La raza cósmica (Kosmická rasa)* od Josého Vasconcelose (1927). Manuel Gamio (1883–1960) byl mexický antropolog a archeolog, jeden z představitelů indigenismu. Zasazoval se o asimilaci indigenního obyvatelstva do etnicky pluralitní mexické společnosti s tím, aby byla indigenním ponechána samospráva, volba představitelů komunity atp. José Vasconcelos (1882–1959) se ve dvacátých a třicátých letech 20. století výrazně podílel na mexické politice a kultuře.

18 Ramosovy argumenty byly velmi esencialistické a odkazovaly na ty události mexické historie, kdy byly Mexičané utlačováni či znevýhodňováni vůči španělským kolonizátorům. Stručně lze jeho myšlenky shrnout takto: po celou historii Mexičané pouze věděli, jaké to je zemřít, je načase, aby se naučili, jaké to je žít (Ramos 1962: 11).

se zbytkem světa. Ramosova snaha nalézt esenci mexičanství, která vycházela z poněkud romantické představy synkretismu španělské a indigenní kultury, jejichž elementy se mísí a jsou na sebe navázány, se stalo stěžejní součástí nacionalistického programu třicátých let, vlivného i v letech šedesátých. Octavio Paz o Ramosově díle *El perfil del hombre y la cultura en México* (1952) prohlásil, že se jedná o první vážný pokus o sebepoznání. Sám Paz se ve svých filozofických závěrech nechal Ramosem významně inspirovat. Ve své slavné eseji *Labyrinth samoty* (*El Laberinto de la Soledad*, poprvé vydané roku 1950) se Paz pokoušel zodpovědět otázku, co to znamená být Mexičanem, a vyzývá zde Mexičany, aby doslova odhodili své obranné masky, které je chrání před identifikací se svým aztéckým původem. V mexických dějinách vidí kontinuitu určitých událostí, která je skrytá a má počátek ve 14. století v oblasti dnes známé jako Mexiko. Paz postuluje nezměněnou mexickou identitu s odkazem ke třem událostem mexických dějin, jež jsou základními kameny této kontinuity – vylodění Cortése u Tabasca roku 1519, posléze zradu La Malinche a konečně zjevení Virgen de Guadalupe roku 1531.¹⁹ Zvláště pověsti o La Malinche a Virgen de Guadalupe poskytly úrodnou půdu pro mexický nacionalismus 20. století. Došlo tak k uznání historického podílu domorodých kultur a předkolumbovské minulosti na formování moderního mexického národa a součástí oficiálního nacionalistického diskurzu se stal nativismus, indigenismus a aztékismus. Cortésovo tažení na Tenochtitlán a následná conquista indigenního obyvatelstva byla mexickými nacionalisty vnímána jako důvod, kvůli kterému se Mexičané cítili po staletí v podřízeném postavení a nemohli si plně uvědomit své mexičanství (Phelan 1956). Přestože je tato verze historie zajisté zpochybnitelná, dodnes je v Mexiku velmi zakořeněná. Aztékismus a odkazy na předkolumbovskou minulost jakožto „zlatý věk“ jsou patrné hlavně v umění a v souvislosti se svátkem Día de los Muertos také ve veřejném prostoru – na oltářích a slavnostech.

Propracovaný koncept lo mexicano je dnes považován za kreativní kulturní konstrukci Paze, Ramosa a dalších národotvůrců, úspěšně vsazený do myslí samotných Mexičanů, který zároveň může sloužit jako nástroj k pochopení snah mexického lidu a principů, se kterými se ztotožňuje (Gutmann 1993). S procesem konstrukce lo mexicano úzce souvisí proces vytváření tradic (Hobsbawm – Ranger 1992), což je v souvislosti s moderními nacionalismy doslova nezbytné. Hegemon se v tomto případě účastnil reformulace kolektivní paměti (Assman 2001), aby vytvořil v myslích lidí abstraktní entitu národa (Smith 1991) a dopomohl k tendenci idealizovat předkolumbovskou minulost, která je patrná v mnoha aspektech mexické kultury, včetně oslav svátku Día de los Muertos.

19 Virgen de Guadalupe (Panna Marie Guadalupská) se podle pověsti zjevila roku 1531 indiánovi Juanu Diegovi a promluvila k němu v nahuatl, který byl jeho mateřským jazykem. Virgen de Guadalupe je považována za centrální postavu mexického nacionalismu 20. století, neboť staví Mexiko do pozice první země v Latinské Americe, v níž došlo k tomuto zjevení (Kašpar – Mánková 2009, Gutmann 1993: 57).

Jak již bylo řečeno výše, hledání společné mexické identity a potřeba vztahovat se k ní tak dnes funguje spíše na úrovni střední třídy a mesticů (Garcíagodoy 2000), tedy té vrstvy mexické společnosti, na kterou se ve svém výzkumu zaměřuji.

Koncept *lo mexicano* a jeho souvislost s Día de los Muertos

Dodnes je v mexické antropologii a politice patrný důraz na etnicismus, směr, který vyzdvihuje původ mexické společnosti ve spojitosti s mezoamerickými civilizacemi a který vedl až k idealizaci indiánské kultury. Debaty o vlivu jedné kultury na druhou a pojmy jako hybridizace, fúze, synkretismus či mestizaje jsou ve vědeckých kruzích využívány ve velké míře a tuto skutečnost lze pozorovat i v souvislosti se svátkem Día de los Muertos (Garcíagodoy 2000). Právě tento svátek považuje antropolog Claudio Lomnitz za jeden ze tří takzvaných totemů mexického národa.²⁰ Día de los Muertos je navíc spojován s předkolumbovskými symboly a zvyky podobným způsobem, jako je mezoamerická kultura spojována s podstatou mexické národní identity. Kromě toho, že oficiální nacionalistický diskurz podporoval od doby nezávislosti míšenectví, zaměřoval se také na zdůrazňování aztécké minulosti a kultury. José Vasconcelos proslul tím, že posílal umělce do indigenních komunit, aby pozorovali okolní krajinu a inspirovali se ve své tvorbě místními řemesly, jejichž prvky měly sloužit při utváření nového národního uměleckého směru (Alonso 2004). Indigenní folklor, konkrétně rituály a slavnosti odrážející hodnoty a normy skupiny, která je vykonává (v tomto případě hlavně skupiny indigenních obyvatel), dobře posloužily tvůrcům mexického národa. V tomto ideologickém kontextu je třeba chápat i samotný svátek Día de los Muertos; velmi politickým se však stává zhruba až od první poloviny 20. století (Brandes 1998). Nacionalistická dimenze svátku je tedy poměrně nová.

V této souvislosti tedy došlo k určitému obratu – svátek byl po dlouhá staletí nepolitický a zdaleka se neslavil v celém Mexiku.²¹ Během španělské nadvlády se jednalo spíše o svátek církevní, zároveň se vyznačoval rozmanitější podobou v souvislosti s regiony, ve kterých se slavil. Ve skutečnosti však existuje jen málo spolehlivých zdrojů, které zaznamenávají podobu oslav svátků Všech svatých a Dušiček v Novém Španělsku²² a v období před conquistou. Někteří historikové spojují posmrtné rituální praktiky mezoamerických civilizací s rituály svátku Día de los Muertos. Specifické rituální praktiky však nelze

20 Dalšími dvěma jsou postava mexického prezidenta Beníta Juáreze a Virgen de Guadalupe.

21 Día de los Muertos se neslavil například v severních státech Mexika, mezi které patří Sonora, Chihuahua a Coahuila (Brandes 2006).

22 S jistotou však víme například to, že v 18. století byly některé zvyky spojené se oslavami svátku Día de los Muertos zakazovány (např. *la velación* – noční bdění na hřbitovech při svíčkách jakožto sdílení času s dušemi zesnulých) a samotný svátek byl církví satanizován. Během porfiriátu (1876–1911) byly oslavy Día de los Muertos státem potlačovány (Lomnitz 2005).

považovat za dostatečný důkaz indiánského původu svátku. Mexicko-americká antropoložka Juanita Garcíagodoy, která se ve svých výzkumech na tento svátek také zaměřovala, upřednostňuje pro označení mezoamerických kulturních tradic, mezi něž zčásti patří i svátek zesnulých, užívání slova neo-prehispanic (neo-předhispánský) namísto pre-hispanic (předhispánský). Upozorňuje tím tak na skutečnost, že nejen svátek Día de los Muertos, ale i jiné mexické tradice představují ve své podstatě soubor současného umění, rituálů a praktik, které jsou předkolumbovskými zvyky a kulturou pouze inspirovány (Garcíagodoy 2000). S tímto tvrzením by se jistě dalo polemizovat: domnívám se totiž, že se v Mexiku vyskytují jistá lokální specifika, která jsou modernizačními a nacionálními zásahy státu ovlivněna minimálně. Ani v tomto kontextu však nelze opomenout skutečnost, že kultura je proměnlivým, neustále se vyvíjejícím procesem bez hranic a jakákoliv předkládaná přirozenost národní či kulturní identity je pouze ideologickým faktem, postaveným na selektivním chápání historie, kultury a společnosti (Eriksen 2007: 18–20).

V současnosti v Mexiku fungují rozmanité státní mechanismy,²³ které slouží k propagaci Día de los Muertos jakožto indigenního svátku a na mnoha úrovních velmi dobře fungují. V důsledku toho existuje poměrně široce zakořeněná víra ve skutečnost, že v Mexiku žijí komunity indigenních obyvatel, jejichž členové slaví Día de los Muertos velmi sofistikovaně, autenticky a vycházejí při tom přímo z předkolumbovských kulturních tradic. Nesčetněkrát jsem sama od svých mexických přátel a známých slýchala, že se musím zajet podívat k Mixquikům²⁴ nebo k etniku Otomí,²⁵ abych zažila to pravé Día de los Muertos. Navzdory určitým homogenizačním snahám mexického státu v souvislosti s oficiálním nacionalismem a asimilací indigenního obyvatelstva do většinové společnosti lze v souvislosti s tímto svátkem nalézt značnou různorodost jeho forem a motivů, které vedou k jeho oslavám. Mnozí antropologové například uvádějí, že určité indigenní komunity slaví svátek jakožto výraz úcty k zesnulým a v žádném případě ho nespojují s pocity přináležení

23 Příkladem dopadů těchto mechanismů může být Brandesův výzkum ve městě Tzintzuntzan v Michoacánu. V případě Tzintzuntzanu byla začátkem 70. let zahájena státní kampaň k přilákání turistů na zdejší slavnosti Día de los Muertos a město bylo vybráno s dalšími jedenácti městy v Mexiku jako turistický cíl související s Día de los Muertos. Ministerstvo turismu učinilo pod taktovkou dvou státních agentur určité zásahy do podoby svátku a začaly ho prezentovat masám jakožto svátek indigenních etnik, ačkoliv ho zdejší obyvatelé slavili do té doby velmi podobně, jako okolní města a vesnice. Nelze ani opomenout fakt, že o „původnosti“ tzintzuntzanské komunity by se dalo pochybovat, neboť pouze 7 % obyvatel na přelomu 80. a 90. let ovládalo na komunikační úrovni jazyk zdejších indigenních obyvatel – purépechštinu. Vládní zásahy měly přímý vliv i na změnu názvu slavností, souvisejících se svátkem – z dřívějšího pojmenování svátku Día de los Muertos se stala Noche de Muertos (Noc zesnulých) a později se dokonce ustálilo užívání výrazu *La Feria* neboli Trh (Brandes 1998).

24 Lidé z komunity Mixquic žijí ve vesnici San Andrés Mixquic, která se nachází na jihovýchodě Mexica City v *delegación* Tláhuac. Komunita je známá udržováním „tradičních“ zvyků během svátku Día de los Muertos. Každým rokem v listopadu se zde pořádá festival Día de los Muertos.

25 Lidé, kteří se přiřazují k etniku Otomí, žijí na území mexického centrálního altiplanu, převážně ve státech Hidalgo a Querétaro. Během mého prvního výzkumu v Querétaru jsem byla několikrát upozorněna na to, že Otomí slaví Día de los Muertos „lépe“ než „my tady ve městě“.

k mexickému národu. Výčet etnických skupin obyvatel žijících v Mexiku a způsobů, jimiž svátek slaví, není – a z prostorových důvodů ani nemůže být – předmětem tohoto článku. Jedná se o poměrně homogenní komunity, neovlivněné oficiálním mexickým nacionalismem, často žijící do určité míry izolovaně a v rurálních oblastech. Svátek je zde považován za běžnou součást životního cyklu, sloužící mimo jiné i k posilování komunity, a pro skupinu má svůj vlastní význam, aniž by bylo zapotřebí ho ze strany státu revitalizovat nebo jinak měnit. Na rozdíl od městského prostředí, kde byl v některých případech Día de los Muertos přejat a podle potřeb hegemonu a nacionalistického diskurzu i přizpůsoben; slovy Hobsbawmovými, svátek zde byl, stejně jako jiné uměle vytvořené tradice, adopted and adapted (Hobsbawm – Ranger 1992). V městském prostředí je nacionalizace svátku nejvíce patrná během konání festivalů s tematikou Día de los Muertos a při vytváření a výzdobě ofrendas.

Příkladem z vlastního výzkumu bych v této souvislosti chtěla předeslat několik postřehů Johna Fiskeho, jenž ve své knize analyzuje rozdíl mezi tzv. lidovou kulturou (folk culture) a populární kulturou (popular culture) (Fiske 1989: 170). Lidová kultura je podle něho produktem stabilního sociálního řádu převážně homogenních indigenních společenství. V Mexiku tvoří takováto společenství asi 11 % z celkového počtu obyvatel (Serrano Carreto 2006). Svědectví zprostředkované etnografickými výzkumy u těchto komunit podávají například Ochoa Zazueta, María Jurado Barranco nebo Frank Lipp.²⁶ Jsou toho názoru, že komunity indigenních obyvatel se silně identifikují s dávnou mezoamerickou filozofií a údajně odolávají modernizačním a globalizačním vlivům. Nakolik platí tato tvrzení v současnosti a zda je opravdu možné žít izolovaně bez sebevětšího vlivu okolí, je velmi sporná otázka. Pokud však vycházíme ze slov samotných autorů, kultura těchto komunit a jejich zvyky mohou být uvedeny jako zářné příklady konceptu México profundo²⁷ (srov. Batalla 1990).

Oproti tomu populární kultura vykazuje některé znaky indigenních zvyků a symboliky, které kombinuje s moderními prvky, vycházejícími často ze západní kultury, ovlivněnými importovaným kulturním zbožím a médiem. Jako místo charakteristické výskytem a produkcí populární kultury bych v souvislosti se svým výzkumem označila hlavní město Mexika, především jeho centrum a některé distrikty. Z mého výzkumu zatím vyplývá, že zdejší městská střední třída se často identifikuje s indigenními zvyky, neboť pro ni představují jakýsi styčný bod při potřebě vymezení se v rámci kolektivní národní identity. Zároveň se však ztotožňují s modernizačními vlivy, které jim mohou za určitých okolností a při dostatečném štěstí zaručit lepší společenský status. Tuto

26 Ochoa Zazueta – *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad* (1974), María Jurado Barranco – *Xantolo: El retorno de los muertos* (2011), Frank Lipp – *The Mixe of Oaxaca: Region, Ritual and Healing* (1991).

27 Termín *México profundo*, jehož autorem je antropolog Bonfil Batalla, se vztahuje k lidem, kteří sami sebe označují jako *indígenas* a také k těm, kteří se s žádnou etnickou skupinou indigenních obyvatel neidentifikují, ale udržují některé domorodé zvyky.

fúzi „tradičního“ a „moderního“ lze úspěšně sledovat při oslavách svátku Día de los Muertos v Mexico City. Na veřejných prostranstvích, jako jsou náměstí či parky, můžeme během svátku vidět propracované oltáře, které bývají inspirovány indigenními oslavami a na jejichž tvorbě se často významně podílejí studenti či pracovníci kulturních institucí. Zároveň se zde konají halloweenské večírky a kostýmované průvody; užití moderních halloweenských prvků jsem zaznamenala na všech třech hřbitovech, které jsem během Día de los Muertos měla možnost navštívit.²⁸ Mnozí badatelé,²⁹ kteří se o svátek zajímají, pochybují o autenticitě (post)moderního městského obyvatele, který ztratil své tradice (Garcíagodoy 2000: 74). Ve svých očích považují současné oslavy svátku v městském prostředí spíše za projevy módy a snobismu, v jejichž rámci lidé adoptují praktiky jiných sociálních vrstev a skupin. Na základě výše uvedených skutečností spatřuji zásadní rozdíl mezi lidovou a populární formou svátku. Ve svém výzkumu obě formy svátku rozlišuji, a sice nejen proto, že k té první nemám dostatek informací získaných vlastními poznatky, ale také z toho důvodu, že mezi nimi pociťuji rozdíl všichni moji informátoři.

Motivace ke slavení svátku

Někteří antropologové³⁰ přiznávají, že mexická veřejnost má tendenci vnímat svátek Día de los Muertos poněkud romantizujícím způsobem. Odvíjí se to od oficiálního nacionalistického diskurzu, vycházejícího z výše uvedeného konceptu mestizaje a veřejné propagace specifického přístupu ke smrti. Jedna věc je však vliv státu, který se nejvíce podílí na vytváření tohoto oficiálního nacionalismu, a druhou věcí je skutečnost, jak na tyto konstrukce reagují samotní Mexičané a nakolik ve svém jednání odrážejí tyto představy o sdílené kolektivitě a společném původu a podílejí se tak na jejich produkci. Zaměření se na lidské jednání a prožívání v souvislosti se svátkem Día de los Muertos vnímám jako nezbytnou součást analýzy mexické národní identity. I když podle mého názoru byla nacionalizace svátku a pokus o jeho ustanovení jakožto národní tradice ze strany mexického státu z velké části úspěšná, na úrovni běžných občanů je situace mnohem méně přehledná.

Zpočátku výzkumu jsem se inspirovala antropoložkou Juanitou Garcíagodoy a její typologií lidí, kteří Día de los Muertos slaví. Na základě vlastních výzkumů svátku vytvořila Garcíagodoy tři skupiny slavících: do první řadí učitele a profesory, do druhé ty, kteří si váží „tradice“ a vnímají svátek jako nostalgickou vzpomínku na zesnulé příbuzné, a třetí skupinu tvoří elitní vrstvy mexické společnosti, jejichž příslušníci považují za nezbytné účastnit se jakéhokoliv nacionalistického projektu, kam zahrnují také svátek Día de los Muertos

28 Jednalo se o městský hřbitov v Querétaru, hřbitov Xilotepec v Xochimilkou a Panteón Civil de Dolores v Mexico City.

29 Například V. F. Vazquez, Carmichael, Sayer, A. Ortiz.

30 Viz například Stanley Brandes (1998; 2006), Juanita Garcíagodoy (2000).

(Garcíagodoy 2000). Ačkoliv bych většinu svých informátorů zařadila do druhé skupiny, domnívám se, že výše uvedená typologie spíše představuje Weberovy ideální typy, které se v praxi prolínají.

Při snaze pochopit vnímání mexičanství samotnými aktéry jsem se zaměřila na ty, kteří podle vlastních slov Día de los Muertos slaví nebo dodržují a pokusila jsem se zjistit motivy a důvody, které je k takovému jednání vedou³¹ a následně se v něm pak zpětně odrážejí. Výzkum motivací byl po dlouhou dobu v rámci sociální antropologie spíše v pozadí, neboť zde panoval diskurz založený na přesvědčení, že lidé jednají na základě toho, jak jim jejich vlastní kultura „káže“.³² Během několika posledních desetiletí se od tohoto hlediska postupně upustilo ve prospěch přístupů zaměřených na jednání (více viz například Bourdieu 1977; Latour 2005). Aktuální tendence v rámci oboru i mimo něj v souvislosti se zkoumáním motivací jsou zaměřeny na individuální potřeby a/nebo strukturální tlaky. Při svém výzkumu jsem se zatím věnovala spíše individuálním potřebám a motivacím, nemohla jsem však ignorovat skutečnost, že obojí je do větší či menší míry ovlivňováno „shora“ (viz dále uvedené příklady).

Co se samotných motivací týče, zásadní roli při jejich utváření hraje skutečnost, nakolik jsou uspokojovány základní fyziologické potřeby člověka,³³ následované uspokojením potřeby bezpečí. Pokud v těchto směrech člověk nestrádá, nabývá na důležitosti otázka cílů či odměn, kterých jedinec dosáhne po vykonání dané činnosti, ke které je více či méně motivován a jež souvisí s dalšími lidskými potřebami, jako je touha po lásce, přináležení či uznání a potřeba seberealizace. Rozhodnutí týkající se toho, zda danou věc jedinec vykoná, je pak závislé na tom, zda mu daný čin poskytne naplnění dané potřeby (Maslow 1970). V souvislosti s motivacemi nelze opomenout roli emocí. Vzhledem k tomu, že svátek je sám o sobě spojován s odpočinkem a pracovním volnem, prožívají lidé sváteční dny odlišně od dnů pracovních. Tyto rozdílné emoce, vzniklé na základě dané situace, pak mají vliv na motivace informátorů (Gnoth 1997: 288–289).

Znovu opakují, že všichni moji informátoři se řadí do nižší až střední vrstvy a v ohledu základních životních potřeb nikdo z nich nestrádá; v některých případech však nejsou uspokojeny všechny jejich touhy a přání související s potravou. Někteří z nich jsou po většinu roku odkázáni spíše na základní potraviny, jako je rýže, fazole, tortilly, některé (levnější) druhy ovoce a zeleniny, občas maso. Oslavy a svátky jako je Día de los Muertos pro ně představují možnost vychutnat si i jiná jídla, jejichž příprava, nákup a konzumace sice nepatří mezi

31 Někteří informátoři se na dodržování zvyků spojených se svátkem z různých důvodů nepodílejí, pouze jim pasivně přihlížejí; v případě mého výzkumu se zatím jedná pouze o dvě osoby.

32 Představitelem tohoto přístupu byl například antropolog Leslie A. White, který rozpracoval koncepci kulturologie a kulturní evoluce (Soukup 2005: 470).

33 Mezi tyto základní potřeby patří například nutnost přijímání potravy, spánku, dýchání, rozmnožování nebo tělesné hygieny (Maslow 1970).

hlavní motivace ke slavení svátku, ale má v této souvislosti svoji nezastupitelnou roli. Informátoři se pak často netají tím, že se na Día de los Muertos těší, protože jak říkají „budeme mít pan de muerto“³⁴ a „konečně si dáme mole“.³⁵ Nelze jim upřít ani určité konzumeristické tendence, které se dají přirovnat například k chování některých Čechů při vánočních svátcích, kdy si nakupují daleko více jídla, než ve skutečnosti potřebují a upotřebí. Vidina konzumace většího množství jídla v průběhu oslav v porovnání se všedními dny je pro mnoho mých informátorů velmi lákavá. Tím netvrdím, že snad slaví Día de los Muertos pouze proto, aby se najedli, avšak někteří z nich mi sami sdělili, že „bez jídla by to nebylo ono“. Informátor Martín například v souvislosti s konzumací pan de muerto uvedl: „Vždycky se na něj těšíme, protože je moc dobrý. Vlastně pro nás už tak moc nesouvisí s mrtvými, s tímhle svátkem, nevím... Máme ho spojený s Día de los Muertos, to ano, kupujeme si ho pro sebe, protože je dobrý, ani ho nedáváme na oltář, to by ho byla škoda.“

Samotná konzumace slavnostního – a tedy výjimečného – jídla proto představuje stěžejní prvek oslavy, jejímž hlavním důvodem se tak stává vychutnat si dané jídlo a zasytit se. Symbolická povaha jídla vyplývající ze samotného svátku je odsouvána do pozadí, stejně tak původní posvátný charakter pokrmu. Na domácí i veřejné oltáře se tradičně pokládá jídlo, které měl zesnulý rád, a bývalo zakázáno jídlo z oltáře brát či ujídat, dokud svátek neskončil. Většina mých informátorů však na tuto tradici nedbá, což přisuzují faktu, že se sami nepovažují za hluboce věřící a jednoduše nevěří tomu, že vůně jídla přiláká duše zesnulých, jak se dodnes v mnoha komunitách traduje. „Většinou nám je toho jídla líto, když tam leží na oltáři dva dny. My ho raději sníme a dáme na oltář to, co je zrovna po ruce. Tak to dělají všichni, co znám.“ (z rozhovoru s Luísem) Sváteční pokrm pak v této souvislosti nabývá motivujícího charakteru. V některých případech pro mě zatím zůstává otázkou, nakolik by se moji informátoři angažovali v přípravě oslav svátku, kdyby jeho součástí nebylo právě slavnostní jídlo.

Mezi zvyky, které se tradičně vztahují k oslavám svátku a které moji informátoři v této souvislosti dodržují, patří návštěva hřbitovů a příprava domácích oltářů. Jako hlavní motiv tohoto jednání se ukázala potřeba uctít památku zesnulých příbuzných (bez ohledu na náboženské vyznání informátorů), motivovaná sdílením daného prostoru a času s blízkými a zesnulými. V soukromé sféře svátek zastává funkci rituálního jednání, které účastníkům poskytuje pocit přináležení do úzkého okruhu lidí, v tomto případě rodiny.³⁶ Právě **navození pocitu sounáležitosti s rodinou a zesnulými příbuznými** poklá-

34 *Pan de muerto* je sladké pečivo, které se připravuje v souvislosti s oslavami svátku. Všichni moji informátoři si *pan de muerto* kupují v supermarketech nebo ve veřejných pekárnách.

35 Mole je poměrně vydatná omáčka připravovaná z různých ingrediencí, která se podává s krutím masem a rýží a v Mexiku je považována za slavnostní jídlo.

36 Odkazy mých informátorů na to, že svátek je především rodinnou záležitostí, se v rozhovorech vyskytovaly stejně tak často, jako spojování Día de los Muertos s mexickou identitou.

dám za jednu z hlavních motivací slavení svátku. Sdílení společného prostoru a času s rodinou či dušemi zesnulých (v případě, že na jejich existenci informátoři věří) uspokojuje jejich **potřebu být někam a ostatními přijímán** (Maslow 1970), a to jak na úrovni menší skupiny – rodiny, tak na úrovni většího celku, v tomto případě národa. Tuto skutečnost bych ráda přiblížila na následujícím příkladu. Ve chvíli, kdy se události spojené s Día de los Muertos dostávají do veřejného prostoru, ať už se jedná o participaci na různých festivalech a akcích, nebo pouze o pasivní přihlížení u veřejných oltářů, vnímají informátoři nacionalistický podtext svátku a často zmiňují velkolepost oslav (spolu se symboly svátku, mezi které právě řadí například lebku, kostlivce a afrikány cempasúchitl). Z mého výzkumu vyplývá, že většina informátorů věnuje svůj čas oběma činnostem – jak soukromé „oslavě“ v podobě vzpomínání na zesulé, tak veřejným oslavám. Patrný je zde ambivalentní charakter svátku: na jedné straně představuje zklidnění, návrat k rodině, ke kořenům a vzpomínání, na straně druhé je spojován s veselím, pestrobarevnými symboly, národní kolektivitou. Sociální rozměr a sdílení, které jsou podstatou slavnosti (Smith 1972), předpokládá existenci fungujícího společenství, a zároveň jeho existenci svými mechanismy podporuje (Karlová 2013). V tomto případě je aktuální nacionalistický diskurz úspěšný a politika státu do velké míry určuje, jaké symboly a zvyky ovlivní v konečné fázi produkci představ národní identity. Rituály spjaté se svátkem Día de los Muertos v sobě obsahují motiv návratu ke kořenům jak na úrovni sociokulturního systému, tak na úrovni jednotlivců. Svátek bezesporu souvisí s kulturou vzpomínání (Assmann 2001) a z tohoto hlediska je mechanismus tvorby a utvrzování identity posilován. Nezbytnou součástí slavností je pak předávaná a sdílená symbolika, která posiluje společný komunitní prožitek.

Mexická národní identita je v souvislosti s Día de los Muertos vnímána a prožívána na dvou úrovních. První z nich je uctívání zesnulých příbuzných v okruhu jejich nejbližších v poklidu domova či na hřbitově, druhou představuje zapojení se do oslav s ostatními Mexičany, se kterými oslavující sdílejí stejnou historii, kulturu a mýty. V odkazu na původnost a starobylé tradice vidím styčný bod, kde se různé přístupy ke svátku setkávají. Bez ohledu na to, zda informátoři svátek slaví nebo ne, vnímají ho jako specificky mexický jev. Tradice uctívání smrti a rituálního obdarovávání zesnulých je však univerzálním jevem, s nímž se můžeme setkat v různých kulturách, a to i přes současný odklon od ní, spojený s modernizací, migracemi a racionalizací. V Mexiku však byla tato tradice nacionalizována.

Navzdory šíření oficiálního nacionalismu pomocí různých prostředků, k nimž řadím i svátek Día de los Muertos, je mexická společnost stále silně diverzifikovaná. Paradoxně k tomu přispívá i pojetí samotného svátku s důrazem na aztékismus a se snahou zakonzervovat některé původní tradice. Nicméně bez ohledu na indigenní populace všichni moji informátoři vztahují svátek k mexickému národu, vnímají ho jako svůj specifický svátek

a jeho slavení jim podle jejich slov zprostředkovává určitý pocit výjimečnosti. Zakoušením tohoto pocitu se naplňuje potřeba uznání a úcty, která bývá v tomto kontextu spojena s patriotismem. Mnozí z mých informátorů mi sdělili, že při oslavách svátku zažívají pocity hrdosti na svůj „národ“ či „vlast“.

Jako hlavní motivace oslav svátku se tedy v mém výzkumu objevuje potřeba prožitku sounáležitosti a příslušnosti ke skupině, ať už se jedná o nejužší rodinný kruh, nebo o národ. U věřících lidí se tato skutečnost prolíná i s potřebou dostát své náboženské povinnosti a uctít zesnulé. Nezastupitelnou roli v rámci motivací hraje také slavnostní jídlo, které se zdá být významným motivujícím faktorem k pořádání svátku.

Závěr

Od roku 1840, kdy ztratilo polovinu vlastního území, jež připadlo Spojeným státům americkým, čelí Mexiko až dodnes určitým obtížím, které jsou spojeny s vytvářením autonomie a rovnosti nejen na úrovni zdejších obyvatel, ale také ve vztahu s okolními státy, nejvíc právě s USA. Velkou roli zde hraje ekonomická závislost na tomto severním sousedovi, která podle některých badatelů zamezuje vzniku plně autonomního národa (Brandes1998). Zároveň jsou však Spojené státy a také Španělsko užívány jako zdroje ideologických názorů pro zdůraznění nezpochybnitelné mexické specifičnosti. Zvláště Spojené státy hrají důležitou roli v souvislosti s mexickým nacionalistickým diskurzem a samotným svátkem Día de los Muertos. Již několik desetiletí ovlivňuje americký Halloween k nevoli mexických nacionalistů podobu svátku zesnulých, a v tomto případě lze na Día de los Muertos nahlížet také jako na politickou událost, která zrcadlí komplexitu mexicko-amerických vztahů.

Tvorba José Guadalupe Posady bývá zmiňována v souvislosti se snahou harmonizovat Mexiko prostřednictvím umění, „sezdat“ indigenní a mesticke a vytvořit tak koherentní obraz Mexika. Zhostit se takového úkolu je bezesporu složité, neboť Mexiko je země velmi heterogenní, v níž vždy žilo velké množství méně či více nezávislých skupin obyvatel, a to i přes snahy o celkové sjednocení. Státní aparát je – nejen v Mexiku – vybaven mechanismy, které daný národ zastřešují, ať už se jedná o státní symboly jako vlajka či státní hymna, nebo o různé folklorní slavnosti a rituály, jež mají za úkol udržovat koherenci dané skupiny. Takovou roli zastává v Mexiku také svátek Día de los Muertos, neboť pořádání kulturních akcí, do nichž jsou zapojeni učitelé, žáci, studenti a rodiče, sdružování lidí za účelem oslav svátku na veřejných prostranstvích či na hřbitovech – to vše podporuje do značné míry pocit sounáležitosti a univerzality země. Podoba svátku v hlavním městě Mexika nese znaky snahy po (re)konstrukci národní identity, je kompromisem mezi moderním a indigenním, katolickým a mezoamerickým, politickým a protipolitickým. Tyto dvojznačnosti vyplývají z reálné skutečnosti, z jednání lidí, kteří se na oslavách podílejí, jak pod rouškou mexického nacionalismu, tak s potřebou

zavzpomínat na zesnulé a strávit s nimi v klidu nějaký čas. Současná mexická národní identita je procesuálním a nestatickým fenoménem, což se projevuje nejen v běžném životě, ale také v souvislosti se samotným svátkem Día de los Muertos.

Květen 2016

Literatura

- Alonso, Ana María. 2004. Conforming Disconformity: „Mestizaje“, Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism. *Cultural Anthropology* 19, 4: 459–490.
- Anderson, Benedict. 2008. Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Appadurai, Arjun. 1993. Patriotism and Its Futures. *Public Culture* 3, 5: 411–429.
- Assman, Jan. 2001. Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha: Prostor.
- Bonfill Batalla, Guillermo. 1990. Mexico profundo. Una civilización negada. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley. 1998. The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity. *The Journal of American Folklore* 111: 442: 359–380.
- Brandes, Stanley. 2006. Skulls to The Living, Bread to The Dead. *The Day of the Dead in Mexico and Beyond*. Malden: Blackwell.
- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick. 2000. Beyond Identity. *Theory and Society*. 29, 1: 1–47.
- Cardoza y Aragón, Luis. 2013. José Guadalupe Posada: Maestro de Obras con Obras Maestras. Mexico.
- Childs, Robert V. – Altman, Patricia B. 1982. Vive tu Recuerdo: Living Traditions in the Mexican Days of the Dead. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California, LA.
- Eisenstadt, Shmuel N. – Giesen, Bernhard. 2004. Konstrukce kolektivní identity. In: *Pohledy na národ a nacionalismus: 2004*. Praha: SLON.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. Antropologie multikulturních společností. Praha: Nakladatelství Triton.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2008. Sociální a kulturní antropologie. Praha: Portál.
- Fiske, John. 1989. *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman.
- Feleppa, Robert. 1986. Emics, Etics, and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27, 3: 243–255.
- Fernández-Kelly, Patricia. 1974. Death in Mexican Folk Culture. *American Quarterly* 25, 5: 516–535.
- Garcíaagoday, Juanita. 2000. *Digging the Days of the Dead. A Reading of Mexico's Días de Muertos*. Colorado: University Press of Colorado.
- Gnoth, Juergen. 1997. Tourism Motivation and Expectation Formation. *Annals of Tourism Research* 24, 2: 283–304.
- Grew, Raymond. 2004. Konstrukce národní identity. In: Hroch, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: SLON.
- Gutmann, Matthew C. 1993. Primordial Cultures and Creativity in the Origins of „Lo Mexicano“. *Kroeber Anthropological Society Papers* 75–76: 48–61.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terrence. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Housková, Anna. 1998. *Imaginace Hispánské Ameriky*. Praha: Torst.
- Karlová, Jana. 2013. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

- Kašpar, Oldřich – Mánková, Eva. 2009. *Dějiny Mexika*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford UP.
- Lipp, Frank. 1991. *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. Austin: University of Texas Press.
- Lomnitz, Claudio. 1994. Decadence in Times of Globalization. *Cultural Anthropology* 9, 2: 257–267.
- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lomnitz, Claudio. 2005. *Death and The Idea of Mexico*. Cambridge: MIT Press.
- Mácha, Přemysl. 2010. Mexický paradox. In: Hingarová V. – Květinová, S. – Eichlová, G. (eds.): *Mexiko – 200 let nezávislosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Malkki, Liisa. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7, 1: 24–44.
- Mallon, Florencia E. 1996. Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. *Journal of Latin American Anthropology* 2, 1: 170–181.
- Maslow, Abraham. 1970. *Motivation and Personality*. 2nd edition. New York: Harper and Row.
- Moreno Villa, José. 1986. *Lo mexicano en las artes plásticas*. México, DF: Fondo de Cultural Económica. Museo Nacional de Arte.
- Paz, Octavio. 2004. *El laberinto de la Soledad. Postdata. Vuelta a el laberinto de la Soledad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Phelan, John Leddy. 1956. „México y Lo Mexicano“. *The Hispanic American Historical Review* 36, 3: 309–318.
- Samuel Ramos. 1962. *Profile of man and culture in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Serrano Carreto, Enrique. 2006. *Regiones indígenas de México*. México, D. F: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Smith, Anthony. 1991. *National Identity*. London: Penguin Books.
- Smith, Robert J. 1972. Festivals and Celebrations. In: *Folklore and Folk life: An Introduction*. Ed. Richard M. Dorson. Chicago: University of Chicago Press: 159–172.
- Soukup, Václav. 2005. *Dějiny antropologie*. Praha. Nakladatelství Karolinum.
- Stöckelová, Tereza – Abu Ghosh, Yasar. 2013. *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Wade, Peter. 2005. Rethinking „Mestizaje“: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* 37, 2: 239–257.
- Young, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.
- Zea, Leopoldo. 1952. Conciencia y posibilidad del mexicano. *Filosofía Mexicana*. Porrúa y Obregón.

Příloha



Obr. 1 Oltář připravený ku příležitosti svátku Día de los Muertos v centru Mexico City. Oltáři dominuje catrina – postava kostlivce oblečená do ženských šatů inspirovaných indigenním oděvem – a lebečky z různých materiálů. Foto: Petra Ponocná, 2014.



Obr. 2 "Catrina Frida Kahlo", vyrobená na počest mexické malířky Fridy Kahlo, která podporovala porevoluční mexické národní hnutí a indigenní kulturu. Foto: Petra Ponocná, 2014.



Obr. 3 Domácí oltář u rodiny Gonzálezů, kde jsem pobývala během mých prvních dvou výzkumů v Mexiku. Foto: Petra Ponocná, 2012.



Obr. 4 Panteon (česky hřbitov) v supermarketu Walmart v Ciudad Nezahualcoyotl. Několik týdnů před svátkem Día de los Muertos začínají mexické supermarkety a obchody nabízet potraviny spojené se svátkem. Svátku se přizpůsobuje také výzdoba marketů. Papírová konstrukce má znázorňovat vchod na hřbitov – pod ním najdeme sezónní ovoce, limonády, cukrovinky, alkohol, sušenky, svíčky, jedlé lebečky a také květináče s mexickým afrikánem. Všechno zboží slouží nejen k výzdobě, ale také ke koupi. Foto: Petra Ponocná, 2014.



Obr. 5 Orchester kostlivců v předsálí Palacio de Bellas Artes, jedné z nejvýznamnějších budov a kulturních center v Mexico City. Foto: Petra Ponocná, 2014.