

Carlos Fuentes: POHŘBENÉ ZRCADLO, ze španělského originálu *El espejo enterrado*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, přeložila Anna Tkáčová, Praha, Mladá fronta, 2003

Kniha předního současného mexického romanopisce, dramatika a esejisty Carlose Fuentesse (nar. 1928) vyšla původně v roce 1992 k 500. výročí znovuobjevení Ameriky, k čemuž napsal rovněž scénář pro televizní seriál stanice BBC. Do češtiny byly přeloženy i některé jiné jeho knihy: Nejprůzračnější kraj, Praha, Odeon, 1966, což je vůbec první Fuentesův román (v originále *La región más transparente* z roku 1958), jehož název naráží na vzduch hlavního mexického města, v němž je „vidět vše, co dýcháme“, dále *Smrt Artemia Cruze*, Praha, Mladá fronta, 1966, a nedávno vydaný *Starý gringo*, Praha, Garamond, 2005.

Fuentes patří k těm latinskoamerickým intelektuálům, kteří svoji zemi (nikoli rodnou, neboť světlo světa spatřil v Panamě) pozorují více zvenčí, v jeho případě z Londýna. Zde také nyní vzniká větší na jeho práci, zatímco za náměty zajíždí do „svého“ Mexika. K této své kulturní roz dvojenosti poznamenává: „Tuto zemi potřebuji, ale nemohu v ní žít. Musím svou zemi vidět z dálky...“ a své studijní pobyt nazývá „soukromým mexickým karnevalem“.

Pohřbené zrcadlo z jeho dosavadní tvorby poněkud vybočuje, nejde o román, ale o rozsáhlý kulturně-historický esej, na nějž se připravoval prakticky celý život, o čemž svědčí mj. rozsáhlá a částečně komentova-

ná bibliografie, zahrnující velké množství odborných historických, antropologických či kunsthistorických prací. Kniha je subjektivním analytickým průvodcem po významných meznících ibero-americké historie a jejich kulturních symbolech. Sám její název je symbolický, metaforický, ale přesto odrážející mexickou realitu. Fuentes jej nevolí náhodně a obrací se v něm k domovině své rodiny, do spolkového státu Veracruz a jeho stejnojmenného přístavu. Zde, v této vstupní karibské bráně do Mexika, před téměř pětistý lety začínala nekonečná sága „rodu“ *homo mexicanus*. Veracruz se stal trvalým domovem mexické identity. Na jeho březích vznikla před 3500 lety nejstarší mezoamerická preklasická kultura olmécká a před 1500 lety klasická kultura totonacká s centrem v El Tajínu. V hrobkách posvátných předšpanělských měst Veracruz byla nalezena *pohřbená zrcadla*, jejichž smyslem bylo přivést nebožtíky do říše mrtvých. Fuentes ale poukazuje na to, že motiv pohřbeného zrcadla nebyl vlastní jen nativní předkolumbovské představivosti, nýbrž též kulturám mediteránním a připomíná knihu mexicko-katalánského básníka Ramóna Xiraua *L’Espil Soterrat* čili *Pohřbené zrcadlo*. Symbolika názvu tak dostává zrcadlující charakter: prostřednictvím zrcadla pohlíží Američané na středomořskou oblast a naopak. Toto vzájemné pohlížení jeden na druhého, symbolické vyjádření skutečnosti pomocí zrcadla jakožto jakéhosi imaginárního transatlantického mostu, je „hlavním smyslem a vlastním rytmem této knihy“, jak v úvodu (s. 10) Fuentes předznamenává.

Bez ohledu na převažující etnokulturní substráty v té které latinskoamerické zemi je jejich „společným lůnem“ Špa-

nělsko, a tak v prvních čtyřech kapitolách (s. 11–69) rozebírá kořeny latinskoamerické identity, neboť „bez důkladné znalosti okamžiku početí nemůžeme být my, Latinoameričané, pochopeni“ (s. 12). Ve španělském kontextu odhaluje dvě konstanty: protikladnost charakterů, dvojnásobné Španělsko krutých dobyvatelů i svatých misiónářů, umělecky ztvárněných především na Riverových *murales*¹, v reálném prostoru, jako *locus communis*, je to býčí aréna, prostor, v němž se každé nedělní odpoledne setkává španělský národ. Ten národ, který ráno vychází z kostelů po mši svaté, aby se jen o pár hodin později účastnil rituálu obětování, jenž je pro Fuentesse pohanickým úpadkem křesťanské mše. Archetypem této konstanty je pak toreador, jehož tradice sahá až do jeskynních temnot Altamiry, odkud se vynořil španělský býk, který se navždy zmocnil celé země, a do antiky, kdy přináší do Ibérie býčí mytologii Herkules. Druhou konstantou je španělská umělecká senzitivnost, začleňující tak často zvrácené a výlučné jevy do skutečnosti, kterou prostorově spatřuje v jevišti pro flamenco. Tanečnice flamenca jakožto archetyp (či vedle ctnostné španělské matky jako jeden z archetypů) této druhé konstanty odkazuje na další atribut španělského a posléze hispanoamerického rysu, jímž je sexuální živelnost, za níž se skrývá neustálá touha po svatosti, jakou symbolicky předvádějí sevillské panny při velikonocních procesích. Obě konstanty, oba

archetypy, se pak opět jakoby symbolicky protínají v postavě Panny z Macareny, jež je na jedné straně patronkou toreadorů a zároveň ztělesněním erotické představitelství a oné touhy po nebeské slavobráně.

Rytmus a bohatství těchto navzájem propojených protikladů (binárních opozic?) je dán především tím, že s výjimkou Ruska nebyla žádná jiná země v Evropě osídlena tolika odlišnými migračními vlnami. Španělsko se tak postupně stává ibersko-keltsko-řecko-fénicko-kartaginško-římsko-vizigótsko-berbersko-arabsko-židovským kulturním amalgamem, pestrobarevnou směsicí nejrůznějších reliigiózních systémů, ale také domovinou takových učenců a myslitelů, jakými byli třeba Isidor Sevillský, Maimonides, ibn Rušd či kastilský a leónský král Alfonso X. Moudrý a mnoho jiných. Ve středověku se postupně zformovaly na Iberském poloostrově zejména tři etnické, kulturní a náboženské substráty: španělský, židovský a arabský. Ačkoli politicky dominovali Arabové, žily vedle sebe tyto tři skupiny v relativní mírové koexistenci až do konce 15. století, kdy byla dovršena křesťanská „reconquista“² Iberského poloostrova. Rok 1492, kdy byla dobytá Granada jako poslední výspa maurského panství ve Španělsku a krátce nato „znovuobjevena“ Amerika, se stal velkým mezníkem v této relativní mírové koexistenci tří skupin

² Fuentes užívá tohoto výrazu – *reconquista* – byť je podle mého soudu nesprávný či přinejmenším zavádějící, jelikož nešlo v pravém slova smyslu o *znovudobývání*. Maurové se totiž na počátku 8. století zmocnili Španělska na Vizigótech, kteří z jeho mapy brzy mizí a na Maurech pak postupně poloostrov získávají hispanizovaní a christianizovaní potomci těch, kteří kdysi přišli osídlit římskou provincii Hispania.

¹ Diego Rivera (1886–1957) byl nejznámějším představitelem ryze mexického směru ve výtvarném umění *muralismu*, pro nějž jsou typické velké nástěnné malby, zpravidla akcentující nativní (indigenní) prvky v mexické kultuře. Jeho manželkou byla neméně slavná a známá mexická malířka Frida Kahlo (1907–1954).

směřujícím k ireverzibilní změně kulturní identity hispánského a následně vzniknuvšího hispanoamerického světa. Ze střetu těchto dvou zcela odlišných světů se zrodila nová civilizace, nová kosmická rasa, jak o ní mluví mexický filozof a politik José Vasconcelos³, a tím i nová identita, začal „proces americko-středomořského zrcadlení“.

V následujících dvou kapitolách (s. 70–114) toto *encuentro de dos mundos*⁴ přibližuje a upozorňuje na některá podle mého soudu českému čtenáři méně známá fakta. Tak vedle notoricky známých ochránců lidských práv, jakými byli dominikánský mnich Bartolomé de Las Casas či františkánský biskup Michoacán Vasco de Quiroga, se dozvídáme o existenci a zejména silném intelektuálním vlivu na Las Casase „stejně významného“ dominikánského teologa a právníka ze Salamancky Francisca de Vitoria, kterému se již od konce 30. let 16. století podařilo otázku koloniální moci a lidských práv porobených indiánských národů dostat na mezinárodní úroveň, když akcentoval především omezení koloniální moci⁵.

³ Ve svém díle *La Raza cósmica* (1925) polemizuje J. Vasconcelos se severoamerickým evolucionisticky orientovaným antropologem a narozdíl od něho nespátřuje archetyp budoucnosti v New Yorku, nýbrž v Rio de Janeiru a Buenos Aires.

⁴ V roce výročí Kolumbova „objevu“ se skutečně mluví na obou stranách Atlantiku spíše o „setkání dvou světů“ než o „znovobjevení“ či „dobyť“ ve snaze učinit alespoň na verbální úrovni symbolické smíření původního indiánského obyvatelstva s potomky jejich někdejších uchvatitelů.

⁵ Francisco de Vitoria (1480/1483/1485/1486/1488/1492–1546) nebyl jezuitský, jak uvádí Fuentes, nýbrž dominikánský vzdělanec. Nepůsobil sice v zámoří, ale svými teologickými pracemi a kázáními měl velký vliv na Las Casase. Zejména ve svém traktátu *Relecciones* (1539) zdůrazňoval, že Španěl

Fuentes rovněž vyzdvihuje obrovské úsilí Španělů při zakladatelské činnosti v Novém světě, neviděné v takovémto rozměru od římských dob. Má tím na mysli zejména neuvěřitelně rychlé zakládání měst od San Francisca a Los Angeles po Buenos Aires a Santiago de Chile. V řadě nově vzniklých měst pak vzápětí vznikala centra nové kultury a vzdělanosti, snad vůbec nejdříve ve Fuentesově Mexiku, kde již roku 1523 založil, dost možná na základech aztéckého *calmecacu*, školy pro výchovu budoucích kněží, františkánský mnich Pedro de Gante Colegio de Texcoco a o pár let později ještě věhlasnější františkán Bernardino de Sahagún (1499–1590) Colegio de Tlatelolco (1536), kde se Indiáni pocházející z vyšších vrstev předhispánské společnosti učili např. španělsky, latinsky a řecky a ačkoli tyto pionýrské projekty nakonec ztroskotaly, sugeruje se otázka, zda-li právě tehdy nezačal klíčit jev, který jiný známý mexický myslitel a spisovatel Octavio Paz (1914–1998) nazval „kritikou pyramidy“.

Na konci šesté kapitoly vyvolává polemiku o tom, zda conquista byla dobrá nebo špatná a opět se s ní pozoruhodným způsobem vyrovnává. V zjevení Panny Marie Guadalupské prostému aztéckému Indiánovi Juanu Diegovi v prosinci 1531 a následném uznání jejího kultu spatřuje Fuentes nejen počátky náboženského synkretismu, ale také toho, co nazývá poněkud odvážně kulturou *contraconquisty*⁶. Jejím nejdynamičtějším dokladem, re-kreací domorodého ráje, je podle něho malý

musí prokázat opodstatněnost přítomnosti v Americe svým vstřícným jednáním vůči domorodcům.

⁶ *Conraconquistou* rozumí symbolické dobyťí dobytých, jež se projevuje zejména v umění a náboženství, kde „vítězí“ domorodé atributy.

koloniální kostelík v Tonantzintle⁷, symbol vítězství tohoto synkretismu.

V sedmé a osmé kapitole (s. 115–148) se rytmicky vrací do Španělska 16. a 17. století. Fuentes opět provokuje, když Španělsko této epochy přirovnává k Spojeným státům americkým konce 20. století. Ty jsou stejně zadlužené (mluví o anomálii chudého impéria) a neschopné řešit své vlastní problémy, jako Španělsko před čtyřmi sty lety, ale stejně tak zarputilé v plnění své role globálního čteníka.

V následující kapitole nazvané Baroko Nového světa (s. 149–166) naráží na možnost lesbickou orientaci i v Evropě uznávané básničky, jeptišky Sor Juany Inés de la Cruz⁸, aby vzápětí vyzdvihl její „schopnost trvale uchopit formy“ a rysy „transatlantické výměny“⁹ v její poezii, která je dnes tolik oceňována.

Španělsko osvěceného 18. století líčí jako Goyovu dobu (s. 167–177), již mu

⁷ Tonantzintla je malé městečko poblíž Choluly ve spolkovém státě Puebla, kde byl kolem roku 1700 postaven kostelík ve stylu koloniálního baroka s přebujelou vnitřní výzdobou, především mnoha postavkami indiánských andílků a španělských děblů, čímž domorodí umělci chtěli symbolicky vyjádřit morální převahu původních obyvatel nad jejich dobyvateli („contraconquistu“). Název města i kostela je odvozen od jména aztécké bohyně *Tonantzín*, která je s Pannou Marií Guadalupskou synkretizována.

⁸ Původním jménem Juana de Asbaje (1651–1695), narodila se v Mexiku, stala se nejprve bosou karmelitánkou, později vstoupila do kláštera San Jerónimo. Českému čtenáři je znám výbor z její lyrické poezie *Naděje do zlata tkaná*. Praha: Východní, 1988.

⁹ *Transatlantická výměna* – severoamerická historička Peggy Lissová tak nazývá síť obchodu, kultury a politiky, která po roce 1492 propojila Evropu s Amerikou. Patří sem i projevy náboženského a literárního synkretismu Sor Juany Inés de la Cruz.

symbolizuje setkání dvou rozdílných mužů, básníka plebejského původu, jehož talent vynesl až do královských služeb (Goyu), a humanisty s patricijskými kořeny, jednoho z nejvýznamnějších politiků té doby, Gaspara Melchora de Jovellanose.

Po tomto krátkém španělském intermezzu se již více věnuje „své“ Latinské Americe, k níž se obrací ve většině následujících kapitol – jedenácté až šestnácté (s. 178–267). Hned na počátku si klade jednu z věčných otázek, na níž se snaží více či méně bezúspěšně či lépe řečeno nepřesně nebo stále nedokonale odpovědět stovky renomovaných intelektuálů – historiků, sociologů, kulturních antropologů, filozofů aj. – kteří se ve své odborné práci přímo nebo alespoň okrajově problematiky latinskoamerické identity dotýkají. „Kdo jsou Hispanoameričané?“, táže se Fuentes, aniž by i on našel uspokojivou odpověď, a tak jediné, co lze z pozice sociokulturního antropologa přijmout, je teze venezuelského romanopisce a především univerzitního vzdělance Artura Uslara Pietriho (1906–2001), podle něhož „skrze naše černošské nebo indiánské chůvy jsme ve španělské Americe všichni tříkulturní“ a dodává, že tato trikulturnita nemůže být otázkou rasy, ale především kultury, která je rasám nadřazena.

Na mnoha místech knihy Fuentes připomíná či naznačuje, že Latinská Amerika byla stvořena Evropou v 16. století jako utopie. V 19. století, v období bojů za nezávislost a poté v mladých latinskoamerických republikách se tyto role jakoby obrátily. Latinoameričané se začínají Evropě obdivovat, mění ji v utopii španělské Ameriky, říká Fuentes, a vytahuje zajímavý příklad, kdy obyvatelé Guatemaly nazývali své hlavní město „Paříží Střední

Ameriky“, aby hned vzápětí dodal, že skrytým snem dnešních Guatemalců a dalších Hispanoameričanů je, aby jednoho dne Paříž sama sebe nazvala „Guatemalou Evropy“. Kdo zná dnešní hlavní město této jinak fascinující země, tomu se okamžitě vybaví představy o utopickém snu, který ale mnozí lidé z „druhého břehu Západu“ skutečně sní.

V předposlední, sedmnácté, kapitole (s. 268–277) se naposledy vrací do Španělska a s trochou nostalgie si v jejím závěru pokládá otázku: „Můžeme být bez Španělska? Může být Španělsko bez nás?“ (s. 277) a naznačuje svůj, nutno konstatovat, oprávněný jistý pesimismus, spočívající v obavě, že Španělsko po začlenění do evropského Disneylandu, jímž má nepochybně na mysli Evropskou unii, upadne do konzumisticky pohodlného životního stylu a na svůj hispanoamerický profil zapomené. Nehrozí ale toto nebezpečí i z druhé strany, není dnešní latinskoamerická společnost (a mexická zvláště) také stále více orientována na konzum? Co pak bude obě strany „atlantického zrcadla“ spojovat? Jaká bude odpověď na univerzální otázku 21. století či 3. tisíciletí: „Jak se stavět k druhému?“, ptá se v závěrečné, osmnácté, kapitole (s. 278–289), když rozebírá „setkání s druhým“ v hispanickém světě Severní Ameriky, setkání, které se však stále více týká bez výjimky všech. Nakonec přece jen jisté východisko, jak v budoucnu vnímat stále zřetelnější „simultánnost kultur“, objevuje, a to v nalezení dokonalého bodu v čase a prostoru, kdy všechna místa na světě budou ve stejném okamžiku viděna ze všech úhlů bez vzájemného překrývání se, tedy v harmonické simultánní existenci, jakémsi obřím zrcadle, jak brilantně vyjádřil v povídce Alef velký mág

a „prorok“ hispanoamerického světa Jorge Luis Borges.

Fuentesův subjektivně a leckde jistě kontroverzně či nepřesně psaný kulturně-historický esej tak i přes vědomí budoucích nebezpečností, pramenících především z přetrvávající ekonomické zastořalosti, vyznívá poměrně optimisticky, neboť onomu hispanoamerickému *alefovi*, jehož etnická a kulturní identita je stále tak obtížně definovatelná, ani dnes přes veškeré nesnáze nechybí vůle k přežití. Tato pozoruhodná kniha, doplněná na konci obsáhlým Heslářem, je samozřejmou součástí knihovny každého iberoamerikanisty, ale neměla by uniknout pozornosti ani těch, kteří se tak či onak problematikou identity zabývají či prostě všem, kteří se chtějí poučit o dějinách a kultuře latinskoamerických zemí.

Marek Halbich

Literatura:

- Borges, J. L. 1989, Zrcadlo a maska, Praha, Odeon
- Housková, A. (ed.), 2004, Druhý břeh Západu, Výbor iberoamerických esejů, Praha, Mladá fronta.
- Kašpar, O. 1999, Dějiny Mexika, Praha, nakladatelství Lidové noviny
- Liss, P. 1984. Mexico under Spain 1521–1556, Society and the Origins of Nationality, Chicago, The University of Chicago Press
- Polišenský, J. a kol. 1979, Dějiny Latinské Ameriky, Praha, Svoboda
- Ubieto Arteta, A., Reglá Campistol, J., Jover Zamora, J. M., Seco Serrano, C. 1995, Dějiny Španělska, Praha, nakladatelství Lidové noviny.

Seyla Benhabib: THE CLAIMS OF CULTURE. EQUALITY AND DIVERSITY IN THE GLOBAL ERA, Princeton, Princeton University Press, 2002

This book begins with quoting Václav Havel in his calling for creation of self-understanding of world civilization as “multicultural and multipolar one”. But the question Benhabib tries to answer is how to create such a self-understanding, namely how we should understand culture and what legitimate claims can be made based on cultural argument. She introduces us to the problem of to what degree should culturally various society publicly take into account differences rising from co-existence of cultures within one societal setting. And she answers right away that on the level of polity she defends constitutional and legal universalism but on the level of regional and local parliaments she sees space for certain kinds of legal pluralism and institutional power-sharing. This is a problem from a very strong and still ongoing debate on individual versus collective rights, which heavily marked theorists of multiculturalism as well as its critics.

Apart from this always current debate in its various forms and with her own contribution, we find in Benhabib's book also critique of essentialism and advocacy of social constructivism in reading cultures. What she sees as major deficiencies in essentialist approach is taking cultures as clearly delineable wholes, which are congruent with population groups. This position reifies cultures as separate entities, overemphasizing their

boundaries and distinctness. Her own position is social constructivism in the following form: any analysis, either empirical or theoretical, of a culture must start by distinguishing standpoint of the social observer from that of the social agent. This means that social observer is the one who imposes unity on cultures and observed entities. From within, “a culture need not appear as whole; rather, it forms a horizon that recedes each time one approaches it.” (Benhabib 2000: 5). Does this mean that there is no cultural embeddedness, and that cultures are just products of those imposing concepts on them? Of course not. It means that to be socialized into a culture, one needs to be socialized in its narratives (she refers here also to Gellner's thesis of production of nation as narration, see p. 9) and binary oppositions it transmits (good-bad, pure-impure, holy-profane etc.). Her most valuable thesis lies in arguments against position she calls strong or mosaic multiculturalism, which she criticized from essentialist point of view, but now she does also in a political sense by saying it is wrong to defend intercultural justice among human groups from the point of view of preservation of cultures. This justice should be defended in the name of freedom and justice as such, not because it is nice to have different cultural flowers in the garden of humanity. Although that is also highly valuable, it is also elusive.

Another highly important contribution of this book lies in formulating principles under which universalist deliberative democracy model is compatible with pluralist structures of multiculturalism or gender issues. These are: egalitarian reciprocity, voluntary self-ascription and freedom of exit and association.