

17 | 2015 | 3

Lidé *města* Urban People

Alena Pařízková
David Šusta

Práce v kotli. (Re)produkce opozice
fotbalových fanoušků v moderních
mantinelech

Zdeněk R. Nešpor

Pohřební zvyklosti mladé církve.
Prolegomena k nekrogeografii Církve
československé husitské (a pravoslavné
církve) v meziválečném období

František Kalenda

Misie a smysl misijní činnosti v raně
koloniální Brazílii optikou kroniky
História do Brasil Vicenteho ze Salvadoru

Petra Ponocná

Día de Muertos v současném Mexiku.
Proměna mexické tradice

Jakub Havlíček

Kritika islámu na českém internetu
– možnosti interpretace. Případ
facebookové stránky *Islám v České
republice nechceme*

Věra Okénková

Využití konceptů míst v antropologii
a příbuzných vědách

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem
věnovaným antropologickým vědám
s důrazem na problematiku města
a příbuzným společenskovědním
a humanitním disciplínám.

Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát
v českém jazyce (v květnu a v prosinci)
a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly
journal focused on anthropological
studies with emphasis on urban
studies, and related social sciences
and humanities. It is published three
times a year, twice in Czech (in May
and December) and once in English
(in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: **Jan Sokol** (FHS UK Praha) – předseda,
Miloš Havelka (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada),
Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kander** (FSV UK Praha),
Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha),
Karel Novotný (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha),
Franz Schindler (Justus-Liebig-Universität Gießen, Germany),
Zdeněk Uherek (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF UK Praha), **Ladislav Benyovszky** (FHS UK Praha),
Petr Janeček (FF UK Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc),
Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha),
Martin C. Putna (FHS UK Praha), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc),
Franz Schindler (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic),
Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic),
Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia),
Jana Macháčová (Museum Silesian Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic),
Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia),
Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węclawowicz** (Polish Academy of Sciences Wrocław/Krakov, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Adela Piatková** adela.piatkova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Tisk/Printed by: **ERMAT Praha, s.r.o.**

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 377** Práce v kotli. (Re)produkce opozice fotbalových fanoušků v moderních mantinelech
Alena Pařízková & David Šusta
- 401** Pohřební zvyklosti mladé církve. Prolegomena k nekrogeografii Církve československé husitské (a pravoslavné církve) v meziválečném období
Zdeněk R. Nešpor
- 423** Misie a smysl misijní činnosti v raně koloniální Brazílii optikou kroniky *História do Brasil* Vicenteho ze Salvadoru
František Kalenda

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 439** *Día de Muertos* v současném Mexiku. Proměna mexické tradice
Petra Ponocná
- 475** Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Případ facebookové stránky *Islám v České republice nechceme*
Jakub Havlíček

STUDENTI PÍŠÍ

- 513** Využití konceptů míst v antropologii a příbuzných vědách
Věra Okénková

RECENZE

- 529** Jiří Pešek – Oliver Rathkolb a kol.: Soudobé dějiny v pohybu.
Rakouský výzkum dějin 20. století
Jaroslav Šebek
- 531** Eva Hahnová: Od Palackého k Benešovi.
Německé texty o Česích, Němcích a českých zemích
Marcela Brabačová
- 534** Lenka Slepíčková: Diagnóza neplodnost.
Sociologický pohled na zkušenost nedobrovolné bezdětnosti
Radka Dudová
- 536** Katarína Popelková a kolektív: Čo je to sviatok v 21. storočí
na Slovensku?
Peter Salner
- 539** Peter Salner: Požehnaný spravodlivý sudca.
Súčasný formy židovského pohrebu
Katarína Košťálová
- 541** Grigorij Mesežnikov, Zora Bútorová, Miroslav Kollár (eds.):
Desať rokov v Únii: slovenská a česká cesta
Jan Kroupa
- 547** Jitka Janečková: Mráz kopřivu nepálí. Život a dílo Fridolína Macháčka
a Václava Vojtíška ve vzájemné korespondenci z let 1905–1954
Milada Sekyrková

ZPRÁVY

- 549** 12. kongres Evropské sociologické asociace – Diference, nerovnosti
a sociologická imaginace
Olga Nešporová & Zdeněk R. Nešpor
- 550** Symposium Balcanicum V
Dana Bittnerová
- 554** Recenzenti statí v roce 2015

PRÁCE V KOTLI

(Re)produkce opozice fotbalových fanoušků
v moderních mantinelech*

Alena Pařízková & David Šusta

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

Work in the Terrace. (Re)production of the Opposition of Football Fans in Modern Limitations

Abstract: *Professional football as a globalised sport is increasingly shaped by the processes of McDonaldisation. Specific places in football stadiums known as the “kotel” became the last asylum for opposition to this development. We grasp the interconnection of sites and individuals in the contexts of different ideologies, and power relations through the perspective of those football fans known as the ultras. Based on the ethnographic research of the fans of the AC Sparta Football Club, the article shows that Spartan ultras are formed mainly around three basic points: carnival, “kotel”, and traditions. Carnival is a way of cheering, “kotel” is a place of practice, and tradition means authenticity, community and continuity. The declared principles of cheering assist in shaping the fans’ authenticity and tribal belonging, thus creating a basis for sovereignty. They define their position in the unequal power hierarchy of professional football in terms of tradition, authenticity and independence, which stands as dichotomous and contradictory to modern consumerism. However, many of their activities are modern and glocal.*

Keywords: *football fans; neo-tribe; McDonaldisation; glocalisation; carnival; atmosphere; ultras*

* Práce na tomto textu byla podpořena FF ZČU v Plzni, projekt číslo SGS-2013-037: Spartánské srdce: identita fotbalových fanoušků.

Fotbal je globální hrou a jedním ze sportů dostupných prakticky pro každého. Profesionální fotbal je zároveň příkladnou ukázkou globalizovaného sportu (Smart 2007), který v posledních desetiletích prochází výraznou standardizací (Andrews – Ritzer 2007; Sandvoss 2003). Jedná se o změny, které zasahují prakticky každou součást fotbalového světa. Tedy světa, jehož neoddělitelnou součástí jsou fanoušci. Vzhledem k popularitě fotbalu je do této kategorie možné zahrnout značné množství jedinců. Pro fanoušky je fotbal jedním ze základních rámců identity (Giulianotti 1999; Guschwan 2011), životního stylu, organizátorem volného času a spotřeby (Sandvoss 2003). Fotbaloví fanoušci jsou v mnoha společnostech dobře viditelným fenoménem, neboť právě na ně se většinou soustřeďuje zájem médií. Vzhledem k rozsahu a intenzitě tohoto fenoménu bývají také předmětem zájmu nejrozličnějších výzkumů z mnoha vědních disciplín. V tomto kontextu je nutné zdůraznit, že fanoušci představují výrazně heterogenní kategorii. Ta zahrnuje velké množství lidí s různým přístupem k fotbalu a pojetím fandění, proto se různí i pohledy na to, kdo je to fanoušek či fanyňka, a s tím spojená očekávání jeho/jejího chování (Sandvoss 2003; Šusta – Pařízková 2014). Značný vliv při definování pozice jedince jako fanouška má globalizovaná struktura profesionálního fotbalu.

Mediální a výzkumný zájem je soustředěn zejména na *hooligans* neboli chuligány.¹ Tato kategorie fanoušků je díky propojení s násilím a extremismem mediálně atraktivním tématem a dlouhodobě zkoumaným fenoménem (Pearson 2012; Smolík 2008). V rámci našeho výzkumu se ale zaměřujeme na (z hlediska širší společnosti a zájmu médií) méně viditelný typ fanoušků, který sice s *hooligans* sdílí jednu část fotbalového stadionu, ale formuje odlišný typ přístupu k fandění a fanouškovství.

Jako tzv. *ultras* označujeme obecně skupinu mladých příznivců, kteří dlouhodobě a vytrvale podporují konkrétní tým bez ohledu na konečný výsledek, jak v domácích zápasech, tak na hřištích soupeře, za použití vlastních prostředků (bubny, vlajky, šály, choreografie, pyrotechnika) (Derbaix – Decrop 2011; Ionescu – Voicu – Gabor 2010: 2; Roversi 1994; Slepíčka a kol. 2010). Ve fandění vidí možnost jednak prezentovat sami sebe, jednak porušovat pravidla (Pearson

¹ Neexistuje jednoznačná definice toho, kdo je chuligán. Nejčastějšími charakteristikami uváděnými v definicích *hooligans* jsou: protiprávní, násilný, hrubý a mladý (Pearson 2012: 80). Označení chuligán vytvořila v šedesátých letech 20. století britská média jako nálepkou pro neurvalého fotbalového fanouška. V sedmdesátých letech byla tato charakteristika obohacena o popis mladých jedinců, kteří cestují na zápasy s cílem ničit a dělat nepořádek, případně se poprat s jinými fanoušky či policií (ibid.: 80).

2012). My jsme svůj výzkum zaměřili na *ultras* fanoušky fotbalového klubu AC Sparta, neboť se jedná o typ fanoušků, kteří jsou během fotbalového zápasu vidět a slyšet a zásadním způsobem se podílí na celkové atmosféře fotbalových utkání. Současně primárně z jejich pozic vychází specifické pojetí místa, kde se jejich aktivity odehrávají. Ve spartánském kotli můžeme kromě *ultras* a *hooligans* identifikovat ještě tzv. prožitkové diváky² (srov. např. Slepíčka a kol. 2010). Jsme si vědomi toho, že tyto kategorie tvoří jakési ideální typy, které však u konkrétních fanoušků nemají zřetelně vymezené hranice a mohou se překrývat či flexibilně měnit. Nicméně existují znaky, které jednotlivé typy zásadně odlišují.³

V textu se věnujeme analýze formování místa a jeho osazenstva jako autentického prostoru opozice vůči globalizaci. Cílem je porozumět vzájemnému propojení místa a jedinců v kontextu různých ideologií a mocenských vztahů. Základní koncepty, které poskytly rámec této analýze, jsou představeny v první části textu. Jedná se o koncept neokmenů, mcdonaldizace a místa. Druhá část textu vychází z etnografického výzkumu kotle fotbalového klubu AC Sparta. Na datech získaných z tohoto výzkumu nejprve zdůrazňujeme propojení konkrétního místa s různými ideologiemi pojetí fotbalu a fandění. Dále ukazujeme, jak deklarované požadavky na fandění ze strany spartánských *ultras* pomáhají při formování jejich definice autenticity a kmenového přináležení a vytvářejí tak základ pro jejich suverenitu a hájení pozic ve fotbalovém světě. V poslední části textu zasazujeme jejich perspektivu do kontextu procesů globalizace a glocalizace.

Neokmeny, mcdonaldizace fotbalu a místo fandění a fanoušků

Základem pro pochopení fotbalových *ultras* ve spartánském kotli, jejich pohledu na autenticitu fandění a jejich pozice ve fotbalové hře je pro nás koncept neokmenů, mcdonaldizace a uchopení místa skrze jeho sociální dimenzi.

² Prožitkoví diváci se na rozdíl od *ultras* váží přímo ke klubu a nemají tak silný vztah k samotnému kotli. Velmi často jsou jeho občasnými návštěvníky, nikoli pravidelnou součástí. Na druhou stranu přicházejí do kotle s primárním cílem podpořit hráče na hřišti (Slepíčka a kol. 2010). Při tvorbě atmosféry a karnevalu jsou spíše sekundanty *ultras*, pro které je důležitá atmosféra sama o sobě.

³ Tyto tři typy fanoušků se v mnohém překrývají, zejména pokud stavíme škálu: chuligáni – *ultras* – prožitkoví diváci (ohledně promísení chuligánů a *ultras* viz Šešin 2014). Jako zásadní distinktivní rysy formující hranice mezi jednotlivými (ideálními) typy identifikujeme následující: chuligány odlišuje od *ultras* jejich cílený vandalismus a systematická agrese (Pearson 2012; Slepíčka a kol. 2010). *Ultras* odlišuje od prožitkových diváků jiné zaměření emoční vazby, míra pravidelnosti a cíl fandění v kotli, jak již bylo uvedeno v předchozí poznámce.

Fanoušci bývají analyzováni pomocí konceptu subkultury, a to díky svým sdíleným kulturním znakům, na jejichž základě formují svou specifičnost a odlišnost od dominantních kulturních norem dané společnosti. V českém kontextu se zájem o téma fotbalových subkultur objevuje od devadesátých let 20. století (např. Smolík 2008; Mareš – Smolík – Suchánek 2004). Kolářová (2013: 237) kritizuje hodnotové zatížení některých studií pojednávajících o subkulturách, zejména fotbalových *hooligans*. Koncem 20. století začal být v důsledku rostoucí diverzity podobných skupin koncept subkultur problematizován a byly formulovány nové koncepty, které by více odpovídaly rozmanité realitě. Přichází tak koncepty kmenů, scén, komunit či stylů (více např. Kolářová 2013).

Koncept neokmenů popisuje stav znovuoobjevování „starověkého mýtu o komunitě“ (Maffesoli 1996: 148). Jedná se o komunity formované kolem estetické etiky, která je kolektivním poutem zahrnujícím představu o sdílených hodnotách a jim odpovídajícím chování. Stojí na požadavku, že jedinec má mít možnost mít život ve svých rukou, získat suverenitu nad svou existencí a „uniknout tak či relativizovat instituce moci“ (ibid.: 44). Nejedná se ale o kmeny v tradičním slova smyslu, neboť členství je dobrovolné, neokmeny jsou heterogenní a sociálně promíchané (ibid.: 110). Neokmen nemá žádnou rigidní formu organizace, referuje spíše k určité atmosféře a členství je vyjadřováno skrze životní styl (ibid.: 98). Cílem je přežití a vytváření míst, kde jedinci prožívají komunitní hédonismus a potěšení. Je to totiž právě hédonistická vitalita (*puissance*), která je mocí k jednání (ibid.: 44) a pomáhá získávat suverenitu vlastní blízké existence (v kontextu odcizení od širších ekonomicko-politických procesů). V rámci neokmenů dochází k formování suverenity, tedy moci vytvářet vlastní sociální prostor definovaný vlastní estetickou etikou.

Profesionalizace fotbalu – mcdonaldizace

Smart (2007: 131) uvádí, že moderní sport je výnosnou komoditou zábavního průmyslu. Je to obchod a mediální spektakl. Fotbalový svět prochází již od druhé poloviny 20. století celkovou transformací, která se zintenzivnila během osmdesátých let⁴ (Armstrong – Young 1999; Sandvoss 2003). Základními procesy této transformace jsou komercializace, medializace a globalizace⁵ fotbalu.

⁴ Giulianotti (2002: 25) zasazuje počátky těchto procesů do šedesátých let 20. století.

⁵ Pojetí globalizace vychází z vymezení Rolanda Robertsona, který ji charakterizuje jako „kompresi světa a zvyšování uvědomování si světa jako celku“ (Robertson 1992: 8). Nicméně propojování sociálního a kulturního světa zároveň obsahuje lokální reakce na tyto procesy a jejich případné modifikace.

S těmito procesy úzce souvisí také standardizace a unifikace v očekávání chování fanoušků a jejich aktivit.

V sociologii sportu je velmi často fandění konkrétnímu týmu vnímáno jako zdroj lokální identifikace, přináležení a rezistence fanoušků a sportovců. Andrews a Ritzer (2007) kritizují tyto závěry jako přílišnou romantizaci lokální perspektivy fanoušků a kriticky se vymezují vůči dualitě globálního a lokálního. Navazují na Robertsona (Robertson 1995) s argumentem zdůrazňujícím vzájemné ovlivňování globálního a lokálního, ovšem nejen ve smyslu globálním, ale také globálním, čímž míní, že některé globální procesy jsou natolik silné, že lokální identity a aktérství „přemohou“ (Andrews – Ritzer 2007: 137). Oba autoři upozorňují na sílu globalizačních procesů, které ovlivňují veškeré lokální aktérství do té míry, že existují již pouze globální reakce, které jsou možné jen do té míry a v takovém rozsahu, kam to globální mantinely dovolí. Fotbal je globální hrou s univerzálními pravidly, komercializací a nadnárodními korporacemi. Současné sportovní instituce jsou charakteristické vysokou mírou globální uniformity, korporatizace, spektakulárnosti a komodifikace (ibid.: 139–140). Andrews a Ritzer jsou k pohledům vyzdvihujícím rezistenci a aktérství velmi skeptičtí, neboť jak uvádějí, míra a možnosti autonomie jsou ohraničeny globálním – tedy „globálními a globálními vztahy a jedincovou či skupinovou konkrétní sociální, politickou a ekonomickou pozicí“ (ibid.: 145). Zaměření na aktéry je vhodné, ale nelze tak učinit bez zapojení reflexe globalizace.

K narůstající standardizaci a komercializaci fotbalu významně přispěl vstup mediálního kapitálu do této oblasti. Medializace fotbalu jako celku či jeho části (důraz na fotbalové celebrity a jejich soukromí) a zvyšující se důraz na nadnárodní soutěže (např. Liga mistrů) přinesly do fotbalu nejen potřebu standardizace, ale současně delokalizaci fandění. Fanoušci mohou pomocí médií nejen fandit a sledovat týmy z jiné země či kontinentu, ale také si pořizovat klubové artefakty a intenzivněji se přimykají k danému klubu (Sandvoss 2003). Zastánci těchto procesů ukazují na to, že modernizace a média s sebou přinášejí „nové peníze do klubů, které dovolí klubu pokrok jak na hřišti, tak i mimo něj“ (Boyle 1994: 82).

Zásadním procesem probíhajícím v důsledku komercializace a globalizace ve fotbale je jeho celková mcdonaldizace, která nejenže přispívá k proměně obrazu samotného fotbalu, ale také silně ovlivňuje a narušuje fanouškovskou identitu a provázanost těchto jedinců s klubem (Sandvoss 2003). Tento proces je založen na čtyřech základních dimenzích: efektivnosti, vypočitatelnosti,

kontrole a předvídatelnosti času a prostoru (Ritzer 2003: 26–28). Efektivnost souvisí s úsilím o maximalizaci zisků, znamená tedy navyšování počtu zápasů a růst vlivu vysílacích práv a placených kanálů na organizaci fotbalových utkání (Sandvoss 2003: 106–112). Vypočitatelnost je spojena s kvantifikací, což ve fotbale znamená důraz na body a skóre (ibid.: 111–113). Princip kontroly se projevuje již v novém designu fotbalových stadionů a je ještě umocňován pomocí moderních technologií (ibid.: 113–117). Předvídatelnost je ve fotbalovém světě formována skrze požadavky centralizovaných fotbalových orgánů, což podporuje unifikaci a standardizaci fotbalového světa (ibid.: 117–121).

Tyto unifikující procesy následně vedou ke změnám vztahu fotbalových fanoušků a klubů a formují nové představy o jednání a jejich potřebách. Kladou důraz na spotřebitelskou dimenzi fanouškovství (Sandvoss 2003) a vedou k jeho větší diverzitě. Zároveň tak pomáhají rozšiřovat hranici mezi tzv. moderním a tradičním fotbalem a fanděním. Označení „moderní fotbal“ zastupuje komercializované a mcdonaldizované pojetí, jehož základem je pohled na fotbal jako na spotřební zboží, které má být konzumováno co nejširší masou lidí (Giulianotti 2002; Sandvoss 2003). Fotbal je pojímán jako zábava pro středostavovské rodiny (Armstrong – Young 1999). Tato perspektiva je výrazně provázána s perspektivou klubů a fotbalových asociací, které představují „novou fotbalovou pyramidu moci“ (Giulianotti 1999: 27). Do popředí zájmu klubů začali vstupovat hráči a sponzoři, zatímco tradiční fanoušci ustupují poněkud do pozadí (Giulianotti 2002; Hayes 2006) a jejich pojetí fandění je z fotbalových stadiónů postupně vytlačováno (Armstrong – Young 1999). Z perspektivy *ultras* definujeme jako tradiční pojetí fotbalu karnevalové fandění, kterému se budeme věnovat v samotné analýze.

Zásadní změna v moderním období přišla s propojením fotbalu s médií, což fotbalu přineslo milióny „spotřebitelů“ a sledování fotbalu se stalo novou volnočasovou aktivitou (Armstrong – Young 1999; Sandvoss 2003). Díky médiím jsme tak podle Giulianottiho svědky tzv. „pornografie fotbalu“. Tímto pojmem označuje fakt, že díky velkému množství kamer na stadionu si divák může určitý záběr přehrávat znovu a znovu, z několika úhlů pohledu (Giulianotti 1999: 84). Sandvoss (2003: 144) k tomu dodává, že moderní fanoušci již nekonzumují hru samotnou, ale pouze upravený obrázek hry. Williams (2007), který také poukazuje na celkovou mcdonaldizaci a transformaci fotbalu, tvrdí, že větší evropské kluby jsou brány jako globální značky a postupně tak mizí jejich přináležitost ke skutečnému místu. Tyto kluby již nejsou spojeny s konkrétní sociální skupinou, jak tomu bylo dříve, ale snaží se pohltnout všechny ostatní.

Jedním ze způsobů pohlcení je také celková transformace a modernizace stadionů pro konkrétní skupiny lidí (pro rodiny s dětmi, nekuřáky, pro teenagery...) (srov. Sandvoss 2003).

Utváření a reprodukce místa

Globalizace a medializace umožnila stále většímu počtu jedinců sledovat fotbalová utkání v pohodlí svého obývacího pokoje či společně v barech, přesto stále zůstává důležitým místem jak pro kluby a hráče, tak i pro fanoušky fotbalový stadion. Fotbalový stadion je komplexní sociální prostor, v němž se jedinci pohybují a chovají s ohledem na význam prostoru samého i jeho částí. Sociální a prostorové je hluboce provázáno a vzájemně se ovlivňuje. Britská geografka Doreen Masseyová vyzdvihuje jako základní aspekty prostoru otevřenost a interakčnost. Prostor je tedy utvářen sociálními vztahy a interakcemi a jeho produkce není nikdy dokončena (Massey 2005: 9–11). Vztah sociálního a prostorového je obousměrný. Prostor je definován lidmi a zpětně ovlivňuje vnímání a chování lidí. Formuje jejich vnímání a chápání světa (Cresswell 2004). Konkrétní místo je nejen definováno určitými materiálními podmínkami, ale zároveň existuje v sadě globálních a lokálních vztahů a v neposlední řadě také v subjektivních pocitech lidí. Místa jsou konstruována normativně a stávají se tedy nástrojem exkluze „jiných“ (Cresswell 2004). Naše chování a jednání v konkrétním místě je provázáno normami, těmi psanými i těmi formálně neukotvenými, mocenskými vlivy a naší pozicí v sociální struktuře, s níž se pojí určitá očekávání (Cresswell 1996). Každé místo má svůj sociální rozměr a je součástí mocenských vztahů a v tomto kontextu pak dochází k jeho definici a vymezování jeho hranic. Skrze tyto definice dochází k formování dichotomie „my a oni“, „správné a špatné“.

Vzhledem k cílové skupině našeho výzkumu je tímto konkrétním místem kotel, což je slangové označení pro vymezenou část sportovního stadionu, která se nachází v rohu za jednou z branek. Kotel je pro *ultras* místem pravidelného setkávání, utvrzování fanouškovské identity a realizace aktivit. Kotel je také místem, které je součástí změn v rámci profesionálního fotbalu, a zároveň je částí fotbalových fanoušků, zejména tzv. *ultras* a *hooligans*, vnímáno jako jejich „území“, což zákonitě ovlivňuje jejich kulturu, identitu a přináležení. Kotel se tak ocitá ve středu tlaků globalizace a mcdonaldizace a reakcí na ně.

Metodologie výzkumu

Výzkum byl realizován v principech etnografického designu (Creswell 2003: 14; Silverman 2005: 49), který vnímáme jako nejlepší cestu k zachycení perspektiv, významů a interpretací zkoumaných jedinců v kontextu jejich prostředí (Hammersley – Atkinson 2007; O'Reilly 2005). Je postaven na zúčastněném pozorování, rozhovorech (zdroji primárních dat) a doplňující analýze sekundárních dat – fanouškovských rozhovorů z internetu.

Zúčastněné pozorování jsme prováděli v kotli spartanských fanoušků⁶ během osmi utkání⁷ proběhnulých v sezóně 2012/13, v jednom případě v sezóně 2013/14. Konkrétní utkání byla volena s cílem co nejkompexněji poznat jednání fanoušků v různých kontextech. Největší část pobytu mezi nimi jsme soustředili na „běžné“ zápasy domácí ligy v domovském prostředí letenského stadionu (šest zápasů). Další tři utkání jsme volili z důvodu odlišné definice situace pro fanoušky. V prvním případě se jednalo o prestižní utkání s londýnským klubem Chelsea v rámci Evropské ligy, které se odehrálo na domácí půdě spartanských fanoušků. V druhém případě jsme vybrali venkovní zápas, kde se fanoušci ocitli v cizím prostředí a oproti zbytku stadionu byli v menšině. Jako poslední specifický zápas bylo pak zvoleno derby na Letné, neboť zápasy mezi Spartou a Slavií jsou označovány jako zápasy sezóny a pro fanoušky mají specifický náboj.

Během pozorování byla data zaznamenávána pomocí mobilního telefonu, do kterého si výzkumník⁸ psal poznámky. Ty byly bezprostředně po zápase přepsány a doplněny podle výzkumníkovy paměti. Souběžně s přepisem probíhala tematická analýza dat (Braun – Clarke 2006) s využitím základních zásad kvalitativní analýzy (Miles – Huberman 1994).

Zúčastněné pozorování bylo prováděno skrytě a výzkumník vystupoval jako aktivní fotbalový fanoušek, který je součástí kotle, jeho norem a interakcí s ostatními. Skryté pozorování jsme volili jednak proto, že ohlášená přítomnost pozorovatele s sebou přináší riziko, že lidé začnou měnit své chování, což

⁶ Fotbalový klub AC Sparta jsme zvolili jednak proto, že se v jeho případě jedná o viditelnou fanouškovskou scénu, a jednak z důvodu dlouhodobého fanouškovského zájmu jednoho z členů autorského týmu o tento klub. Toto spojení se Spartou bylo během výzkumu průběžně reflektováno.

⁷ 24. 11. 2012: 1. FK Příbram – AC Sparta Praha; 14. 2. 2013: AC Sparta Praha – Chelsea FC; 24. 2. 2013: AC Sparta Praha – 1. FC Slovácko; 10. 3. 2013: AC Sparta Praha – FK Baumit Jablonec; 30. 3. 2013: AC Sparta Praha – FC Viktoria Plzeň; 13. 4. 2013: AC Sparta Praha – SK Slavia Praha; 1. 6. 2013: AC Sparta Praha – FK Dukla Praha; 23. 11. 2013: AC Sparta Praha – FK Mladá Boleslav

⁸ Sběr dat realizoval Mgr. David Šusta.

zkresluje získaná data. Dalším důvodem byly obavy z nedůvěry fanoušků vůči cizím pozorovatelům jakkoli spojeným s institucionální sférou (podobně Pearson 2012). V neposlední řadě jsme prováděli pozorování ve veřejném prostoru a v davu, který výrazně anonymizuje jedince. Věříme proto, že jsme našim výzkumem nikoho nepoškodili.

Druhou hlavní metodu sběru dat představovaly rozhovory, které lze rozdělit na dva typy. Během pozorování byly vedeny neformální rozhovory s fanoušky, které sloužily k dokreslení názorů a reakcí na aktuální a neočekávané události v hledišti či na hřišti. Dalším typem byly individuální polostrukturované rozhovory s 11 fanoušky a 1 fanynkou. Věkové rozpětí zpovídaných jedinců se pohybovalo mezi 18 a 35 lety a vždy se jednalo o aktivní fanoušky a pravidelné návštěvníky kotle, kteří sami sebe definují jako *ultras* nebo svými aktivitami tento typ naplňují. Formu polostrukturovaných rozhovorů jsme zvolili vzhledem k naší částečné obeznámenosti s terénem a tématem (nejen) díky zúčastněnému pozorování. Připravené otázky nám umožnily rozvrhnout témata, která jsme pokládali za důležitá, ale zároveň nám byla ponechána volnost reakcí na dynamiku rozhovoru a větší prostor pro samotné participanty a participantku (Hendl 2005: 174). Polostrukturované rozhovory s fanoušky byly rozděleny do několika subtémat: (1.) vztah ke Spartě; (2.) kotel; (3.) podpora; (4.) rivalita; (5.) vliv na další sféry osobního života. Samotné rozhovory byly se svolením participantů a participantky nahrávány na diktafon a později tematicky analyzovány. V jednom případě si participant nepřál být nahráván a odpovědi byly zaznamenávány na papír. Další dva formální rozhovory byly provedeny se zástupci samotného klubu, konkrétně s Ondřejem Kasíkem, ředitelem komunikace AC Sparta Praha, a Tomášem Vaclíkem, brankářem týmu. Tyto rozhovory proběhly za účelem zachycení perspektivy členů klubu. Jeden skupinový rozhovor proběhl také s oficiální fanouškovskou skupinou z kotle,⁹ která souhlasila s rozhovorem vedeným prostřednictvím e-mailu.

Od všech participantů, s nimiž byly rozhovory vedeny, byl získán ústní informovaný souhlas. Zpovídání fanoušci souhlasili s anonymizovanou prezentací zjištění výzkumu a z toho důvodu byla v textu změněna jejich identita.

⁹ Jednomu ze zástupců byly zaslány otázky přes Internet, které skupina zodpověděla a zaslala zpět. Tato skupina je v textu označována jako Aktivní skupina z kotle, což je označení, které si tito jedinci sami zvolili. Zde je třeba upozornit, že jsme si při analýze byli vědomi toho, že při rozhovorech dochází u zpovídaných jedinců ke konstrukci vlastní sebe prezentace, což jsme v analýze reflektovali. Vzhledem k formování opravdového a správného fandění je zvolení názvu „aktivní skupina“ ukázkovým příkladem. Na druhou stranu, zájmem našeho výzkumu bylo zachytit perspektivu a významy samotných fanoušků.

U zástupců klubu obsahoval informovaný souhlas také svolení ke zveřejnění jejich skutečné identity.

Pro ještě hlubší a lepší pochopení daného problému a triangulaci dat byl jako poslední zdroj výzkumu použit Internet. Zdrojem sekundárních dat se staly rozhovory s fanoušky zveřejněné na Internetu. Tyto rozhovory byly vybírány z aktivních fanouškovských stránek podle následujících kritérií: rozhovory musely být na web vloženy nejdříve v roce 2009 a být realizovány s aktivním fanouškem, který v rozhovoru jasně deklaruje svou účast v kotli.¹⁰ Jednalo se o rozhovory ze stránek www.spartaforever.cz, www.hooligans.cz, www.hooligans.webnode.cz a www.suporters.cz. Na základě zvolených kritérií bylo vybráno celkem 8 rozhovorů a jedincům byly ponechány přezdívky a označení, pod kterými v původních rozhovorech vystupovali. Tyto rozhovory byly nejprve analyzovány jako samostatná skupina rozhovorů. V dalším kroku byly včleněny do analýzy ostatních rozhovorů a byly hledány společné vzorce, souvztažnosti či kontrastující významy.

Ultras a kotel, kotel a ultras

Spartanští *ultras* se formují zejména kolem tří základních témat: karneval, kotel a tradice. Karneval je způsobem fandění, kotel místem realizace a tradice znamená autenticitu, komunitu a kontinuitu. Tyto tři znaky zároveň formují jejich pojetí pravdy a správnosti, které podepírá jejich pojetí fotbalu a fandění a pomáhá jim formovat jejich opozici vůči procesům globalizace, komercializace a mcdonaldizace v profesionálním fotbale.

Nelze zkoumat *ultras*, aniž bychom věnovali pozornost místu, které definují, které si přivlastňují a kde pravidelně posilují soudržnost a jednotu svého neokmene. Jak již bylo řečeno, kotel je část stadionu nacházející se za jednou z branek.¹¹ Spartanský kotel je rozdělený na horní a dolní sektor. Oba sektory jsou odděleny od sousedních sektorů masivními železnými konstrukcemi a před celým kotlem je také síť, která má zamezit vhadzování předmětů z kotle na hrací plochu. Celková kapacita kotle je 1686 diváků (ticketportal, web, vlastní

¹⁰ Reflektujeme, že rozhovory, které byly realizovány již se záměrem, že budou publikovány na fanouškovském webu, byly formovány jako určitá sebe prezentace zpovídání fanouška. Z hlediska našeho výzkumu to je ale spíše přínosem, neboť je můžeme analyzovat z hlediska konstrukce aktivního, tedy správného, fanouška či fanynky.

¹¹ Kotel domácích fanoušků je také diagonálně oddělen od kotle hostujících fanoušků, aby nedocházelo ke střetům *hooligans* uvnitř obou kotlů.

výpočet). Skupiny *ultras* zabírají dolní část kotle, což se odvíjí od polohy *support leadera*, kterého následují.¹² Pokud není plná návštěvnost, skupiny *ultras* se koncentrují na „balkoně“ (horní část kotle), odkud je lépe vidět,¹³ jako to dělají ostatní fanoušci.

Kotel je místem, které je specifické a odlišné od zbytku stadionu, a zároveň je prostorem co do osazenstva nepřehlédnutelným a pro atmosféru fotbalového zápasu významným. Kotel je součástí střetávání se dvou pojetí fandění a fanouškovství. Jsou to zejména *ultras*, kteří si spolu s *hooligans* tento prostor přivlastňují, usilují o jeho definici a vymezení norem jednání. Současná konstelace sociálních vztahů a mocenských pozic v sobě odráží dualitu moderního a tradičního pojetí fanouškovství. Moderní je v tomto případě důsledkem globalizace a mcdonaldizace profesionálního fotbalu, zatímco tradiční je do značné míry glokální reakcí na tyto procesy.

Ve vymezení kotle se střetává pozice klubu jako majitele místa s pojetím fanoušků jako jeho „vlastníků“. Velikost kotle a jeho hranice jednoznačně určuje klub, který instaloval fyzické bariéry, jež ho jasně oddělují od zbytku stadionu. Fanoušci se sice snaží v současné době vyjednat jeho zvětšení, ale ze strany klubu o tento krok není zájem, tudíž k posunutí hranic nedojde. Další jednoznačnou hranicí, kterou vymezil klub, je minimální věk 15 let podmiňující vstup do kotle. Tato hranice byla stanovena s odkazem na hranici trestní odpovědnosti jedinců v české společnosti. Toto opatření zavedlo vedení klubu Sparta z vlastní iniciativy. Podle vyjádření ředitele komunikace AC Sparta Praha Ondřeje Kasíka: „V tomto věku se dostává občanka a jedinci jsou tak zodpovědní za své chování.“ Tento krok lze ze strany klubu interpretovat tak, že kotli přiznávají určitou autonomii. Je to prostor, který není plně pod jejich kontrolou, proto je třeba, aby hranice jednání stanovila širší legislativa České republiky.

Fyzické hranice místa jsou vymezeny železnými konstrukcemi, sociální prostor v podobě očekávaného a akceptovatelného chování. Existuje množství pravidel a norem, které neustále produkují a reprodukují symbolickou a sociální rovinu tohoto místa. Tyto nepsané normy definují *ultras*, čímž určují očekávané chování a zároveň (re)produkují svou pozici uvnitř kotle. „Svůj“ prostor vymezují *ultras* již před vstupem do kotle. *Ultras* „spravují“ zeď před tímto vstupem, kde prezentují sami sebe. V sezóně 2012/13 byl na této zdi nasprejován

¹² *Hooligans* sdílí s většinou *ultras* stejnou část fotbalových stadionů, nicméně v případě sparťanského kotle si tento prostor rozdělují.

¹³ Původní dělení částí kotle bylo dáno kritériem věku. Starší fanoušci sledovali fotbal z horní části, zatímco mladším náležela dolní část kotle.

nápis upozorňující všechny, kdo chtějí do kotle vstoupit, na pravidlo aktivního fandění: „Žádáme ‚gaučáky‘, aby řádně fandili a předešli tak možným zraněním. Děkujeme ultras Sparta.“

Z našeho výzkumu jednoznačně vyplývá, že jsou to právě *ultras*, kdo formuje a definuje kotel a jeho normy a pravidla. Spolu s tím také ustavují svou normu správného fanouška, kterou by měl (spíše musí) splňovat každý, kdo chce v kotli fandit. *Ultras* se stávají strážci jeho symbolického a vztahového vymezení. Těmito fanoušky je kotel vnímán jako „jejich vlastní exkluzivní teritorium a cizinci nejsou vítáni“ (Roversi 1994: 369). Ztělesněním jejich dominance v kotli je tzv. *support leader*,¹⁴ který pochází právě z řad *ultras*. Ten je v podstatě dirigentem kotle a koordinuje jeho aktivity jak na stadionu, tak mimo stadion. Dominance *ultras* skupin ale není automatická a také uvnitř kotle dochází k tenzím a snahám o jeho „ovládnutí“. O vnitřní heterogenitě spartánského neokmene vypovídá existence sedmi aktivních skupin *ultras*, přičemž čtyři z nich působí přímo v kotli (Milan, 33 let).¹⁵ Zbylé skupiny se usadily na protilehlé tribuně. Tyto skupiny jsou sice koncentrovány pod jeden klub, avšak nemusí spolu vycházet, neboť každá skupina formuje své vlastní hodnoty a normy (srov. Roumestan 1998, cit. dle Bernache-Assollant – Lacassagne – Braddock 2007).¹⁶

Tak obecně mají všichni určitý vztah ke Spartě, ale samozřejmě se liší v názorech... No od podzimu se to urovnalo (spor mezi skupinami). Je to dáno hlavně rozložením kotel versus protilehlá tribuna. Máme všichni sice společný cíl a to je podpora Sparty, ale každý na to koukáme jinak, protože ti lidi třeba mají děti nebo už jsou starší. Semkneme se ale třeba při tvorbě celostadionového chorea, ale třeba malá chorea už si tvoří jednotlivé skupiny. (Milan, 33 let)

Skrze sdílené představy o správném fandění a vynucování jejich dodržování ustavují *ultras* svou pozici a vlastnictví kotle. Tím se zároveň snaží relativizovat mocenskou hierarchii fotbalového světa a získávat suverenitu. Nicméně kotel

¹⁴ Toto označení je také v českém kontextu používáno v původním anglickém znění.

¹⁵ Na základě naší zkušenosti nejsou tyto skupiny pozorováním v kotli rozlišitelné. Nelze je rozlišit vizuálně, zároveň na mnoha „choreích“ spolupracují a často jsou v prostoru kotle blízko sebe. Připouštíme ovšem, že pozorování během jedné sezóny nemusí na odhalení jemnějších nuancí charakteristik konkrétních skupin stačit. Skupiny mají sice své specifické znaky, ale ani tak nelze přímo rozpoznat, kde se skupina v kotli nachází a kolik má přítomných členů.

¹⁶ Testa (2010) poukazuje dokonce na to, že u italských *ultras* dochází k potyčkám a rvačkám mezi jednotlivými skupinami fanoušků jednoho týmu. Takové jednání jsme během výzkumu nezaznamenali.

není plně jejich územím, neboť klub do něj aktivně vstupuje skrze pořadatelskou službu, která se na domácích zápasech koncentruje zejména u vstupu do kotle a provádí osobní prohlídky fanoušků.¹⁷ Do určité míry nechává *ultras* (a *hooligans*) opanovat pole a do dění v kotli nevstupuje. Hranici akceptovatelnosti ale nastavuje klub.

Dalším příkladem střetávání se ideologií a moci jsou sedačky na stadionu. Kotel byl dlouhou dobu místem bez sedaček, jakousi levnou variantou sezení na tribunách podél hřiště, která je navíc spojená s horším výhledem na dění na hřišti (Pearson 2012). S postupujícími procesy komercializace se začala měnit také tato část stadionů (Giulianotti 2002). Stejně jako v ostatních částech fotbalových stadionů byly původní betonové schody nahrazeny standardními sedačkami a byl zaveden princip číslování míst. Zavedení sedaček s sebou přináší více kontroly a disciplinaci fanoušků, čímž vyhovuje požadavkům mcdonaldizace. Z hlediska *ultras* a dalšího osazenstva kotle to není nástroj pro pohodlné fandění, ale naopak je to krok v opozici k jejich představám o prostředí pro správné fandění (BBC 2013). Ve spartánském kotli není princip číslování dodržován a sedačky jsou využívány minimálně. Místa stálých *ultras* skupin jsou vymezena jednak pomocí prostředků k fandění (bubny, vlajky), které na nich zůstávají i mimo zápas, jednak existence jádra kotle patří mezi základní znalosti každého fanouška či fanyanky.

U *ultras* je součástí mocenského vymezování explicitní vyjadřování nezávislosti na vedení. Svou nezávislost a autonomii utváří jednak definováním kotle jako prostoru s vlastní etikou, a jednak úplnou finanční a organizační samostatností.

Správný způsob fandění ustavující a potvrzující autentické a tradiční fanoušky

Kotel je místem, kde probíhá tzv. karneval, respektive aktivní fandění. Průběh celého karnevalu během zápasu řídí *support leader* a jeho formu a obsah si *ultras* skupiny utvářejí samy. Kotel není naplněn homogenní skupinou fanoušků, ale to, co značnou část z nich v kotli spojuje, je právě aktivní fandění, jež mají spojeno s atmosférou fotbalového zápasu. Pearson (2012) to přirovnává ke středověkému karnevalu. Karneval byl pro běžnou populaci obdobím odpočinku

¹⁷ Na zápasech venkovních, tedy na hřišti soupeře, je situace odlišná a pořadatelská služba obklopuje takřka celý kotel.

od útlaků a bojů každodenního života. Byl to čas, kdy stávající regule a pravidla přestávají platit a život je naplněn oslavami a hédonismem. Důležité je, že účastníci nebyli pouhými diváky, ale vstupovali do „druhého života“. Karneval naplňovaný tancem, zpěvem a pitím pak obklopuje také fotbalovou hru (Pearson 2012: 39–40).¹⁸ Zároveň fanoušci v rámci karnevalu pravidelně obnovují neokmen spartanů. Součástí neokmene spartanského kotle se stávají fanoušci, kteří se v jeden časový okamžik protnou s konkrétním místem fotbalového stadionu, především kotle. Toto neokmenové sounáležení je „prchavé, každotýdně obnovované. Každý týden vytváří nomádský prostor pro jedince a sociální skupiny, které vstupují, účastní se a vychází, skrze dobrovolné asociace“ (Armstrong 1994: 320).

Pro Aktivní skupinu z kotle vymezuje karneval podstatu jejich pojetí fandění, kterou však není vždy snadné naplnit:

Naším cílem je, aby podpora byla stejná, ať je výsledek kladný, či záporný, ale ne vždy se to daří. Bohužel někteří lidi jsou líní fandit, i když se vede, což nikdo z nás moc nechápe. Lidi by se měli fanděním bavit, a až po zápase řešit, jestli se vyhrálo, nebo prohrálo. (Aktivní skupina z kotle)

Podstatou kotle a *ultras* je tedy samotný karneval, vytváření atmosféry, bez ohledu na výsledek.¹⁹ Důraz na toto pojetí je patrný také v označení skupiny, jejíž členové nám poskytli skupinový rozhovor a svůj pseudonym si sami zvolili. Aktivně fandit, a z perspektivy fanoušků fandit tím správným způsobem, znamená fandit viditelně, hlasitě a vytrvale (Pearson 2012; Slepíčka a kol. 2010; Ionescu – Voicu – Gabor 2010).

Jedním z nepsaných pravidel řádného fandění v kotli je, že se zásadně neseď. Dalším požadavkem je, aby jedinec správně fandil po celou dobu zápasu, přičemž jednotlivé skupiny v kotli tento stav během zápasu monitorují a aktivně ovlivňují. Jednou ze strategií je pokřik „do vlastních řad“. Fanoušci se otočí zády

¹⁸ Pearson (2012) spojuje karneval s „výjezdy“ fanoušků na venkovní zápasy, my se zaměřujeme pouze na prostředí fotbalového stadionu. Karneval spojujeme s fanděním v kotli na základě výpovědí participantů, kteří nazývali v rozhovorech svůj pobyt a aktivity v kotli „druhým životem“, tedy dobou mimo běžné regule a povinnosti.

¹⁹ Z Pearsonova výzkumu anglických fotbalových fanoušků vyplývá, že vytváření atmosféry a fandění je v daný moment důležitější než samotná hra (Pearson 2012). Derbaix a Decrop (2011) poukazují na to, že podpora aktivních fanoušků není závislá na výsledku týmu. Naopak, výkon kotle spíše ovlivňuje hráče na hřišti. Fanoušci samozřejmě hru určitým způsobem reflektují, ale její rozbor a reflexe mají místo až po samotném zápase.

ke hřišti, chytanou se za ramena, skáčou a křičí: „Nás fotbal vůbec nezajímá, fotbal je jen záminka.“ Tento pokřik je směřován dovnitř kotle právě proto, „aby to lidi nastartovalo k nové aktivitě“ (Aktivní skupina z kotle).²⁰ Cílem tedy není dívat se na fotbal, ale slavit karneval, bavit se fanděním. Jedná se nejen o zdůraznění významu „práce“ na vytváření atmosféry ze strany fanoušků, ale je to také nástroj vynucování norem kotle.

Jsou to zejména *ultras*, kteří iniciují, vytvářejí a organizují dvě základní činnosti správného aktivního fandění. Prostřednictvím chorálů jsou slyšet a prostřednictvím choreí vidět. Chorály jsou nezbytnou součástí vytváření atmosféry, participuje na nich celé osazenstvo kotle, kde je také jejich zpěv nejintenzivnější. Zpívání v souzvuku se stovkami dalšími fanoušky je zároveň mocný výkon, kterým se vytváří silný pocit jednoty. Hudba je vnímána jako klíč ke vzniku identity, neboť nabízí pocit propojení sebe a druhých v subjektivní kolektivitu (Frith 1996). „V tom kotli fandíš, prostě se tam fandí, strhne tě ten dav k tomu fandění. V tom kotli si přímo v tom epicentru a fandí všichni, takže nejsi jedinej.“ (Zdeněk, 25 let). Společné fandění a „zpěv“ chorálů formuje společné „my“ a utvrzuje přítomnost a moc neokmene spartanů. Také Guschwan (2011) vyzdvihuje chorály jako nástroj podporující utváření kolektivu, v němž se fanoušek může „ztratit“. Navíc ještě upozorňuje, že ve fotbalových fanoušcích vyvolávají chorály hrdost a ctižádost.

Vizuální formou aktivního fandění vycházející zejména z kotle jsou tzv. „chorea“ neboli choreografie. Ty se objevují takřka na každém zápase, ať již v podobě malých transparentů či velkých celotribunových obrazců. Náměty na jejich tvorbu vychází většinou ze vztahu ke klubu, z motivace hráčů nebo jde o reakci na určitý podnět spojený s fotbalem. S výjimkou několika málo transparentů jde téměř vždy o podnět skupin *ultras* v kotli. Ty jsou nejen hlavním hybatelem této formy fandění, ale také pocítují potěšení z realizovaného výkonu a odvedené práce:

Dneska už to máme rozdělené po lidech. Někteří umí perfektně kreslit, jiní něco nakopírují, další mají zase auto a dojedou pro barvy. Je to společná práce třiceti až padesáti lidí... Třeba choreo na derby zabere desítky hodin, ale když vám pak zatleská celý stadion, je to úžasný pocit (zástupce spartánských *ultras*, web).

²⁰ *Ultras* interpretují toto zvolání odlišně, než jak je připisováno *hooligans*, kteří fotbal berou jako záminku pro násilí a výtržnictví (Mareš – Smolík – Suchánek 2004).

Prvky karnevalového fandění jsou také nástroji ustavování symbolické moci fanoušků, neboť s jejich pomocí mohou ukázat svou sílu a své mínění jak vůči fanouškům jiných týmů, tak vůči dalším aktérům světa fotbalu. Jedním z kritických pokřiků zaznamenaných v sezóně 2012/13 byl výrok „Hřebík ven!“, který odkazoval k nespokojenosti se sportovním ředitelem klubu Jaroslavem Hřebíkem. Karneval je nástrojem neustálé a nepřímé komunikace s klubem, což je dalším důvodem snah o uchování autonomie kotle. Fotbalový klub tak není dopředu informován o tom, jaká hesla budou fanoušci vytvářet ve „své“ části stadionu. Také Merkel (2007) definuje „chorea“ a chorály jako nástroje pro zviditelnění fanoušků, což jim přináší pocit moci. Ve Velké Británii je dokumentován pocit, že klub patří fanouškům (např. Brown 2008; Duke 2002), kteří tím odmítají akceptaci spotřebitelské role a odcizení symbolu lokální komunity. Nicméně fanouškovská moc a suverenita se stále více střetává s tlaky moderního profesionálního fotbalu.

Tradiční fanoušci proti modernímu pojetí fotbalu

Kotel se stává místem formování a udržování neokmenů tradičních fanoušků a prezentace jejich kultury. Ze strany fanoušků je označení tradiční²¹ používáno pro ty fanoušky, pro které je klub symbolem lokální identity, komunity a kteří kladou důraz na karnevalové pojetí fandění či *hooligans* subkulturu. Aktivní fandění je ústředním bodem formování jejich pojetí tradice, která ustavuje základní kámen autenticity, kontinuity a komunity. Delanty (2003) uvádí, že návrat k „tradiční“ spotřebě fotbalu je kulturním vyjádřením kolektivní politické vůle a snahou ovlivnit sociální změny (in Brown 2008: 356). Důraz na aktivitu je jedním z vymezení se vůči standardizaci a komercializaci fotbalu, která upřednostňuje u fanoušků spíše pasivní spotřebu. Tyto procesy a tito fanoušci jsou nejen ze strany našich participantů označováni jako „moderní“ (srov. Giulianotti 1999).

Dichotomické pojetí „aktivního a pasivního“ fandění vytváří základní dělicí linii mezi dvěma hlavními kategoriemi fanoušků. Pasivní konzum je spojen s moderním pojetím fotbalu, kdy se fanoušek stává pouhým spotřebitelem artefaktů a mediálních prezentací. Tato pasivita je podtrhována servisem například ze strany klubů a cestovních kancelářů, které zajistí nejen lístek na fotbalové

²¹ Giulianotti (1999) ve Velké Británii identifikuje dělení subkultury fanoušků na tradiční, moderní a post-moderní.

utkáni, ale i dopravu na akci. Podporovaná je také médii, neboť ta zajišťují přenosy fotbalových zápasů, které ubírají aktivní diváky v hledištích fotbalových stadionů. Oproti tomu aktivní fandění spjaté s tradičním pojetím fotbalu s sebou přináší nejen aktivní fandění během 90 minut zápasu, ale zahrnuje také přípravu, nezávislou organizaci cestování na zápasy, výrobu vlastních artefaktů. Zvolené označení jedné skupiny našich participantů – Aktivní skupina také ukazuje na význam propojení aktivity a tradice v pojetí spartánských *ultras*.

Moderní pojetí je prosazováno fotbalovými kluby a národními a nadnárodními fotbalovými asociacemi.²² Z této perspektivy je fotbal vnímán jako spotřební zboží (Giulianotti 2002; Sandvoss 2003). Cílem je oslovit co nejširší spektrum populace, tedy potenciálních zákazníků. Příkladem může být politika prezentující fotbal jako zábavu pro středostavovskou rodinu (Armstrong – Young 1999; Pearson 2012). Tradiční fanoušci kritizují to, že při fotbale už nejde o zážitek, ale o prodej – lístků, artefaktů, televizních práv, reklam. Zároveň bylo v rozhovorech zdůrazněno vnímání policie a poradatelských služeb jako nástroje represe a prevence tradičního pojetí fandění. Kritiku a negativní postoje tradičních fanoušků zastupuje v kotli často vídané fanouškovské heslo „UEFA = MAFIA“.

V dichotomii tradiční vs. moderní se tak střetávají dvě představy o normách chování na fotbalových stadionech. Současně, jak se osazenstvo kotle staví výrazně do opozice proti medializaci a mcdonaldizaci profesionálního fotbalu, zvětšuje se odlišnost mezi ním a zbytkem stadionu a dalších fotbalových fanoušků.

Nicméně dělení na tradiční a moderní je fluidní kategorizací, i když sami fanoušci považují hranici mezi nimi za jasnou a fixní. Zejména analýza rozhovorů z Internetu, které byly vedeny se „staršími“ „kotelníky“, ukázala na určitou proměnlivost ve vymezení náplně fanouškovských tradic. Starší generace spartánských „kotelníků“ některé aktivity současných *ultras* nevnímá jako tradiční:

Dříve neexistovalo to dnes moderní bratříčkování se s klubem, s bezpečnostními manažery atd., kterého já nejsem příliš velkým zastáncem. Ptát se někoho, jestli a kam si můžu pověsit vlajku, co smím a nesmím křičet, a čekat na to, jestli mi někdo dovolí zapálit si ráci?²³ A čekat na milodar od klubu, abych mohl nakoupit pár konfet? A za to přijmout jejich podmínky, které jsou ve finále stejně dobré jen

²² FAČR, FIFA, UEFA

²³ Druh pyrotechniky.

pro ně. Ne, ne, kdepak, to mi přijde kapku ujeté. Já jsem fanda a pro mě se fotbal hraje! Já za to platím a já taky rozhoduji, zda a jak budu fandit, či nikoliv (Janeček, 45 let, web).

Janeček v citátu jednoznačně ukazuje jednak svůj odstup od vedení klubu a jeho pojetí fandění, ale také diametrálně odlišné vnímání pozice fanouška. On je aktivní nakupující, který si o svém fandění rozhoduje sám a nehodlá se nikoho ptát. Vyjednávání s klubem je z jeho pohledu moderní záležitostí.

Také formování *ultras* a jejich přístupu k fandění je pro české prostředí relativně recentní záležitostí. Během osmdesátých let působilo v českém fandění spíše chuligánské pojetí, které zejména dělnická mládež pojímala jako určitý druh revolty proti doktríně tehdejšího establishmentu (Mareš – Smolík – Suchánek 2004). Z rozhovorů se starší generací fanoušků vyplývá důraz na větší soudržnost fanoušků s minimálním zdůrazňováním dělicích kritérií jednotlivých (současných) typů fanoušků, jak uvedl např. Leon (web): „rozdíl je v současnosti jen v tom, že dřív jsme se rvali všichni, co jezdili, fandili, zlobili, dneska se to více dělí na holls, *ultras* a pikniky²⁴...“ *Ultras* se tedy jako specifický typ fanoušků zaměřující se na vytváření atmosféry a karneval začíná formovat později (více o historii vydělování *hooligans* a *ultras* v českém kontextu Šešín 2014).

Glokalizovaným je také samotný karneval, který *ultras* považují za hlavní značku své pravosti a opravdovosti. Současná tradice aktivního fandění zahrnující prvky „choreí“ a chorálů se inspirovala v Itálii, v případě *hooligans* je zřejmý vliv britských *hooligans*. Inspirace italskými a britskými fanoušky není na evropském kontinentu ojedinělou záležitostí. Angličtí chuligáni byli pro ostatní vzorem ve výtržnostech, v násilí, v konzumaci alkoholu i v projevech nacionalismu, rasismu a xenofobie. Do Německa byl styl *ultras* importován jako moderní pojetí fandění (Merkel 2007). Podobně byly vzorce *ultras* importovány také do Španělska, kde se smíchaly s vlivem britských *hooligans* (Spaaij – Viñas 2005). Lokálně se poté objevují určité modifikace této kultury fandění (Giulianotti 1999). Například spartanští *ultras* jsou více apolitictí, než je tomu zvykem v Itálii. V „choreích“ a chorálech se nevyjadřují k celospolečenským tématům a zůstávají uzavřeni ve světě fotbalu. Za celou dobu pozorování se objevil pouze jeden transparent vyjadřující se k události nesouvisející s fotbalem.

²⁴ Dle typologie fanoušků kotle uvedené výše v textu Leon používá označení piknici pro kategorii prožitkových diváků. Vochocová (2007: 15) spojuje toto označení s „normálními fanoušky“. Zároveň pojem piknik označuje domluvenou bitku mezi skupinami *hooligans*.

Sami spartanští *ultras* se prezentují jako apolitičtí. Nicméně, chorály a „chorea“ obsahují témata antisemitismu a rasismu. Zejména antisemitské pokřiky v chorálech vnímají *ultras* jako symbolickou dehonestaci tradičního rivala, bez výrazné reflexe. Při zápasech je oblíbeným pokřikem: „Jude Slavie“ či „Slavie, židovská je“, čímž jedinci přirovnávali Slavii k ostrakizované populaci a snižovali její status. „Má to ukázat, že my jsme Sparta, vy jste náš úhlavní nepřítel“ (Štěpán, 24 let). Zdeněk (25 let) poté v rozhovoru tvrdil, že tento pokřik není antisemitský. „Není to žádný výmysl party ultrapravicových maníků, který si to vymysleli. Nebo jak je to spojovaný s tou hvězdou,²⁵ to ne, opravdu to má nějaké hlubší kořeny,²⁶ to, jak je to na povrch, je spíše zase mediální stránka.“ Kromě jednoho participanta, který řekl, že mu pokřik vadí, ho používají všichni, neboť to pro ně symbolizuje právě nástroj vymezení. To ukazují také Armstrong a Young (1999), kteří poukazují na to, že tyto rasistické a antisemitské chorály a pokřiky nemusí vyjadřovat primární význam. Fanoušci podle nich využívají zejména sílu lingvistického zastrašování a vytváření kategorií „oni“ (Armstrong – Young 1999: 185–186).

Ultras a *hooligans* spojuje kotel, silná přináležitost ke klubu a důraz na aktivní podporu klubu. Karneval ale primárně vychází od *ultras*, pro které se *hooligans* stávají jedním z nástrojů jeho naplnění. Jednak se svou častou přítomností v kotli stávají jeho automatickou součástí a jednak jsou důraznějšími hlídači norem kotle. V neposlední řadě jsou *hooligans* pro *ultras* také jakýmsi morálním štítem, neboť slouží ke zjednodušené kategorizaci – my (*ultras*) jsme ti dobří a oni (*hooligans*) ti „špatní“. Politický extremismus a násilí je záležitostí *hooligans*, nikoli obsahem jejich karnevalu. Označení špatní je v uvozovkách záměrně, neboť sami *ultras hooligans* neodsuzují, naopak uznávají jejich užitečnost při podílení se na karnevalu, při hlídání kotle a při bojích za Spartu. Nicméně, co se týče vztahu k násilí, většinově se od nich distancují. Tato distance může být také reakcí na převládající negativní obraz fanoušků ve společnosti. *Hooligans* jsou mediálně věčným tématem a jejich obraz překrývá vše ostatní. Situaci dle fanoušků ještě zhoršuje samotný label Sparty. *Ultras* mají potřebu se vůči tomuto obrazu výrazněji vymezit a vytvářet jasnější rozlišení mezi nimi a chuligány. Ve skutečnosti jsou ale hranice málokdy tak

²⁵ Participant zde odkazuje na pěticipou hvězdu, kterou má Slavia ve znaku a na dresech.

²⁶ Zdeněk dále v rozhovoru odkazuje na to, že si Slavia nechala u stejnojmenné pojišťovny pojistit zápas proti dešti i přesto, že věděla, že v den zápasu má pršet. Díky tomu dostala zaplacenou dvakrát. V dalším zápase diváci Sparty reagovali pokřiky „Vy židi“ (také mr, web). Toto vysvětlení přesto nese prvků antisemitismu.

jasné a jednoznačné. Nicméně *ultras* tímto vymezováním ustavují neokmen v ideální podobě.

Autenticita a tradice fanoušků jsou výrazně formovány v kontrastu s rostoucí globalizací a mcdonaldizací fotbalu. Jedná se o silné vlivy, vůči nimž jsou fanoušci v marginální pozici, a mnoho jejich aktivit je reakcí na tyto změny (Andrews – Ritzer 2007). Spartaniští *ultras* jsou součástí globalizačních procesů a jejich aktérství se formuje v mantinelech vymezených silnějšími hráči na tomto poli. Založení občanského sdružení s cílem důstojného vyjednávání s klubem tak může být interpretováno jako jejich reflexe marginalizované pozice a uvědomění si nutnosti nových forem komunikace.²⁷ Nicméně, jak upozorňuje Duke (2002), fanoušci nejsou pouhými pasivními příjemci procesů mcdonaldizace, které formovaly a formují profesionální fotbal. Rezistence vůči globalizačním procesům a mcdonaldizaci dávají najevo i vlastní produkci a oddělenou spotřebou:

Nosím černý mikiny s tematikou My club, my life; Against modern football; 12. hráč jsme my. A nelíbí se mi fanoušci repre, co si daj na hlavu a soutěží, kdo má na hlavě větší píčovinu, s prominutím. (Honza, 23 let)

Honza svou příslušnost ke Spartě nedává najevo prostřednictvím oficiálních produktů klubu, ale skrze oblečení a doplňky spojené s fanouškovskými skupinami.²⁸ Touto volbou se *ultras* a *hooligans* často vymezují jak vůči modernímu pojetí fandění, tak vůči samotnému klubu. Názorné je to v případě šál, které jsou nejvýraznějším doplňkem obrazu fotbalového fanouška. Zatímco v ostatních částech stadionu převládaly šály distribuované klubem, *ultras* a *hooligans* mají vlastní designy šál, na nichž se v některých případech dají rozpoznat rasistické motivy.

Ultras skupiny spravují vlastní e-shopy, kde prodávají oblečení vlastního designu a výroby, což slovy Andrewse a Ritzera není lokální aktivitou, ale globální reakcí (Andrews – Ritzer 2007). Toto jednání může mít paradoxní dopad na pozici tradičních fanoušků ve fotbalovém světě. Sice tak formují

²⁷ Občanské sdružení Dvanáctým hráčem jsme my! vyjádřilo své cíle takto: „Cílem 12. HRÁČE je ještě více sjednotit všechny fanoušky Sparty a tomuto sjednocení dát i právní rámec tak, aby mohl být 12. HRÁČ důstojným a zcela nezávislým partnerem zejména klubu AC Sparta Praha, dále pak příslušným orgánům státu a i dalším podobným fanouškovským uskupením v jiných klubech v naší zemi i mimo ní.“ (12. HRÁČ)

²⁸ Tento typ oblečení je dostupný na internetových stránkách, např. www.hooligans.cz, <http://www.supporter.cz/category/tricka/1.html>. Zároveň jednotlivé *ultras* a *hooligans* skupiny samy propagují vlastní oblečení, ať na vlastních webových stránkách, nebo v kamenném obchodě.

svou nezávislost na formálních strukturách klubu, a potažmo fotbalových asociací, ale zároveň tím oslabují svůj význam pro klub, který na fanoušky nahlíží jako na spotřebitele. Na druhou stranu klub a fotbalisté reflektují, že oddaní a zapálení fanoušci mají (prozatím) stále ve fotbale svůj význam: „Čím větší počet fanoušků v kotli je, tím roste atmosféra na celém stadionu, neboť kotel vybízí všechny fanoušky k fandění a skandování.“ (Tomáš VACLÍK, brankář AC Sparta Praha).

Závěr

Realizovaná etnografická studie spartánského kotle byla vedena s cílem zachytit perspektivu samotných *ultras* jako fanoušků, jejichž pojetí fandění je do značné míry nekompatibilní s představami reprezentací profesionálního fotbalu, z něhož se postupně stává globalizovaný a spotřební spektakl (Giulianotti 2002; Sandvoss 2003; Smart 2007). Kotel je místem rezistence vůči tomuto vývoji, kde fanoušci formují kořeny suverenity svého neokmene, které pomocí karnevalu pravidelně ustavují a obnovují. Středověký karneval byl obdobím hédonismu (Pearson 2012), stejně jako je aktivní fandění a vytváření atmosféry během fotbalového utkání radostí a zábavou pro spartánské *ultras*. V ritualizované formě fandění ustavují *ultras*²⁹ zároveň svou autenticitu a moc (Maffesoli 1996). Aktivita k upevnění své pozice a prosazení perspektivy směřují jak dovnitř kotle, tak také vně. Pomocí nepsaných, ale sdílených norem fandění v kotli ustavují vlastní sociální prostor, z něž se poté vymezují vůči nerovné mocenské hierarchii profesionálního fotbalu. Součástí karnevalu jsou „chorea“ a chorály, které jim umožňují být vidět a slyšet, což je hlavní forma, jakou do mocenských vztahů profesionálního fotbalu vstupují. Práce na tvorbě atmosféry je pro *ultras* důležitým kapitálem, neboť toho, že jsou základními hybateli atmosféry obklopující fotbalové utkání, jsou si vědomi nejen oni sami, ale také zástupci klubu a hráčů. Nicméně jejich aktivity jsou často reakcí na procesy, kterými mcdonaldizovaný a globalizovaný fotbal prochází a které je staví stále více do marginalizované pozice. Při vymezování pozic zdůrazňují tradici, autenticitu a nezávislost, což staví jako dichotomické opozitum vůči modernímu a konzumnímu. Při bližším pohledu jsou ale mnohé jejich aktivity moderní a globální, ať se jedná o některé

²⁹ Neokmen *ultras* je heterogenní, v daný moment zahrnuje různé typy fanoušků, kteří vůči sobě navzájem nemají rovné postavení. Nicméně *ultras* formují jádro, neboť dirigují a organizují karnevalové fandění, které tento neokmen utváří.

prvky samotného karnevalu, či založení občanského sdružení pro důstojné vyjednávání s klubem. Jejich rezistence se dále formuje skrze paralelní produkci a spotřebu artefaktů spojených s fanděním a fotbalem.

Alena Pařízková pracuje jako odborná asistentka na katedře sociologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity. V rámci svých výzkumů pomocí kvalitativní metodologie analyzuje pracovní migrace v kontextu životních drah, propojení mezinárodní migrace, zdraví a genderu. Kontakt: parizkov@kss.zcu.cz

David Šusta vystudoval magisterský program na katedře sociologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Ve své diplomové práci se věnoval výzkumu fotbalových fanoušků. Kontakt: Davidsusta@seznam.cz

Použitá literatura

- Andrews, David L. – Ritzer, George. 2007. „The Grobal in the Sporting Glocal.“ *Global Networks* 7, 2007, 2: 113–153.
- Armstrong, Gary. 1994. „False Leeds. The Construction of Hooligan Confrontations.“ Pp. 299–326 in Richard Giulianotti – John Williams (eds.): *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Arena.
- Armstrong, Gary. – Young, Malcolm. 1999. „Fanatical Football Chants. Creating and Controlling the Carnival.“ *Culture, Sport, Society* 2, 1999, 3: 173–211.
- Boyle, Raymond. 1994. „‘We are Celtic Supporters...’ Questions of Football and Identity in Modern Scotland.“ Pp. 73–102 in Richard Giulianotti – John Williams (eds.): *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Arena.
- Brown, Adam. 2008. „Politics, Theory and Practice. ‘Our Club, Our Rules’ – Fan Communities at FC United of Manchester.“ *Soccer & Society* 9, 2008, 3: 346–358.
- Braun, Virginia. – Clarke, Victoria. 2006. „Using Thematic Analysis in Psychology.“ *Qualitative Research in Psychology* 3, 2006, 2: 77–101.
- Creswell, John W. 2003. *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: Sage.
- Cresswell, Tim. 1996. *In Place/Out of Place. Geography, Ideology, and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cresswell, Tim. 2004. *Place. A Short Introduction*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Delanty, Gerard. 2003. *Community*. London: Routledge. Citováno podle Brown 2008.
- Duke, Vic. 2002. „Local Tradition Versus Globalisation. Resistance to the McDonaldisation and Disneyisation of Professional Football in England.“ *Football Studies* 5, 2002, 1: 5–23.
- Derbaix, Christian – Decrop, Alain. 2011. „Colours and Scarves. An Ethnographic Account of Football Fans and Their Paraphernalia.“ *Leisure Studies* 30, 2011, 3: 271–291.

- Frith, Simon. 1996. „Music and Identity.“ Pp. 108–150 in Stuart Hall – Paul du Gay: *Question of Cultural Identity*. London – Thousand Oaks: Sage.
- Giulianotti, Richard. 2002. „Supporters, Followers, Fans, and Flaneurs. A Taxonomy of Spectator Identities in Football.“ *Journal of Sport & Social Issues* 26, 2002, 1: 25–46.
- Giulianotti, Richard. 1999. *Football. A Sociology of the Global Game*. Cambridge: Polity.
- Guschwan, Matthew. 2011. „Fans, Romans, Countrymen: Soccer Fandom and Civic Identity in Contemporary Rome.“ *International Journal of Communication* 5, 2011, 29: 1990–2013.
- Hammersley, Martyn – Atkinson, Paul. 2007. *Ethnography. Principles in Practice. Third Edition*. London – New York: Routledge.
- Hayes, Mark. 2006. „Glasgow Celtic Fans, Political Culture and the Toicfaidh Ar La Fanzine. Some Comments and a Content Analysis.“ *Football Studies* 9, 2006, 1: 5–18.
- Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Ionescu, Simona – Voicu, Sorinel – Gabor, Radu. 2010. „Sociological Aspects of the Ultras Phenomenon in the City of Timisoara.“ *Citius Altius Fortius* 26, 2010, 1: 63–69.
- Kolářová, Marta. 2013. „Hudební subkultury mládeže v současné ČR – postsubkulturní či postsocialistické?“ Pp. 232–248 in Ondřej Daniel – Tomáš Kavka – Jakub Machek a kol.: *Populární kultura v českém prostoru*. Praha: Karolinum.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Massey, Doreen B. 2005. *For Space*. London – Thousand Oaks: Sage.
- Mareš, Miroslav. – Smolík, Josef. – Suchánek, Marek. 2004. *Fotbalová chuligáni. Evropská dimenze subkultury*. Brno: Barrister & Principal.
- Merkel, Udo. 2007. „Milestones in the Development of Football Fandom in Germany. Global Impacts on Local Contests.“ *Soccer & Society* 8, 2007, 2/3: 221–239.
- Miles, Matthew B. – Huberman, A. Michael. 1994. *Qualitative Data Analysis. An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks: Sage.
- O'Reilly, Karen. 2005. *Ethnographic Methods*. London: Routledge.
- Pearson, Geoff. 2012. *An Ethnography of English Football Fans. Cans, Cops and Carnivals*. Manchester – New York: Manchester UP.
- Ritzer, George. 2003. *Mcdonaldizace společnosti. Výzkum mění se povahy soudobého společenského života*. Praha: Academia.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, Roland. 1995. „Glocalization. Time-space and Homogeneity-heterogeneity.“ Pp. 25–44 in Mike Featherstone – Scott Lash – Roland Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage.
- Roversi, Antonio. 1994. „The Birth of the ‚Ultras‘. The Rise of Football Hooliganism in Italy.“ Pp. 359–381 in Richard Giulianotti – John Williams (eds.): *Game without Frontiers. Football, Identity and Modernity*. Aldershot: Arena.
- Roumestan, Ni. 1998. Citováno podle Bernache-Assollant – Lacassagne – Braddock. 2007.
- Sandvoss, Cornel. 2003. *A Game of Two Halves. Football, Television and Globalization*. London – New York: Routledge.

- Silverman, David. 2005. *Doing Qualitative Research*. London: Sage.
- Slepička, Pavel a kol. 2010. *Divácká reflexe sportu*. Praha: Karolinum.
- Smolík, Josef. 2008. *Fotbalové chuligánství, historie, teorie, a politizace fenoménu*. Karlovy Vary: Zdeněk Plachý.
- Smart, Barry. 2007. „Not Playing Around. Global Capitalism, Modern Sport and Consumer Culture.“ *Global Networks* 7, 2007, 2: 113–134.
- Spaaij, Ramón – Viñas, Carles. 2005. „Passion, Politics and Violence. A Socio-Historical Analysis of Spanish Ultras.“ *Soccer & Society* 6, 2005, 1: 79–96.
- Šešín, Petr. 2014. „Proč bohemák napadá bohemáka? Etnografická studie radikální scény Bohemians 1905.“ *Lidé města* 16, 2014, 3: 463–477.
- Šusta, David. – Pařízková, Alena. 2014. „Spartánská šlechta. Elita proti všem.“ *Sociológia* 46, 2014, 5: 579–598.
- Testa, Alberto. 2010. „Contested Meanings: The Italian Media and the UltraS.“ *Review of European Studies* 2, 2010, 1: 15–24.
- Vochocová, Lenka. 2007. „Třetí poločas – fotbalové chuligáni v ČR a násilí.“ *Rexter, Časopis pro výzkum radikalismu, extremismu a terorismu* 2, 2007: 1–37. Dostupné z <http://www.rexter.cz/kategorie/022007/> [cit. 2015-10-01].
- Williams, John. 2007. „Rethinking Sports Fandom. The Case of European Soccer.“ *Leisure Studies* 26, 2007, 2: 127–146.

Internetové zdroje

Citované online rozhovory:

- Janeček, web. „Fanoušek týdne – Janeček.“ [online] Publikováno dne 27. 03. 2012. [spartaforever.cz](http://www.spartaforever.cz/ukaz_clanek.php?clanek=2383). Dostupné z http://www.spartaforever.cz/ukaz_clanek.php?clanek=2383 [cit. 2013-06-13].
- Leon, web. „Fanoušek týdne – Leon.“ [online] Publikováno dne 12. 12. 2012. [spartaforever.cz](http://www.spartaforever.cz/ukaz_clanek.php?clanek=2621). Dostupné z http://www.spartaforever.cz/ukaz_clanek.php?clanek=2621 [cit. 2013-06-13].

Ostatní:

12. HRÁČ. [online]. Dostupné z http://www.spartaforever.cz/ukaz_clanek.php?clanek=1759 [cit. 2013-06-13].
- BBC. 2013. *Standing at Football: Will Terraces Return to Britain's Top Stadiums?* [online] Dostupné z <http://www.bbc.com/sport/0/football/25269939> [cit. 2013-06-13].

POHŘEBNÍ ZVYKLOSTI MLADÉ CÍRKVE

Prolegomena k nekrogeografii Církve československé husitské (a pravoslavné církve) v meziválečném období

Zdeněk R. Nešpor

Fakulta humanitních studií UK & Sociologický ústav AV ČR Praha

Funeral Customs of a Young Church. Prolegomena to Necrogeography of the Czechoslovak Hussite Church (and Orthodox Church) in the Interwar Period

Abstract: This study complements and concludes the necrogeographic analysis of the Czech lands, and presents an overview of the confessional burial grounds of the Czechoslovak (Hussite) Church and the Orthodox Church. We can glean from the available sources that local and regional “Czechoslovak” cemeteries were established, although the Church as a whole (unsuccessfully) attempted to “nationalise” existing cemeteries. Later, the Church came to accept the interconfesional character of these cemeteries, and at the same time, it vehemently established its own columbariums and urn burial grounds. Despite of the fact that the Czechoslovak (Hussite) Church permitted the cremation of some members of other churches, as well as of atheists, and for some time, its clergymen took part of the cremation ceremonies, the Church itself did not discuss the matter, nor did it form any official Church standpoint on this issue. Due to internal Church reasons, cremation as such was only inadvertently proclaimed on the pages of its central ideological magazine, Český zápas, and that beginning from the mid-1920s, although cremation was de facto already the standard within the Church at this time. The burial practices of the members of the Czechoslovak (Hussite) Church in the interwar period thus anticipated the future inclinations of the majority of Czech society.

Keywords: *Death; funerals; cremation; necrogeography; Czechoslovak Hussite Church; Orthodox Church*

Nehledě k významu tématu a aktuálnímu světovému rozšíření *death studies* je třeba konstatovat, že výzkum umírání, smrti a pohřebních obřadů je v České republice dosud předmětem zájmu jen nemnoha jednotlivců. Z etnologické a sociálněantropologické perspektivy se jim věnovali především Giuseppe Maiello, Alexandra Navrátilová a Olga Nešporová (Navrátilová 2004; Maiello 2005; Nešporová 2006, 2007 a, b, 2008, 2009, 2011, 2013, 2015), ze sociologické perspektivy Zdeněk R. Nešpor, Marie Přidalová a Magdaléna Rajčanová (Přidalová 1998; Rajčanová 2001; Nešpor 2011a, b, 2012a, 2013, 2016; Nešpor – Nešporová 2011), z hlediska sociální geografie Martina Hupková (2010 a, b, 2013, 2014). Není přitom náhodou, že většina uvedených prací aplikuje zahraniční, v českém akademickém prostředí neznámé a/nebo „nevýznamné“ perspektivy, není-li přímo určena zahraničním čtenářům: jedním z významných závěrů dokumentovaných dosavadním výzkumem je totiž v domácím prostředí nereflektovaná výrazná specifická českých pohřebních zvyklostí a norem ve srovnání s jinými (západo)evropskými zeměmi. Ilustrovat ji může kupříkladu rychlý rozmach (ideologie) kremačního hnutí na počátku 20. století, jemuž však dlouho neodpovídal relativně pomalý růst podílu pohřbů žehem a přetrvávání řady inhumáčních praktik i v případě pohřbu popela (k těmto otázkám srov. Nešpor – Nešporová 2011).

Otázky spojené s přípravou na smrt, se smrtí a pohřbíváním jsou přirozeně též předmětem zájmu lékařů a psychologů (Haškovcová 2000; Špatenková 2008, 2014), teologů a právních specialistů (Kotrlý 2008, 2011, 2012) nebo se k nim vyjadřují sami pracovníci pohřebních služeb, kteří je různým způsobem kombinují s výše uvedenými disciplínami (Stejskal – Šejvl a kol. 2011). Těmto „pohledům z praxe“ nicméně obvykle chybí mezinárodní, případně širší teoretický sociálněvědní přesah. Uvádí-li kupříkladu Lily Kongová mezi šesti hlavními výzkumnými tématy tzv. nové religiózní geografie vztah společnosti a krajiny, vazby mezi sakrálními a sekulárními objekty, studium společenských skupin a jejich identit, zájem o symbolická a religiózní místa, procesy sakralizace a sakrální zkušenost s náboženskými místy (Kong 1990, 2004), tematika smrti a následného nakládání s lidskými pozůstatky či ostatky úzce souvisí s většinou z nich. Autorku to přirozeně vedlo k soustředění zájmu na místa posledního odpočinku a jejich aktuální proměny (Kong 1999; srov. také Rugg 2000; Maddrell – Sidaway 2010). Výzkum se tak vrací k tematice nekrogeografie, otevřené již v šedesátých letech minulého století v USA (Kniffen 1967). Současná nekrogeografie však zohledňuje větší počet (typů) míst uložení lidských pozůstatků či ostatků, respektive truchlení – stále častěji přitom nejde o táž



1. Účastníci pohřbu Karla Farského před provizorním pražským krematoriem. Přetisk z *Českého zápasu* 1927.

místa – a s nimi spojených měnících se a sociálně a personálně podmíněných kulturních významů.

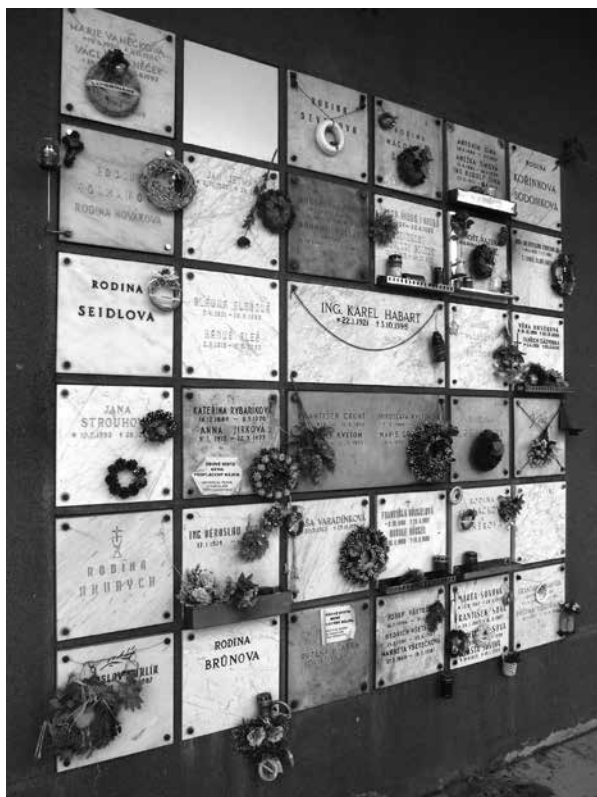
Nekrogeografický výzkum českých zemí dosud nicméně sotva započal. V kontextu nové religiózní geografie (Havlíček 2007; srov. Havlíček – Hupková 2008, 2013) se mu prostřednictvím případových studií věnovala již výše zmíněná Martina Hupková, záslužnou evidenci českých pohřebišť zpracoval tým pod vedením Vojtěcha Eliáše a Tomáše Kotrlého (Eliáš – Kotrlý 2006)¹ a nejnověji k němu přispěl Zdeněk R. Nešpor analýzou evangelických hřbitovů vznikajících v období od tolerančního patentu do současnosti (resp. do poloviny 20. století, odkdy je naopak třeba sledovat zánik, zcizování a významové proměny někdejších konfesních pohřebišť; Nešpor 2016). I kdybychom však vyšli z dnes již neúplného, příliš úzkého vymezení nekrogeografie jako studia

¹ Již dříve byl přitom zpracován přehled židovských pohřebišť, včetně již zaniklých (Gruber – Myers 1994), o evidenci válečných hrobů a vojenských hřbitovů pečuje ministerstvo obrany (srov. Stejskal – Šejvl a kol. 2011: 339–346).

lokalizace a významových a funkčních dimenzí tradičních (nejmž konfesních) pohřebišť, nutno konstatovat, že v českém prostředí byly dosud pominuty specifické případy míst posledního odpočinku členů dalších náboženských skupin – Církve československé (husitské), případně i pravoslavné církve. Než bude možno přistoupit k systematickému studiu nekrogeografie v modernějším, širším vymezení, především z úhlu pohledu tzv. *deathscape(s)* (Kong 1999; Rugg 2000; Maddrell – Sidaway 2010: zejm. 95–224; Hupková 2013: 31–32, 97–106), zahrnujícího mnohem širší množinu míst než jen „klasické“ hřbitovy a současně umožňujícího studovat proměny významu jednotlivých aspektů „hřbitova“, je nutné z historického a sociálněvědního hlediska alespoň přiblížit i tuto kategorii.

Cílem tohoto článku je nastínění pohřebních praktik a zvyklostí v (rané) Církvi československé, která vznikla na počátku roku 1920 oddělením části nespokojeného římskokatolického kléru a věřících od římskokatolické církve a v roce 1971 přijala současný název Církve československá husitská (k dějinám CČSH srov. alespoň Kaňák 1970; Urban 1973; Frýdl 2001; 90 let 2010). Přitom bude provedena také evidence sice malého, přesto však nepominutelného počtu „československých“ konfesních pohřebišť. Potíž je ovšem v tom, že zatímco (původně) evangelické hřbitovy můžeme detekovat nejen prostřednictvím současné databáze veřejných a neveřejných pohřebišť na území České republiky (Eliáš – Kotrlý 2006), ale rovněž prostřednictvím historických pramenů (Nešpor 2009), v případě Církve československé (husitské) žádná podobná databáze neexistuje. Entropický stav ústředního církevního archivu ji v současnosti ani neumožňuje vytvořit, nehledě k nejistotě o tom, zda vůbec kdy měly ústřední církevní orgány úplný přehled o majetkových a dalších aktivitách jednotlivých náboženských obcí. Přestože je studie zaměřena primárně na Církve československou (husitskou), okrajově bude zmíněna i problematika pravoslavných pohřebišť, aby tak byla – spolu s výše uvedenými již zpracovanými případy – vyčerpána existující informační základna ke konfesním hřbitovům na současném českém území.²

² Podle Eliáše a Kotrlého bylo v roce 2006 z celkových 5800 hřbitovů na území České republiky 3370 ve vlastnictví obcí a státu, 75 ve vlastnictví fyzických osob a u 358 nebylo vlastnictví určeno; z konfesních pohřebišť připadalo 1565 na římskokatolickou církev, 241 na židovské náboženské obce, 145 na Českobratrskou církev evangelickou, 35 na Slezskou církev evangelickou a. v., 10 na Církve československou husitskou a 2 na Církve adventistů sedmého dne (Eliáš – Kotrlý 2006: 17). V posledním případě (ibid.: 124) se však nejedná o konfesionální pohřebiště této církve, nýbrž o bývalé židovské hřbitovy, které církev koupila jako stavební parcely – a později je převedla na židovskou obec. Naproti tomu (dřívější) existenci zvláštních pravoslavných pohřebišť dokumentuje sekundární literatura (Marek – Bureha 2008).



2. Věřící Církve československé (husitské) běžně užívali občanská kolumbária a urnové hroby, jenom v některých případech přitom lze identifikovat jejich konfesionalitu – zde předposlední deska v prvním sloupci kolumbária u krematoria v Praze-Strašnicích. Foto Z. R. Nešpor, 2015.

Nová církev ke starému tématu: Kde a jak pohřbívat „čechoslováky“?

Církev československá (husitská) vznikla v situaci zásadních změn (nejen) v pohřební praxi, vedených snahou o „odrakouštění“ nového státu a snížení dosavadního dominantního vlivu římskokatolické církve, o budování nábožensky liberálního, případně i odlukového (k čemuž nakonec nedošlo) uspořádání vztahů mezi státem a církví. Revoluční národní shromáždění přijalo již v dubnu 1919 tzv. Lex Kvapil, který vedle tradiční inhumace povoloval pohřeb žehem (č. 180/1919 Sb. z. a n.),³ a volený parlament zanedlouho formuloval

³ Na území separatistických německých krajů začalo ke kremacím fakticky docházet ještě dřív, protože liberecké krematorium, postavené již v letech 1915–16 a následně zapečetěné, zahájilo provoz bez ohledu na legislativní zákaz již na konci října 1919; Nešpor – Nešporová 2011: 578.

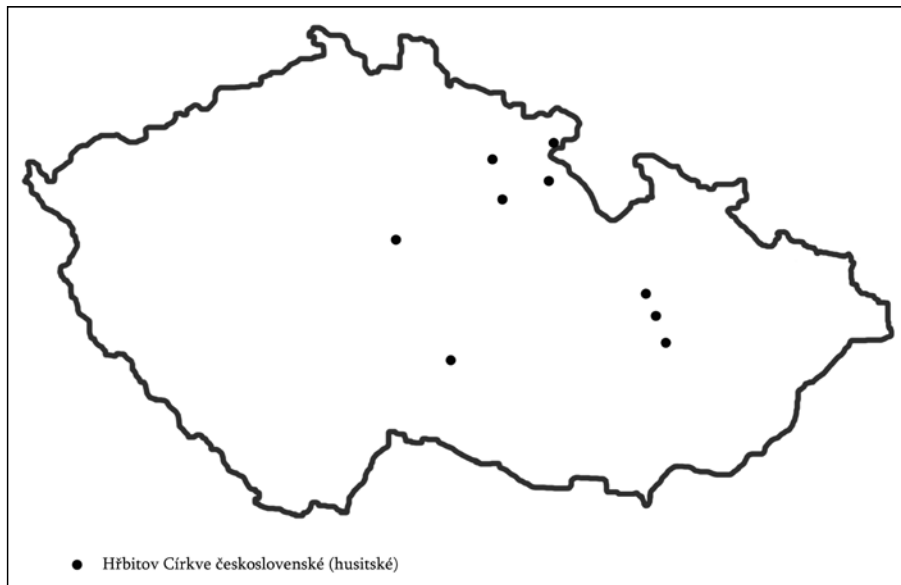
podrobnější, ne však omezující specifikaci podmínek kremací a výstavby související infrastruktury (zákon č. 464/1921 Sb. z. a n.). Zároveň přitom došlo k důslednější aplikaci rakouského interkonfesního zákona (č. 49/1868 ř. z.) a k jeho rozšíření (96/1925 Sb. z. a n.), což se projevilo v případě faktické likvidace konfesních pravidel pro užívání zádušních hřbitovů (srov. Nepostrádatelný rádce 1926: 114–119; Bušek 1931: 336–337). Nadále totiž platilo, že lidské pozůstatky i ostatky nebylo možné ukládat mimo oficiální pohřebiště, třebaže výjimky v praxi existovaly. Interkonfesní zákony přitom povolovaly možnost pohřbu jinověrce na konfesní hřbitov, nebylo-li v místě úmrtí k dispozici pohřebiště jeho vlastní církve nebo „občanské“ (nekonfesní).⁴ Do té doby, v „dlouhém“ 19. století, byli evangelíci povinni respektovat zádušní charakter římskokatolických hřbitovů, kam podle kanonického práva jinověrci neměli možnost ukládat své zemřelé (CIC, can. 1239–1240⁵). Museli si tedy zřizovat své vlastní hřbitovy⁶ a od sedmdesátých let 19. století začala ze stejného důvodu vznikat nekonfesní městská, případně i obecní pohřebiště. Nadále však už nic podobného nebylo nutné. Zakládání nových konfesionálně vymezených hřbitovů proto fakticky ustalo (Nešpor 2016).

Vzhledem k okolnostem vzniku Církve československé (husitské) a jejímu konfrontačnímu vztahu vůči římskokatolické církvi nepřekvapuje, že nová církev plně využila možnosti sebevymezení vůči mateřskému společenství, a to i v případě pohřebních zvyklostí (Nešpor – Nešporová 2011: 572; srov. Kordule 1937). Zatímco římsští katolíci se snažili o zachování konfesní výlučnosti (zádušních) hřbitovů, „čechoslováci“ ji vehementně odmítali. Zatímco první v tomto období pohřeb žehem zakazovali, druzí jej podporovali. „Vždyť proč by nemohli býti lidé, zrození ohněm lásky, pochováni čistým ohněm, stravujícím v krátké době mrtvé tělo, jež stejně se v popel a prach obrátiti musí?“ (ibid.: 86). V prvních letech existence Československé církve situaci ovšem komplikovaly její pravoslavné inklinace, definitivně ukončené až odchodem Matěje Pavlíka (Gorazda) a jeho skupiny před polovinou dvacátých let; pravoslavné církve,

⁴ Prvorepublikový interkonfesní zákon umožňoval pohřeb jinověrce na konfesionální hřbitov za určitých podmínek i tehdy, byl-li v místě hřbitov konfese zemřelého, to vše i v případě pohřbu popela; zákon č. 96/1925 Sb. z. a n. tedy fakticky přinášel zobecnění konfesních pohřebišť.

⁵ Pro přesnost dodejme, že CIC, can. 1212, za určitých podmínek umožňoval pohřeb nekřtěnat, sebevrahů, jinověrců a „veřejných hříšníků“ na zádušním hřbitově, ovšem jen na místě viditelně odděleném plotem nebo alespoň brázdou.

⁶ Konfesionálně vymezená pohřebiště samozřejmě zakládali také židé, v tomto případě i z vlastního zájmu, neboť ortodoxní interpretace halachy vylučovala společné uložení tělesných pozůstatků s jinověrci.



3. Doložené hřbitovy Církve československé husitské. Zpracováno podle: Eliáš – Kotrly 2006.

včetně srbské, totiž kremaci zemřelých striktně odmítaly a podobně jako tehdejší římskokatolická církev soudily, že vylučuje tělesné zmrtvýchvstání. Církev československá proto nepřijala žádné oficiální stanovisko vůči pohřbu žehem, ačkoli jej mnozí její členové i duchovní v praxi již od počátku její existence volili,⁷ a v případě existujících hřbitovů doufala v jejich získání, „znárodnění“ nebo alespoň formalizované spoluužívání na úkor římskokatolické církve. Formální vlastnictví stávajících hřbitovů nebylo totiž výše uvedenou legislativou dotčeno, proto v některých případech docházelo ke sporům, z nichž chtěla v lokalitách své převahy nová církev těžit, podobně jako v případě snahy o získání některých dosud římskokatolických kostelů a kaplí (srov. Otázka kostelů 1922). V obou případech byla ovšem neúspěšná, chrámy a modlitebny si musela nově vybudovat (případně pronajímat), zatímco všechny existující hřbitovy mohla používat jen na základě interkonfesního zákona.

⁷ Naopak Českobratrská církev evangelická, jejíž někteří představitelé kremace ze stejných důvodů rovněž podporovali, oficiální stanovisko k pohřebnímu ritu přijala na svém třináctém konventu v červnu 1935. Došlo k tomu ovšem až relativně pozdě a současně šlo o kompromisní řešení: volba pohřebního ritu byla plně ponechána na individuálním rozhodnutí každého člena církve.

Ačkoli i mezi vůdčími představiteli církve byla řada rozhodných stoupenců žehu (srov. Kordule 1937), žádná výraznější veřejná diskuse na toto téma v prvních letech budování církve vlastně ani neproběhla. Časopis *Český zápas* řešil přednostně jiné otázky církevní orientace a rozhraničení vůči římskokatolické teologii a náboženské praxi a jen „mimochodem“ v případě některých „československých“ pohřbů uváděl, že došlo ke kremaci.⁸ Jako důležitější se v první polovině dvacátých let jevil boj o vlastnictví či (spolu)užívání dosavadních zádušních hřbitovů (O hřbitovech 1922), alespoň v intencích platných zákonů,⁹ diskutován byl rovněž průběh církevního pohřbu, aby nebyl „více méně zábavnou procházkou“ jako údajně u římských katolíků,¹⁰ nebo odlišný význam a forma slavení svátku „dušiček“.¹¹ Mohutný impuls ve prospěch kremace přinesla teprve smrt prvního patriarchy Církve československé Karla Farského v červnu 1927, respektive jeho rozhodnutí pro pohřeb žehem, který proběhl s náležitou veřejnou pompou.¹² Fotografie davu účastníků pohřbu před provizorním pražským krematoriem přitom tvořila jeden z osmi doprovodných obrázků, které *Český zápas* přinesl, podrobně byly popsány i pohřební proslovy a průběh rozloučení, které učinilo „konec všemu, co bylo na patriarchovi Farském časného“. Přinejmenším duchovní a významnější představitelé církve nadále prakticky neměli volbu, církevní „normou“ se stala kremace,¹³ o níž už ani nebylo třeba na stránkách *Českého zápasu* (ani jinde) jakkoli diskutovat. Ilustrativní je v tomto smyslu poměrně vysoký a dále rostoucí podíl členů Církve

⁸ Např. „Br. Ředitel Frant. Jirů.“ *Český zápas* 7, 1924, 24 (12. 7. 1924), s. 3–4; „Br. Stanislav Rykrt.“ *Český zápas* 8, 1925, 26 (25. 6. 1925), s. 1; jde o první výraznější připomenutí kremace v případě příslušníků Církve československé, do té doby pohřební ritus v nekrologích obvykle nebyl uváděn, ani když prokazatelně došlo ke kremaci.

⁹ Dále srov. „První československý pohřeb na Valašsku.“ *Český zápas* 4, 1921, 25 (24. 6. 1921), s. 5; F. Kalous: „Náš pohřeb na Příbramsku.“ *Český zápas* 5, 1922, 12 (24. 3. 1922), s. 3–5; „Přečin urážky církve při pohřbu v Polici nad Met.“ *Český zápas* 5, 1922, 42 (20. 10. 1922), s. 4–5; „První pohřeb příslušníka ČČS za četnické ochrany v lázeňském městě Luhačovicích.“ *Český zápas* 6, 1923, 2 (12. 1. 1923), s. 4–5; K. Farský: „Žádáme si ochrany mrtvých před římským fanatismem v republice československé.“ *Český zápas* 6, 1923, 7 (16. 2. 1923), s. 4–5.

¹⁰ V. Růžicka: „Náš duchovní při pohřbu.“ *Český zápas* 6, 1923, 23 (8. 7. 1923), s. 2–3, cit. s. 2; dále srov. „O posledních věcech člověka.“ *Český zápas* 7, 1924, 13 (27. 3. 1924), s. 8.

¹¹ „Slavnost Dušiček na hřbitově příbramském.“ *Český zápas* 5, 1922, 47 (24. 11. 1922), s. 3–4.

¹² „Patriarcha biskup Dr. Karel Farský.“ *Český zápas* 10, 1927, 25 (13. 6. 1927), s. 1–4; „Patriarcha Dr. Karel Farský. Pořad pohřebních obřadů dne 16. června.“ *Český zápas* 10, 1927, 25 (15. 6. 1925), s. 1–2; „Poslední cesta patriarchova.“ *Český zápas* 10, 1927, 26 (22. 6. 1926), s. 1–5.

¹³ Srov. bezprostředně následující nekrolog profesora Husovy fakulty Karla Statečného: „Nová ztráta ČČS.“ *Český zápas* 10, 1927, 33 (17. 8. 1927), s. 3–4.



4. Původní kolumbárium Církve československé (husitské) na ochozu Husova sboru v Praze-Vinohradech projektoval Pavel Janák společně s kostelem, postaveným v letech 1930–35. Foto Z. R. Nešpor, 2015.

československé mezi uživateli krematorií: v roce 1930 šlo o 14 procent všech pohřbů žehem, v roce 1940 o 20 procent a v roce 1949 téměř o čtvrtinu (Nešpor – Nešporová 1911: 588).¹⁴

Žeh, nebo inhumace: „Diskuse“ o pohřebním ritu v (rané) Církvi československé

I když *Český zápas* jakožto ústřední ideové periodikum Církve československé začal o kremaciích informovat relativně pozdě a vlastně jen „mimořádně“, nepochybně kvůli dřívější snaze o nerozkmotření se s (tehdejší) pravoslavně či

¹⁴ Pro srovnání dodejme, že při sčítání lidu v roce 1930 se k Církvi československé hlásilo 7,3 % obyvatelstva českých zemí a v roce 1950 10,6 %.

alespoň více tradicionalisticky orientovanou částí církve, neznamenal to, že by žeh byl zmiňován jen v konkrétních případech informací o úmrtích církevních pracovníků. Došlo k tomu nicméně opět teprve těsně před polovinou dvacátých let a opět téměř „mimoděčně“, bez jakékoli výraznější diskuse, natož ideových proklamací, které ve prospěch kremací halasně vyhlášovalo tehdejší kremační hnutí a jeho příznivci (srov. Nešpor 2012a). Vůbec první zmínku o církevní podpoře pohřbu žehem totiž představuje inzerát na architektonické návrhy nových církevních budov (chrámových sborů), který u všech (4) základních typů bohoslužebných a provozních staveb předpokládal nejen modlitebnu/y, kancelářské a případně i archivní prostory, ale rovněž „místnost určenou za kolumbárium, a to nejraději v suterrainu.“¹⁵ Kremace zemřelých církevníků byla tedy již tehdy považována za „samozřejmou“, aniž se o ní jakkoli diskutovalo. Významnější byla totiž svého druhu demokratizace chrámového prostoru: zatímco římskokatolická církev do kostelních prostor tradičně umísťovala pouze významné zemřelé – fundátory, církevní představitele apod. –, kremace *de facto* umožnila otevřít tyto prostory všem členům církve, nebo i dalším osobám.¹⁶

Druhým důvodem „mimoděčného“ zmínění pohřbu žehem byla problematika církevních pohřbů římských katolíků provedených duchovními odštěpené církve: přinejmenším někteří římsští katolíci nesdíleli oficiální stanovisko své církve odmítající žeh a současně nechtěli čistě sekulární pohřeb nebo pohřeb v režii kremačního spolku, natož pohřeb bez obřadu (ty byly v meziválečném období zcela výjimečné), proto se s žádostí o vykonání obřadu obraceli na duchovní relativně nejbližší církve. Podobné situace ostatně nastávaly i v jiných evropských zemích, kde byli takto oslovovali anglikánští, starokatoličtí, případně i protestantští duchovní. Československá církev zprvu tento zájem vítala a stěžovala si na postup státních orgánů, které v konkrétním případě zabránily výkropu hrobu spálené římské katoličky na zádušním římskokatolickém hřbitově československým duchovním, přičemž dosáhla revize v duchu liberální interpretace interkonfesionálního zákona v tom smyslu, že „nesmějí nadále orgány římsko-katolické církve brániti v konání výkropu a obřadů kněžím jiných

¹⁵ „Ideová soutěž na chrámové sbory církve československé.“ *Český zápas* 7, 1924, 14 (3. 4. 1924), s. 11; inzerát byl následně ještě několikrát opakován a ve zkrácené podobě vyšel i v běžném tisku. Charakteristickým rysem soutěže bylo přitom i to, že návrhy směli podávat jen „projektanti, kteří jsou příslušníky některého národa slovanského.“

¹⁶ Třebaže šlo o zásadní inovaci, nutno ovšem i v tomto případě konstatovat, že o ní dobový církevní tisk až překvapivě mlčel. Explicitně se naproti tomu objevila v případě evangelíků, k tomu srov. Nešpor 2009: 123 aj.



5. Kolumbárium vinohradského Husova sboru se záhy naplnilo, proto došlo v roce 1938 ke zrušení ztrátového divadelního sálu v suterénu kostela a jeho přeměně na další kolumbárium. Projekt vypracoval Jiří Jakub a dodnes jde o nejrozsáhlejší interiérové kolumbárium v České republice; autorem fresky Převoz očištěných je František Jakub. Foto Z. R. Nešpor, 2015.

církví“ (výnos zemské politické správy č. 101.140 z 5. března 1924).¹⁷ Po dvou letech, v listopadu 1926 však ústřední rada církevní stanovisko změnila, respektive duchovním účast na pohřbech jinověrců nebo bezvěrců zakázala. Důvodem bylo to, že „*není důstojno* církve československé, aby dělala ‚služku pro všecko‘“, a reakce na obviňování ze strany římskokatolické církve, že její konkurentka vykonává pohřební obřady pro nečleny jen ze zjištěných důvodů.¹⁸

I z této záležitosti je ovšem zřejmé, že kremace byly vedením a přinejmenším částí věřících Církve československé považovány za zcela samozřejmé, což

¹⁷ „Církevní obřady v krematoriu.“ *Český zápas* 7, 1924, 35 (28. 8. 1924), s. 5; jde o přetisk z *Krematorium* 15, 1924, 7, s. 67–68.

¹⁸ „Asistence při kremaci jinověrců a bezvěrců.“ *Český zápas* 9, 1926, 47 (17. 11. 1926), s. 2.

implicitně plyne i z dalšího článku nadepsaného sice „Kremace“, který však řešil pouze záležitost hřbitovní interkonfesionality.¹⁹ Jediný ideově orientovaný text, zdůrazňující klasičnost a současně modernost, údajný národní charakter a všechny ostatní přednosti žehu, jimiž argumentovali stoupenci kremacíního hnutí, proto na stránkách *Českého západu* na dané téma publikoval – předseda spolku Krematorium František Mencl (1925). Mencl vděčně, byť v té době ještě nepřilíh pravdivě konstatoval, že „*Církev československá* jest u nás první a jediná, která této pietní myšlence [= výstavbě kolumbárií] věnovala zájem“, správně však zdůraznil, že „podíl stoupenců čl. církve vůči celkovému počtu kremací je značný a svědčí o velkém pochopení pro tuto novodobou ideu“ (ibid.: 4); v případě Prahy, kde podíl dosahoval 18 %, snad mohly hrát roli i ekonomické důvody,²⁰ těžko bychom však jimi vysvětlili ještě vyšší (33 %) podíl spalených „čechoslováků“ v Českých Budějovicích. Naopak na nábožensky tradicionalističtější Moravě byl podíl pohřbů žehem velmi nízký, k čemuž možná přispívaly i ekonomické a logistické důvody (nákladná doprava pozůstatků ke kremaci, obtížná přeprava pozůstatků do krematoria a/nebo nemožnost účasti většího počtu osob na posledním rozloučení v krematoriu, pokud by pohřební obřad proběhl již dříve samostatně).

Hřbitovy, nebo kolumbária: Pohřební praxe meziválečných věřících ČČS

Rakouský interkonfesní zákon a rozšiřování „občanských“ hřbitovů vedly již na konci 19. století k omezení vzniku konfesionálně vymezených pohřebišť, od jejichž budování z praktických důvodů upustily nově povolené menší církve (srov. Nešpor 2012b: 37, 37, 40–42) a evangelíci na něm setrvali jen kvůli prestiži, byť i oni se stále častěji spokojovali s pohřby mimo „vlastní“ hřbitovy (Nešpor 2016). Církev československá (husitská), která vznikla ještě později, proto teoreticky žádné vlastní pohřebiště ani nepotřebovala. Výše uvedené negativní zkušenosti s (některými) pohřby na římskokatolické zádušní hřbitovy a snad i prestižní důvody vedly však k tomu, že církev zprvu usilovala o získání existujících hřbitovů, přinejmenším v rovině dispozičního vlastnictví, a když se to ukázalo jako nemožné, v některých oblastech začala se zřizováním vlastních

¹⁹ „Kremace.“ *Český zápas* 8, 1925, 30 (23. 7. 1925), s. 2.

²⁰ Všude jinde byla kremace nákladnější než inhumace, k tomu srov. Nešpor 2011a; srov. také nižší sociální postavení většiny členů Církve československé: Hník 1930: 55–56; Srb 1949: 40–41.



6. Církev československá (husitská) systematicky ve svých sborech budovala kolumbária i nadále, i když šlo o stavby jejichž dispozice to umožňovala obtížně. Příkladem je miniaturní kolumbárium v kapli Dr. Karla Farského na bývalém německém evangelickém hřbitově v Praze; hřbitovní kapli, původně postavenou v roce 1912, církev začala užívat roku 1955. Foto Z. R. Nešpor, 2015.

pohřebišť. Lokalizaci stávajících hřbitovů ve vlastnictví Církve československé husitské ukazuje Obrázek 3, je ovšem třeba připomenout, že zachycuje současný stav: nejsou dostupné zdroje, které by dovolovaly určit, zda v meziválečném období nevzniklo více „československých“ hřbitovů, které případně byly později zcizeny nebo zanikly.²¹

Devět doložených „československých“ hřbitovů²² je přitom prostorově rozloženo značně nerovnoměrně, zatímco rozložení náboženských obcí Církve československé (husitské) pokrývalo území českých zemí v zásadě

²¹ „Československý“ hřbitov existoval kupř. v Hrotovicích u Třebíče, v současnosti je však městským – stejně jako blízký hřbitov římskokatolický; podobných případů je zřejmě víc.

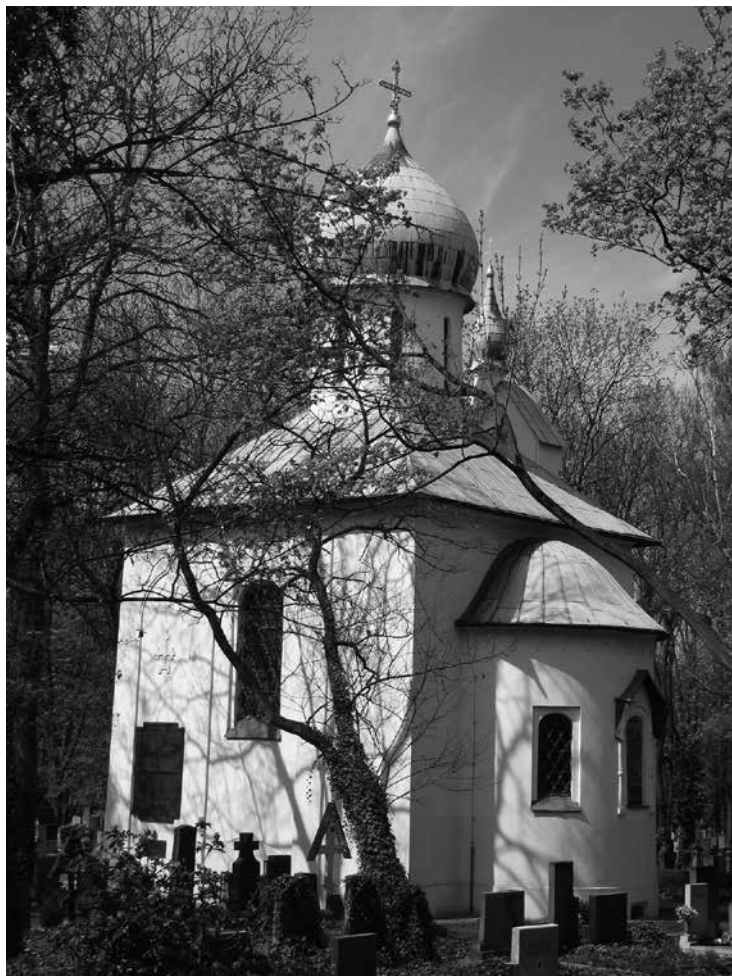
²² Jedná se o lokality (k. ú.) Červená Lhota u Řimic, Dobruška, Dolní Cerekev, Hradec Králové, Kouřim, Machov, Náměšť na Hané, Skalka u Prostějova a Stará Paka.

souvisle – samozřejmě s výjimkou německojazyčných oblastí a při vědomí nižšího zastoupení na Moravě (srov. Srb 1949: 69–70; Balatková 2003). Jakkoli je kvůli neexistujícím pramenům vyvozování jakýchkoli závěrů nanejvýš problematické, lze snad formulovat hypotézu, že „československé“ hřbitovy vznikaly pouze/především v oblasti východních Čech a střední Moravy. Pokud by tomu tak bylo, souviselo by to patrně s tamním specifickým charakterem věřících této církve, spíše tradicionalisticky orientovaných ve srovnání s liberálními věřícími ze středních a západních Čech, případně (na Moravě) bližších pravoslavné orientaci a/nebo srovnávajících se s pravoslavnými obcemi, které tam vznikly z původních konvertitů k Církvi československé. Bylo by možné uvažovat i o tom, že hřbitovy Církve československé přednostně vznikaly tam, kde v místě neexistoval římskokatolický nebo obecní hřbitov, použitelný na základě ustanovení interkonfesionálního zákona (tato hypotéza by ovšem nevysvětlovala regionální diferenciaci, protože takových lokalit existovalo mnohem víc). To však neplatilo, v sedmi případech šlo o přímé sousedství (původně) římskokatolického nebo i evangelického hřbitova a ve zbývajících dvou takový hřbitov existoval v rámci dané obce, třebaže na jiném katastrálním území. Uvážíme-li přitom, že jen tři hřbitovy byly zřízeny v tehdejších sídlech náboženských obcí,²³ ačkoli v případě starších konfesionálních pohřebišť jiných církví byla takovýmto lokalitám pochopitelně dáвана přednost, potvrzuje to dále naznačenou hypotézu, že zřizování „vlastních“ pohřebišť Církve československé bylo výrazně lokální, respektive regionální záležitostí. Místní náboženské obce většinou dodnes zůstaly vlastníky těchto hřbitovů.

Československá církev jako celek naproti tomu usilovala o budování kolumbárií ve všech svých sborech (srov. Ruttle – Kaňáková 1954; Vaverka a kol. 2004: 141–148), ačkoli ani to nebylo z legislativních důvodů nezbytně nutné. Šlo však zřejmě o otázku prestiže a snad i o praktický bližší kontakt se zemřelými a vzpomínku na ně, jak by naznačovala argumentace Františka Mencla: „Pro pozůstalé, kteří nezapomínají na zesnulé členy rodiny, jest velikým ulehčením, nemusí-li vážit cestu za každého počasí na hřbitovy, jichž vzdálenost za městem stále vzrůstá. Zájem obce věřících pro vlastní sbor bude [zřízením kolumbária] trvale utužen“ (Menc 1925: 4). Podobnou argumentaci nemáme sice doloženou z pera žádného představitele církve,²⁴ pozdější biskup Stanislav Kordule však

²³ Jednalo se o náboženské obce Dobruška, Hradec Králové a Machov.

²⁴ Výjimkou v duchu klasické prokremační propagandy byl zřejmě nikdy netištěný proslov Karla Farského při otevření pražského provizorního krematoria, srov. „Slavnostní zahájení pražského krematoria.“ *Krematorium* 12, 1921, 12, s. 97–98, 13, 1922, 1, s. 1–3; Kordule 1937: 86.



7. Pravoslavná kaple Zesnutí přesvaté Bohorodice (1924–25)
na „pravoslavném oddělení“ pražských Olšanských hřbitovů.
Foto Z. R. Nešpor, 2015.

ve prospěch kremací a kolumbárií zase zdůrazňoval jejich pietní charakter a rovnost mezi zesnulými (Kordule 1937: 87). Vzhledem k nedostatečné pramenné evidenci nemůžeme konstatovat, zda se skutečně podařilo vybudovat nebo zřídit kolumbária ve všech chrámových sborech, případně v jakém časovém horizontu, přinejmenším ve většině z nich k tomu však nepochybně došlo. Podle poslední

dostupné evidence vlastníků kolumbárií a urnových hřbitovů z roku 1942 (pouze na území Protektorátu Čechy a Morava) totiž tehdejší Církev českomoravská provozovala plných 55 urnových pohřebišť (34 %) z celkového počtu 146; dalších 7 (5 %) vlastnila Československá církev evangelická a zbytek připadal na obecní kolumbária, výjimečně kolumbária vlastněná Spolkem Krematorium (Popelníková pohřebiště 1942).²⁵

Třebaže regionální rozložení doložených kolumbárií a urnových hájů Církve československé víceméně kopírovalo rozložení a velikost jejich náboženských obcí, i v tomto případě můžeme uvažovat o jejich zřizování z prestižních, nikoli jen praktických důvodů. Církevní kolumbária totiž v polovině případů (27) existovala i tam, kde byla zároveň ta občanská, a zřízení vlastního nebylo z tohoto hlediska nezbytností. Argumenty ve prospěch blízkosti zemřelým a utužení sboru, stejně jako nařízení ústřední církevní rady kolumbária zřizovat, se ovšem uplatnily. Neznamenal to však na druhou stranu, že by členové Církve československé (vůbec) nespočívali v občanských kolumbáriích a urnových hájích, tím méně to, že by všichni volili kremaci; časté bylo jak uložení popela do hrobů, většinou rodinných, tak stále ještě i inhumace, ať už příslušný hřbitov náležel komukoli.

Exkurs: Pravoslavná pohřebiště na českém území

Jestliže výše citovaná stávající literatura, doplněná tímto článkem, vyčerpává problematiku konfesionálních pohřebišť na území současné České republiky, je třeba věnovat alespoň dílčí pozornost také pohřební praxi pravoslavné církve. Pravoslavná církev měla ovšem v českých zemích po celou dobu své existence tak málo členů (srov. Marek – Bureha 2008), že nemohla pomýšlet na zřízení vlastního církevního hřbitova. Existence pravoslavných pohřebišť v českých zemích má proto čistě marginální význam, pro úplnost ji však nelze pominout.

²⁵ Jednalo se o chrámové sbory/urnové háje Bakov nad Jizerou, Brandýs nad Labem, Brno-Tuřany, Brno-Židenice, Březnice, Čachovice, Čelákovice, Česká Třebová, Dobruška, Dolní Bousov, Dolní Cerekev, Držkov, Heřmanice, Heřmanův Městec, Hlinsko, Hradec Králové, Chudobín, Jičín, Kolín, Kleny (Hradec Králové), Ledec nad Sázavou, Lomnice nad Popelkou, Loštice, Mirovice, Mladějov, Moravská Ostrava (dnes Ostrava)-Zábřeh, Náchod, Náměšť nad Oslavou, Nekoř, Netvořice, Neveklov, Německý (dnes Havlíčkův) Brod, Nová Paka, Nové Město nad Metují, Olomouc, Plzeň, Poděbrady, Praha II., Praha VII., Praha-Dejvice, Praha-Nusle, Praha-Smíchov, Praha-Vinohrady, Praha-Vršovice, Příbram, Semily, Slezská Ostrava (dnes Ostrava), Tábor, Tuchoměřice, Turnov, Uherský Brod, Úpice, Volduchy, Vratimov a Zbraslav (dnes Praha-Zbraslav).



8. Mauzoleum s pravoslavnou kaplí na památku srbských zajatců a vojáků zemřelých během první světové války v Jindřichovicích (1928–32); objekt zároveň slouží jako vodárna. Foto Z. R. Nešpor, 2015.

Již v roce 1905 se totiž představiteli českých pravoslavných Nikolaji Ryžkovovi podařilo vyjednat propůjčení části pražského obecního hřbitova (část nového Olšanského hřbitova), aby pravoslavní věřící měli své vlastní konfesní pohřebiště (ibid.: 230–231). Meziválečná existence poměrně rozsáhlé komunity exulantů z Ruska vedla k rozšíření tohoto prostoru, ani to však nestačilo a mnozí pravoslavní proto nezávisle na teologickém zákazu volili pohřeb žehem, snad také v naději na pozdější přemístění ostatků do vlasti (Nešpor – Nešporová 2011: 573). Řada pravoslavných vedle toho využívala služeb dalších obecních nebo církevních hřbitovů, což se stalo běžnou praxí i po druhé světové válce. I když v tomto období vzniklo asi 83 pravoslavných církevních obcí (vedle 16 obcí existujících v meziválečném období a po druhé světové válce obnovených),²⁶ některé z nich s využitím majetku zrušené Německé evangelické

²⁶ Údaje podle dosud nepublikovaného rukopisu Z. R. Nešpor – Z. Vojtíšek: *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*.

církve, žádná z nich se nestala vlastníkem hřbitova, nebo přinejmenším toto vlastnictví nepřetržovalo do současnosti.

Zvláštní případ výlučně pravoslavného hřbitova, který ovšem nikdy nebyl veřejným a po svém zbudování sloužil jen jako sekundární pohřebiště, tvoří mauzoleum pravoslavných válečných zajatců z první světové války.²⁷ V letech 1928–32 jej vybudovala jugoslávská vláda v západočeských Jindřichovicích na místě někdejšího zajateckého tábora, v němž našlo smrt několik stovek srbských zajatců. V meziválečném období byli do mauzolea a na nedaleký válečný hřbitov umístěny také ostatky dalších pravoslavných padlých, původně pochovaných na jiných místech Československa, později už hřbitov nebyl užíván, dodnes je však místem výročních pietních bohoslužeb pravoslavné církve.

Závěrem

Přestože tematika konfesionálních pohřebišť na území dnešní České republiky tvoří jen jednu z (možných) výzkumných oblastí nekrogeografie, nelze ji opomíjet ani v případě méně často zastoupených náboženských skupin. Tento článek dokumentoval relativně řídké zastoupení hřbitovů Církve československé (husitské), případně i pravoslavné církve v meziválečném období, který se už nikdy později nezvyšoval, a vysoce pravděpodobnou lokální a regionální podmíněnost jejich zřizování. Mnohem častější bylo v případě Církve československé zřizování kolumbárií v chrámových sborech, i když k němu zřejmě v daném období nedošlo ve všech z nich, doplněné o zřizování samostatných urnových hájů. „Českoslovenští“ věřící nebyli ovšem povinni užívat tuto infrastrukturu, ačkoli k tomu byli příležitostně z nábožensko-sociálních důvodů nabádáni.

Církev československá (husitská) se každopádně stala jednou z propagátorů pohřbu žehem v české společnosti, i když k tomu začalo výrazněji docházet teprve asi od poloviny dvacátých let 20. století a šlo o velké míry o „mimoděčný“, explicitními prameny nedokumentovatelný proces. Církev, jež se zbavila své pravoslavně orientované zakladatelské části, od tohoto období postulovala kremaci jako standardní, třebaže nikoli jednoznačně preferovaný pohřební ritus a její duchovní dokonce nějaký čas poskytovali obřady posledního rozloučení

²⁷ Další obdobná mauzolea vznikla rovněž v Olomouci v Schillerových (dnes Bezručových) sadech a v Praze na Olšanských hřbitovech, v těchto případech se však nejednalo o výlučně pravoslavná pohřebiště a jejich součástí nebyl pravoslavný svatostánek. Pravoslavná kaple v rámci rodinné hrobky je např. také v Krpěch u Kropáčovy Vrutice, ani v tomto případě se však nejedná a nikdy nejednalo o pravoslavné pohřebiště (jde o obecní hřbitov).

i při kremacích jinověrců nebo nevěřících. Zjevným podnětem pro růst podílu kremací mezi samotnými členy Církve československé byl pohřeb jejího (spolu) zakladatele a prvního patriarchy Karla Farského, nesrovnatelný v tomto ohledu s mnohem nižší podporou a tradicionalističtějšími postoji představitelů evangelické církve (Nešpor – Nešporová 2011: 572–573); ostatně, i když Českobratrská církev evangelická v meziválečném období v několika svých sborových domech vybudovala rovněž kolumbária, jejich počet i podíl byl mnohem nižší než v případě Církve československé (husitské).

Implicitní, neideologickou podporou žehu jako „normálního“ pohřebního ritu i zřizováním potřebné infrastruktury meziválečná Církev československá výrazně „předběhla dobu“,²⁸ postupně v těchto směrech v poválečném období následována většinou české společnosti. Jediným výraznějším rozdílem bylo to, že majorita postupně upouštěla od jakýchkoli církevních pohřebních obřadů, případně v posledních dekádách od pohřebních obřadů a sociálního rámce rozloučení se zesnulými vůbec (srov. Nešporová 2013: 203–212). Věřící Církve československé husitské přitom zřejmě zůstali na pozicích určených již v meziválečném období, nebo se jim alespoň z pochopitelných důvodů vzdalovali o dost pomaleji než necírkevní část společnosti.

Zdeněk R. Nešpor je historik a sociolog, docent Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze a vedoucí vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR. Věnuje se především studiu české religiozity od 18. století do současnosti, k tomu si přibírá další témata z historie, sociologie a sociální antropologie, resp. jejich dějin, teorie a metodologie. Je autorem dvou set odborných statí a spolu/autorem či editorem dvaceti knih. V poslední době vydal knihy *Náboženství v 19. století* (Scriptorium, Praha 2010; s kolektivem), *Příliš slábi ve víře* (Kalich, Praha 2010) a *Republika sociologů* (Scriptorium, Praha 2011), vedl tým, který zpracoval *Slovník českých sociologů* (Academia, Praha 2013) a *Dějiny české sociologie* (Academia, Praha 2014). Společně se Zdeňkem Vojtíškem připravuje k vydání *Encyklopedii menších křesťanských církví v České republice* (Karolinum, Praha 2015). Kontakt: zdenek.nespor@soc.cas.cz

²⁸ Představitelé Církve československé (husitské) přitom podporovali kremace i v poválečném období, výrazně v tomto směru působil především čtvrtý patriarcha Miroslav Novák; srov. Hrdlička 2010: 188–189. Nemyslím, že přitom šlo výlučně o „mimikry“ pro jeho údajnou prozápadní ekumenickou činnost, jak se v citovaném díle domnívá historik ČČSH Jaroslav Hrdlička.

Použité prameny a literatura

Krematorium 10, 1919 – 27, 1936 / *Žeh* 28, 1937–33, 1942.

Právo národa 1, 1918 – 2, 1919 / *Český zápas* 3, 1920–22, 1939.

90 let. 2010. *90 let Církve československé husitské. Kolektivní monografie*. Praha: Církev československá husitská.

Balatková, Jitka. 2003. „Organizační vývoj československé církve (husitské) na Moravě a ve Slezsku.“ Pp. 227–241 in *Vývoj církevní správy na Moravě. XXVII. Mikulovské sympozium 2002*. Mikulov – Brno: SOKA Břeclav + Muzejní a vlastivědná společnost.

Bušek, Vratislav. 1931. „Poměr státu k církvím v ČSR.“ Pp. 324–361 in *Československá vlastivěda V. Stát*. Praha: Sfinx – Janda.

Eliáš, Vojtěch – Kotrlý, Tomáš a kol. 2006. *Přehled veřejných a neveřejných pohřebišť v České republice*. Praha: Ministerstvo pro místní rozvoj ČR + KTF UK.

Frýdl, David. 2001. *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno: L. Marek.

Gruber, Samuel – Myers, Phyllis. 1994. *Survey of Historic Jewish Monuments in the Czech Republic*. New York: Jewish Heritage Council.

Haškovcová, Helena. 2000. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén.

Havlíček, Tomáš. 2007. „Nové trendy výzkumu v religiózní geografii.“ Pp. 67–72 *Česká geografie v evropském prostoru – vyžádané přednášky, Sociogeografické procesy. Sborník příspěvků z 21. sjezdu ČGS*. Praha: Nakladatelství ČGS.

Havlíček, Tomáš – Hupková, Martina. 2008. „Religious Landscape in Czechia: New Structures and Trends.“ *Geografie* 113, 2008, 3: 302–319.

Havlíček, Tomáš – Hupková, Martina. 2013. „Sacred Structures in the Landscape. The Case of Rural Czechia.“ *Scottish Geographical Journal* 129, 2013, 2: 100–121.

Hník, František. 1930. *Za lepší církví. Duševpytná studie o příčinách přestupů do Církve československé*. Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS.

Hrdlička, Jaroslav. 2010. *Patriarcha dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*. Brno: L. Marek.

Hupková, Martina. 2010a. „Spatial Differentiation of Necrogeographical Aspects in Czechia: Causes, Consequences and Features in Landscape.“ *Folia geographica* 15, 2010, 50: 27–42.

Hupková, Martina. 2010b. „Family Networking in the Czech Countryside. The Funeral Ceremony as a Factor in Preserving Family Relationships in the Czech Countryside.“ *Geographia Polonica* 83, 2010, 2: 5–18.

Hupková, Martina. 2013. *Kultura pohřbívání Západního světa v kontextu společensko-politických proměn*. Rukopis disertační práce na PřF UK Praha.

Hupková, Martina. 2014. „The Link Between the Popularity of Cremation in the Czech Republic and Religious Faith.“ *Prace geograficzne* 2014, 137: 69–899.

Kaňák, Miloslav. 1970. „Stručný nástin dějin Československé církve vzhledem k jejímu vzniku a půlstoletému vývoji.“ Pp. 7–37 in Týž (ed.): *Padesát let Církve československé. Sborník studií pracovníků Husovy fakulty věnovaný půlstoletí ČČS*. Praha: ÚCN (Blahoslav).

- Kniffen, Fred. 1967. „Necrogeography in the United States.“ *Geographical Review* 57, 1967, 3: 426–427.
- Kong, Lily. 1990. „Geography and Religion: Trends and Prospects.“ *Progress in Human Geography* 14, 1990, 3: 211–233.
- Kong, Lily. 1999. „Cemeteries and Columbaria, Memorials and Mausoleum. Narrative and Interpretation in the Study of Deathscapes in Geography.“ *Australian Geographical Studies* 37, 1999, 1: 1–10.
- Kong, Lily. 2004. „Religious Landscapes.“ Pp. 365–381 in J. S. Duncan – N. C. Johnson – R. H. Schein (eds.): *A Companion to Cultural Geography*. Oxford: B. Blackwell.
- Kordule, Stanislav. 1937. „Kremace se stanoviska Církve čsl.“ *Žeh* 28, 1937, 6–7: 86–87.
- Kotrlý, Tomáš. 2008. „K proměnám postavení hrobníka.“ *Český lid* 95, 2008, 3: 273–292.
- Kotrlý, Tomáš. 2011. „Právněpastorační aspekty pohřbívání.“ *Studia theologica* 13, 2011, 1: 121–154.
- Kotrlý, Tomáš. 2012. *Pohřebnictví. Právní zajištění piety a důstojnosti lidských pozůstatků a ostatků*. Praha: Linde.
- Maddrell, Avril – Sidaway, James D. (eds.). 2010. *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. Farnham: Ashgate.
- Maiello, Giuseppe. 2005. „Současné pohřební rituály v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni.“ *Český lid* 92, 2005, 1: 35–47.
- Marek, Pavel – Bureha, Volodymyr. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Mencl, František. 1925. „Urny v chrámech.“ *Český zápas* 8, 1925, 49 (3. 12. 1925): 4.
- Navrátilová, Alexandra. 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Nepostrádatelný rádce. 1926. *Nepostrádatelný rádce občanů bez vyznání. Co musí každý vědět o sňatku, manželství, narození, úmrtí a pohřbu*. Praha: Vydavatelství Volné myšlenky.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011a. „Socioekonomie spalování mrtvol, aneb neznámá kapitola z dějin české sociologie a pojišťovnictví.“ *Pantheon* 6, 2011, 2: 22–47.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011b. „Birth of the ‚Cremation Power‘. Growth in Cremation and Building of Crematoria in the Czech Republic.“ Pp. 248–262 in Marius Rotar – Adriana Teodorescu (eds.): *Dying and Death in 18th-21st Century Europe*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Nešpor, Zdeněk R. 2012a. „Lepší, jasnější a rozumnější názor na život – žeh. Kremační hnutí v českých zemích na konci 19. a v první polovině 20. století.“ Pp. 313–326 in Miloš Havelka a kol.: *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Nešpor, Zdeněk R. 2012b. „Modernizace českého evangelického prostředí: případ svobodných církví.“ *Český časopis historický* 110, 2012, 1: 20–51.
- Nešpor, Zdeněk R. 2013. „Cremation Movement in the Czech Lands in the 20th Century.“ Pp. 119–140 in Erik Venbrux et al.: *Changing European Death Ways*. Monster: LIT.
- Nešpor, Zdeněk R. 2016. „Evangelické hřbitovy v Česku: nekrogeografická perspektiva.“ *Geografie* 121, 2016, 1 (v tisku).

- Nešpor, Zdeněk R. – Nešporová, Olga. 2011: „V žáru lásky se život započal – v žáru ohně se končí. Čtyři pohledy na vývoj kremačního hnutí v české společnosti.“ *Soudobé dějiny* 18, 2011, 4: 563–602.
- Nešporová, Olga. 2006. „Preferenční způsoby pohřbu mezi současnými českými věřícími na příkladu čtyř pražských náboženských skupin.“ *Český lid* 93, 2006, 4: 387–404.
- Nešporová, Olga. 2007a. „Believer Perspectives on Death and Funeral Practices in a Non-believing Country.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 6: 1175–1193.
- Nešporová, Olga. 2007b. „Smrt, umírání a pohřební rituály v české společnosti ve 20. století.“ *Soudobé dějiny* 14, 2007, 2–3: 354–378.
- Nešporová, Olga. 2008. „Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětem dopravních nehod.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 1: 139–166.
- Nešporová, Olga. 2009. „Smrt jako konec, nebo začátek? O (ne)víře v posmrtný život.“ *Lidé města* 11, 2009, 3: 463–491.
- Nešporová, Olga. 2011. „Obřady loučení se zemřelými: Sekulární, náboženské nebo raději žádné pohřby?“ *Sociální studia* 8, 2011, 2: 57–85.
- Nešporová, Olga. 2013. *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Nešporová, Olga. 2015. „Pomníčky u silnic v longitudinální perspektivě.“ *Český lid* 102, 2015, 2: 173–198.
- O hřbitovech. 1922. „O hřbitovech.“ *Český zápas* 5, 1922, 29 (21. 7. 1922): 1–3.
- Otázka kostelů. 1922. *Otázka kostelů a jiné časové otázky církevně politické. Stav Církve československé na Moravě a ve Slezsku dne 1. května 1922*. Olomouc: Diecéšní rada ČČS.
- Popelnicová pohřebiště. 1942. „Popelnicová pohřebiště v Čechách a na Moravě.“ *Žeh* 33, 1942, 4: 58–59.
- Přidalová, Marie. 1998. „Proč je moderní smrt tabu?“ *Sociologický časopis* 34, 1998, 3: 347–361.
- Rajčanová, Magdaléna. 2001. „Sociální život mrtvol. Jednání a identity zemřelého na cestě k pohřbení.“ *Biograf* 2001, 25: 25–47.
- Rugg, Julie. 2000. „Defining the Place of Burial: What Makes a Cemetery a Cemetery?“ *Mortality* 5, 2000, 3: 259–275.
- Rutle, O[tto] – Kaňáková, A[lena]. 1953. *Sbory Církve československé*. Praha: ÚCN (Blahoslav).
- Srb, Vladimír. 1949. *Statistická příručka Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Stejskal, David – Šejvl, Jaroslav a kol. 2011. *Pohřbívání a hřbitovy*. Praha: Kluwer.
- Špatenková, Naděžda. 2008. *Poradenství pro pozůstalé*. Praha: Grada.
- Špatenková, Naděžda (ed.). 2014. *O posledních věcech člověka. Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.
- Urban, Rudolf. 1973. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg an der Lahn: Herder Institut.
- Vaverka, Jiří a kol. 2004. *Moderní sakrální stavby církví a náboženských společností na území Čech, Moravy a Slezska*. Brno: Jota.

MISIE A SMYSL MISIJNÍ ČINNOSTI V RANĚ KOLONIÁLNÍ BRAZÍLII OPTIKOU KRONIKY *HISTÓRIA DO BRASIL* VICENTEHO ZE SALVADORU*

František Kalenda

Fakulta humanitních studií UK Praha

Missions and the Relevance of Missionary Activities in Early Colonial Brazil in Vicente of Salvador's *História do Brasil*

Abstract: *While Jesuit missions and missionary activities in early Colonial Brazil have been thoroughly studied both in the Czech Republic and elsewhere, Franciscan missionaries hailing from the period leading up to the 1630 destruction of the Olinda Centre are often forgotten or left for the historians of the Franciscan Order to deal with. A striking lack of primary Franciscan period sources on the subject is partially responsible for this state; the vast majority of available Franciscan primary sources date from a much later period, to the 18th century. The completely preserved and not thoroughly studied História do Brasil by Vicente of Salvador, a Franciscan custodian and historiographer from 1630, is therefore a unique source of information on the Franciscan order in Brazil and its missionary activities in this Portuguese colony. Although missions and not even Vicente's order itself are not in the epicentre of the chronicle, it contains both practical information on the Franciscan activities on Brazilian soil and, maybe even more importantly, a specific point of view on the meaning of missions to the indigenous population. Unlike his Jesuit contemporaries and Franciscan colleagues from a later period, Vicente of Salvador does not provide a particularly successful narrative of missionary activities, and remains rather sceptical about the potential of christianising "gentiles". Instead, he sees indigenous Brazilians as widely incapable of becoming Christians, and favours force and even*

* Článek vznikl s podporou programu PRVOUK P20.

defends enslavement as an alternative to “peaceful” missions. These views, differing from the other contemporary Jesuit sources and the later Franciscan chroniclers, being much closer to the view of colonists, make his account even more fascinating and attention-worthy.

Keywords: *Franciscan Order; Colonial Brazil; mission; stereotypes; Society of Jesus; Vicente of Salvador*

Misijní činnost provází celou historií františkánského řádu: františkáni byli prvními misionáři – a následně prvními mučedníky – ve středověkém Maroku a ostatně sám svatý František cestoval až do Egypta, aby se pokusil přesvědčit jeho sultána o správnosti křesťanské víry. Řádoví bratři jako Giovanni Carpini cestovali již v polovině 13. století až na „konec světa“, do dalekého Mongolska, a jako první misionáři působili také při dobývání Nového světa. O Kryštofu Kolumbovi se vyprávělo, že nosil františkánský šat a pobýval ve františkánských konventech, Hernán Cortes měl po svém boku od počátku františkánské misionáře, stejně jako pozdější dobyvatelé Peru a Ekvádoru. Mexičtí a peruánští františkáni si díky zakládání klášterů, jež fakticky ovládly celý vzdělávací systém v koloniích a staly se rovněž centrem uchovávání legend, zvyků a příběhů původního obyvatelstva, v Latinské Americe vydobyli takovou pověst, že se je pak snažili následovat i františkáni v ostatních částech nového kontinentu.

To platí i o Brazílii, kde se pozdější kronikáři tímto způsobem a právě s odkazem na mexické, peruánské a další františkánské misionáře podíleli na utváření legendy o františkánském primátu ve vlastní zemi. O velkém obrácení Brazílie, jež se mělo udát prostřednictvím jejich misijního úsilí na brazilské půdě. Faktickými otci této legendy jsou dva františkánští bratři z 18. století, António de Santa Maria Jaboatão (1858 a, b) a Apolinário de Conceição (1733), autoři dvou nejvýznamnějších kronikářských děl o historii františkánského řádu v Brazílii, z jejichž odkazu také vychází mnozí pozdější františkánští historiografové století dvacátého. Detailností svého zpracování a jasným poselstvím o významu františkánského misionářského úsilí při konverzi portugalské kolonie nemělo jejich dílo v dosavadní tvorbě řádu obdoby. Před vznikem obou prací neexistovalo mnoho pramenů, které by popisovaly františkánské misie a které by bylo možno porovnat s pozdější interpretací nebo s jezuitskými současníky.

O to významnější je kronika *História do Brasil* františkánského kustoda Vicenteho do Salvador, jedna z pouhých dvou kronik vzniklých v první fázi působení františkánského řádu v Brazílii před tragickým zničením hlavního konventu v Olindě holandskými vojsky. Tato kronika dává badateli příležitost studovat pohled tehdejšího vysoce postaveného františkána na význam jeho řádu, řádové misie a misijní činnost v raně koloniální Brazílii vůbec, v kontrastu s o mnoho staletí později vytvořenou legendou i s mnohem lépe prostudovanými postoji brazilských jezuitů.

Františkánské zdroje a zdroje k františkánskému řádu

Nejprve obecně k dostupným pramenům. Pro františkánský řád jsou klíčové tři archivy. Prvním je samozřejmě samotný centrální archiv v Olindě, z něhož byla bohužel velká část zničena v době úmyslného vypálení města Holanďany roku 1631. To, co z něj zůstalo, začalo posléze v osmnáctém a devatenáctém století upadat do velmi špatného stavu. Z daného období se tu tedy zachovaly některé zakládací dokumenty a pověření od místních náboženských autorit a nekrology pokrývající léta 1585–1890 (Canedo 1956). Většinu nepočetné františkánské korespondence mezi guvernéry a řádem je možné nalézt v Národním archivu v Rio de Janeiro, založeném v roce 1838, kam bylo také přeneseno množství klášterních dokumentů všech řádů. Nakonec klíčovou institucí je Národní knihovna v Rio de Janeiro, kde ostatně působil i Capistrano Abreu, objevitel zde diskutované kroniky; jedná se o největší knihovnu v Latinské Americe a právě odsud pochází základní část kroniky *História do Brasil*. Její části obsahuje také portugalský národní archiv Torre do Tombo, kam se přesunula část zachovaných dokumentů z dnes již neexistujícího archivu mateřské provincie Santo António v Lisabonu.

Nejdůležitějším zdrojem pro bádání o raném františkánském řádu v Brazílii však zůstávají kroniky. Je třeba zmínit, že do širšího kánonu zdrojů zabývajících se působením františkánství v Brazílii patří také texty francouzských kapucínů působících v Maranhão, kde probíhal v první třetině 17. století spor o dominanci mezi Portugalci a Francouzi a františkáni zde přicházeli s oběma skupinami kolonistů. Z francouzských kapucínů jsou nejdůležitější bratr Claude D'Abeville a jeho *Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins* z roku 1614 a Yves d'Évreux, autor *Voyage dans le nord du Brésil* z roku 1615. Vzhledem k tomu, že během několika let byli Francouzi vypuzeni, jsou nicméně obě kroniky zcela bez souvislosti s portugalsko-brazilskými

františkány a neexistuje důkaz žádné vzájemné komunikace francouzských a brazilských řádových bratrů, i když se kritika francouzských kapucínů objevuje u bratra de Jaboatão.

Z bibliografických citací rovněž víme o několika ztracených portugalsky psaných manuskriptech významných františkánských autorů včetně samotného Vicenteho ze Salvadoru, který měl napsat *Crônica da Custódia do Brasil*, jejíž osud byl nejasný již v dobách Jaboatãoových. Největší brazilský historik 19. století, Francisco Varnhagen, a po něm mnoho dalších, se domnívali, že jde ve skutečnosti o menší část shrnující kroniky *História do Brasil*. Může se ovšem také jednat o tu samou kroniku, kterou zanechal Manuel da Ilha z františkánské provincie Santo Antônio v Portugalsku v latině, tedy *Narrativa da Custódia de Santo Antonio do Brasil: 1584–1621*, protože Manuel da Ilha nikdy nebyl v Brazílii a na jeho manuskript nebyl nikdy nalezen žádný odkaz (Iglesias 2011). Třetí teorií, kterou zastávají Willeke a Oliveirová, je, že jde ve skutečnosti v obou případech o nezávislé texty, přičemž bratr Manuel da Ilha měl vložit do svého díla části ztracené *Crônica da Custódia do Brasil*, aniž by citoval svůj zdroj – oba autoři nesouhlasí s tím, že by se mělo jednat o doslovný překlad Vicenteho nedohledané kroniky (Willeke 1977; Oliveira 2008). Dva texty měl zanechat také významný františkánský lingvista bratr Francisco de Rosário: *Tratado dos Ritos, costumes e linguas dos Brasis* a *Cathecismo para o Gentio do Brasil*, z nichž druhý měl být napsaný v „brazilském jazyce“, tedy zjednodušené verzi Tupí, kterou vymyslel pro potřeby misionářů jezuita José de Anchieta. Podle bratra de Jaboatão se oba ztratily z archivu v Olindě po jejím vypálení 1631 (Jaboatão 1858b: 355–356).

Zachované skutečně dobové kroniky máme pouze dvě. Již zmiňovanou záhadnou, latinsky psanou a nikde necitovanou kroniku bratra Manuela de Ilha a kroniku *História do Brasil* bratra Vicenteho, již je věnován tento text. Drtivá většina historiků františkánského řádu se však musí opírat až o detailní kroniky z doby mnohem pozdější, tedy z doby rozkvětu brazilského františkánského řádu v 18. století; bratr Jaboatão byl již několikrát zmíněn a bude také nadále, protože jeho *Novo Orbe serafico brazilico, ou Chronica dos frades menores da provincia do Brazil* je nejobsáhlejší a nejlépe strukturovaným brazilským františkánským dílem vůbec, a navíc je v něm zahrnuta část důležitých ztracených dokumentů. Jeho kronika nicméně byla poprvé vydána až roku 1761 v Lisabonu. Podobně důležitá je pak kronika *Primazia Seráfica na Região da América* bratra Apolinária de Conceição, klíčová mimo jiné v tom, že brazilské františkánství zařazuje do kontextu celého latinskoamerického trendu i širokého

františkánského hnutí. Vzhledem k tomu, že se z dřívějších období téměř žádné františkánské texty nedochovaly a i dalších pramenů není mnoho, je kronika Vicenteho ze Salvadoru o to cennější, i když stále ne dostatečně doceněným, pramenem pro studium františkánských dějin v Brazílii.

Autor a jeho dílo

Vicente ze Salvadoru se narodil v šedesátých letech v Salvadoru v kapitánii Bahia¹ jako Vicente Rodrigues de Palha, druhé ze sedmi dětí Portugalců João Rodrigues de Palha z Alenteja a šlechtičny Mécie de Lemos. První vzdělání získal u jezuitů přímo v Salvadoru, posléze studoval svobodná umění a teologii na nejslavnější portugalské univerzitě v Coimbre (Jaboatão 1858a: 376). Po studiích se však vrátil do Brazílie, kde přímo v rodném Salvadoru v konventu svatého Františka přijal roku 1599 františkánský hábit. Později několik let vyučuje v řádovém centru v Olindě svobodná umění a roku 1614 tu nastupuje na místo kustoda, tedy nejvyššího představitele brazilské františkánské správní jednotky řízené z provincie Santo Antônio v Lisabonu. Na tomto místě byl o tři roky později vystřídán, vrátil se do konventu v Salvadoru a až do své smrti za války s Holanďany mezi lety 1636–39 působil jako kronikář řádu (Amed 2004). Většina informací o bratru Vicentovi byla původně známa jen z kronik bratra de Jaboatão, nicméně díky rozsáhlému výzkumu Fernanda Ameda (Amed 2004) a především Marie Ledy Oliveirové (Oliveira 2008) máme nyní poměrně jasnou představu jak o jeho rodinném zázemí, tak o jeho činnosti v rámci františkánského řádu. Z výše uvedených údajů je zajímavé především to, že v roce 1614 se stal Vicente ze Salvadoru prvním františkánem narozeným v Brazílii, který byl zvolen do role kustoda; všichni před ním pocházeli z Portugalska, přičemž mnoho jich nikdy Brazílii ani nenavštívilo. Naopak Vicente pocházel ze Salvadoru a v salvadorském konventu také strávil většinu života. Bratr Jaboatão navíc uvádí, že byl jako první zvolen v Lisabonu schůzí celé kapituly (Jaboatão 1858a: 376); i z toho se dá vyčíst, jakou malou váhu měla pro celou portugalskou centrálu řádu v provincii Santo Antônio brazilská kustodie.

Co se Vicenteho díla týče, zachovala se nám pouze právě *História do Brasil*, kterou autor dle vlastních slov dokončil roku 1627, tedy uprostřed stupňujícího

¹ O přesné datum narození se vedou spory. Většina autorů včetně Marie Ledy Oliveirové (2008) uvádí rok 1566 nebo začátek roku 1567, nicméně například Fernando Amed (2004) se domnívá, že se narodil už roku 1564.

se konfliktu s Holanďany o Brazílii. Nicméně ve své době nikdy nevyšla tiskem a kolovala pouze v opisech mezi františkány na obou stranách Atlantiku; svým způsobem je vzhledem k pádu Olindy i Salvadoru zázrak, že rukopis přežil. Zmínky o něm je možné dohledat především u bratra Antonia de Santa Maria Jaboatão a v prvním bibliografickém díle z pera Dioga Barbosa Machada, *Bibliotheca Lusitana* (Amed 2004), takže ostatním brazilským františkánům musel být známý, i když až do 18. století jej žádný jiný františkán necituje. Mecenáš Manuel Severim de Faria, jemuž je kronika věnována, knihu po Vicenteho smrti nikdy nepublikoval, využil ji však augustiniánský bratr Agostinho de Santa Maria pro své dílo *Santuário Mariano* z roku 1722 a o něco později bez uvedení citací také částečně slavný historik Francisco Adolfo de Varnhagen pro práci *História Geral* (Willeke 1977). K publikaci tiskem došlo teprve v 19. století, kdy slavný brazilský historik Capistrano de Abreu našel většinu zachovaného rukopisu v Národní knihovně v Rio de Janeiro (Iglesias 2011). Proces publikace začal roku 1886 na stránkách *Diário Oficial*, kompletní vydání v roce 1886 doplnily nalezené části z hlavního portugalského archivu Torre de Tombo v Lisabonu (Amed 2004).

Zbývá zodpovědět otázku, jaký byl účel vzniku tohoto díla. Vicente sám věnuje kroniku portugalskému spisovateli a historikovi Manuelu Severimovi de Faria, v jehož obsáhlé sbírce však nebyl rukopis ani zmínky o něm nalezeny a ze zachované korespondence není možno nic vyčíst; možná k němu tedy kvůli probíhající válce kronika ani nedoputovala.² Vicente ze Salvadoru se v samotném textu připodobňuje k Homérovi a velkým antickým historikům, neboť svět potřebuje podle jeho slov někoho, kdo by vyprávěl příběhy hrdinů (Salvador 1889: 3). A jeho hrdiny jsou zcela evidentně Portugalci, především portugalští guvernéři Brazílie, pro něž snad typicky barokní *História do Brasil* měla sloužit jako politická příručka a jejichž úspěch by měla ukázat širší veřejnosti (Oliveira 2008). Zároveň se bratr Vicente opakovaně obrací s kritikou na krále a úřady, které podle něj zanedbávají Brazílii. Jako by se aktivně pokoušel napravit špatnou reputaci, kterou Brazílie má; vždyť samotné slovo „Brazílie“ a „brazilský“ mělo pejorativní konotace (Vieira 1991). Kronikář proto věnuje významnou část vysvětlování významu Brazílie, jejímu bohatství a potenciálu pro korunu nebo možnosti objevení zlata, stejně jako se to povedlo Španělům v Bolívii a Peru.

² Bratr Manuel Severim da Faria působil v Brazílii právě ve františkánském řádu, což by vysvětlovalo spojení s Vicentem.

Františkánští misionáři v „Novém světě“

Prominentní postavení františkánského řádu při evangelizaci „Nového světa“ je dobře známé a stojí vlastně na samém počátku objevování a následné kolonizace Ameriky: Kryštof Kolumbus byl proslulým obdivovatelem františkánů a františkáni zprostředkovali jeho kontakty se španělskou královnou Izabelou.³ Kromě toho na svou druhou cestu vzal právě františkánské bratry, Juana de la Deule, Juana Tisina a Ramóna Pané, kteří se díky tomu účastnili prvních pokusů o osídlení a kolonizaci karibských ostrovů na základě přímého rozkazu koruny. Na ostrově Hispaniola také založili první kapli a v roce 1493 sloužili první mši v obou Amerikách. Dalších sedmnáct františkánů připlulo spolu s prvním guvernérem ostrova roku 1502 a františkánští misionáři byli brzy po celém Karibiku.

S dobytím Mexika získali františkáni v Novém Španělsku výlučné a pro příští generace misionářů až legendární postavení – jména jako Motolinía, Molina nebo Sahagún jsou dodnes dobře známá i mimo řád a vděčí za to v první řadě přízni Hernána Cortése, jehož už při první výpravě doprovázel bratr Geronimo de Aguilar. V roce 1524 pak dorazilo slavných „dvanáct apoštolů mexických“ v čele s bratrem Martínem de Valenciou a dostali za úkol konvertovat bývalou aztéckou elitu (Clendinnen 1982). Františkánská přítomnost v Mexiku byla všudypřítomná díky síti konventů a misií, které se rychle rozšířily také mimo původní aztécká území, například mezi Maye na poloostrově Yucatan a dále do Střední Ameriky – a počet bratrů v oblasti Nového Španělska byl enormní, například jen v roce 1554 připlulo najednou hned dvě stě františkánských misionářů (Habig 1944).

Fascinující rozsah františkánských misií se neomezoval pouze na Nové Španělsko – v Jižní Americe byla centrem františkánského řádu Lima v dnešním Peru, kde je dodnes jeden z jeho největších archivů, řád vedl rovněž misionářské aktivity na území dnešního Ekvádoru, Kolumbie a vůbec na amazonském území, kde byl o několik staletí později prominentním řádem také v Brazílii. Jak tvrdí Habig (1944), na konci 17. století, tedy v době již za zenitem absolutní františkánské dominance a v době rostoucích jezuitských aktivit, bylo ve Španělské Americe osmnáct španělských provincií, 449 konventů a téměř pět tisíc řádových bratrů.

Není divu, že se s výčtem úspěchů na území španělských kolonií, později rozšířeném například o kalifornské misie, klasičtí františkánští autoři 18. století – a do značné míry i současní františkánští historici – pokoušeli zařadit Brazílii

³ Sama Izabela byla přítom terciářkou řádu.

do velkého příběhu obrácení Nového světa na křesťanství. Bratr Apolinário byl v tomto úsilí mimořádně otevřený, když ve své Primazia Seráfica (odkaz na františkánský primát je možno nalézt již v názvu) právě na předchůdce, resp. současníky z řad františkánů ve španělských koloniích přímo navázal evangelizaci Brazílie. Františkáni jsou jeho slovy „hrdinové“, kteří s „apoštolským zápalem v této čtvrté části světa s pomocí Ducha svatého sklidili velké množství plodů v podobě duší vyrvaných z démonického zajetí (...), a učinili z nich jablka v zahradě katolické církve“ (Conceição 1733: Prolog ke čtenáři).

V Apolináριοvě pojetí jsou františkáni fakticky motorem Kolumbova úspěchu při objevování Ameriky. Toto celoamerické úsilí je pak završeno jejich přítomností při „objevení“ Brazílie v roce 1500 a celebrováním první mše na brazilském území (ibid.: 11–12), na nějž okamžitě navázalo úspěšné misionářské úsilí; sami otcové zakladatelé měli obrátit hned dva tisíce duší a s obrácením se mělo začít v kapitáních po celé Brazílii (ibid.: 30–32). Paradoxní, nicméně mnohé o poněkud odlišné brazilské realitě vypovídající ovšem je, že jeho výčet jmen prvních misionářů a jejich konkrétních misionářských počínů začíná až Antoniem da Piedade v roce 1702, celé dvě století po objevení Brazílie (ibid.: 33).

Faktem je, že bratr Henrique spolu se sedmi až osmi bratry byli přítomni na Cabralově lodi, když roku 1500 doplula na brazilské pobřeží, a stejně tak je alespoň podle slavného dopisu Pedra Vaze de Caminhy (Caminha 1967) pravdivá informace o sloužení první mše na brazilském území právě františkány a symbolickém vztyčení kříže. Pedro Vaz de Caminha rovněž popisuje první setkání s brazilským místním obyvatelstvem. Tato událost dala možnost františkánům, jako byl bratr Apolinário, stvořit legendu o františkánském primátu na brazilském území, užívanou především proti konkurenčním jezuitům. V případě bratra Henriqueho a jeho řádových bratrů z roku 1500 nicméně nešlo o misionáře, ale o tradiční doprovod námořníků. Bratři sice prý toužili po tom, aby mohli zůstat a učit evangelium mezi nově nalezenými věřícími, nicméně jim to nebylo umožněno a namísto nich zůstali dva *degradados*, tedy trestanci, aby marně očekávali příplutí další lodě (Salvador 1889: 6).

Pozdější autoři se také snažili dokázat, že františkánské misionářské aktivity nepolevovaly až do založení kustodie. Zmíněno je proto mnoho misionářů z Portugalska i Španělska, legendárních postav řádu. Sám Vicente ze Salvadoru na jednom místě zmiňuje existenci jakéhosi asturského poustevníka zřejmě z doby před oficiálním usazením františkánů (Salvador 1889: 27), ale jinak své legendární předchůdce opomíjí. Neznamená to jistě jejich nutnou neexistenci, ovšem sám Jaboatão neudává žádné významné detaily k těmto osobnostem

a dokládá je spíše topograficky, například existencí názvů jako *Rio dos frades*, tedy Řeka bratří. To svědčí o snaze konstruovat kontinuitu řádu od samotného roku 1500 a permanentně dokazovat prvenství řádu před jezuitu, kteří jako první v Brazílii založili oficiálně svou provincii roku 1549.

Františkánský řád si oproti tomu musel počkat téměř půl století, až do roku 1584, kdy na žádost guvernéra Pernambuca a na rozkaz krále Filipa II. schválila františkánská provincie Santo António v Lisabonu vytvoření závislé kustodie. O čtyři roky později dorazil se sedmi františkány bratr Melchior ze Santa Catariny, aby se stal prvním kustodem a založil konvent v Olindě v budově darované terciářkou řádu, Marií de Rosou. Jaboatão zaznamenává, že jejich úkolem bylo „žít ve městě po boku bílých“, ale také „vyučovat indiány a vštěpovat jim svatou víru“ v misionářských vesnicích (Jaboatão 1858b: 56). V roce 1585 byly zároveň ustanoveny čtyři další konventy na brazilském území v rámci kustodie včetně Vicenteho rodného Salvadoru, do destrukce sídla řádu během nizozemské invaze v roce 1630 pak vznikly ještě tři. Františkáni byli kromě toho přítomni i v nejsevernější výspě portugalského koloniálního impéria Maranhão, o kterou museli Portugalci dlouho soupeřit s francouzskou konkurencí. Maranhão se již roku 1622 stalo nezávislou františkánskou kustodií.⁴

Misionáři a misionářská činnost v kronice Vicenteho ze Salvadoru

Díky zachovaným dokumentům a pozdějším autorům máme dnes poměrně přesnou představu o rozsahu františkánské misijní činnosti před holandskou invazí z roku 1630: řád získal již v roce 1589 misionářské vesnice Almaga, Praia, Assento do Pássaro, Joana a Mangue, o rok později k nim přibyl Tracunhaém, všechny misie tak byly koncentrovány v severních kapitániích Paraíba a Pernambuco (Willeke 1956). Některé z těchto misí se nacházely v přímém sousedství konkurenčních jezuitů, což vedlo k řadě sporů, jimiž se v roce 1595 musel zabývat sám panovník. Nepřátelství jezuitů a nespokojených kolonistů nakonec vyvrcholilo opuštěním veškerých svěřených indiánských komunit v obou kapitániích do roku 1619 – v době vzniku *História do Brasil* tedy františkáni působili pouze ve svěřených konventech a misionářskou činnost vyvíjeli pouze v tehdy již samostatné kustodii Maranhão.

⁴ Maranhão bylo od roku 1621 zároveň administrativně odděleno od Brazílie jako nezávislá kolonie; viz Amorim 2005.

Zajímavé je, že ačkoli byl Vicente vysoce postavený člen řádu s četnými kontakty a znalý například velmi popisných děl svého současníka Fernão Cardima, jeho kronika se konkrétními misii a jejich osudy systematicky nezabývá (Cardim 1925). Stejně tak nereflektuje františkánské konflikty s jezuity a o konkurenci naopak hovoří s úctou, jak bude řeč dále. První zmínku o františkánské misijní činnosti nalezneme teprve v druhé polovině Vicenteho kroniky při vyslání misie mezi indiány kmene Tabajara: osmý guvernér Brazílie, Diogo Botelho, se obrátil na tehdejšího čtvrtého kustoda Antónia da Estrela, který se měl ujmout několika indiánských vesnic v kapitánii Paraíba. Jak víme z kroniky a po dohledání jeho korespondence, bratr António se kvůli tragicky nízkému počtu misionářů a také jejich jazykovým nedostatkům musel obrátit na madridský dvůr s žádostí o pomoc.⁵ Podle jeho vlastních slov byli pro takový úkol k dispozici pouze čtyři bratři včetně jeho samotného, přičemž celá brazilská kustodie Santo António jich měla osm nebo deset. Typický na této události je fakt, že misii musel nařídít guvernér, jak se shodují všechny zdroje – a že františkáni měli se splněním nařízení významný problém.

Stejný scénář se opakuje v dalších případech popisu misijní činnosti, například při žádosti guvernéra Gaspara de Souza, kterému byli poskytnuti dva bratři „respektovaní mezi indiány a znalí jejich jazyka“ jménem Cosme de S. Damião a Manuel da Piedade (Salvador 1889: 127). V jejich případě už šlo o misii na území Maranhão, tedy do válečné zóny mezi Francouzi a Portugalci nedaleko rovníku. Willeke nicméně obhajuje tezi, že tito dva misionáři přišli až jako druží a navázali na práci jistého bratra Francisca de Rosária, o něm se bratr Vicente nezmiňuje jediným slovem (Amorim 2005). V asi nejvýznamnější františkánské výpravě před rokem 1630 pak navázali na práci svých předchůdců bratr Cristóvão Severim s dvaceti mnichy v roce 1624; Cristóvão se stal první hlavou samostatné kustodie Maranhão. Podle Vicenteho byl bratr Cristóvão na této misi vybaven mimo jiné inkvizičními pravomocemi, aby „prozkoumal a posoudil knihy, což bylo v této části světa obzvláště důležité“ (Salvador 1889: 150–151).⁶

Zatímco v případě vlastního františkánského řádu poskytuje Vicente poměrně málo informací a největší prostor dává jediné dosud fungující misii

⁵ Archivo General de Simancas, Secretarias Provinciales/cdigo, 1488, *Cartas de 1608–1605*, fls. 64–65. <http://docvirt.no-ip.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mhn&pagfis=14898&pesq>.

⁶ Bratr Vicente tu bezpochyby naráží na přítomnost francouzských „heretiků“, tedy kalvinistů. V textu také kritizuje francouzské františkány, že se pohybují mezi nimi a dokonce jim napomáhají; srov. Salvador 1889: 131.

v kustodii Maranhão, aniž by slovem zmínil opuštěné misie v São Miguel de Una nebo se věnoval téměř třiceti letům misionářského působení v dalších svěřených indiánských komunitách, je poměrně podrobný v případě misijních aktivit konkurenčních jezuitů. A o *padres da companhia* hovoří s viditelným respektem. První zmínka o jezuitské misii se objevuje výrazně dříve než o františkánské, a to v těsné blízkosti města São Paulo. Vicente tu zmiňuje „čtyři vesnice přátelských divochů“ ve správě jezuitských kněží (Salvador 1889: 24). O něco dál je potom detailně uvedena první misie Manuela da Nóbregy a Josého de Anchieta mezi „barbary“ – o Manuelovi da Nóbrega je například řečeno, že byl ochoten „dát život za obecné blaho“ při tomto úkolu obrátit nevěřící. Také José de Anchieta, autor první gramatiky v *lingua brasilica*, se osvědčil, když k nepřátelsky naladěným indiánům promluvil jejich vlastním jazykem, uklidnil je a dovolil tak příchod mnoha dalších misionářů, jimž se konečně podařilo přivést nevěřící na stranu Portugalců (Salvador 1889: 49).

Smysl misí a pohled na místní obyvatelstvo

Pozoruhodné je, že Vicente při popisu jednotlivých misí a misionářů nepřichází s monumentálními úspěchy a obracením tisíců indiánů na víru, jako je to v případě klasických františkánských autorů z 18. století a ostatně i jeho současníků z jiných řádů. Misionářská činnost na brazilském území není v jeho pojetí součástí příběhu velkého obrácení „Nového světa“ na křesťanství, je spíše pragmatickým politickým nástrojem upevňování moci koruny a guvernérů, navíc nepřiliš efektivním. Místo velkých úspěchů přináší *História do Brasil* především velké neúspěchy, doplněné skeptickým tónem o smysluplnosti samotného obrácení původního obyvatelstva na víru.

Obrácení indiáni v kronice jen zřídka zůstávají křesťany – přijetí křesťanství je pro ně často úskokem, způsobem, jak posléze zradit a zmasakrovat nic netušící misionáře, jako se to stalo u kmene indiánů ze Sergipe: „Divoši ze Sergipe tvrdili, že chtějí jít do Bahie a svěřit se do péče kněžím z Tovaryšstva Ježíšova,“ píše Vicente. Avšak když k nim dorazilo „130 bílých vojáků a mamelucos, aby je [k jezuitům] odvedlo, jednoho každého z nich zavraždili ve spánku nebo nepřipraveného včetně jezuitů mezi nimi“ (Salvador 1889: 137). Podobně dopadli misionáři vyslaní guvernérem Botelhem – většina z nich byla zavražděna a snědena (ibid.: 178–179).

Obzvláště ilustrativním příkladem pro výsledky misionářského úsilí ve Vicentově kronice je případ indiánského náčelníka Zorobabého z kmene

Potiguara. Zorobabé byl cenným spojencem Portugalců v boji proti francouzským indiánským konfederátům a rovněž měl Portugalcům pomáhat v lovení uprchlých otroků (Salvador 1889: 170–172). Mimořádně dobré vztahy měl s jezuity, kteří působili v jeho vesnici. Nejenomže se Zorobabé při jednom svém triumfálním návratu z válečného tažení vrátil tak opilý, že nemohl vstoupit do kostela – ale dokonce plánoval zprotivit se rozhodnutí guvernéra a pustit se do dalšího konfliktu. Později se měl pod vedením jezuitů rozhodnout pro křest a opuštění mnohoženství. Jak jej ovšem Vicente od samého počátku podezíral, byla to pouhá lest a Zorobabé ve skutečnosti plánoval spiknutí proti guvernérovi a samotnému králi, kvůli čemuž později zemřel v zajetí v portugalské Évoře (Salvador 1889: 174). Není pak divu, že sám první františkánský misionář uvedený v kronice, bratr António da Estrela, vyjadřuje pochybnosti nad vlastní činností, přestože on a jeho bratři údajně přivedli na víru na padesát dva tisíc duší – bratr António však lamentuje nad tím, že je nedokáže u víry udržet (ibid.: 169).

Uvedené příběhy a skepse nad úspěšným obrácením „divocha“ souvisí s celkovým autorovým pohledem na indiány a jejich schopnost stát se křesťany. Jezuité ve výše zmíněném případě náčelníka Zorobabého do posledního okamžiku před guvernérem bránili, neboť měli příliš blízko k indiánům – náčelníka považovali za „velmi poslušného“ (Salvador 1889: 174) – a nedokázali prohlédnout jejich skutečné úmysly. Indián je v pohledu bratra Vicenteho od přirozenosti „nestálé“ a zrádné povahy, což ilustruje například anekdotou o indiánech z kmene Tobayará, kteří mluví pravdu pouze v případě, že jsou opilí (Salvador 1889: 51). Indiáni od řeky São Francisco měli zas ve zvyku „obchodovat s Portugalci, předstírat jim lásku a nalezli-li někoho z nich nepozorného, zavraždili jej a snědli“ (ibid.: 76). Vicenteho indiánům totiž chybí pochopení morálky a rozlišování mezi dobrým a špatným, a to již od dětství, kdy rodiče své děti nevychovávají: „A netrestají je za žádnou špatnost a žádné zločiny, kterých se dopustí, jakkoli jsou závažné“ (ibid.: 28). Indiáni se proto uchylují k praktikám přímo protikladným ke křesťanství, ať už je to mnohoženství, jehož se odmítají vzdávat a jemuž sám Vicente docela dobře nerozumí,⁷ nebo obzvlášť odporný vztah ke slabším členům společnosti. „Tito divoši cítí jen málo laskavosti a soucitu,“ píše Vicente (ibid.: 29–30).

⁷ Vicente ze Salvadoru se domnívá, že mnohoženství musí být velice komplikované i pro indiány samotné. Kdo je potom právoplatnou manželkou? „Je těžké určit, která z manželek je právoplatnou a legitimní, zvláště mezi náčelníky, kteří jich pojali za ženu tolik a neboť mezi nimi není uzavřena žádná smlouva a muži jednoduše opouštějí jedny ženy a berou si jiné,“ píše. „Nicméně se věří, že [právoplatná manželka] může být ta [pojatá za ženu jako] první“ (Salvador 1889: 27).

Vlastnosti typické pro pohany, tedy zrádnost a nestálost, ale také válkychtivost⁸ a nemorální chování typu mnohoženství, jsou v případě indiánů v kronice *História do Brasil* vlastnostmi přirozenými pro ně jako pro „národ“ a znemožňují efektivní přijetí křesťanství. Ostatně kromě výchovy je tato nemožnost uvedena už v jejich jazyce – bratr Vicente s potěšením opakuje pseudolingvistickou anekdotu,⁹ podle které indiáni nedokáží vyslovit písmena „l“, „r“ a především „f“, tedy písmena pro *Ley* („zákon“), *Rey* („král“) a *Fé* („víra“). Proto „nemají žádné víry a neuctívají žádného boha. Nepodřizují se žádnému právu ani zákonu, nemají žádného krále, který by jim mohl dát zákon, podle něž by se měli řídit“ (Salvador 1889: 25).

Vicente ze Salvadoru je proto na svou dobu¹⁰ překvapivě shovívavý k indiánskému otroctví a vůbec k použití síly spíše než nenásilné konverze – a rovněž na poměry pozdějších autorů svého řádu, portrétyjící františkány jako proponenty boje proti indiánskému otroctví. Takto bratr Apolinário uvádí, že františkáni chránili původní obyvatelstvo „proti tyranii kapitánů“, a dlouze se věnuje španělským a portugalským zločinům na indiánech (Conceição 1733: 50). O nutnosti použití síly k udržení již konvertovaných indiánů hovoří v textu zmiňovaný misionář Antônio da Estrela, podle něhož je to jediná možnost, jak udržet svěřence pod kontrolou (Salvador 1889: 169). A na zotročování indiánů jako takové je v textu nahlíženo především optikou „spravedlivé války“, tedy dobově jediného způsobu, jak legálně zotročit indiána na území portugalské kroniky – přestože na dvou místech hovoří o osvobození „nespravedlivě“ zotročených indiánů guvernérem Mémem de Sá a Diogem Botelhem (Salvador 1889: 67), příklady spravedlivé války jsou zmíněny hned šestkrát, často s dlouhým vysvětlujícím příběhem o indiánské zradě. Není bez zajímavosti, že se v textu pro indiány opakovaně užívá pojem *negro da terra*, připodobňující

⁸ Jako všechny nekřesťanské národy jsou také indiáni ve Vicentově podání válkychtiví a krutí, což je v přímém protikladu s křesťanstvím usilujícím přirozeně o mír. „A tito divoši jsou od přírody tak válkychtiví, že jejich jediným zájmem je vést války proti svým nepřátelům“ (Salvador 1889: 30–31).

⁹ Tato anekdota se poprvé objevuje v první historii Brazílie z pera Pera de Magalhães Gândava z roku 1576, opakuje ji ovšem také dobře známý obhájce otroctví Gabriel Soares de Sousa, který ji ještě detailně rozvádí. Naopak doboví jezuitští autoři ji zpravidla neuvádějí; viz Monteiro 2000.

¹⁰ Debata o (ne)spravedlnosti indiánského je jak na území španělského, tak portugalského impéria výrazně dřívějšího data a začíná již se slavnou obranou indiánů dominikána Bartolomého de Las Casas, v Brazílii se pak proti indiánskému otroctví velmi tvrdě vyjadřoval první jezuitský provinciál Manuel da Nóbrega od čtyřicátých let 16. století a všichni jeho následovníci. Také pozdější františkáni se v dílech bratra de Jaboatão a da Conceição stavěli do role ochránců indiánů; viz např. Conceição 1733: 45–55. Indiánské otroctví bylo každopádně z nařízení španělské i portugalské koruny opakovaně v průběhu 16. a počátku 17. století zakazováno.

je doslova k legálně zotročeným černochům, což je jazyk užívaný zejména indiánům (a jezuitům, resp. ostatním řádům) nepřátelskými kolonisty. Jejich názoru jsou bližší také Vicenteho postoje vůči indiánům a indiánské schopnosti přijmout křesťanství – již zmiňovaný Gabriel Soares de Sousa, přední obhájce indiánského otroctví v Brazílii, má v kronice *História do Brasil* prominentní místo a celá jedna kapitola hovoří o jeho smrti.¹¹

Závěrečné poznámky

Bez ohledu na to, zda *História do Brasil* obsahuje celou ztracenou *Crônica da Custódia do Brasil*, anebo jen její části, hlavním tématem Vicenteho kroniky bezpochyby nejsou misie a misijní činnost – je jím hrdinství Portugalců a portugalských guvernérů Brazílie v rámci politické historie této kolonie. Stejně tak jejím hlavním hrdinou není františkánský řád a jeho úsilí při evangelizaci Brazílie, ten stojí tematicky spíše na okraji a ve stínu, i pro františkána samotného významnějších, jezuitů. Pokud mají marginalizovaní františkáni ve Vicenteho kronice někde důležitou úlohu, je to opět ve službách guvernérů a portugalských vojenských výprav; ostatně v této funkci působili už františkáni pod vedením bratra Henriqueho, když se v roce 1500 vylodili na březích státu Bahia. Takto hrají františkáni významnou roli v bitvě s Francouzi, když bratři Cosme de S. Damião a Manuel da Piedade kráčejí „středem [portugalských vojáků], každý s křížem v ruce, vlévali do nich sílu a vyzývali je k vítězství, které jim měl dát Náš Pán, a to takovým způsobem, že během méně než půl hodiny zabili na 70 Francouzů včetně zástupce jejich velitele, devět jich zajali a zbytek obrátili na útěk, takže z našich zemřeli pouze čtyři“ (Salvador 1889: 129).

Toto upozadění misijní činnosti nicméně neznamená, že by z tohoto úhlu pohledu neměla být Vicenteho kronika studována, právě naopak. Nejenže totiž jako jedna z pouhých dvou františkánských kronik poskytuje informace dobového autora – navíc narozeného přímo v Brazílii – o františkánských (a také jezuitských) misiích před rokem 1630. Především přináší jiný než tradičně jezuitský nebo pozdější františkánský pohled na samotný smysl misijní činnosti a skrze něj na původní obyvatelstvo. Tento pohled je v rámci františkánského řádu zcela ojedinělý a liší se i od pohledu jeho jezuitských současníků sympatizujících s indiány, například Fernão Cardima, zatímco se více blíží postojům kolonistů. Vicenteho neobvyklá skepse tak může badatelům zabývajícím se

¹¹ 24. kapitola 4. Knihy, viz Salvador 1889: 150–152.

misijní činností nejen františkánského řádu v raně koloniální Brazílii sloužit jako významný korektiv pozdějších a často citovaných zdrojů a poupravit pohled na řád jako takový ve vztahu k původnímu obyvatelstvu.

František Kalenda je doktorandem na katedře obecné antropologie Fakulty humanitních studií UK, v rámci doktorského studia pobýval rovněž na Univerzitě São Paulo (USP). Zabývá se především antropologií náboženství v kontextu Latinské Ameriky a brazilským náboženským trhem. Kromě výzkumné práce působí jako publicista a spisovatel. Kontakt: frantisek.kalenda@gmail.com

Použité prameny a literatura

- d'Abeville, Claude. 1614. *Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Paris: de l'Imprimerie de François Huby.
- Amed, Fernando. 2004. „Um Capítulo da Historiografia Colonial: Frei Vicente Do Salvador e a Primeira História do Brasil.“ *Revista de História* 151, 2004: 53–71.
- Amorim, Maria Adelina. 2005. *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa.
- Caminha, Pedro Vaz de. 1965. *A Carta de Caminha. Estudo crítico de J. F. de Almeida Prado*. Rio de Janeiro: Agir.
- Canedo, Lino G. 1956. „Some Franciscan Sources in the Archives and Libraries of America.“ *The Americas* 13, 1956, 2: 167–168.
- Cardim, Fernão. 1925. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite.
- Clendinnen, Inga. 1982. „Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth-Century Yucatán.“ *Past & Present* 1982, 94: 27–48.
- Conceição, Apolinário da. 1733. *Primazia serafica na regiam da America: novo descobrimento de Santos e Veneraveis Religiosos da Ordem Serafica, que ennobrece o novo mundo com suas virtudes, e acçoens*. Lisboa Occidental: Na officina de Antonio de Sousa da Sylva.
- d'Évreux, Yves. 1985. *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris: Payot.
- Habig, Marion A. 1944. „The Franciscan Provinces of Spanish North America.“ *The Americas* 1, 1944, 1: 88–96.
- Iglesias, Tania Conceição. 2011. „Fontes Franciscanas. Historiografia clássica da ordem no Brasil colonial.“ *Revista HISTEDBR On-line* 2011, 41: 126–127.
- Ilha, Frei Manuel da. 1975. *Narrativa da Custódia de Santo Antonio do Brasil: 1584–1621*. Petrópolis: Vozes.
- Jaboatão, Antônio de Santa Maria. 1858. *Orbe serafico novo Brasilico ou Chronica dos frades menores da provincia do Brazy I*. Rio de Janeiro: Instituto historico e Geografico Brasileiro.
- Jaboatão, Antônio de Santa Maria. 1858. *Orbe serafico novo Brasilico ou Chronica dos frades menores da provincia do Brazy II*. Rio de Janeiro: Instituto historico e Geografico Brasileiro.

- Lopes Don, Patricia. 2010. *Bonfires of Culture: Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524–1540*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Monteiro, John M. 2000. „The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America. Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians.“ *Hispanic American Historical Review* 80, 2000, 4: 697–719
- Oliveira, Maria Lêda. 2008. *A História do Brasil de frei Vicente do Salvador. História e política no Império português do século XVII*. Rio de Janeiro; São Paulo: Versal; Odebrecht.
- Röwer, Basílio. 1947. *A Ordem Franciscana no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- do Salvador, Vicente. 1889. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- de Varnhagen, Francisco Adolfo. 1854. *História geral do Brasil, isto é, do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje império independente, escrita em presença de muitos documentos autênticos recolhidos nos arquivos do Brasil, de Portugal, da Espanha e da Holanda. Por um sócio do Instituto Histórico do Brasil, natural de Sorocaba. Tomo Primeiro*. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert.
- Vieira, Nelson. 1991. *Brasil e Portugal. A imagem recíproca*. Lisbon: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Willeke, Frei Venâncio. 1956. „The Mission of São Miguel de Una in Pernambuco, Brazil.“ *The Americas* 13, 1956, 1: 69–74.
- Willeke, Venâncio. 1974. *Franciscanos na História do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

DÍA DE MUERTOS V SOUČASNÉM MEXIKU.

Proměny mexické tradice*

Petra Ponocná

Fakulta humanitních studií UK Praha

Día de Muertos in Contemporary Mexico. Transformations of a Mexican Tradition

Abstract: *Día de Muertos, the Mexican celebration of death, is considered to be a traditional Mexican celebration by most Mexicans. The majority of them believe that the specificity and magnificence of this feast are unprecedented. Día de Muertos is a product of the syncretism of the Mesoamerican traditions of worshipping the dead and the Catholic celebrations of All Saints' and All Souls' Day. Besides this, it is considered to be traditional commemorative ritual; it is also considered to be a symbol of Mexican national identity, and the celebration is supported by Mexican nationalists. Over the past 30 years, the celebration has evolved dramatically and has been influenced by American holiday of Halloween, which is celebrated by more and more people thanks to the influence of modernisation. Despite the fact that the Día de Muertos celebration may seem to be uniform, its local versions differ slightly. The aim of this paper is to describe and to analyse the process of the contemporary changes in this celebration and to approximate its importance in Mexican society, particularly in Querétaro city and in the Xochimilco district in Mexico City. For my research, I used the ethnographic methods of participant observation and interviews.*

Keywords: *Mexico; Día de Muertos; Xochimilco; Mexican nationalism; tradition; Halloween*

* Článek byl spolufinancován díky podpoře grantového programu Univerzity Karlovy PRVOUK, o kterou jsem žádala v roce 2014.

Día de Muertos, v doslovném překladu Den mrtvých, je název odkazující k mexickému svátku, který vznikl synkrezí předkolumbovských tradic uctívání zesnulých a katolických svátků Všech svatých a Dušiček. Každoroční oslavy tohoto svátku připadají na prvního a druhého listopadu, přičemž v některých částech Mexika se *Día de Muertos* slaví i několik týdnů (Jurado Barranco 2001: 38). Jedná se o velkolepou společenskou událost, během které rodiny uctívají zesnulé příbuzné. *Día de Muertos* má jiný význam pro obyvatele velkých měst a jiný pro obyvatele vesnic či městeček s vysokým zastoupením původních obyvatel. Forma svátku se liší v závislosti na regionu, socioekonomickém statusu rodiny, kultuře a na dalších faktorech, z nichž v posledních letech vystupuje do popředí vliv turismu a komunikačních systémů (Brandes 2006).

Společně s narůstající vlnou turismu a migrace docházelo v Mexiku již od šedesátých let minulého století k šíření amerického Halloweenu.¹ Tato situace způsobila vlnu nevole u mexických nacionalistů, kteří vnímali a stále vnímají Halloween jako projev imperialistické agrese ze strany USA (Lomnitz 2005). Dalších dvacet let docházelo ke snahám o zavržení Halloweenu, hypernacionalizaci *Día de Muertos* a zdůrazňování jeho „tradičních“ prvků, jako jsou například oltáře nebo *calavery*.² *Día de Muertos* měl symbolizovat mexickou národní identitu a jako specifický mexický svátek byl přijat i v regionech, kde se dříve nepraktikoval,³ a sociálními třídami, které se od svátku z různých důvodů dříve distancovaly. Celá situace kulminovala v osmdesátých letech, konkrétně necelé dva měsíce poté, kdy v září roku 1985 došlo k zemětřesení v Mexico City. Při příležitosti svátku *Día de Muertos* byla na hlavním náměstí Zócalo uspořádána *megaofrenda*⁴ jako připomínka obětem zemětřesení. Od té doby je *Día*

¹ V příspěvku nahlížím na Halloween jako na svátek keltského původu, který se nazýval Samhain. Podle některých badatelů (Rogers, Garcíagoday, Santino) se jedná o svátek, který se průběžně utvářel v průběhu staletí. Ve Spojených státech amerických se tato konstantní proměna vztahuje ke změnám v rámci demografických zřízení, k vytváření nových etnických, národních a jiných identit a v neposlední řadě ke komercializaci volného času, se kterou současná podoba Halloweenu souvisí. V sedmdesátých letech byl Halloween v USA revitalizován a jeho rituální aspekt, který v sobě vždy nesl stopy parodie a katarze (stačí vzpomenout na halloweenské kostýmy), je dáván do souvislosti s liminální fází rituálu (Rogers 2002; Turner 2004).

² *Calavera*, v překladu doslova lebka, odkazuje buď k lebkám vyrobeným z různých, nejčastěji jedlých materiálů, jako je cukr, čokoláda či amarant, nebo k satirické básni vztahující se k osobě nebo události. Taková báseň má za úkol humorným způsobem kritizovat a zároveň připomínat pomíjivost života a smrt.

³ Například v severních státech Mexika, jako je Sonora, Chihuahua a Coahuila (Brandes 2006).

⁴ *Ofrenda* patří mezi hlavní aspekty svátku. Jedná se o dary (obětiny) zesnulým, uspořádané do různých obrazců a rozmanitých stylů. Název *megaofrenda* odkazuje k velkolepé *ofrendě*, nejen co se týče velikosti, ale také pojetí (pořádané často v souvislosti s nějakou významnou událostí).

de Muertos využíván jako příležitost k připomenutí si oběti zločinů, katastrof a politických režimů a dostává se tak do veřejného prostoru (Lomnitz 2005). Právě toto (vy)užití *Día de Muertos* k mobilizaci vzpomínek, které jsou součástí sociálních hnutí, tuto fiestu revitalizovalo a také ji transformovalo.

Día de Muertos je v současné době prezentován veřejnosti jako dědictví předkolumbovských kultur a je považován za národní symbol a kulturní kapitál Mexika, spojovaný s církví, rodinou, autochtonií a předkapitalistickými sociálními vztahy. Svoji pietní povahou se tak ještě více vymezil vůči Halloweenu. V tomto článku se budu věnovat svátku *Día de Muertos* a jeho podobě v současné mexické společnosti. Mým cílem je pomocí analýzy dvou činností, považovaných v rámci svátku *Día de Muertos* za tradiční, poukázat na současnou transformaci svátku, ovlivněnou mnohými faktory, z nichž mezi nejpodstatnější řadím vliv lokality na svátek a synkrezi s Halloweenem. V rámci teoretického ukotvení budu vycházet převážně z Hobsbawmova konceptu vynalézání tradic a teorií nacionalismu.

Metodologie výzkumu

Článek vznikl na základě etnografických výzkumů zaměřených na analýzu svátku *Día de Muertos* v současné mexické společnosti, které jsem v Mexiku uskutečnila v letech 2012 a 2014 ve státě Querétaro a v Mexico City. Z části zde shrnuji výsledky mého výzkumu, který jsem realizovala v říjnu a listopadu roku 2014 v městské části Xochimilco a v hlavním městě Mexika. V obou případech jsem užila kvalitativních metod, z nichž se mi jako nejprínosnější jevila metoda zúčastněného pozorování spojená s rozhovory a participace na oslavách *Día de Muertos*. Z důvodů komparace a lepšího přiblížení svátku jsem použila také výsledky svých výzkumů z léta a podzimu roku 2012.

V průběhu všech tří výzkumů jsem realizovala mnoho neformálních rozhovorů a o něco méně polostrukturovaných rozhovorů, kdy jsem informátorům kladla otevřené otázky. Zjistila jsem ale, že největším přínosem mi byly neformální rozhovory, neboť jejich užití vyhovovalo nejen mně, ale hlavně mým informátorům. Rozhovory probíhaly v domácnostech informátorů nebo na předem sjednaných místech setkání (muzea, univerzita, ale také veřejná prostranství, jakými byly náměstí a přístavní mola) a byly vedeny v angličtině a ve španělštině, v závislosti na situaci a jazykových schopnostech obou stran. Mnoho informací jsem získala také během každodenních činností, které jsem vykonávala spolu s mými mexickými známými a přáteli. V takových situacích jsem byla odkázána

na zaznamenávání si informací hned poté, co jsem měla přístup k terénnímu deníku. V případě polostrukturovaných, předem domluvených rozhovorů jsem k jejich zaznamenání po svolení informátorů použila diktafon.

V některých dalších aspektech se mé výzkumy liší. Z hlediska metodologie se jedná o způsob výběru informátorů, který do určité míry ovlivnil výsledky výzkumu. K této skutečnosti přispěla nejen geografická a kulturní rozdílnost lokalit výzkumu, ale také samotné podmínky výzkumů. Tímto se dostávám k podrobnější charakteristice kontextu výzkumů a mých klíčových informátorů.

V roce 2012 jsem za účelem výzkumu pobývala ve městě Querétaro, které se nachází ve středním Mexiku a má necelých 650 000 obyvatel.⁵ Cílem mého výzkumu byl popis a analýza svátku a sledování jeho případných proměn v souvislosti s městským prostředím. Mým klíčovým informátorem v Querétaru byl Martín,⁶ dlouholetý kamarád, který se zajímá o Českou republiku a učí se česky. Díky pozvání jeho rodičů jsem při svých výzkumech v Querétaru pobývala v jejich rodině. Martínovi rodiče a příbuzní mě postupně seznámili s dalšími lidmi, čímž se rozrůstal počet mých informátorů. V tomto případě se mi tedy osvědčila metoda sněhové koule.⁷ Kritéria výběru informátorů souvisela s jejich původem a místem bydliště. Vzhledem k tomu, že cílem mého výzkumu byl popis a analýza svátku *Día de Muertos* v městském prostředí v Querétaru, cílovou skupinou informátorů byli lidé, kteří prožili většinu období dětství a dospělosti v Querétaru. Místo narození nebylo nijak limitováno a bylo vymezeno na celé Mexiko.

V případě výzkumu v Mexico City se zaměřením na centrum města a na oblast Xochimilco, který jsem uskutečnila od poloviny října do poloviny listopadu roku 2014, se mým klíčovým informátorem stal Carlos,⁸ překladatel a učitel historie na Universidad Nacional Autónoma de México. Vzhledem ke svému povolání zná Carlos poměrně hodně lidí, kteří pracují buď na univerzitě, nebo v kulturních institucích. Pokusila jsem se kontaktovat dvě profesorky, které mi Carlos doporučil a které se, jak řekl, zabývají antropologií a historií, ale

⁵ Podle Consejo Nacional de Poblacion. Conapo.gob.mx [online]. Dostupné z http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/40_anos_del_Consejo_Nacional_de_Poblacio [cit. 2015-09-15].

⁶ Martín, 30 let (t. č. 27 let), narodil se v Mexico City a od svých pěti let žije s rodiči a dvěma bratry v Querétaru. Jeho rodina patří do nižší střední vrstvy. Martín vystudoval bakalářský obor filologie na univerzitě v Querétaru a žije se jako překladatel.

⁷ Jedná se o způsob výběru informátorů, který spočívá v získávání nových informátorů na základě doporučení klíčových informátorů nebo dalších lidí, které již v terénu známe (Atkinson – Flint 2004).

⁸ Carlos, 45 let, narodil se v Mexico City a v současné době žije v části Coyoacán. Sám sebe řadí do střední vrstvy.



1. Zdobené cukrové lebky *calaveras* v různých velikostech jsou k dostání ve většině obchodů s potravinami již několik dnů až týdnů před svátkem *Día de Muertos*. Fotografie zachycuje výlohu mexického pekařství v centru Mexica City. Foto Petra Ponocná, 2014.

pokus o kontakt se nesetkal s odezvou. Během pobytu u Carlose jsem se také seznámila s jeho známými a lidmi ze sousedství. Někteří z nich mi dali kontakty na své další známé. Touto cestou jsem se také seznámila s Alejandrem,⁹ který má na starosti pořádání divadelních představení během oslav *Día de Muertos* v samotném Xochimilku, z čehož vyplývá i jeho vážené postavení v rámci místní komunity. Právě rozhovor s Alejandrem považuji pro můj výzkum za velmi důležitý, neboť mi pomohl zodpovědět některé podstatné otázky. Měla jsem v plánu udělat s ním rozhovorů více, bohužel byl velmi časově vytížený a k více než jednomu rozhovoru nedošlo.

Ve všech výzkumech, které jsem uskutečnila, bylo mým cílem získat informace od široké škály informátorů, kteří by zastupovali různé osobní charakteristiky, tudíž jsem dělala rozhovory jak s muži, tak s ženami, bez ohledu na náboženské vyznání nebo sociální status. Vzhledem k tématu výzkumu mě

⁹ V případě Alejandra užívám na jeho žádost v příspěvku pseudonym. V ostatních případech souhlasili informátoři se zveřejněním jejich křestního jména. Alejandrovi je kolem třiceti let, bydlí v Xochimilku a řadí se do vyšší střední vrstvy.

zvláště zajímali také ti lidé, kteří byli nebo jsou zaměstnanci kulturních institucí, pracovníky v médiích, nebo kteří se jiným způsobem podílejí na šíření mexické kultury a národního povědomí.

Día de Muertos a nacionalismus

Mnoho mých informátorů souhlasí s obecně přijímaným tvrzením, že *Día de Muertos* je nejslavnějším mexickým svátkem, do kterého Mexičané investují nemálo času a peněz. Na utváření tohoto tvrzení se významnou měrou podílí nejen tržní ekonomika a s ní spojený turistický ruch, ale také samotná veřejnost. Cizinec, který na přelomu října a listopadu navštíví Mexiko, nemůže přehlédnout všudypřítomné motivy lebek a kostlivců, ať už v podobě dětských hraček, položek na tradiční oltář nebo cukrovinek. Právě motiv lebky patří spolu s domácími oltáři, obětinami pro zesnulé (*ofrendas*), návštěvami hřbitovů a mšemi mezi charakteristické znaky svátku. Jak uvádí například Brandes (Brandes 2006: 76), až do první poloviny sedmdesátých let byly tyto zvyky udržovány ve většině regionů v Mexiku, kde se svátek slavil. Pod vlivem mocenského diskursu a programů podporovaných státem dochází v posledních dvaceti až třiceti letech k rituální proměně svátku a jeho symboly jsou užívány k přilákání turistů. Ještě předtím však sloužily některé prvky svátku k posilování národního uvědomění. Z lebky, která se vyrábí z různých materiálů a bohatě se zdobí zářivými barvami, se stal symbol Mexika, který ovlivňuje pohled cizinců na Mexičany a spolu s mnohými mexickými intelektuály, umělci a akademiky¹⁰ tak napomáhal a napomáhá produkci stereotypní představy Mexičana, který smrt oslavuje a vítá, i přesto, že z ní může mít strach (Lomnitz 2005; Beezley 2008). Dobrým příkladem je úryvek ze sbírky esejů *Labyrint samoty* od mexického básníka a esejisty Octavia Paze:

Pro obyvatele New Yorku, Paříže či Londýna je smrt slovo, které se nevyslovuje, protože pálí na rtech. Mexičan ji naopak navštěvuje, hraje si s ní, směje se jí, hladí jí, spí s ní a je to jeho nejoblíbenější hračka a jeho velká láska. Určitě je v mexickém přístupu ke smrti stejný strach, jako kdekoliv na světě, ale Mexičané ho neukrývají, tak jako neukrývají smrt. Dívají se jí do tváře s trpělivostí, s ironií a někdy dokonce i s pohrdáním...“ (Paz 2004: 52)

¹⁰ Například Octavio Paz, Diego Rivera, Samuel Ramos, Juanita Garciagodoy.



2. *La ofrenda* nazvaná *La ofrenda de todo México* (*ofrenda celého Mexika*) na náměstí Zócalo v Mexico City. V médiích nesla tato *ofrenda* označení „*la ofrenda digital*“ (digitální ofrenda), protože kromě tradičních prvků byly její součástí také čtyři plazmové obrazovky. Foto Petra Ponocná, 2014.

Myšlenky Octavia Paze patřily počátkem druhé poloviny 20. století mezi ty nejvýznamnější, které ovlivnily interpretace mexického národního charakteru a dopomohly tak k vytváření a prohloubení mexické národní identity. Vzhledem ke kulturní a etnické variabilitě Mexika bylo po dosažení nezávislosti země¹¹ daleko složitější vytvořit společného jmenovatele a o existenci národního vědomí v té době mnozí autoři silně pochybují (Lomnitz 2001). A právě význam smrti a povaha rituálů s ní souvisejících se ukázaly jako vhodné pojítko mexického národa. Dle teoretiků nacionalismu se národní, nebo také kolektivní identita konstruuje skrze dichotomii „my“ a „oni“, tedy odlišením se od Druhých. Michel Foucault a Jacques Derrida vyvozují, že podstatu toho, co jsme, máme

¹¹ Mexická válka za nezávislost na Španělsku probíhala v letech 1810–21; povstalci dosáhli nezávislosti a Mexiko bylo prohlášeno za císařství.

jen díky vyloučení negativů či charakteristik, kterými se vyznačují „oni“. Pro Mexičany jsou nejčastěji těmi Druhými, vůči kterým mají potřebu se vymezovat, Američané,¹² v některých případech také Evropané, hlavně Španělé. Samotný svátek *Día de Muertos* v sobě odráží vývoj mexického nacionalismu, reflektuje v sobě důležité události mexických dějin a zároveň je ovlivňuje.

Rozvoj mexického nacionalismu, který souvisel s hnutím za nezávislost na Španělsku a jehož náznaky můžeme pozorovat na počátku devatenáctého století, podpořil v době porfiriátu¹³ svými karikovanými kresbami nejen politických lídrů také grafik a novinář José Guadalupe Posada. Každý rok u příležitosti oslav *Día de Muertos* Posada vytvářel karikatury v podobě kostlivců a lebek, věnující se lidským činnostem. Svým ztvárněním a symbolikou narážely na tehdejší společenskou a politickou situaci. Jeho kresby nejenže satirizovaly tehdejší buržoazní život a Díazovu diktaturu, ale především se odlišovaly od evropské umělecké tradice. V Mexiku se tak zrodil jeden z jeho nejvýznamnějších symbolů současnosti, od té doby spojovaný právě se svátkem *Día de Muertos – calavera*. Posadovo vyobrazení kostry nebo kostlivce mělo v té době velmi důležitý význam – symbolizovalo rovnost mezi lidmi, elementární a zásadní pravdu, že všichni jednou zemřeme a zbydou z nás doslova pouze kosti. Posadovy ilustrace tak sloužily ke kritice soudobé politiky a mocných, kteří rovnost lidí ignorovali. Prostředkem k produkci těchto ilustrací se stal v první řadě denní tisk. Zde vidíme souvislost mezi utvářením nacionalistické ideologie a komunikačními systémy, kterou se ve svých studiích zabýval Benedict Anderson (2008).

Koncem 19. století se mexický nacionalismus formoval odkazem na původnost, hloubku národa a indiánskou minulost, která společně s Posadovými karikaturami sloužila také k vymezení se vůči španělským kolonizátorům. Tato situace trvala do dvacátých let minulého století, kdy se mexická vláda zasazovala o to, aby svátek *Día de Muertos* vypadal co do formy a obsahu jako prehispánský a mezoamerický (Brandes 2006: 43), i přesto, že obsahuje mnoho katolických prvků a z velké části také z katolicismu vychází:

To, co se dělo v té době, způsobilo velké rozepře mezi těmi, kdo se považovali za katolíky, a těmi, kteří byli protihispánští, kteří byli proti Španělsku. Hodně to souviselo s mexickým nacionalismem. Tak jako tak, oslava už stejně není čistá.

¹² Ve smyslu občanů USA.

¹³ Porfiriát je označení pro období mexických dějin, nazvané po generálovi a politikovi Porfirio Díazovi, který byl v letech 1876–1911 prezidentem Mexika. Díaz je považován za jednoho z nejmocnějších mužů v historii této země a jeho vláda je často dávána do kontextu s diktaturou; Kašpar 2009.



3. Přípravy na náměstí Zócalo před zahájením svátku *Día de Muertos* 30. října 2014. Kromě sedmi stupňovitého oltáře zdobilo náměstí také dvacet čtyři třímetrových kartónových lebek, jejichž výroba byla financována z prostředků Ministerstva turismu a jedné mexické pohřební služby. Tématem této *ofrendy* bylo uctění jak spisovatelů mexického původu, tak také těch, kteří zemřeli v roce 2014 (např. Gabriel García Márquez). Každá lebka nesla na čele jméno spisovatele. Foto Petra Ponocná, 2014.

Vždycky to byla kombinace tradičních prehispánských oslav se zvyky z doby revoluce a teď si k ní ještě přidáváme Halloween (rozhovor s Carlosem, říjen 2014, Xochimilco, Mexiko)

V této souvislosti je potřeba poznamenat, že mexický nacionalismus se v mnohém liší od toho evropského. Nejenže byl produkován za jiných podmínek, ale také disponuje různými verzemi. V Mexiku tak spoluexistuje řada lidových nacionalismů, které jsou založeny na lokálních tradicích a umění a čerpají z předhispánské historie, a oficiální verze nacionalismu, která má za úkol mexický národ stmelovat a klade důraz na společnou historii (Brubaker 2006). Je jasné, že *Día de Muertos* není autenticky předhispánský ve smyslu přirozenosti

a původnosti (Cohen 1988: 374), ačkoliv stát ho jako takový turistům prezentuje. V souvislosti s kontextem mého výzkumu se podle mého názoru ve svátku *Día de Muertos* prolínají obě verze nacionalismu – na lokální úrovni je podporována lokální podoba svátku, na národní úrovni se svátek vymezuje vůči Halloweenu.

Převážně v některých městech Mexika počátkem třicátých let 20. století popularita svátku *Día de Muertos* klesala a docházelo k určitým restrikcím samotných oslav (Lomnitz 2001). *Día de Muertos* byl pokládán za nevhodný svátek pro civilizovaný národ a našli se i tací, kteří mu vytýkali komerčnost. Městské elity a vyšší třída se od svátku distancovaly a dodržovaly ho převážně nižší vrstvy a obyčejní lidé. Ve stejnou dobu však mexičtí umělci a spisovatelé v čele s Diegem Riverou a Octaviem Pazem rozvíjeli myšlenky o souvislosti mexické národní identity a smrti. Inspirací jim byly také Posadovy karikatury – kresby kostlivců, ke kterým často odkazovali. Právě Rivera a Paz byli jedni z prvních, kteří se zasloužili o nacionalizaci a znovuobrození svátku, ke kterému docházelo v padesátých letech. Důležitým prvkem byl důraz na původnost a na tradiční oslavy svátku. *Día de Muertos* byl proto vyhrazen spíše rurálním oblastem¹⁴ a podporován mexickými nacionalisty, jejichž podpora narůstala v šedesátých letech, kdy střední a vyšší třídy v Mexico City pomalu přejímaly Halloween. Přijímání amerického svátku způsobilo nevoli mexických nacionalistů a podpořilo antiamerikanistické myšlenky, které se rozšířily mezi studenty a intelektuály. Halloween začal být kritizován nejen pro zemi původu, ale také pro svoji povahu a zvyky s ním spojené. Nacionalisté tak měli protivníka v podobě amerického svátku, vůči kterému se mohli vymezovat.

Období vymezování Mexika vůči USA, *Día de Muertos* vůči Halloweenu a důrazu na tradičnost a autenticitu vůči modernitě a komerci začalo koncem šedesátých let. Prehispánská minulost Mexika, stejně jako pitoreskní vyobrazování tančících a zpívajících kostlivců, tak sloužily (a dodnes slouží) jako studnice, ze které mexičtí nacionalisté čerpali inspiraci pro osvěžení mexického národního vědomí. Obraz veselého a zároveň morbidního Mexičana, který se nebojí smrti a jeho smíření s ní hraničí až s nihilismem, je daleko více výsledkem nacionálních snah a mnohdy až bouřlivých politických změn, které se v Mexiku

¹⁴ Někteří badatelé (např. Garciagodoy 2000; Jurado Barranco 2001) tvrdí, že v některých částech Mexika měl španělský kolonialismus a s ním spojená náboženská a kulturní synkreze daleko menší dopad na tamější obyvatelstvo, a proto se zde dodnes udržely v daleko větší míře předkolumbovské rituály uctívání zesnulých.



4. *Trajineras* kotví u přístavu *Embarcadero Fernando Celada* v Xochimilku. Lodě, které byly dříve využívány k převozu potravin, dnes v upravené podobě slouží turistickému ruchu. Foto Petra Ponocná, 2014.

odehrály za posledních 200 let, okořeněným předkolumbovskou minulostí, než něčím primordialistickým. Taková představa je totiž velmi dobrým prostředkem k vymezení se vůči těm Druhým, ať už jsou jimi Španělé, nebo, a to platí hlavně pro současnou situaci, Američané. Již počátkem devadesátých let, kdy docházelo k jasnému splývání *Día de Muertos* a Halloweenu hlavně v komerční sféře, spatřovala velká část mexických nacionalistů z řad politiků, intelektuálů a novinářů hlavního nepřítele Mexika v americké imperialistické agresi, která se projevovala právě na úrovni trhu a ekonomiky.

A opět nastupuje na scénu *Día de Muertos*, tentokrát jeho náboženská stránka. V tomto případě pak nabývá na významu Durkheimova dichotomie posvátného a profánního, neboť právě náboženská stránka mexického svátku je vyzdvihována v protikladu s pozemskou a komerční podobou Halloweenu. Dalším aspektem *Día de Muertos*, který se často dává do opozice vůči Halloweenu,

je samotný smysl svátku. Halloween značí kulturní imperialismus,¹⁵ kdežto *Día de Muertos* symbolizuje mexickou národní identitu a autonomii (Brandes 2006).

Skutečnost, že současná podoba samotného svátku *Día de Muertos* má mnoho společného právě s americkým Halloweenem, ať už se jedná o některé prvky oslav nebo o schopnost prodávat, je častokrát opomíjena. Jak správně poznamenává Brandes (2006), mexická společnost je však velmi komplexní a přístup ke smrti, stejně jako k Halloweenu, zde rozhodně není jednotný, bez ohledu na to, co se snaží prosazovat mexičtí nacionalisté nebo stát a některé jeho instituce. Příslušnost k dané sociální a (nebo) etnické skupině, stejně tak lokalita, ze které jedinec nebo komunita pocházejí, hrají totiž velkou roli v tom, jak daný člověk přistupuje ke smrti, jaké rituály v rámci svátku *Día de Muertos* udržuje a jakým způsobem je vykonává, a v neposlední řadě mají vliv na jeho postoj k Halloweenu.

***La velación* – zúčastněné pozorování mizející tradice**

Když jsem se poprvé měla účastnit svátku *Día de Muertos*,¹⁶ těšila jsem se na to, že po setmění navštívím hřbitov v Querétaru¹⁷ a budu se procházet mezi náhrobky bohatě ozdobenými jasně oranžovými květy *cempasúchitlu*,¹⁸ osvětlenými plamínky stovek, možná tisíců svíček. Představovala jsem si, že si společně s místními, kteří každoročně v noci z prvního na druhého listopadu navštěvují své zesnulé příbuzné, aby s nimi strávili nějaký čas, budu užívat zvláštní atmosféru a kouzlo tohoto svátku. Tak nějak jsem znala „Den mrtvých“ z populárně-naučných článků a přesně tak mi o něm vyprávěli moji mexičtí známí. Od té doby jsem se svátku účastnila dvakrát, po oba dva dny oslav, na dvou různých hřbitovech ve dvou různých městech v Mexiku. Ani jednou jsem však nemohla být přítomna u *la velación*, neboli bdění při svíčkách u hrobů zesnulých po setmění, zvyku, který byl a stále je považován za jednu z hlavních součástí svátku.¹⁹ Nic takového se totiž ani na jednom z hřbitovů, které jsem navštívila,

¹⁵ Mexický novelista Homero Aridjis dokonce nazval Halloween „formou kulturního znečištění“ (Rogers 2002: 141).

¹⁶ Poprvé jsem se svátku účastnila při mém druhém výzkumu v Mexiku ve městě Querétaro v říjnu a listopadu roku 2012.

¹⁷ Santiago de Querétaro, zkráceně Querétaro, je hlavním městem státu Querétaro, který se nachází ve středním Mexiku.

¹⁸ *Cempasúchitl* je druh afrikánu, v Mexiku jinak také nazýván „květina mrtvých“ (*flor de muertos*). Tato květina patří mezi hlavní položky, které slouží k dekoraci rodinných, veřejných i hřbitovních oltářů.

¹⁹ *La velación* je také součástí pohřbů v různých částech Mexika.



5. Taneční představení na motivy předkolumbovských tanců, pořádané v rámci oslav svátku Día de Muertos v Xochimilku 2. listopadu 2014. Foto Petra Ponocná, 2014.

nekonalo, protože se na noc zavíraly, bez ohledu na svátek a na tradici. Zajímalo mě, jak je možné, že něco tak specifického jako *la velación* se na místech, kde jsem byla, již nekoná. Nutno podotknout, že moji známí z Querétaru byli zaskočeni podobně jako já. Během roku ani na *Día de Muertos* hřbitov v Querétaru totiž nenavštěvují, protože na něm nejsou pochováni žádní příbuzní. Vydali se tam pouze proto, že jsem tam šla já.

Dva roky poté jsem se v rámci terénního výzkumu byla podívat na Xilotepeku, největším hřbitově v Xochimilku. Ten se však zavíral v šest hodin večer, jak ve všední dny, tak v oba dny oslav *Día de Muertos*. Moje účast na *la velación* se opět nekonala. Později jsem se od mých informátorů z Xochimilca dozvěděla, že jsem jednoduše byla na *špatných* místech, konkrétně na *špatných* hřbitovech.

Jak popisují na základně svých výzkumů někteří další antropologové,²⁰ pokud se cizinec, bez ohledu na zemi původu, zeptá Mexičana na tento svátek,

²⁰ Například Brandes (2006), Ochoa Zazueta (1974), Cortés Ruiz (1988).

odkází ho nejčastěji k původním obyvatelům, španělsky *indigenas*, popřípadě na taková místa či lokality v Mexiku, kde se *Día de Muertos* koná alespoň podle názoru místních obyvatel velkolepě. Nejčastěji to bývají státy Oaxaca, Michoacán a Hidalgo, popřípadě komunity *indigenas* (= původních obyvatel), žijících v okrajových částech měst nebo v rurálních oblastech. Skutečnost, že jsou tyto velkolepé oslavy v mnoha případech naaranžované a finančně podporované státními institucemi, už mnoho Mexičanů buď neví, nebo nezohledňuje.²¹ Vždy, když jsem se s mými informátory na téma svátku bavila, neopomněli připomenout komunitu Mixquic, která je proslavená udržováním tradičních zvyků během svátku *Día de Muertos*, včetně nocování na hřbitovech. Mexičané říkají, že vesnice San Andrés Mixquic je „plná mexických tradic“. Ve vesnici se každý rok v listopadu pořádá festival *Día de Muertos* a místo tak těží z velkého přílivu turistů, ať už Mexičanů, nebo cizinců.

„Jestli chceš vidět opravdové *Día de Muertos*, musíš k Mixquikům, tady²² nic neuvidíš!“, slýchala jsem skoro každý den, bez ustání, hlavně od Carlose, ale také ostatních Mexičanů, se kterými přišla řeč na *Día de Muertos*. Nešlo vlastně ani tak o doporučení, jako spíš o vnucování toho, co za každou cenu musím vidět a co je podle nich to „pravé“ *Día de Muertos*. Carlos byl v tomto přemlouvání neaktivnější:

„U Mixquiků uvidíte všechno, to je velkolepá akce, hoří tam spousta svíček a tak... No, má to tu správnou atmosféru, já se tam jezdím každý rok dívat, tenhle rok taky pojedu, musíte určitě jet se mnou.“ Po několika dnech Carlos pochopil, že mě zajímá Xochimilco, a tak už nenaléhal. Nakonec se k Mixquikům podívat nejel a večer strávil chatováním s českými přáteli.

Když jsem se druhého listopadu po šesté hodině večer vracela z xochimilského hřbitova, přemýšlela jsem o tom, čeho jsem byla svědkem. Na hřbitov jsem vešla zadním, málo udržovaným vchodem, který vede do starší části hřbitova. Hned při vstupu jsem byla natolik zaujata pozorováním výzdoby na náhrobcích a toho, co se na hřbitově děje, že jsem skoro přeslechla pána,

²¹ Státní vliv na to, jakým způsobem se na určitých místech *Día de Muertos* slaví, je nezanedbatelný. Neaktivnější je v této oblasti Ministerstvo turismu ve spolupráci s cestovními agenturami a Národním fondem řemesel (FONART, Fondo Nacional de Artesanías). Na mnoha místech Mexika tak dochází již od sedmdesátých let minulého století k transformaci tradičních aspektů svátku z důvodu rozvoje turistického ruchu a s ním spojené komercializace svátku. Z převážně rodinné oslavy se pak stává svátek lákající davy turistů; více např. Brandes (2006), Ochoa Zazueta (1974), Morales Cano (2004). Státnímu vlivu na svátek v souvislosti s turismem se budu více věnovat ve své disertační práci.

²² Slovem „tady“ odkazovali informátoři k oblastem Xochimilco a Coyoacán na jihu Mexica City, kde jsem v říjnu a listopadu roku 2014 prováděla výzkum.



6. Malý oltář věnovaný zesnulému dítěti na hřbitově Xilotepec v Xochimilku.
Foto Petra Ponocná, 2014.

který stál u vstupu a volal na mě něco o šesté hodině. Plánovala jsem si projít celý hřbitov, který rozhodně není malý. Starší části hřbitova plnou menších náhrobků naskládaných jeden vedle druhého, mezi kterými vedou úzké uličky z udusané hlíny, jsem prošla do části novější, která je více udržovaná a kromě obyčejných náhrobků se také pyšní obrovskými hrobkami bohatě zdobenými mramorem i zlatem. Nakonec jsem přišla na hlavní přístupovou cestu, která je asi půl kilometru dlouhá a široká jako dvě silnice. To, co se na cestě odehrávalo, se příliš nelišilo od shonu na mexických ulicích během všedních dní. Po straně cesty seděli na přenosných židličkách prodavači a prodávali sladkosti, limonády, pestrobarevné balonky nebo pečivo. Kolem prodavačů se procházeli lidé různého věku, děti oblečené do kostýmů čarodějnic, strašidel a ďáblů. Směrem do horní části hřbitova projelo ulicí auto se dvěma mladíky, ve kterém nahlas vyhrávala moderní hudba. Na každém rohu byli prodavači vody, muži se čtyřkolkou upravenou tak, aby na ni mohli zavěsit nebo umístit kýble s vodou. Mezi náhrobky postávaly skupinky lidí, nejčastěji rodiny s dětmi, a zapalovali svíčky, upravovali výzdobu nebo jen tak seděli kolem hrobu a povídali si. Na moji přítomnost nikdo nereagoval. Víím, že mnozí Mexičané jsou na přítomnost turistů na hřbitovech během *Día de Muertos* zvyklí.

Na hřbitově jsem strávila asi jenom hodinu a půl, když mě zaujala tlačenice u hlavního vchodu na hřbitov. Hlavní cestou jsem se vydala směrem ke vchodu, pár metrů před ním mě však dav strhl s sebou a já se ocitla v houfu lidí vedle osmi policistů před hřbitovní bránou. Chtěla jsem se vrátit zpátky, ale desítky lidí, kteří vycházeli ze hřbitova, mi to neumožnily. Snažila jsem se dostat ven z davu a po chvilce prodírání jsem se ocitla vedle paní středního věku, evidentně prodavačky květin, která stála u kárky se zbytkem zvadlých *cempasúchitlů*. Zmateně jsem se jí zeptala, co se děje. Odpověděla mi, že chtějí hřbitov v šest hodin zavřít a že už nikdo nesmí jít dovnitř. Našlo se pár lidí, kteří se mermomocí na hřbitov dostat chtěli (a kterým v tom policisté napomenutím úspěšně zabránili), a někteří dokonce čekali, zda se situace nezmění, ale nezměnila. Hřbitov se v šest hodin zavíral. Vydala jsem se tedy do centra města a kladla si otázku, proč je dnes zvyk, při kterém pozůstalí tráví se zesnulými na hřbitově večer nebo v noci čas, vyhrazen pouze pro některé lokality v Mexiku a jinde je doslova potlačen.

Z mého prvního výzkumu v Querétaru jsem věděla, že na místním městském hřbitově je *la velación* zakázána hlavně z bezpečnostních důvodů. Město vydalo nařízení hřbitov zavírat v sedm hodin večer i na *Día de Muertos*, protože v dřívějších letech dostávalo opakované stížnosti ze strany obyvatel, že během



7. Ofrenda s názvem *Todos son nuestros muertos* (všichni jsou našimi mrtvými) věnovaná 43 studentům, kteří byli uneseni dne 26. září 2014 ve městě Ayotzinapa ve státě Guerrero. Foto Petra Ponocná, 2014.

svátků se kolem hřbitova potulují opilí lidé, kteří dělají hluk. Většina mých informátorů se shodla na tom, že s ostrahou hřbitova v průběhu svátku souhlasí, pro případ, že by bylo zapotřebí policejního zásahu:

Ano, je to tradice, strávít se zesnulými noc na hřbitově. Ale to si můžou dělat na vesnicích. Tady jsme ve městě, všichni lidé se tu neznají, je to víc nebezpečné. Ano... A jeden rok tu nějací mladí dělali nepořádek. To není dobré, když se slaví zesnulí, dělat v blízkosti hřbitova takový hluk. Takže já souhlasím s nařízením města. Je dobře, že jsou tu policejní hlídky. Cítíme se více bezpečně (rozhovoru s Luisou,²³ Querétaro, říjen 2012).

²³ Luisa, 40 let, narodila se v Querétaru a celý život zde žije. Bydlí v rodinném domě se svojí matkou a sestrou, je zaměstnaná v místním supermarketu jako prodavačka. Luisa je věřící, hlásí se ke katolictví.

Co se xochimilského hřbitova týče, po několika rozhovorech s Carlosem a dalšími informátory jsem zjistila, že pokud na hřbitově pozůstalí chtějí zůstat po setmění, tak tam někteří zůstanou, i za cenu toho, že je potom policejní hlídka vyprovodí. Na rozdíl od hřbitova v San Andrés Mixquic u Mixquiků, kam se každý rok na *Día de Muertos* pořádají zájezdy, aby mohli jak cizí, tak místní turisté vidět tradiční součást *Día de Muertos*, *la velación* se vším všudy. Z pozorování a rozhovorů jsem si všimla, že slova jako tradice nebo tradiční Mexičané poměrně často skloňují v souvislosti s rurálními oblastmi nebo s oblastmi, kde žije vysoké procento zastoupení původních obyvatel, včetně oslav svátku *Día de Muertos*. Proto jsem zprvu nechápala, proč jsou právě v Xochimilku některé tradice potlačovány, když se jedná o oblast, která byla dlouhou dobu považována za rurální a velmi specifickou nejen v rámci hlavního města, ale celého Mexika. Pamatuji si, že mi moji známí z Querétara tvrdili, že „uvidíš, v Xochimilku se jistě bude *Día de Muertos* oslavovat velkolepě i na hřbitovech.“

Brzy jsem zjistila, že celá situace je daleko komplikovanější, než se na první pohled může zdát.

Xochimilco a vynalézání tradice v lokálním kontextu

Xochimilco, které bylo dříve samostatným městem, je dnes součástí Mexica City a spolu s dalšími patnácti *delegaciones*²⁴ tvoří hlavní město Mexika. Xochimilco se nachází asi dvacet kilometrů od historického centra města a v roce 1987 byla tato oblast zapsána na seznam světového kulturního dědictví UNESCO, protože se zde stále vyskytují pozůstatky jezerního systému v podobě kanálů nazývaných *chinampas*, které byly využívány již před příchodem Španělů.²⁵

Xochimilco na mě působilo velmi specificky a v porovnání s jinými částmi Mexica City tak trochu idylicky. Centrum a jeho nejbližší okolí, ve kterém jsem se

²⁴ Mexico City je federálním distriktem, který je tvořen šestnácti územněadministrativními celky, které se ve španělštině nazývají *delegaciones*, v češtině městské části či obvody.

²⁵ Před příchodem Španělů bylo Xochimilco nezávislým městem postaveným na stejnojmenném jezeře. V historii bylo vždy administrativně odděleno od hlavního města. První osídlení regionu se datuje do roku 1500 př. n. l., po kterém následovaly další migrační vlny až do roku 700 n. l. Většina obyvatel byli zemědělci, kteří těžili ze zdejší úrodné půdy díky systému kanálů – *chinampas*, jež jim umožňovaly hospodařit nezávisle na dešťových srážkách. Při conquistě si Španělé byli vědomi důležitosti a specifčnosti regionu. Xochimilco bylo významným zemědělským, obchodním a řemeslným centrem, které se podílelo na obchodě v aztécké říši, a proto měli snahu konvertovat místní obyvatele na křesťanství, zároveň však mělo Xochimilco zvláštní pravomoc, což přispělo k jeho zachování; Alariste Guzmán 2005.



8. Zdobené lebky a oranžové květy *cempasúchitlu* na jednom z veřejných oltářů v centru Xochimilka. Foto Petra Ponocná, 2014.

nejvíce pohybovala, bylo plné zeleně, malebných barokních kostelů a hlavně všudypřítomných zaměstnanců místních turistických institucí, kteří kolemjdoucím neodbytně nabízeli projížďky na *trajineras*, loďkách zdobených pestrými vzory a květinami, které dříve sloužily jako dopravní prostředky po *chinampas* a dnes se z nich stala turistická atrakce. Součástí zdejšího systému kanálů jsou tzv. *embarcaderos*, neboli mola, odkud se na *trajineras* nastupuje. V Xochimilku se nachází devět *embarcaderos*, což znamená devět různých míst, odkud mohou zájemci podniknout plavbu po kanálech. Jak jsem se později dozvěděla, *trajineras* hrají velkou roli také během svátku *Día de Muertos*. Potvrdila se mi tak hypotéza, že podoba svátku a způsob, jakým se slaví, jsou velmi závislé na lokalitě, kde se svátek slaví, a zasahuje do jeho formy daleko více, než by se na první pohled mohlo zdát.

Do Xochimilca jsem se jela podívat hned druhý den poté, co jsem se ubytovala u Carlose. Carlos, zkušený cestovatel a člověk, který se zajímá o historii

a kulturu, se zpočátku zdál být velmi dobrým průvodcem a někým, od koho se můžu spoustu věcí dozvědět. *Embarcadero* s názvem Fernando Celada bylo prvním místem, kam mě Carlos v Xochimilku zavedl. Molo v podobě asi šest metrů širokého betonového prostranství, ze kterého se šlo po schodech dolů ke kanálu, na kterém kotvily nazdobené lodě, mi nepřipadalo nějak moc zajímavé. U podobného mola, jenom o pár kilometrů dál, jsem se ocitla týden na to, když jsem měla domluvený rozhovor s Alejandrem. Alejandro je potomkem páté generace Xochimilkanů, jak sám hrdě prohlásil. Je zaměstnancem místní kulturní instituce a produkčním divadelních představení, která se odehrávají právě na *trajineras*. Vzhledem k tomu, že má v rámci Xochimilka díky své profesi celkem významné postavení a velký přehled, zajímalo mě, jak je to v Xochimilku s *la velación* a jak jeho rodina vlastně slaví *Día de Muertos*:

Každý rok na *Día de Muertos* užíváme lodě k tomu, že na nich děláme ofrendas, ale hlavně zde pořádáme divadelní hry, které jsou důležité. Protože hrajeme mezoamerickou legendu, je to tady v Xochimilku velký hit. Tahle legenda vypráví o kultuře a tradicích Xochimilkanů a tím vlastně odkazuje také k *Día de Muertos*... My neslavíme *Día de Muertos* chozením na hřbitovy a tak... ale slavíme právě vystoupením, a také tradičním obětováním (Alejandro má na mysli ofrendas). Tady je důležité si uvědomit, že návštěva hřbitovů zde není tak podstatná. Pro hodně lidí možná stále je, ale není to pro Xochimilco typické. Pro Xochimilco jsou důležité kanály, *trajineras*, a vystoupení, která pořádáme, protože jsou to vystoupení o kultuře a tradicích Xochimilkanů. A tyto projekty (má na mysli projekty související s vystoupeními) nám pomáhají chránit zdejší prostředí, podporovat xochimilskou kulturu a ukázat, že pod UNESCO patříme oprávněně (rozhovor s Alejandrem, říjen 2014, Xochimilco).

Regionální specifičnost Xochimilca, která souvisí s přítomností zdejších kanálů a *trajineras*, je v tomto případě využívána k vytváření tradice (Hobsbawm – Ranger 1992). Podle Alejandra a jeho spolupracovníků jsou za stěžejní součást svátku *Día de Muertos* považovány divadelní hry, které se konají na molech, a samotný hřbitov a dění na něm jsou odsouvány do pozadí. Neznamená to, že by lidé přestali hřbitov navštěvovat, ba právě naopak, po oba dva dny svátku jsem zde zaznamenala stovky lidí. Hřbitov a dění na něm už však není centrální událostí. Jak by řekl Geertz (1978), herci už zde nepůsobí v rituálním dramatu sami pro sebe, ale pořádají hry pro jiné, ať už ve vlastní prospěch, nebo ve prospěch diváků. V celém procesu hraje klíčovou roli stát (Panitch 1994), který



9. Náhrobek ozdobený velkou papírovou lebkou na hřbitově Xilotepec v Xochimilku. Foto Petra Ponocná, 2014.

vytvořil z určitých lokalit pomocí kulturních institucí a povolanych zaměstnanců (viz Alejandro) jedno velké jeviště, které má pod rouškou obhajoby a touhou po zachování vlastní místní kultury lákat ostatní obyvatele Xochimilka a vzbuzovat v nich tak povědomí o xochimilské kultuře. V zájmu státu je podporovat tuto formu slavení *Día de Muertos* proto, že je odlišná a že v sobě spojuje specifčnost lokality a tradici mexického svátku. Právě tím přitahuje turisty nejen z Mexika, ale také z jiných zemí. Jedná se navíc o daleko lépe zpeněžitelnou formu svátku, oproti některým tradičnějším formám oslav, jako je třeba *la velación*. Rozdíl mezi účastí na *la velación* a divadelních hrách je však pro Xochimilkana nižší až střední třídy otázkou financí. Jeden lístek pro dospělou osobu na hru pořádanou v období října a listopadu v Xochimilku vyjde na 150 až 200 pesos,²⁶ což v rámci Mexika rozhodně není malá částka. Z vlastního pozorování a rozhovorů

²⁶ Tj. 250–330 Kč.

jsem zjistila, že většina lidí ze Xochimilka představení pořádaná v období *Día de Muertos* nenavštěvuje, protože na ně jednoduše nemá peníze. Mezi hlavní návštěvníky patří spíše lidé ze střední vrstvy z jiných částí Mexika City a okolí. Když jsem se ptala mých mexických známých z Querétara, ale také z centra Mexika City, na tato představení, někteří o nich vůbec nevěděli, a ti, co o nich věděli, tvrdili, že je nezajímají a že se svátkem *Día de Muertos* nemají nic společného. Carlos mi poté sdělil, že co se představení týče, jedná se o poměrně novou záležitost:

Já jsem hry v Xochimilku nikdy nenavštívil a myslím si, že většina lidí také ne. Ve skutečnosti se jedná o docela novou záležitost. Příběhy, co se hrají, třeba *La Llorona*, jsou tradiční příběhy z koloniálních dob, které rodiče vyprávěli svým dětem... Víš, o čem je *La Llorona*, ne?

Nevěděla jsem.

To je o ženě, která utopila své děti proto, aby mohla být s mužem, kterého miluje. On o ni ale nemá zájem, tak se rozhodne spáchat sebevraždu. Jenže nemůže zemřít, její duše nemůže odejít, a to je trest za to, že své děti zabila. A tak je musí hledat, a dokud je nenajde, tak zůstane její duše uvězněna mezi světem živých a mrtvých. To je takový pěkný odkaz na *Día de Muertos*. To je taky o kontaktu s dušemi zemřelých.

La Llorona je podle pořadatelů za poslední dva roky v Xochimilku poměrně populární a k její popularitě údajně přispívá tragičnost příběhu v kombinaci se svátkem *Día de Muertos*, který je navíc inscenovaný ve velmi specifické lokalitě. Jak však Carlos správně poznamenal, vyprávění o *La Lloroně* není ničím novým, tato legenda se v orální podobě uchovávala po staletí a je rozšířena nejen v Mexiku, ale i v jiných státech Latinské Ameriky.²⁷ Historické pozadí této legendy je komplikované a není předmětem tohoto příspěvku. Zajímavý je spíše fakt, že rodiče ani prarodiče dnes již dětem příběh o ženě uvězněné mezi světem živých a zesnulých nevypráví, ale pokud na to mají dostatek financí, mohou se na něj jít podívat. Způsob, jakým byl příběh uchováván, ustupuje do pozadí a zachovává se pouze jeho obsah. Okolnosti, za jakých se vypráví, a hlavně proč, to vše je nyní odlišné.

²⁷ Podle některých zdrojů (např. Portal – Salles, 1998) se *La Llorona* vztahuje k prehispanské bohyni Tenpenentli, bytosti, která odmítá zemřít. Znamená to tedy, že minimálně v rámci lokality Xochimilco zde existuje spojení současné Llorony s prehispanskou tradicí.

Na tuto situaci, a do jisté míry i na současnou podobu oslav *Día de Muertos* v Xochimilku, můžeme aplikovat Hobsbawmovu teorii vynalézání tradic, i přesto, že tuto teorii autor použil původně v evropském kontextu. Podle Hobsbawma tradice není vůbec nedotknutelně daná, ale jedná se o výsledek předešlých kroků a vyjednávání, kterých se v současné době účastní stát (Hobsbawm 1992: 9). Hry, které se v Xochimilku v období *Día de Muertos* pořádají, jsou v podstatě novinkou,²⁸ ale již teď jsou považovány za tradiční. Někteří Mexičané si dokonce myslí, že se zde hrají odnepaměti, a spojují jejich existenci právě s Xochimilkem. K jejich pořádání jsou totiž využity zdejší kanály a *trajineras*, kterými se Xochimilco pyšní. Dochází zde k naroubování tradice na starý zvyk, což je dle Hobsbawma jeden ze způsobů, jakým vynalézána tradice vzniká. Naproti tomu zvyk, Hobsbawmovými slovy živoucí tradice, nemá zapotřebí žádného obnovování a oživování, ale má vlastní život a vlastní integritu. Takovou je například příprava domácích oltářů večer před svátkem *Día de Muertos*. Spousta Mexičanů, kteří tento zvyk udržují, tak činí proto, že chtějí a že jim takové jednání dává smysl,²⁹ bez ohledu na to, co říkají nebo dělají mexičtí nacionalisté, vzdělanci či žurnalisté.

Druhým způsobem je vymyšlení tradice za pomoci artefaktů rituálního symbolismu a morální nauky, jež obě poskytuje náboženství, popřípadě folklor (Hobsbawm 1992: 6). V tomto případě lze i tento způsob vzniku tradice vztáhnout na fenomén divadelních představení, neboť jejich existence a popularita čerpá právě z místního folkloru a ústní lidové slovesnosti. Na vznik této nové tradice zde má nepopíratelný vliv lokalita, ale také stát a místní kulturní instituce. Zde je důležité reflektovat právě vliv těch, kteří jsou u moci, neboť Giddens tvrdí, že tradice vždy zahrnují moc, ať již jsou konstruovány záměrně, či nikoli (Giddens 2000: 55). Tradice jsou uměle vytvářeny, neslouží od nepaměti a jsou tedy nástrojem moci. Náznaky kontinuity se vzdálenou minulostí jsou falešné (Hobsbawm 1992). V současné formě tedy představení inscenovaná během svátků *Día de Muertos* splňují důvody, kvůli kterým jsou podle Hobsbawma tradice vytvářeny, neboť jedním z nich je legitimizace nové autority, kterou

²⁸ Od svých informátorů a z jiných dostupných zdrojů jsem se dozvěděla, že například *La Llorona* se v Xochimilku hraje nejdéle šest let.

²⁹ V tomto případě lze na *Día de Muertos* pohlížet jako na vzpomínkový rituál, který se dle Turnera vždy týká větší skupiny lidí, často zahrnuje i celé společenství (Turner 2004). Ačkoliv je v současné době svátek vystaven vnějším tlakům, které v konečné fázi dávají účastníkům rituálu větší prostor k improvizaci a k menšímu lpění na tradici, stále sestává ze symbolických činností, které se zásadním způsobem odlišují od chování v každodenním životě. Takové jednání je pak možné považovat za rituální (Bowie 2008; Bell 1997).

je místní kulturní instituce. Giddensovo tvrzení, že idea tradice je výtvozem modernity, zde nabývá na významu, neboť k existenci, a vůbec ke vzniku těchto představení přispívají největší měrou instituce, které mají za úkol rozšiřovat povědomí o Xochimilku a jeho specifičnosti. Toto jednání není ničím jiným, než projevem modernity, potřebou nejen vydělat si peníze, ale také stmelit místní společnost a ukázat jí, na co mohou být hrdí, čím se odlišují od jiných. Vymyšlená tradice pak velmi úzce souvisí s národními symboly a s fenoménem nacionalismu, neboť odkazy na autentičnost a tradici jsou součástí tradicionalistické ideologie, která úzce souvisí s ideologií nacionalistickou (Eriksen 2008: 332). Vzhledem k těmto skutečnostem zde vidím paralely s vývojem svátku *Día de Muertos* na počátku dvacátého století, kdy do určité míry také docházelo k roubování tradice na zvyk – celá staletí bylo zvykem na přelomu října a listopadu uctívat zesnulé, navštěvovat hřbitovy a vykonávat činnosti s tím spojené. Nicméně podoba, do jaké se svátek během dvacátého století přeměnil, souvisí, jak už jsem psala výše, právě s potřebou vymezit se, specifikovat se a vytvořit společného národního jmenovatele, to vše s čím dál většími zásahy státu a státních institucí.

El Doble a Halloween

Další věcí, která mě při mém výzkumu a pobytech v Mexiku v souvislosti se svátkem *Día de Muertos* zaujala, byly všudypřítomné odkazy na americký Halloween, ať už v podobě dýní vyrobených z různých materiálů, nebo plakátů lákajících na halloweenské party. Dýně, čarodějnické klobouky a *cupcaky* zdobené pavučinami z krému začaly v druhé polovině října spolu s mexickými symboly smrti plnit regály a výlohy obchodů a stánky na trzích. Tuto skutečnost jsem zaznamenala jak v Mexiko City,³⁰ tak v Querétaru. Zjistila jsem však, že hlavně halloweenské oslavy jsou doménou městské společnosti, na vesnicích už tak populární nejsou:

Ve městě můžeš vidět daleko víc cizích věcí než na vesnicích. Myslím těch amerických. Třeba halloweenské oslavy...nevím o tom, že by se pořádaly někde na vesnicích, nebo třeba u původních komunit, jako jsou Mixquikové a tak. Ti se o to vůbec nezajímají. Ale halloweenské party se pořádají tady, v Querétaru, potom taky v Ciudad de México a tak... prostě ve velkých městech (rozhovor s Martinem, listopad 2012, Querétaro)

³⁰ Převážně v historickém centru města a v městské části Coyoacán.



10. Veřejný oltář umístěný ve vchodu do restaurace v Querétaru.
Foto Petra Ponocná, 2012.

Martín také často mluvil o tom, že podoba svátku *Día de Muertos* ve městech „není čistá, je ovlivněná Halloweenem“. Právě *Día de Muertos* prý můžu vidět v některých lokalitách v Mexiku, „rozhodně ne v Querétaru nebo v centru Mexico City, kde mají lidé Halloween docela rádi“. Tato skutečnost mi přišla velmi pozoruhodná, neboť jsem od svých mexických přátel a známých často slychala negativní poznámky na adresu jejich severních sousedů. Předpokládala jsem tedy, že halloweenské oslavy a kostýmy filmových hrdinů z hollywoodských trháků moc na odbyt nepůjdou. Opak byl pravdou. Ačkoliv si mnozí z mých informátorů zakládají na dodržování zvyků spojených s oslavami *Día de Muertos*, nedělá jim zároveň problém slavit Halloween, jak mi pověděl Martín a jak jsem měla možnost sama poznat. A to i v případě, že americkou kulturu nemají zrovna v lásce. Kladla jsem si proto otázku, jak je možné, že se zde Halloween těší tak velké oblibě a z *Día de Muertos* se pomalu stává svátek, ve kterém se prolíná mexická a americká kultura.

Podle folkloristy Jacka Santina je možné považovat *Día de Muertos* za funkční ekvivalent Halloweenu. Santino tvrdí, že nejen historické kořeny, ale také symboly obou svátků se prolínají a jsou si v některých aspektech podobné, ať už se to týká symbolů smrti, nebo specifických druhů sladkostí a sladkého pečiva, které se při příležitosti obou svátků konzumují. Během Halloweenu na sebe berou duše zemřelých podobu duchů, během *Día de Muertos* se podle tradice duše vracejí na zem a jsou všudypřítomné (Santino 1993). Díky těmto sdíleným symbolům a praktikám pak pro Mexičany není nijak složité zařadit některé halloweenské zvyky do období svátku *Día de Muertos*. Splývání obou svátků, ke kterému podle antropologů dochází od devadesátých let minulého století, je pak více méně logické, i přesto, že mnoho Mexičanů má vůči Američanům velmi ambivalentní postoj, ve kterém se mísí nenávisť s obdivem.³¹ Dochází k místnímu přisvojení si daného kulturního jevu, který je interpretován z místního hlediska (Eriksen 2008: 360). Jako příklad z terénu bych uvedla koledování.

Tricátého října ráno nachystal Carlos na jídelní stůl dvě plechové krabičky od sušenek a prohlásil, že jsou v nich bonbóny pro děti. „Dneska je Halloween.

³¹ Tento ambivalentní postoj je ve skutečnosti velmi komplikovaný, domnívám se však, že zde hraje velkou roli touha po zvyšování vlastního statusu, neboť Američané jsou mnoha Mexičany vnímáni jako „někdo lepší, prestižnější“, bez ohledu na skutečnost. V terénu jsem se setkala se spoustou Mexičanů, kteří Američany doslova nemohou vystát, na druhou stranu jim však nedělá problém inspirovat se do značné míry některými americkými zvyky. Tato situace mi připomíná vnímání Němce běžným českým občanem – spousta Čechů má vůči našim západním sousedům velmi negativní postoj, zároveň však považují Německo a německé zboží za „lepší a kvalitnější“.

Nevím, jestli večer budu doma, pokud budete doma, dejte dětem nějaké bonbóny. Budou zvonit hned u dveří, branku nechám dole otevřenou.“ Byla jsem zmatená: „Dnes je třicátého října. Halloween je až zítra, ne?“ Carlos se zamyslel a než stačil odpovědět, ozvala se Nicole:³² „Joooo, Halloween je až zítra, Carlosi!“ Carlos reagoval trochu zmateně: „No ano, Halloween je až zítra, já jsem si to spletl. Oni totiž chodí každý rok tak různě, ale je pravda, že třicátého nikdo koledovat nechodí.“ Následující den ale také nikdo nepřišel. Začala jsem Carlose podezírat z toho, že ani neví, kdy se Halloween slaví, což mi přišlo vzhledem k jeho vzdělání a všeobecnému přehledu poněkud zvláštní. Když jsem se prvního listopadu po osmé hodině večerní vracela ze Xochimilca zpátky „domů“, potkávala jsem cestou skupinky dětí oblečených do kostýmů čarodějnic, kostlivců, strašidel a upírů. Hned ve dveřích mi Nicole oznámila, že už přišlo koledovat hodně dětí. „Bylo jich tu dost, všechny bonbóny už jsem skoro rozdala. No... a to je prvního! Mexičani si taky všechno dělají podle sebe!“ Chtěla tím naznačit, že Mexičané nejen přejímají od USA zvyk koledování, ale také si daný zvyk upravují podle sebe a dodržují ho o den později, oproti americkým dětem. Carlos mi však později sdělil, že tento zvyk není přejatý od Američanů v pravém smyslu slova, ale že se vlastně jedná o poupravenou mexickou tradici:

Když jsem byl dítě,³³ slavili jsme Día de Muertos prvního a druhého listopadu. Halloween teprve začínal, ale nebyl ještě součástí oslav, a děti chodily od domu k domu s plastovými dýněmi, ty asi byly přejaté z Halloweenu, nebo šlo pouze o začátek přejímání.... Anebo měly nějaké lebkky vyrobené z plastu s dírou nahoře, a tak chodily a koledovaly o mince. Takže ve městě bylo starou tradicí koledování o peníze. A za ty peníze jsme si koupili, co jsme chtěli – sladkosti, limonádu... Nepředpokládalo se, že budeme koledovat o sladkosti, to přišlo později, postupně, a dnes, když jsi dítě a chodíš koledovat, tak ti dají sladkost, tak jako to dělají ve Spojených státech, žádné peníze.

O praxi ritualizovaného žebření v noci z prvního na druhého listopadu píše Brandes (2006: 76), když se zmiňuje o svém terénním výzkumu v městečku Tzintzuntzan v Michoacánu. Tento zvyk, který se praktikoval v noci na svátek

³² Američanka Nicole byla u Carlose ubytována jako *couchsurfer*. Pocházela z Michiganu a v Mexiku původně pracovala jako učitelka angličtiny. Její zaměstnavatel jí však nezaplatil slíbenou částku a navíc s ní rozvázal pracovní poměr. Nicole se tedy přestěhovala ke Carlosovi, kterého našla na stránkách *couchsurfingu*, a chtěla u něj zůstat do té doby, než si najde novou práci.

³³ Carlos mluví o období, kdy byl starý 6–8 let, tj. v polovině sedmdesátých let 20. století.

Všech svatých na mnoha místech po staletí, se nazývá *el doble* a údajně byl přejat již v době kolonizace z rurálních oblastí Španělska. Zvyk *el doble* spočíval v institucionalizovaném žebrání, které původně vykonávali převážně chudí lidé. Ti chodili od domu k domu a žádali o čest modlit se za zesnulé. Za to dostávali jídlo nebo pití. Současné koledování během Halloweenu nebo prvního listopadu má tedy kořeny v samotném svátku *Día de Muertos* a nejedná se o nový, čistě přejatý kulturní prvek. Mexičané si halloweenské koledování sice přejali po svém, ale zakomponovali ho do již existujícího zvyku, který byl pozměněn, v závislosti na sociální vrstvě a lokalitě. Martín mi k tomuto řekl:

Někteří Mexičané myslí, že koledování jsme převzali od Američanů, že je to nová věc, já si ale pamatuji, že nám o tom vyprávěla babička. Ona žije v Mexico City a říkala, že nejdříve hlavně v centru ... děti chodily od domu k domu a zpívaly písničky, a za to dostaly nějaké sladkosti nebo tak. No, je možné, že tam byl nějaký americký vliv, už v té době, ale prý nenosily kostýmy, tak nevím.

V Mexico City bylo koledování s typickými halloweenskými prvky, mezi které patří například kostýmy nebo kasičky a nádoby v podobě dýní, přejato nejdříve střední a vyšší vrstvou zhruba začátkem dvacátého století. To však způsobovalo nevoli mezi nižšími třídami, neboť podle nich bohatí žádnou almužnu nepotřebovali (Lomnitz 2005: 462). Městské prostředí, které bylo v druhé polovině dvacátého století vystaveno tržnímu vlivu USA, tak bylo halloweenskými zvyky ovlivněno nejdříve. A lidé z měst, převážně z ekonomicky lépe situovaného prostředí, přispívali k šíření Halloweenu, neboť pro vyšší vrstvy se stal Halloween a symboly s ním spojené určitým znakem modernity a „něčeho lepšího“. Tento přístup ve velké míře přetrval dodnes:

My (Mexičané) hodně kopírujeme Spojené státy. Myslíme si, že být moderní znamená být Američan nebo být jako oni. Hodně se toho učíme z filmů, dost sledujeme americké filmy a snažíme se napodobovat to, co v nich vidíme. Takže pak vlastně vzniká směsice naší reality a našich přání. Spousta lidí si pak přeje být součástí amerických oslav, být součástí Halloweenu, tak ho slaví společně s *Día de Muertos*. Ale jediná věc, která se pak vlastně děje, je ta, že slavíme víc, slavíme déle (rozhovor s Carlosem, říjen 2014, Xochimilco).

Zásadní rozdíl mezi původním *el doble* a současným koledováním je nejen v jeho formě, ale hlavně v tom, že dnes se ho účastní pouze děti. V tomto případě je



11. Hlavní *ofrenda* v centru Xochimilka, které kromě tradičních pokrmů, květin a symbolů vévodí *trajinera* s ženou–kostlivcem (*la catrina*). Foto Petra Ponocná, 2014.

bezesporu jasný americký vliv, neboť koledování o halloweenském večeru je ve Spojených státech vyhrazeno pouze dětem. Nikdo z mých informátorů neví o tom, že by v Mexiku chodili koledovat dospělí. Ze zvyku *el doble* se v rámci synkreze s halloweenským koledováním stala zábavná činnost pro děti. Mladiství se rádi účastní halloweenských večírků nebo průvodů, popřípadě se převlečou do halloweenských kostýmů.

K tomuto splývání dvou kulturních prvků – mexických a amerických – dochází v Mexiku nejen v rámci svátku *Día de Muertos*. Na jedné straně se kulturní instituce pod vlivem státu snaží o uchovávání „čistého“ svátku, například takovým způsobem, že z něj doslova vyjmou určité zvyky a aplikují je, v leckdy pozměněné podobě, tak, aby byly přitažlivé (viz Xochimilco). Na straně druhé nelze přehlédnout oblibu Halloweenu mezi mnohými Mexičany a silný vliv amerického trhu v Mexiku, skrze který se Halloween prosazuje nejvíce. Tato situace pak způsobuje obavy mexických nacionalistů o to, že svátek *Día de Muertos* bude americkou oslavou potlačen. Otázkou zůstává, zda jsou jejich obavy opodstatněné. Brandes (2006) na základě svého dlouhodobého výzkumu³⁴ tvrdí, že ve skutečnosti pouze málo Mexičanů vnímá Halloween jako něco, co podkopává zvyky a tradice spojené se svátkem *Día de Muertos* a ovlivňuje jeho podobu do takové míry, že by hrozil jeho zánik. V tomto případě je důležité si uvědomit, že i když spousta Mexičanů nemá negativní postoj k Halloweenu, stále vnímají *Día de Muertos* jako důležitý a charakteristický znak své vlastní kultury, jako mexickou tradici – bez ohledu na to, zda a nakolik ji dodržují. Jak mi pověděl Luís:

Já nevnímám Halloween nijak špatně... Myslím si, že je v něčem hodně odlišný od *Día de Muertos*, ale něco mají společného. A přestože jsem více přilnul k *Día de Muertos*, nevidím důvod, proč by mělo být jedno považováno za lepší než to druhé. Ani není potřeba Halloween rušit nebo říkat, že je špatný, jak bylo nedávno uvedeno v médiích (rozhovor s Luísem,³⁵ listopad 2012, Querétaro).

³⁴ Stanley Brandes studoval jako sociální antropolog svátek *Día de Muertos* více než 25 let.

³⁵ Luís, 26 let (t. č. 23 let) je bratr Martina. Luís studuje grafický design na univerzitě v Querétaru a považuje se za ateistu. Luís byl první z rodiny, kdo se 31. října v předvečer svátku *Día de Muertos* ujal přípravy tradičního oltáře k uctění zesnulých příbuzných. Ve stejný den se se svým bratrem Hugem (23 let) účastnil halloweenského procesí. Oba byli oblečeni do halloweenských kostýmů, inspirovaných postavami hrdinů z hollywoodských filmů.

Co se týče slavení Halloweenu v Xochimilku, situace se v porovnání s Querétarem v mnoha aspektech liší. Alejandro mi sdělil, že v této oblasti se mnozí lidé snaží tomuto svátku vyhnout, neboť „nemá nic společného s Mexikem, a už vůbec ne s Xochimilkem. Naším cílem je podpořit mexické tradice, ukázat lidem, že jsou stále uchovávány. Zaměřujeme se na Día de Muertos a snažíme se Halloween opomíjet.“ Nemůžu sice tvrdit, zda se posledního října v Xochimilku nějaká halloweenská party konala, avšak svítivě oranžových umělohmotných dýní, blýskavých girland s nápisem Halloween a dětí oblečených do kostýmů amerických filmových hrdinů jsem v Xochimilku během nejslavnějšího mexického svátku viděla pozhledně. Na druhou stranu však značná část mých informátorů, ať už těch, kteří pocházejí z Xochimilka, nebo ti z jiných částí Mexika City a z Querétara, vnímá Xochimilco jako „velmi specifickou, tradiční oblast, kam se Halloween a oslavy s ním spojené příliš nehodí“. Zdá se tedy, že udržování Halloweenu ve smyslu aktivit, jako jsou halloweenské party, se zde velké oblibě netěší, ale halloweenským prvkům a jejich splývání s mexickými symboly smrti se tu obyčejní lidé příliš nebrání, oproti těm, kteří pracují v kulturních institucích.

Závěr

V tomto článku jsem se na dvou příkladech pokusila analyzovat proměny nejslavnějšího mexického svátku v souvislosti s lokalitou a s vlivem americké kultury. Svátek *Día de Muertos*, který v sobě spojuje předkolumbovské a katolické náboženské prvky, se během staletí transformoval. Rychlost a podoba této přeměny byly a jsou ovlivněny politickou situací v zemi, postavením Mexika v geopolitickém prostoru, lokální kulturou a v neposlední řadě lidmi, kteří svátek slaví.

Během svých výzkumů jsem si uvědomila, jak velký vliv má na svátek formování nacionalistického diskursu, který je prosazován státem a jeho institucemi. V některých případech navíc dostává svátek politický nádech a tím je vytvářena jeho nová image. Především pro Mexičany z řad studentů a vzdělavců se pak svátek zesnulých stává prostředkem, kterým poukazují na problémy ve vlastní zemi nebo jeho prostřednictvím oslavují významné osobnosti Mexika, které jsou spojovány s obrozením mexického národního vědomí.³⁶ Právě současná politická

³⁶ V listopadu 2014 byl svátek v Mexico City zaměřen na dvě hlavní témata – jednalo se o připomenutí padesátiletého výročí úmrtí mexické malířky Fridy Kahlo a o masový únos 43 studentů z Igualy

situace a mocenský diskurs ovlivňují *Día de Muertos* velkou měrou a určují, jak se bude prezentovat veřejnosti. Podstatnou roli zde hrají aktivní participace státu na vytváření národní identity a s ní související propagace svátku, která je oficiálně podporována státem a mezinárodní organizací UNESCO (Garcíagodoy 2000; Bermudez 2005). Ta se odehrává v různých oblastech, jakými je například pořádání různých akcí během svátku, podpora domorodých umělců a lokálních podob svátku, jak můžeme vidět v případě Xochimilca. Cílem má být stmelování národního kulturního povědomí a přilákání co největšího množství turistů, ať už Mexičanů, nebo cizinců (Brandes 2006; Lomnitz 2001; Garcíagodoy 2000). V souvislosti s turismem pak dochází také ke komercializaci svátku, kterou jsem zaznamenala jak v „tradičním“ Xochimilku, tak v centru Mexico City.

Slavení *Día de Muertos* pak souvisí s prostředím a lokalitou, ve které jedinec vyrůstá, s jeho ekonomickou situací a také s jeho vírou a vlastním vnímáním svátku. Způsob, jakým se člověk účastní *Día de Muertos*, pak často vypovídá o tom, k jaké sociální vrstvě patří. Tuto skutečnost jsem se pokusila objasnit na příkladu výzkumu v Xochimilku. Specifičnost lokality je zde velmi významná a spolupodílí se na přeměně tradice. Určité aspekty svátku zesnulých zde pomalu dostávají jinou podobu, v rámci „zachování tradice“ se tu objevují divadelní hry, které mají posilovat národní vědomí a které čerpají inspiraci z mexického folkloru. Domnívám se však, že cílem těchto velkolepých představení a v určitém smyslu až kýčovitých oslav³⁷ je odpoutání pozornosti od míšení symbolů *Día de Muertos* a Halloweenu, ke kterému dochází v domácnostech a na hřbitovech při přípravě oltářů, třicátého prvního října na halloweenských oslavách nebo při dětském koledování. Vynálezci tradice³⁸ se tímto způsobem brání změně objektu své pozornosti a jsou tak vášnivě zaměřeni na uchovávání určitých zvyků a vynalézání nových, že ani nemají čas na ocenění dynamické vitality a transformace, kterou skutečná, živoucí tradice prochází. Pokud se však zvyk, v tomto případě velmi komplexní vzpomínkové oslavy, nemění a lidé v rámci nich nereflektují

ve státě Guerrero, ke kterému došlo 26. září 2014. Na prostranství před palácem Bellas Artes, který se nachází v centru hlavního města, byly vytvořeny oltáře s fotkami obětí únosu a další, věnované obětem kriminálních zločinů v Mexiku obecně. Velkolepý oltář zasvěcený Fridě Kahlo, jejíž tvorba je spojována s vyzdvihováním indigenní tradice a je tudíž považována za jednoho z „tvůrců“ mexického folkloru, se nacházel na prostranství v univerzitním kampusu Universidad Nacional Autónoma de México (Národní autonomní univerzita). V obou případech se na vytváření oltářů podíleli velkou měrou zdejší studenti spolu s profesory.

³⁷ Tanečníci a tanečnice, kteří se účastní uvedených tanců, jsou často oblečení do šatů, které jsou zdobeny květinami a vzory ve velmi pestrých, fluoreskujících barvách.

³⁸ Zde mám na mysli mexické nacionalisty, kteří se často nacházejí i v řadách folkloristů či etnologů.

dynamickou vitalitu a změnu, pak takový zvyk zaniká (Nutini 1988). Představa, že tradice odolávají, nebo dokonce mohou odolávat změnám, je mýtus (Giddens 2000: 56). Změna vyvolaná vlivem kontaktu mexické a americké kultury je navíc do jisté míry přirozená, a ačkoliv se jedná o proces, který je zajisté ovlivněn tržní ekonomikou, mnoho Mexičanů se na této změně podílí, ať už vědomě (účastnění se halloweenské party, protože je to „in“), nebo bez aktivní potřeby či touhy podporovat vše americké (koupě americké sladkosti, protože mi chutná).

V souvislosti se současnou proměnou svátku je třeba zmínit další důležité faktory, a tím je sociální status a s ním spojené finanční možnosti mých informátorů. Účast na některých „tradičních“ slavnostech v Xochimilku není zadarmo a od tohoto faktu se odvíjí i to, kdo se slavností účastní. Pro příslušníka vyšší střední třídy, který žije v centru Mexico City, není problém udělat si v podvečer prvního listopadu výlet vlastním autem nebo hromadnou dopravou do Xochimilca a navštívit zdejší divadelní představení. Jak mi však pověděl Carlos, většina lidí v Xochimilku peněz nazbyt nemá. Svátky pak tráví tak, že si doma připraví oltář, navštíví své zesnulé příbuzné na hřbitově a tam s nimi podle zvyku nějaký čas pobudou. Na hřbitovech pak není výjimkou vidět honosně zdobené náhrobky plné umně uvázaných květin a o pár metrů dál hrobečky v podobě kopečku hlíny s dřevěným nebo kovovým křížem, na které pokladl pozůstalý pár květů *cempasúchitlu*, neboť to bylo to jediné, na co měl peníze.

Proměna samotného svátku ovlivňuje způsoby, jakými je svátek slaven, a ti, kteří ho slaví, pak svým jednáním zpětně ovlivňují samotný svátek. Právě třeba tím, že kromě *cempasúchitlu*, kříže a zdobených lebek pokládají na oltář halloweenské symboly. *Cempasúchitl* – květina, kterou již samotní Aztékové zdobili hroby zesnulých, kříž – symbol znovuzrození a křesťanství, který je pozůstatkem španělské conquisty, zdobená lebka – symbol *Día de Muertos*, k jehož existenci přispěli významnou měrou mexičtí nacionalisté devatenáctého století, a halloweenské symboly v podobě strašidel a umělohmotných pavouků – právě fúze těchto artefaktů výborně ilustruje povahu samotného svátku. *Día de Muertos* je ukázkovým příkladem synkretismu, ve kterém se prolíná několik symbolicky důležitých aspektů, které jako celek spoluvytváří mexickou národní a kulturní identitu (Lomnitz 2001, 2005).

Otázkou stále zůstává, nakolik narůstající turismus a modernizace Mexika a s nimi spojené zásahy do podoby svátku zesnulých ovlivní jeho budoucí podobu. Na tomto místě považuji za důležité reflektovat přístup mých informátorů k samotnému svátku a přihlídnout k tomu, jak oni sami svátek vnímají a jak k němu (aktivně) přistupují. Z mého výzkumu zatím vyplývá, že ho

považují za velmi důležitý mezník v roce a v souvislosti s ním často skloňují pojem identita a hrdost. Svátek je pro ně něčím, na co mohou být jako Mexičané hrdí, bez ohledu na to, zda a jakým způsobem ho dodržují. Všichni moji informátoři kromě Carlose³⁹ svátek slaví. Slavením mám na mysli udržování zvyků spojených se svátkem, jako je návštěva hřbitovů, příprava domácího oltáře a konzumace určitých jídel,⁴⁰ typických pro *Día de Muertos*. Jak uvedl v této souvislosti Hugo:⁴¹

My⁴² svátek vždycky slavit budeme, a všichni moji známí, co mám, také. Nedovedu si představit, že by nebyl. No... a asi není tolik podstatné, jak ho slavíme, ale že ho slavíme a že si připomeneme zesnulé. A jak vím, na tomhle se shodnu s hodně lidmi, mými přáteli a tak... (rozhovor s Hugem, Querétaro, říjen 2012).

V celém procesu vynalézání tradice pak tedy považuji za stěžejní nejen přístup mých informátorů k samotnému svátku, ale také jeho vliv na vnímání vlastní identity. Jak uvádí Barša (2006), kultura a její aspekty nejsou pevně dané, ale jsou výsledkem myšlení a jednání lidí. V rámci konstruktivistického pojetí identity jsou při procesu vytváření identity podstatné významy, které světu dávají lidé. Právě oni sami konstruují sociální svět a svoji kulturu. Jedinec si tak vytváří identitu aktivně, na základě dostupného materiálu, a jedná se o oboustranný proces – pokud se naše identita odvíjí od kultury a jejích symbolů, pak my působíme na přetváření dané kultury a kultura působí na nás. To, jakým směrem se bude svátek *Día de Muertos* ubírat, závisí podle mého názoru právě na této dynamické výměně a jejím vztahu k turismu a státním vlivům na svátek, včetně vlivů globálních (Wood 1984, 1997).

³⁹ Carlos vnímá svátek jako rodinnou oslavu. On sám je rozvedený a svůj byt poskytuje během celého roku turistům – *couchsurferům*. Během *Día de Muertos* jsou u něj často ubytováni turisté, kteří se chtějí účastnit různých akcí souvisejících se svátkem, kam je Carlos s radostí doprovází. Sdělil mi, že kdyby měl vlastní rodinu, tak by svátek možná slavil, v současné situaci se však radši jede podívat za Mixiquiky. V době, kdy píšu tento příspěvek (srpen 2015), zemřel Carlosovi po dlouhé nemoci jeho otec. V této souvislosti mě velmi zajímá, zda Carlos přístup ke svátku změní.

⁴⁰ Například *pan de muertos*, neboli chléb mrtvých. Jedná se o sladké pečivo ve tvaru bochánku, zdobeného proužky těsta, které mají symbolizovat kosti zemřelých. Jako další příklad bych uvedla omáčku *mole*, která se podává s rýží a krůtím masem a je považována za slavnostní jídlo.

⁴¹ Hugo, 23 let, bratr Luíse a Martína. Hugo studuje na Technickém institutu v Querétaru a považuje se za věřícího.

⁴² Hugo odkazoval ke své rodině a příbuzným jak ze strany matky, tak ze strany otce.

Petra Ponocná absolvovala bakalářské a magisterské studium sociální antropologie na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. V současnosti je studentkou doktorského programu Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Ve svém výzkumu se zaměřuje na mexický svátek *Día de Muertos* a jeho současné proměny. Dalšími oblastmi zájmu autorky jsou zejména mexický nacionalismus, konstrukce národní a etnické identity a antropologie globalizace. Kontakt: petra.ponocna@centrum.cz

Použitá literatura

- Alatríste Guzmán, Oscar. 2005. *Xochimilco. Aspectos histórico-culturales*. Boletín CEPE-UNAM.
- Anderson, Benedict. 2008. *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.
- Atkinson, Rolland – Flint, John. 2004. *Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Thousand Oaks: Sage.
- Barša Pavel. 2006. „Konstruktivismus a politika identity.“ *Antropowebzin* 2006, 1–2: 21–35.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual, Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford UP.
- Bermúdez, Sari. 2005. *La Festividad Indígena Dedicada a Los Muertos En Mexico. Obra Maestra Del Patrimonio Oral E Intangible*. Mexico: UNESCO.
- Bowie, Fiona. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Brandes, Stanley. 2006. *Skulls to The living, Bread to The dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond*. Malden: Blackwell.
- Brubaker, Rogers. 2006. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Cambridge UP.
- Cohen, Erik. 1988. „Authenticity and Commoditization in Tourism.“ *Annals of Tourism Research* 15, 1988: 371–386.
- Cortés Ruiz, Efrain. 1988. *The Days of the Dead. A Mexican Tradition*. Mexico: GV Editors.
- Eriksen, Thomas H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Garcíagodoy, Juanita. 2000. *Digging the Days of the Dead A Reading of Mexico's Dias De Muertos*. Colorado: University Press of Colorado.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terrence. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jurado Barranco, María E. 2001. *Xantipo. El retorno de los muertos*. México: Conaculta/Fonca.
- Kašpar, Oldřich – Mánková, Eva. 2009. *Dějiny Mexika*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 2005. *Death and the idea of Mexico*. Cambridge: MIT Press.
- Lomnitz-Adler, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- MacCanell, Dean. 1999. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.
- Morales Cano, Lucero – Mysyk, Avis. 2004. „Cultural Tourism, the State, and Day of the Dead.“ *Annals of Tourism Research* 31, 2004, 4: 879–898.
- Nutini, Hugo G. 1988. *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton UP.
- Ochoa Zazueta, Jesús A. 1974. *La muerte y los muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Panitch, Leo. 1994. „Globalisation and the State.“ Pp. 60–93 in *The Socialist Register* 30, 1994: 60–93.
- Paz, Octavio. 2004. *El laberinto de la soledad. Postata. Vuelta a el laberinto de la soledad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Portal, María A. – Salles, Vania. 1998. „La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco.“ *Revista Alteridades* 15, 1998: 57–65.
- Rogers, Nicholas. 2002. *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*. New York: Oxford UP.
- Santino, Jack. 1994. *Halloween and Other Festivals of Death and Life*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Turner, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- Wood, Robert. 1984. „Ethnic Tourism, the State and Cultural Change in Southeast Asia.“ *Annals of Tourism Research* 11, 1984, 3: 353–374.
- Wood, Robert – Picard, Michel. 1997. „Tourism and the State. Ethnic Options and Constructions of Otherness.“ Pp. 1–34 in *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu: University of Hawai Press.

KRITIKA ISLÁMU NA ČESKÉM INTERNETU – MOŽNOSTI INTERPRETACE

Případ facebookové stránky *Islám v České republice nechceme**

Jakub Havlíček

Filozofická fakulta UP Olomouc

Criticism of Islam on the Internet in the Czech Republic – Ways of Interpretation. The Case of the Facebook Page *We Do Not Want Islam in the Czech Republic*

Abstract: *This paper is a case study of the criticism of Islam and Muslims in the Czech lands, as shown on the example of the Facebook page *Islám v České republice nechceme* (“We do not want Islam in the Czech Republic”). Even though the number of Muslims in the Czech Republic is relatively small (probably not exceeding 11,000 individuals), the topic of Islam and Muslims is widely discussed in the public sphere of the Czech society. This paper aims at answering the following questions connected to Islam entering public sphere: what is the context of criticism of Islam in the Czech society? What theoretical tools of social sciences can be applied in analysing, explaining and understanding this criticism of Islam in the Czech environment? The paper provides a brief analysis of posts on the Facebook page *Islám v České republice nechceme*. It describes and analyses the content and visual aspects of the posts. The administrators of the page are identified as “opinion leaders”. The role of opinion leaders is based on their involvement in a social categorical relationship shared with their followers, connected to the process of defining Czech national identity. This identity is formulated in contrast with “Islam” and “Muslims”. Their characteristics and values are generally presented as contradictory to “Czech cultural values”. The criticism of Islam is interpreted*

* Text vznikl s podporou projektu „Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru“, který probíhá v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010–15 (VG20132015113).

as a case of “moral panics”, and, for its connection to the process of defining Czech national identity, it is also endowed with considerable political potential. The criticism of Islam in the process of defining Czech national identity is connected to the imagery of Muslims in the collective memory of the Czech society.

Keywords: *Collective memory; criticism of Islam; Czech lands; Facebook; Islam; moral panics; Muslims; national identity; nationalism; opinion leaders; orientalism; public sphere*

Ve středu 8. října 2014 se konala 10. schůze petičního výboru Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky (Pozvánka na schůzi 2014). Na schůzi vystoupil Martin Konvička, docent katedry zoologie Přírodovědecké fakulty Jihočeské univerzity, jeden z předních kritiků islámu a představitel hnutí Islám v České republice nechceme: ve svém proslovu představil teze petice, v níž do té doby přes 24 000 občanů České republiky odmítlo udělení tzv. zvláštních práv organizaci sdružující české muslimské obce.¹ Zároveň se jednalo o první vystoupení zřejmě nejznámějšího představitele hnutí Islám v České republice nechceme na půdě českého parlamentu.² Jde o jeden z mnoha příkladů, kdy se témata spojená s náboženstvím dostávají do veřejné sféry (srov. Habermas 2000). Náboženská témata se svým vstupem do veřejné sféry stávají objektem veřejného zájmu: v případě, kterým se budeme zabývat, se jedná o islám, respektive o odpor k islámu, ve spojení s prostředím současné české společnosti.

Následující text je případovou studií ke komplexní problematice kritiky islámu na českém internetu. Budeme vycházet z předpokladu, že náboženství vstupuje do veřejného prostoru mimo jiné prostřednictvím internetového prostředí a stává se předmětem otevřené, veřejné diskuze či předmětem veřejného zájmu. Jak konstatuje publicistka Martina Křížková v mediální analýze obrazu

¹ Martin Konvička zveřejnil proslov k členům petičního výboru na svém blogu (Konvička 2014b). V úvodu proslovu uvádí, že na půdě Poslanecké sněmovny vystupuje právě jako zástupce této iniciativy.

² Text studie vznikl v průběhu roku 2014, proto nereflektuje aktuální události spojené s hnutím Islám v České republice nechceme, které však teze uvedené v této studii podle autorova názoru spíše potvrzují. Protiislámské aktivisté dostávají prostor pro vyjádření názorů na půdě státních institucí, jako je například Parlament České republiky: doc. Konvička například vystupuje na semináři na téma *Evropané ve službách islámského státu*, který se 5. května 2015 koná v Poslanecké sněmovně. Přednáší zde diskusní příspěvek na téma *Koncepce přístupu k riziku islámského radikalizmu v Evropě* (Pozvánka na seminář 2015).

českých muslimů v českém mediálním prostředí (Křížková 2006), některé jevy se do obecného povědomí dostávají prostřednictvím médií mnohem dříve, než s nimi lidé mohou získat jakoukoli osobní zkušenost. Islám a muslimové v českém prostředí jsou toho podle Křížkové zjevným příkladem. Křížková proto příznačně nazývá muslimy „neviditelnou menšinou“, která do mediálního prostoru vstupuje značně schematickým, stereotypním způsobem, ve spojení s kontroverzemi, konflikty a s důrazem na cizost či odlišnost vůči české společnosti a kultuře. Platil-li tento závěr pro české mediální prostředí v roce 2006, lze právem očekávat, že tato schematičnost a stereotyp budou stále typickými prvky webů, které kritizují islám a muslimy v současném českém internetovém prostředí.

V případě, jímž se zde budeme zabývat, jde o islám, který se stává předmětem kritiky v rámci určitého diskusního fóra na sociální síti Facebook. Základní otázkou je, jakými teoretickými koncepty disponují sociální vědy při rozboru podobných případů vstupování náboženských jevů do veřejného prostoru. V souvislosti s tím si musíme položit otázku, v jakých souvislostech islám do českého veřejného prostoru vstupuje a proč se vůbec stává objektem veřejného zájmu.

Chceme-li se zabývat náboženskou situací v současné české společnosti, rychle zjistíme, že se jedná o komplexní problematiku, sestávající z množství konkrétních jevů, které lze klasifikovat jako náboženské. Nejprve je třeba upozornit, že složitost této tematiky je nepochybně dána i samotným konceptem „náboženství“: v závislosti na tom, jakou definici náboženství zvolíme, samozřejmě rozšiřujeme nebo zužujeme soubor jevů, které budeme brát v potaz.³ Pro účely naší studie budeme vycházet z prototypického pojetí náboženství antropologa Bensona Salera. Ten chápe náboženství jako čistě analytickou kategorii bez jednoznačného vymezení, jako souhrn či „rodinu“ jevů, které lze připodobnit k prototypickým příkladům tvořeným „západními monoteismy“: judaismem, křesťanstvím a islámem (Saler 1993; 2009: 178–179, 216–218).⁴ Tento přístup nám dovoluje stanovit určité *pole* jevů, které budou předmětem našeho zájmu. Zároveň toto pole vzhledem k jeho heterogenitě a proměnlivosti nelze jednou pro vždy jasně vytyčit. Zajímá-li nás náboženství v českém prostředí, můžeme se zaměřit na fenomény, které jsou v jistých konkrétních souvislostech spojeny

³ Není cílem tohoto textu kriticky pojednávat o samotném pojmu náboženství a jeho použitelnosti v sociálních vědách – tomuto tématu jsem se podrobněji věnoval jinde (Havlíček 2013).

⁴ Prototypickou definici náboženství Bensona Salera jsem shrnul v knize *Cesty božstev* (Havlíček 2011).

s křesťanstvím, judaismem či islámem – právě islám, respektive jeho obraz v určitém kontextu bude předmětem této studie.

Poznamenejme na úvod, že vzhledem k diverzitě a složitosti jevů, které lze shrnout pod pojem „náboženství“, je vhodné rozlišovat úrovně, na nichž se s těmito jevy v rámci společnosti setkáváme. Sociolog náboženství Karel Dobbelaere navrhuje v souvislosti s konceptem sekularizace⁵ rozlišovat tři úrovně: individuální, organizační a sociální (Dobbelaere 2002). Pro naše účely postačí, konstatujeme-li, že nízká sekularizace na individuální úrovni, tedy jednoduše řečeno malý počet lidí hlásících se k náboženskému vyznání nebo žijících aktivním náboženským životem, nemusí ještě znamenat sekularizaci na úrovni sociální, tedy že náboženské jevy nebudou hrát určitou významnější roli na celospolečenské úrovni. Pokud se k náboženským organizacím otevřeně hlásí malý počet osob, nemusí to ještě znamenat, že náboženská témata nebudou celospolečensky diskutována. Příklad České republiky přitom ukazuje, že zatímco se k různým náboženským směrům na individuální úrovni hlásí progresivně klesající počet obyvatel, na sociální úrovni přetrvává řada jevů, které lze označit jako náboženské a které se stávají důležitou součástí veřejného života současné české společnosti (srov. Havlíček – Lužný 2013). Sem je třeba zahrnout nejen působení samotných náboženských institucí, církví a denominací a jejich členů, ale i veřejné debaty nad tématy souvisejícími s činností různých náboženských směrů – nelze tedy například opomíjet ani ty aktivity, které se k náboženství staví kriticky, které jej odmítají.

Na samém počátku je třeba říci, že v České republice se k islámu otevřeně hlásí velmi malý počet obyvatel: podle posledního celorepublikového censusu z roku 2011 se k Ústředí muslimských obcí hlásí 1 437 obyvatel České republiky, k islámu se pak přihlásilo dalších 1 921 osob. Celkový počet obyvatel České republiky, kteří se v roce 2011 přihlásili k islámu, tedy činí 3 358 osob (Obyvatelstvo 2011, tab. 156). Je však třeba upozornit na fakt, že ve sčítání roku 2011 byla odpověď na otázku po náboženském vyznání dobrovolná. Je tedy nutné se obrátit ještě k dalším zdrojům, které poskytují odhad počtu muslimů žijících

⁵ Sekularizace, podobně jako náboženství, je mnohoznačným, komplikovaným pojmem – kritický přehled problematiky podává obsáhlá monografie Romana Vida (Vido 2011). Sekularizaci lze definovat jako proces či procesy, v nichž náboženské myšlení, praktiky a instituce ztrácejí svůj sociální význam (Wilson 1966: xiv). V souvislostech, jimiž se hodlám dále zabývat, je důležité právě to, že sekularizace je chápána jako zmenšování významu náboženství ve *veřejné sféře*. Uvidíme, že v české společnosti náboženství ve veřejné sféře na významu neztrácí – příkladem mohou být právě diskuze o islámu, které probíhají na českém internetu.

v České republice. Podle dostupných údajů nežije v celé České republice více než 11 000 muslimů, z nichž podstatná část jsou přistěhovalci tureckého původu, sunnité (Topinka a kol. 2006–07; Šnidl – Kočička 2011).⁶

Pokud bychom propadli „ekologickému klamu“,⁷ dospěli bychom na základě těchto statistických údajů snadno k závěru, že islám nemůže hrát na sociální úrovni české společnosti žádnou významnější roli. Muslimové a islám by neměli být ve veřejné sféře diskutováni vůbec, nebo jen sporadicky. Jak však uvidíme, témata spojená s islámem vyvolávají aktivní zájem nemalé části obyvatelstva České republiky a islám se často stává součástí veřejné diskuze, dokonce do té míry, že tyto diskuze ovlivňují jednání určité části obyvatel České republiky a mají vliv například na oblast politiky. Můžeme se ptát, proč se výrazně menšinový náboženský směr vůbec v nějaké podobě ve veřejném prostoru uplatňuje, proč je vůbec diskutován a proč islám a muslimové vyvolávají zájem české veřejnosti. Odpověď, která by se zde nabízela, totiž že jde o důsledky teroristických akcí spojovaných s islámem a muslimy, resp. že jde o důsledky traumat euroamerické společnosti vyvolaných například útoky z 11. září 2001 a dalšími jevy souvisejícími s nábožensky motivovaným násilím, chápeme jako v mnoha ohledech relevantní, ale nedostatečnou. Domníváme se, že diskuze o islámu a muslimech mají hlubší souvislosti.

Na úvod našeho interpretačního pokusu lze poukázat na dnes již klasickou koncepci orientalismu, jak ji definuje ve své známé knize Edward W. Said (2008), kde je diskurs o „jiném“ či odlišném – o Orientu – spojen s vymezováním identity Západu. Již při zběžném pohledu je dobře patrné, že kritika islámu a muslimů v českém prostředí se zdá být založena na stejných schématech, která popisuje Said. Hovoří o orientalismu ve spojitosti s identitou Západu, kdy Orient je na Západě vnímán jako protiklad okcidentální kultury a společnosti a představy o Orientu tak podle Saida pomáhají „negativně definovat“ (ibid.: 11) evropskou kulturu (srov. Mendel – Ostránský – Rataj 2007). Okcidentální společnost a kultura jsou vykládány v binárně opozičním vztahu ke kultuře a společnosti orientální, která představuje antitezi západních kulturně-společenských norem a hodnot. Pokud vztáhneme Saidovu koncepci na případ kritiky islámu v českém prostředí, měli bychom pozorovat souvislosti této kritiky s definováním české národní identity. Můžeme si tedy položit další otázku, totiž zda je kritika islámu

⁶ Jiné zdroje (Mendel – Ostránský – Rataj 2007: 408) uvádějí odhad 10 000–20 000 osob.

⁷ V našem případě: nižší míra individuální religiozity ještě nedovoluje jednoduše konstatovat nižší či nízkou míru sekularizace i na sociální úrovni (Dobbelaere 2002: 49).

a muslimů v českém prostředí spojena s otázkou české národní identity – evropských či v užším smyslu slova českých kulturně-společenských norem a hodnot.

Lze-li kritiku islámu v našem prostředí vidět v kontextu definování české národní identity, národní kultury a společenských norem, mohli bychom tuto kritiku snadno vyložit jako náš, český případ orientalismu. Podle našeho názoru se však nelze plně spokojit s tímto jednoduchým výkladem, neboť je třeba se také ptát po procesech či mechanismech, které se zde uplatňují – zde se otevírá prostor pro hledání teoretických konceptů, které by pomohly tyto mechanismy interpretovat. Aniž bychom tím vyčerpali možnosti otázek (a tím méně potenciálních odpovědí), které téma kritiky islámu v českém prostředí vyvolává, můžeme se například ptát, jaké teoretické koncepce dovolují osvětlit roli administrátorů facebookové stránky *Islám v České republice nechceme*, zda a jakým způsobem stránka odkazuje k evropské či přímo české národní identitě, případně se pokusit i o predikci možností dalšího vývoje kritiky islámu v českém prostředí.

Islám v České republice

Lze vyslovit domněnku, že ze zhruba desetimilionové populace České republiky má osobní, přímý vztah či kontakt s muslimy jen velmi malá část.⁸ Připomeňme, že v celé České republice nežije o mnoho více než 11 000 muslimů a z nich zase jen velmi málo, podle dostupných údajů ne o mnoho více než 2 000, lze počítat mezi muslimy žijící aktivním náboženským životem (Topinka 2006–07: 43, 49). Je-li tento předpoklad správný, lze dále usuzovat, že informace o muslimech a o islámu čerpá drtivá většina obyvatel České republiky zprostředkovaně, z nejrůznějších médií – ke stejnému závěru ostatně docházejí i jiní badatelé, například Martina Křížková (2006). Nemalou roli zde pravděpodobně hraje internet, který zároveň slouží jako komunikační médium příznivců i odpůrců islámu (Šnídla – Kočíčka 2011; Mendel – Ostřanský – Rataj 2007: 458–464).

Českojazyčné internetové prostředí poskytuje množství informací o islámu⁹ a muslimech. Při zadání klíčového slova „islám“ ukazuje česká forma

⁸ K problematice integrace muslimských přistěhovalců do české společnosti pojednává Topinka (2010).

⁹ Pojmem „islám“ lze označit širokou skupinu jevů spojených s islámským náboženstvím, resp. světonázorem: je nutné upozornit na značnou diverzitu těchto jevů. V následujícím textu bude termín „islám“ používán v obecné rovině, ve významu „islámské náboženství“, resp. „světonázor“. Směr islámského náboženství bude specifikován pouze tehdy, když to bude s ohledem na kontext relevantní. Vyskytnou-li se v textu termíny spojené s islámskou věroukou, budou stručně vyloženy bez ohledu na případné věroučné rozdíly mezi jednotlivými směry islámu.

populárního vyhledávače google.cz na 1 080 000 výsledků, při zadání slova „muslimové“ je to 608 000 odkazů.¹⁰ Byť není možné podrobně zmapovat kontext všech těchto odkazů, jejich počty svědčí o tom, že islám a muslimové jsou častým tématem textů dostupných v českém internetovém prostředí. Množství odkazů zároveň jasně ukazuje, že jakákoli analýza tohoto tématu musí být nutně selektivní: soubor dat určený k podrobnějšímu popisu a analýze musí být určitým způsobem omezen.

Při zběžné prohlídce internetových stránek, které se zabývají islámem, lze pracovní rozdělit tyto příspěvky na základě obsahu do tří základních kategorií: (1.) příspěvky, kde je islám s různou mírou radikality a různou formou odmítán a kritizován; (2.) příspěvky, které islám spíše obhajují, vysvětlují určité věroučné principy či historické souvislosti a často poukazují na diverzitu islámu s tím, že násilné projevy spojované s islámem a muslimy jsou záležitostí specifických okolností; (3.) zprávy a novinky z islámských zemí, více méně věcného charakteru, obvykle se vyskytující na zpravodajských webových portálech.

Zaměříme se na popis a analýzu první skupiny příspěvků, konkrétně na internetové stránky, které se k islámu staví odmítavě¹¹ a které prezentují názory a postoje, jež islám a muslimy s různou mírou radikality kritizují a odmítají.¹²

V této souvislosti si lze položit otázku, jaká témata související s islámem jsou na těchto kriticky zaměřených stránkách nejčastěji zmiňována a v jakých celkových souvislostech je islám na těchto stránkách uváděn. Zde se pokusíme ověřit hypotézu, podle níž je kritika islámu v českém prostředí spojena

¹⁰ Výsledky hledání v českém jazyce na stránce www.google.cz ke dni 15. 8. 2014.

¹¹ Téma islámu a muslimů na českém internetu lze dále rozvíjet analýzou stránek, které naopak islám obhajují, resp. stránek, které provozují sami čeští muslimové. Opominout nelze ani různé blogové příspěvky k tématu islámu. Další bohatý zdroj údajů představují diskuze čtenářů k článkům zaměřeným na islám, které zveřejňují české zpravodajské servery, např. novinky.cz, aktualne.cz atp. Zde se otevírá široký prostor pro další práci.

¹² Ve spojení s osobami kritizujícími či odmítajícími islám se často vyskytuje termín „islamofob“ či „islámofob“, přičemž odmítání a kritika islámu se označuje termínem „islámofobie“. Samotný termín by zasloužil podrobnější kontextuální rozbor. Nyní poznamenejme, že se nevyskytuje jen v prostředí obhájců islámu, ale že je přejímán i samotnými kritiky islámu, kteří se tak neváhají označovat s jistou mírou hrdosti (viz dále – v případě FB stránek *Islám v České republice nechceme* jde například o rubriku „islámofob dne“, představující různé osobnosti kritizující či odmítající islám). Podle mého názoru není termín „islamofob“ či „islámofobie“ použitelný jako neutrální analytická kategorie, proto jej nebudu v textu tímto způsobem využívat. Důvodem je právě složitost kontextu, v němž se tento termín vyskytuje, a jeho významová zatíženost, nehledě k souvislosti s termínem „fobie“ jako psychiatrické diagnózy „bezduvodného strachu“. Není posláním této studie diskutovat o (bez)důvodnosti obav z islámu.

s otázkami české národní identity, českých kulturně-společenských norem a hodnot. Popis a analýza zvolených protiislámských webových stránek bude obsahem první části statě. Prozkoumáme-li blíže obsah a kontext, v němž se o islámu a muslimech na kriticky zaměřených internetových stránkách hovoří, lze se pokusit o odpověď na další otázku: pomocí jakých teoretických a konceptualizačních nástrojů lze interpretovat odmítání islámu? Druhá část statě se proto zaměří na interpretační teoretické nástroje, které je možné při analýze obsahu protiislámských stránek použít.

V obecné teoretické rovině lze vycházet z tezí formulovaných Brianem Feyem: budeme předpokládat, že významy určitých sociokulturních jevů jsou dány jejich pozicemi v komplexním systému, jehož jsou součástí (Fey 2002: 140). V první části textu se pokusíme o alespoň rámcové zachycení tohoto systému: pojmů a konceptů, přesvědčení či tužeb a jejich souvislostí, které se na protiislámských stránkách vyskytují, a jejich vzájemných vztahů.¹³ Jak dále poznamenává Brian Fey: „Sociální věda sice vyžaduje porozumění, vedle toho ale vyžaduje *také* vysvětlení; nespočívá pouze v interpretaci významu sociálních jevů, ale *také* v odkrývání jejich příčin, sil, které je spoluutvářejí, a souvislostí (jsou-li nějaké), v nichž jsou iracionální“ (ibid.: 162; kurzíva v původním textu) Ve druhé části textu se proto budeme zabývat možnostmi, které nám při interpretaci a vysvětlení obsahu protiislámských stránek poskytují sociální vědy.

I zběžná prohlídka českého webového prostředí ukazuje, že podobných kritických webových platform – blogů, diskuzí pod tematickými články, specializovaných diskuzí na nejružnějších sociálních sítích – je značné množství. Lze usoudit, že témata spojená s islámem vyvolávají u nezanedbatelného množství uživatelů internetu zájem a potřebu se k nim vyjádřit, komentovat je. Můžeme se domnívat, že určitá část uživatelů tato témata sama aktivně vyhledává a zabývá se jimi.

Vzhledem k relativní šíři kriticky a odmítavě zaměřených webových stránek, které se zabývají islámem, nebude cílem popsat momentální podobu odmítání islámu na českém internetu v její úplnosti. I v oblasti kritiky a odmítání islámu

¹³ Jak uvádí Brian Fey (2002: 140): „Interpretace významu jednání, zvyklostí a kulturních objektů je neobyčejně obtížná a složitá věc. Základní důvod spočívá v tom, že význam dané věci závisí na roli, již má tato věc v systému, jehož je součástí, a tento systém může být nesmírně komplexní a bohatý. Mají-li vykladači zjistit význam jistých vnějších pohybů, musí rozumět přesvědčením, tužbám a záměrům konkrétních dotčených lidí. Ale aby jim rozuměli, musí znát slovník, jímž jsou vyjadřovány, což zase vyžaduje znalost sociálních pravidel a konvencí, které stanovují, za co se ten který pohyb či předmět pokládá. A aby pochopili tato konkrétní pravidla, musí navíc také vědět, k jakému souboru institucionálních zvyklostí tato pravidla patří a jak se tento soubor zvyklostí vztahuje k jiným společenským praktikám.“

je nutné zvolit určitý příklad, který bude podrobněji prozkoumán. Za příklad bude pro účely této statě zvolena stránka *Islám v České republice nechceme* (dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn> [2014-08-01]), která se nachází na internetové sociální síti Facebook (dále FB).

Případ facebookové stránky *Islám v České republice nechceme*

Stránka *Islám v České republice nechceme* na sociální síti Facebook patří k nejznámějším a zřejmě také k nejpobulárnějším¹⁴ webovým platformám kritickým k islámu, proto je možné zvolit ji jako příklad pro účely této studie. Jde o diskusní stránku, kde příspěvky uveřejňuje omezený okruh administrátorů a jejich příspěvky sleduje či o nich diskutuje několik desítek tisíc uživatelů FB. Stránka je označena jako „nezisková organizace“ a existuje na sociální síti Facebook již několik let, založena byla 26. července roku 2009 (Základní informace 2014). Kromě diskusní stránky na FB existuje na internetové adrese „www.ivcrn.cz“ i samostatná webová stránka *Islám v České republice nechceme*, která je s FB diskusní stránkou na první pohled obsahově propojena.

FB diskusní stránka *Islám v České republice nechceme* vstoupila do širšího povědomí české veřejnosti v červnu 2014, když ji administrátoři FB z této sociální sítě odstranili (Facebook smazal stránku 2014). Příspěvky i diskusní stránka byly administrátorům ze strany dalších uživatelů FB opakovaně nahlašovány jako porušující pravidla sociální sítě FB, avšak administrátoři dlouho označovali nahlášené příspěvky za nezávadné. Přibližně po týdnu administrátoři FB stránku opět zprovoznili a její obsah znovu zpřístupnili v původní podobě (srov. Romancová 2014), přičemž výpadek stránky trval mezi 20. a 27. červnem, kdy nebyl na *timeline*, profilové stránce *Islám v České republice nechceme*, zveřejněn žádný příspěvek.¹⁵ V červenci 2014 byla tedy stránka již znovu aktivní a volbou „to se mi líbí“ ji označilo téměř 70 000 uživatelů FB.¹⁶

¹⁴ Je samozřejmě obtížné přesně postihnout popularitu jednotlivých webových platform. V případě stránky *Islám v České republice nechceme* lze na její mimořádnou popularitu usuzovat nejen z počtu označení tlačítkem „to se mi líbí“ (viz dále), ale i z mediálního ohlasu, který vyvolalo její krátkodobé zablokování v červnu 2014.

¹⁵ 27. června 2014 se na profilové stránce objevil příspěvek nadepsaný kapitálkami: „VÁŽENÍ PŘÁTELÉ, IVČRN JE ZPĚT“, oznamující obnovení stránky (Vážení přátelé 2014).

¹⁶ Ke dni 27. 7. 2014 označilo stránku pomocí volby „to se mi líbí“ 69 519 uživatelů FB. Není jisté bez zajímavosti, že během úprav tohoto textu, ke dni 12. 7. 2015, vzrostl počet označení volbou „to se mi líbí“ na více než dvojnásobek a překročil 141 tisíc uživatelů sítě FB. Dále v textu však ponecháváme údaj aktuální ke konci července 2014, kdy tento text vznikl.

Případ zrušení a znovuoobnovení stránky byl obsáhle rozebrán v článku, který na serveru *Evropský rozhled* zveřejnila aktivistka Ingrid Romancová.¹⁷ V článku autorka konstatuje, že stránka byla obnovena za „podivných okolností“, a uvádí několik verzí událostí, které mohly vést k zákazu a znovuoobnovení stránky (Romancová 2014). Podle jedné z verzí to byli sami administrátoři stránky *Islám v České republice nechceme*, kteří ji odstranili či nechali odstranit, aby na sebe upoutali pozornost a získali další příznivce, případně šlo o dočasný zákaz ze strany administrátorů FB z důvodu nežádoucích komerčních aktivit administrátorů stránky (mělo jít o prodej triček). Podle další verze mohlo jít o aktivitu administrátorů FB, která souvisela s časově souběžným odstraněním skupiny *Britain First* ve Velké Británii. Za dočasným zákazem stránky mohla podle Romancové stát také iniciativa *Online Hate Prevention Institute*, která se celosvětově angažuje v boji proti nenávisti šířené pomocí internetu a spolupracuje i se správou FB.

Jiné zdroje (Zlatkovský 2014) uvádějí, že ke zrušení stránky došlo poté, co její obsah administrátorům FB systematicky nahlašovala skupina kolem Terezy Cajthamlové, studentky žurnalistiky a sociální práce na Fakultě sociálních studií brněnské Masarykovy univerzity (Cajthamlová 2014). Ať byly důvody odstranění stránky *Islám v České republice nechceme* jakékoli, samotné zrušení stránky vyvolalo na českém internetu značný zájem a ohlas. Událost komentovali ve svých příspěvcích nejen blogeri (např. Werner 2014; Král 2014; Konvička 2014a), ale i významné české zpravodajské servery, jako například lidovky.cz (Facebook smazal stránku 2014) nebo internetová platforma týdeníku Respekt (Zlatkovský 2014).

Obsah stránky a tematické kategorie

Rozeberme nyní podrobněji příspěvky na *timeline*, profilové stránce *Islám v České republice nechceme*. Cílem bude zjistit, jaká témata a v jakých souvislostech se na profilové stránce *Islám v České republice nechceme* objevují. Vzhledem k tomu, že profilová stránka *timeline* se denně rozrůstá o přibližně 5 příspěvků, sledujme a podrobněji rozeberme příspěvky za určité konkrétní období. Zvolíme proto období jednoho měsíce, od 28. června

¹⁷ Ingrid Romancová sleduje a v článcích zveřejňovaných prostřednictvím internetu komentuje řadu událostí spojených s problematikou islámu. Do širšího povědomí vstoupil její spor s docentem Jihočeské univerzity Martinem Konvičkou (viz např. Beneš 2014). Spor Romancové a Konvičky se rovněž stal předmětem řady webových diskuzí.

do 27. července 2014, tedy ode dne obnovení stránky po jejím dočasném odstranění administrátory sítě FB.

Za uvedené období byl prozkoumán obsah celkem 196 příspěvků. Celkový kontext vybraného období samozřejmě mohl mít (a bezpochyby také měl) vliv na obsah příspěvků administrátorů, například pokud jde o reflexi aktuálních událostí týkajících se islámu a muslimů, o nichž v té době referovala různá média, nebo samotný fakt, že stránka byla po dočasném odstranění znovu obnovena. Nechceme však zkoumat, jak se mediální obraz islámu a muslimů odráží na tomto konkrétním diskuzním fóru – protože se jedná o fórum zaměřené deklarativně proti islámu a muslimům, není překvapením, že jsou akcentována témata spojená s konflikty, násilím či potenciálními hrozbami (srov. Křížková 2006). Klademe si totiž především otázku, v jakých dalších souvislostech se tato kritika objevuje.

Zaměříme se přitom na příspěvky zveřejněné na *timeline* administrátory stránky. Jsou to totiž právě tyto příspěvky, tedy texty, komentáře, odkazy a obrazové materiály zveřejňované administrátory, které plní profilovou stránku *timeline* a které zjevně přitahují pozornost tisícovek uživatelů sociální sítě Facebook. Není sporu o tom, že právě příspěvky administrátorů jsou obsahovým základem stránky. Je tedy nezbytně třeba začít právě od těchto „administrátorských“ příspěvků a prozkoumat nejprve jejich obsah. Komentáře a reakce řadových uživatelů sítě Facebook na tyto příspěvky ponecháme nyní stranou s tím, že jejich obsahový rozbor má být dalším logickým krokem, který se však s ohledem na množství materiálu musí stát předmětem samostatné analytické práce. Ponecháme stranou i další otázky spojené s širokou komunitou uživatelů sítě FB, kteří označují diskusní stránku *Islám v "Veské republice nechceme volbou „to se mi líbí“*: v další práci by nebylo bez zajímavosti ptát se, jak široký okruh uživatelů na příspěvky administrátorů aktivně reaguje, komentuje je a dále sdílí a podobně.

Kromě obsahu textů v příspěvcích administrátorů si povšimneme i vizuálních rysů příspěvků, neboť kromě textů, komentářů a odkazů jsou příspěvky na profilové stránce *timeline* často tvořeny obrazovým materiálem, fotografiemi a kolážemi. Ty často nejsou pouhým doplněním textu, ale můžeme je považovat za plnohodnotné nositele určitých významů, které by neměly uniknout naší pozornosti.

Příspěvky administrátorů na profilové stránce *timeline* byly na základě důkladného prozkoumání jejich obsahu rozděleny do kategorií podle témat, s cílem zjistit, která témata se na stránce vůbec vyskytují. Je nutno zdůraznit, že

hlavním účelem tohoto rozdělení bylo získat prvotní orientaci v obsahu stránky za sledované období. Teprve tato základní orientace se mohla stát výchozím bodem pro další analýzu, protože umožnila zjistit, která témata na stránce převažují. Výchozím předpokladem bylo, že převažující část příspěvků bude vztažena k českému prostředí – už s ohledem na název stránky (*Islám v České republice nechceme*). Tento předpoklad však bylo nutno důkladně ověřit, protože již při zběžném přehlédnutí příspěvků se řada z nich týkala zahraničních témat, jako byl například palestinsko-izraelský konflikt, povstání proti asadovskému režimu v Sýrii nebo rostoucí napětí kolem tzv. Islámského státu. Jak ovšem uvidíme, při důkladném prozkoumání obsahu příspěvků se ukázalo, že tato zahraniční či mezinárodní témata jsou celkem pravidelně vztahována k českému prostředí a že je to právě předpokládaný vztah islámu a muslimů k českému prostředí, jenž je hlavním tématem příspěvku či komentáře, nikoli samotná informace ze zahraničí. Informace ze zahraničí tak obvykle slouží jen jako jakýsi „odrazový můstek“ k úvahám nad riziky, jaká podle názoru administrátorů islám a muslimové představují pro české prostředí.

Řadu příspěvků bylo samozřejmě možné přiřadit k více kategoriím, například tehdy, týkal-li se příspěvek situace v Islámském státě v Iráku a Levantě (ISIL) a zároveň pojednával o potlačování práv žen: v takovém případě byl příspěvek započítán k tématu „islám a násilí na ženách“, neboť toto téma bylo s ohledem na celkový obsah příspěvku pro přispěvatele zjevně prioritní.¹⁸ Každý příspěvek ve sledovaném období byl tedy přiřazen k jediné tematické kategorii, vždy s ohledem na klíčové téma každého příspěvku. Mezi příspěvky týkající se tématu „muslimové a islám ve vztahu České republiky“ byly zahrnuty všechny, které se explicitně zabývaly situací v České republice nebo otevřeně vztahovaly určitou zprávu nebo odkaz k České republice, k české společnosti nebo kultuře. Sem byly zařazeny i ty příspěvky, které hovořily o islámu a muslimech v obecné rovině či zmiňovaly určité téma spojené se situací mimo Českou republiku, avšak obecněji formulované nebo zahraniční téma bylo v komentáři k příspěvku jednoznačně vztaženo k českému prostředí a právě to potom bylo jednoznačným jádrem sdělení.¹⁹

¹⁸ Jádrem sdělení bylo téma násilí islámu vůči ženám, ISIL v podobných případech zjevně tvořil pouze kontextuální pozadí tohoto sdělení. Podobně bylo možné jednoznačně tematicky zařadit i další příspěvky.

¹⁹ Například 22. 7. 2014 byl uveřejněn příspěvek odkazující na článek o saúdském lékaři, který se připojil k silám Islámského státu v Iráku a Levantě. Odkaz na článek byl však doprovázen komentářem k muslimským lékařům v České republice, proto byl celý příspěvek započítán ke kategorii „Islám

Zdůrazněme opět, že toto rozdělení do tematických kategorií zůstává nutně orientační: hlavním cílem nebyla kvantifikace témat, neboť již na počátku bylo s ohledem na samotný název stránky vysoce pravděpodobné, že většina příspěvků bude pojednávat o českém prostředí. Tematické rozdělení do jednotlivých kategorií má spíše sloužit jako počáteční vodítko, které umožnilo v základních obrysech postihnout celkový kontext jednotlivých témat a základní vztahy mezi nimi. I když může pokus o rozdělení příspěvků do jednoznačných tematických kategorií vzbuzovat otázky a zůstává tak orientační, poskytuje zároveň východisko k teoretickému zobecnění a dovoluje vyslovit určité závěry v kvalitativní rovině.

Výsledek tohoto orientačního prozkoumání obsahu stránky ve sledovaném období ukazuje následující tabulka, která člení celkem 196 příspěvků podle jejich témat do uvedených kategorií:

Islám a muslimové ve vztahu k České republice	101
Islám a muslimové v evropských zemích	28
Palestina a Izrael	5
Boje s povstalci v Sýrii	1
Likvidace kulturních památek	3
Násilí na ženách	13
Islámský stát v Iráku	14
Islám obecně a islám ve světě ²⁰	24
Různé ²¹	7

a muslimové ve vztahu k České republice“. Podobně byl mezi tyto příspěvky počítán například i odkaz na článek serveru lidovky.cz, který byl věnován evakuaci civilních zaměstnanců české ambasády v Kábulu – příspěvek byl zveřejněn k 16. 7. 2014. Naopak odkaz na blogový článek Martina Konvičky ze dne 20. 7., který se zabýval násilím ze strany muslimů vůči židovskému obyvatelstvu, mezi tuto kategorii počítán nebyl, byť šlo o odkaz na blog českého autora.

²⁰ Bylo sem započítáno deset příspěvků z pravidelné rubriky stránky „islámofob dne“ (viz dále), představující osobnosti, které se měly vymezit proti islámu, kde se text příspěvku explicitně netýkal žádné z uvedených kategorií.

²¹ Do této kategorie spadaly obecně zaměřené úvahy na téma islámu, nezařaditelné do žádné z uvedených kategorií.

Témata příspěvků

Rozdělení příspěvků do tematických kategorií ukázalo, že velká většina z nich skutečně může být zařazena do kategorie „muslimové a islám ve vztahu k České republice“, neboť ústřední prvek sdělení se bezprostředně dotýká českého prostředí, což ostatně odpovídá celkovému zaměření stránky vyplývajícimu již z jejího názvu. Ve sledovaném období se většina příspěvků týkala právě tohoto tématu: přímý odkaz nebo komentář vztažený k českému prostředí byl nosným tématem příspěvků v přibližně stovce analyzovaných příspěvků.

Z příspěvků věnovaných islámu v České republice tvořily velkou část, téměř celou polovinu, výzvy k podpoře a šíření petice proti přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv Ústředí muslimských obcí (ÚMO) dle zákona č. 2002/3 Sb. o církvích a náboženských společnostech. Petice a události s ní bezprostředně spojených se týkalo na čtyřicet příspěvků, což ukazuje na mimořádnou důležitost, kterou administrátoři stránek této petici přikládají. Text petice²² jmenuje celou řadu důvodů, proč by ÚMO neměla být přiznána zvláštní práva, přičemž žádá, aby bylo v případě ÚMO zvláště přezkoumáno splnění podmínek pro přiznání zvláštních práv uvedených v §11 zákona. Zvláštní práva by ÚMO podstatně rozšířila možnosti veřejného působení, například by dovolila vyučovat náboženství na státních školách, zřizovat církevní školy, působit v armádě a dalších veřejných institucích.²³ Text petice hovoří o obavě z porušování právního řádu České republiky ze strany mešit pod záštitou ÚMO a o obavě, že se tu provozuje činnost, „která představuje bezpečnostní a společenské riziko pro naši zemi“ (Barták 2014).

Příspěvky na stránce *timeline* spojené s touto peticí přitom jasně ukazují, jaký význam přispěvatelé petici přikládají. Například v komentáři k fotografii petičních archů ze dne 25. června se uvádí poděkování všem, kteří petiční akci podpořili, spolu s výzvou, „aby v šíření informací o riziku rychlé islamizace naší země nepolevovali“ (Petiční archy 2014). Příspěvek propagující petici ze dne 22. července doslova uvádí: „Chcete, aby vaši potomci stáli před volbou konvertovat, utéct, nebo bojovat?“ (Mosul 2014).²⁴

²² Text petice a další informace k ní jsou dostupné na webové stránce *Islám v České republice nechceme* (Barták 2014).

²³ O právních úpravách souvisejících s postavením církví a náboženských společností v České republice pojednává v obsáhlé monografii Záboj Horák (2011). Kauzou přiznání tzv. zvláštních práv Ústředí muslimských obcí se zabývá ve své studii Tomáš Janků (2013).

²⁴ Příspěvek je komentářem k fotografické koláži s textem vztahujícím se k vyhnání křesťanského

Příspěvek zveřejněný 7. července hledá zájemce o zaslání skládacího petičního stánku a uvádí v této souvislosti: „Boj s islámem v naší zemi vstoupil do rozhodující fáze“ (Napište si o petiční stánek 2014). Příspěvek ze dne 5. července vyzývá k podpisu ty, „kterým není osud naší krásné země lhostejný“ (Pár fotek 2014). Fotografická koláž k příspěvku z 27. července označuje petiční akci přímo názvem „Petice proti islamizaci ČR“ (Petice proti islamizaci ČR 2014).

Příspěvky, které propagují petici, užívají často metaforu „boje“. Hovoří o veřejném působení muslimů jako o riziku či nebezpečí, které ohrožuje „naši zemi“, Českou republiku. Vlast – česká země – je v ohrožení ze strany muslimů a s tímto ohrožením je třeba „bojovat“, tedy postavit se mu aktivně, například šířením a podporou petice.

Propagaci aktivit spojených s peticí proti přiznání zvláštních práv ÚMO lze ve sledovaném období považovat za klíčovou náplň stránky, pokud jde o příspěvky vztažené explicitně k českému prostředí. Kromě těchto příspěvků se v kategorii „muslimové a islám ve vztahu k České republice“ vyskytují i odkazy a komentáře k aktuálním kauzám spojeným s tímto tématem v českém prostředí. Významnější prostor tak stránky věnují například kauze žádosti o zřízení muslimského hřbitova v Praze – Libni. Žádost pražské muslimské obce o pronájem obecního pozemku ke zřízení soukromého pohřebiště navazujícího na stávající hřbitov byla radními Prahy 8 zamítnuta s tím, že by zřízení pohřebiště odporovalo platnému územnímu plánu (Magistrát 2014). V souvislosti s tímto případem aktivně vystoupila místostarostka Prahy 8 Vladimíra Ludková, která v článcích na webu městské části vyslovila obavu z „rozpínavosti“ muslimů (Janda 2014).

Na profilové stránce *timeline* bylo ve sledovaném období zveřejněno pět příspěvků k tomuto případu. Příspěvek datovaný 16. července 2014 obsahuje odkaz na článek Vladimíry Ludkové *Netolerantní kazatelé tolerance?* (Ludková 2014), z něhož cituje výrok: „Domnívám se, že islámská kultura není kompatibilní s návyky a kulturou západní civilizace“ (Netolerantní kazatelé 2014; srov. Ludková 2014). Nesoulad „islámské kultury“ se „západní“, respektive „českou kulturou“ je jedním z častých témat příspěvků na stránce *Islám v České republice nechceme*.

Příspěvky na profilové stránce *timeline* také reagují na zahraniční události mající vztah k českému prostředí. Příkladem mohou být útoky na příslušníky

obyvatelstva z Mosulu, ovládaného ISIL. Tento příspěvek je příkladem mezinárodního tématu spojeného s islámem, jež je příspěvateli explicitně vztaženo k českému prostředí: jádrem sdělení je tu jednoznačně propagace petice v České republice.

české armády sloužící na zahraničních misích. Příspěvek z 8. července 2014 obsahuje odkaz na článek o sebevražedném útoku na české vojáky v Afghánistánu s komentářem v kapitálkách: „BREAKING NEWS: AFGHÁNSKÉ MUSLO NA KOLE ZABILO 4 „NAŠE HOCHY“! R.I.P.“ (Breaking news 2014).²⁵ O dva dny později, dne 10. července, následuje příspěvek, který doslovně přepisuje údajný dopis od nejmenovaného veterána české armády z Afghánistánu a Mali (Přišlo redakční poštou 2014). Pisatel obhazuje činnost příslušníků armády v zahraničí a vznáší řečnickou otázku, kdo z čtenářů by byl opravdu ochoten bránit evropský způsob života proti „mohamedánům“ (*sic!*). Mimo jiné uvádí: „Bylo by fajn se trošku probrat, než vám Ahmed zaklepe doma na dveře...“

Uvádění zahraničních témat a jejich vztahování k českému prostředí je rysem řady příspěvků. Ukázkou je příspěvek z 27. července. Uvádí sice odkaz na článek věnovaný bojům v Sýrii (Islamisté 2014), poukazuje však především na přítomnost bojovníků z cizích zemí a ptá se, „kolik z těch milých, tolerantních, pracovitých chlapců vlastní evropský pas, kolik z nich nás díky Schengenu přijede obohacovat do Prahy, Brna, Ostravy, Plzně atd.“ (OSN odhaduje 2014). Zahraniční téma muslimských bojovníků tedy vztahuje k evropskému a poté i k českému prostředí a uvedení do těchto souvislostí vzbuzuje domněnku, že evropské a české prostředí je muslimskými bojovníky rovněž vážně ohroženo.

V uvedených příspěvcích se objevuje poukazování na nesoulad mezi islámem a evropskou kulturou a na negativní dopady přítomnosti muslimů v evropských zemích. Do tematické kategorie „islám v Evropě“ bylo možné za sledované období zařadit téměř tři desítky příspěvků. Obsahem některých z těchto příspěvků jsou krátké profily osobností z různých evropských zemí, které jsou označeny jako „islámofob dne“ – jedná se o pravidelnou „rubriku“ stránky *Islám v České republice nechceme*. Uvádí spolu s portrétní fotografií určitou osobnost, kterou představuje s jistou nadsázkou jako „islámofoba“: pod tímto označením se v těchto případech rozumí kritik či kritička islámu. Z evropských osobností jsou ve sledovaném období uváděni například k 26. červenci Winston Churchill (Islám je pro člověka 2014) nebo k 16. červenci Brigitte Bardotová (Má země, Francie 2014).

Jako „islámofob dne“ samozřejmě nefigurují jen Evropané, ale i osobnosti z dalších zemí, včetně například barmského (myanmarského) buddhistického

²⁵ Kapitálky v původním textu. Termín „muslo“ je na stránce často používán jako pejorativní označení vyznavače islámu, muslima.

mnicha Ashina Wirathua (I když jste plni 2014), nebo ve vztahu k českému prostředí cestovatelé Jiří Hanzelka a Miroslav Zikmund (Snažili jsme se najít 2014).²⁶

Příspěvky na téma islámu v Evropě také obsahují odkazy na články na českých i zahraničních zpravodajských serverech, které vypovídají o násilnostech, k nimž dochází v evropských státech ze strany přistěhovalců z muslimských zemí. Komentáře k odkazům kritizují údajnou vstřícnost, s níž úřady k muslimským přistěhovalcům v evropských zemích přistupují. Lze uvést několik následujících příkladů.

K datu 19. července je uveřejněn odkaz na článek zpravodajského serveru iDnes.cz, který je věnován smrti devatenácti (*sic!*) libyjských běženců u ostrova Lampedusy (Výpary z motoru 2014). Článek doprovází komentář: „To NEJSOU neboží uprchlíci, ti by prchali i s rodinami. To je invazní armáda“ (A jako pokaždé 2014).²⁷ K 9. červenci je uveřejněn odkaz na článek serveru tyden.cz, který pojednává o snaze Evropské unie přijmout více běženců (Eurokomisařka chce v EU 2014). Komentář k odkazu to hodnotí takto: „Naprosté šílenství ... protože většina těch ‚migrujících Afričanů‘ si v hlavách přinese islám. ... proč se k islámské expanzi staví Evropa či západ tak šíleně. Proč to ‚nevidí‘ elity a politici a nesnaží se s tím něco dělat, když je jasné, že růst islámu hrozí zamést se vším, co je Evropanům milé či svaté“ (Naprosté šílenství 2014). Příspěvek k 5. červenci hovoří o muslimech v Británii. Odkazuje na článek na serveru novinky.cz o akceptaci „zločinů ze cti“ mezi britskými muslimy a o násilí na ženách (Mrzačení, bití, únosy 2012). Komentář v této souvislosti uvádí: „Nemohlo to dopadnout jinak, protože islám je islám. A leccos se vědělo, muselo vědět, už když ČR vstupovala do EU. Že vstupujeme do spolku se zeměmi, které se pomalu budou měnit v barbaristány“ (Britové nám nějak zdvořčili 2014).

V příspěvcích na téma islámu v Evropě je islám představován jako ohrožení evropských kulturních hodnot, fenomén imigrace je jednoznačně spojován s islámem a Evropská unie se představuje jako instituce, která tyto jevy buď přímo podporuje, nebo jim alespoň není schopna čelit, neboť její představitelé si „riziko“ islamizace Evropy neuvědomují.

Násilí na ženách, na něž poukazoval již zmíněný odkaz na článek z prostředí britských muslimů, tvoří další výraznější téma příspěvků na profilové stránce *timeline* a i tyto příspěvky lze řadit do samostatné kategorie. Násilí na ženách, které je jednoznačně spojováno s islámem, se ve sledovaném období

²⁶ Komentář vložený do fotografie obou cestovatelů nesprávně uvádí jméno: „Stanislav Zikmund“.

²⁷ Kapitálky v původním textu.

explicitně týkalo 13 příspěvků. Dalším tématem, které se v příspěvcích objevuje častěji, je ničení historických památek muslimy. Tomuto tématu byly věnovány tři příspěvky. Další příspěvky bylo možné zařadit do kategorií „Islámský stát v Iráku“, kam spadalo čtrnáct příspěvků, dále „o islámu obecně a islámu ve světě“, 24 příspěvků obsahujících vesměs obecné úvahy či konstatování na téma islámu, či „palestinsko-izraelský konflikt“ – celkem 5 příspěvků.²⁸ Celkem 7 příspěvků spadá do kategorie „různé“ – šlo zejména o obrázkové vtipy či karikatury bez dalšího doprovodného textu – některé z nich však významným způsobem dotvářejí vizuální styl profilové stránky *timeline*, kterým se budeme krátce zabývat v následující části.

Vizuální rysy stránky

Provádíme-li podrobnější rozbor obsahu jednotlivých příspěvků, není možné opominout jejich vizuální rysy. Příspěvky jsou často doprovázeny fotografiemi, fotografickými kolážemi či karikaturami. V některých případech nese obrazový materiál dokonce samotné jádro sdělení, které příspěvek jako celek přináší.

Profilové stránky *timeline* na FB začínají tzv. „úvodní fotografií“, která dovoluje pomocí obrázku či obrázku s textem jednoduše charakterizovat obsah stránky, zdůraznit určité sdělení, které administrátor stránky považuje za klíčové, či prostě přitáhnout pozornost „internetového surfaře“, který na stránku narazí (Jaký je rozdíl 2014). Úvodní fotografii lze samozřejmě libovolně měnit, aktualizovat.

Ve sledovaném období administrátoři stránky pomocí úvodní fotografie uveřejněné k 26. červenci poukazují na dlouholetou kontinuitu své platformy, kterou prezentují jako doklad úspěchu (5 let společně 2014). Obrázek v levé části obsahuje číslovku „5“ na podstavci a reflektor, který číslovku osvětluje: jedná se o oslavu pěti let kontinuity stránky. Text kapitálkami v pravé části obrázku uvádí: „5 let společně! Je nám ctí ubližovat Alláhu právě s vámi. Jste skvělí a je to báječný non stop kafírský mejdan!“ Nápis doprovází grafický prvek – „smajlík“. Celek obrázku s nápisem odkazuje k pěti letům kontinuity stránky, k náplni stránek (část sloganu „ubližovat Alláhu“) a samozřejmě k příznivcům stránky, kterým skládá poklonu. Text v obrázku obsahuje termín „kafírský“, který opět odkazuje k náplni stránek, tentokrát s využitím zkomolené islámské

²⁸ Není třeba zdůrazňovat, že komentáře k příspěvkům na téma palestinsko-izraelského konfliktu se stavěly jednoznačně na stranu Izraele.

terminologie: výraz *káfir* je obvykle překládán jako „nevěřící“ či „nevědčný“ (vůči bohu) a vztahuje se k člověku, který vědomě odmítá přijmout islám (Esposito 2003: 165).

Nelze si nepovšimnout, že mezi často využívané motivy vizuálního stylu příspěvků patří státní symboly jako česká vlajka či dvojocasý lev. Řada fotografií či koláží obsahuje emblém s dvojocasým lvem na štítě v barvách české státní vlajky, který je doprovázen písmeny „CZDL“ – lze se domnívat, že jde o odkaz ke spolku Czech Defence League. Tato organizace, registrovaná Ministerstvem vnitra ČR jako „občanské sdružení“ od 25. srpna 2011 (Výpis dat z IS Občanských sdružení a spolků 2013) a od 1. ledna 2014 vedená jako „spolek“ (Veřejný rejstřík a sbírka listin 2014) je na samostatné webové stránce *Islám v České republice nechceme* uvedena jako příjemce finančních darů od dobrovolných sponzorů (Donate 2014). Na základě těchto obrazových materiálů lze vyslovit domněnku, že FB stránka *Islám v České republice nechceme* je v přímé souvislosti právě se spolkem Czech Defence League.

Emblém spolku se nalézá například na zmíněné fotografii Winstona Churchilla coby „islámofoba dne“ k 26. červenci (Islám je pro člověka 2014) nebo na výzvě k finanční podpoře spolku Czech Defence League s odkazem na webové stránky *Islám v České republice nechceme*, uveřejněné na profilové stránce *timeline* k 12. červenci (Máme hodně holou 2014). Tuto výzvu tvoří obrazová koláž s doprovodným textem. Koláží dominuje fotografie pozadí slona, s čímž koresponduje text v horní části obrázku: „Máme (hodně) holou... narozdíl (*sic!*) od štědrě podporovaných multikulti a muslimů...“ Za slovem „holou“ je připojena kreslená červená šipka ukazující na fotografii sloního pozadí. Součástí obrázku je dále výzva k finančnímu daru na podporu „anti-džihádu“, informace o webové stránce, na které lze nalézt číslo účtu, znak a písmena „CZDL“ (dvojocasý lev na štítě v barvách české státní vlajky) a webová adresa FB stránek *Islám v České republice nechceme*. Doprovodný text k obrázku navíc identifikuje skupiny, proti nimž je třeba aktivně vystupovat, „bojovat“ s nimi: „multikulti“, tedy zastánci multikulturalismu, a „musla“, což je zjevně pejorativní termín často užívaný v příspěvcích a komentářích pro muslimy.

Řada vyobrazení zveřejněných na stránce *timeline* využívá motiv české státní vlajky. Například obrázek zveřejněný dne 20. července obsahuje výrazný motiv české vlajky, kterou překrývá postava zahalená v černém nikábu a dálepěti černých minaretů (Stop výstavbě mešit 2014). Nápis pod obrázkem uvádí: „Stop výstavbě mešit v České republice“, přičemž nápis „stop“ je vyveden kapitálkami a v červené barvě. V levém horním rohu obrázku je obsažen odkaz

„www.ivcrn.cz“, tedy odkaz na samostatnou webovou stránku *Islám v České republice nechceme*. Podobný motiv české vlajky a minaretů se nachází na obrazové koláži zveřejněné k 19. červenci (Islámské právo 2014). Koláži dominuje česká vlajka, kterou doplňuje červený nápis graficky odpovídající arabskému písmu. Jako stožár, na němž je vlajka připevněna, přitom slouží jeden ze sedmi minaretů, které se tyčí proti zamračené tmavomodré obloze. Součástí koláže je text „Islámské právo šaria“ v horní části, v dolní části text pokračuje slovy „nedoporučuje 9 homosexuálů z 10ti“. Koláž ještě v pravém dolním rohu obsahuje odkaz na web *Islám v České republice nechceme*. Obrázek zveřejněný k 16. červenci rovněž obsahuje motiv české státní vlajky (Listina základních práv 2014). Vlajka tvoří pozadí k textu uvádějícímu 23. článek Listiny základních práv a svobod. Podle komentáře k obrázku: „málo se o tom, (sic!) ví, ale dokonce máme v Listině základních práv a svobod právo bránit svou demokracii sami, jestliže jiné prostředky selžou“ (ibid.).

Uvedené vizuální materiály, využívající české státní symboly s komentáři, lze vykládat následujícím způsobem. Stát – vlast – Česká republika, zastupovaná určitým státním symbolem, vlajkou či lvem, jsou v ohrožení „islamizací“. Této islamizaci, ohrožující českou kulturu a českou identitu, je třeba čelit, aktivně proti ní vystupovat a „bojovat“ s ní.

V této souvislosti stojí za pozornost vyobrazení uvedené titulkem „Stačí jedna chyba...“ a zveřejněné na *timeline* k 28. červnu (Stačí jedna chyba 2014). Obrazová koláž ukazuje zřejmě fiktivní příbuzenské schéma sestávající z portrétních fotografií mužských a ženských příslušníků rodin s typickými českými příjmeními „Lebeda“ a „Novák“. Schéma je ve čtvrté generaci „narušeno“ sňatkem pražské dívky „Kristýny“ s cizincem pod jménem „Ahmed Al-Abdullah“. Podle doprovodného textu se muž narodil v Hurghadě. Na fotografii vidíme mladíka opatřeného rašicím plnovousem a červeno-bílým kostkovaným šátkem kefijou. Děti tohoto páru již nesou arabská jména „Aisha“, „Fatima“ či „Hassan“ a jejich muslimská identita je podtržena portrétními fotografiemi: dívky jsou zahaleny hidžáby či nikáby; typický muslimský oděv má na sobě i chlapec pod jménem Hassan Al-Abdullah, narozený dle doprovodného textu 11. prosince 2006 v Praze. Česká identita, založená na evropském oděvu a jménech, se tak u potomků české dívky a muslima zcela vytrácí a celek koláže lze chápat jako varování před ztrátou české národní identity, kterou způsobuje kontakt s muslimy.²⁹

²⁹ Generační schéma rovněž obsahuje odkaz na předpokládanou odlišnost v reprodukčních zvyklostech české společnosti a muslimů (za upozornění na tento zajímavý detail děkuji jednomu z anonymních

Možnosti interpretace

Pokus o interpretaci a vysvětlení kritiky islámu na FB stránce *Islám v České republice nechceme* otevírá bohatou paletu teoretických perspektiv, z nichž v následujících odstavcích naznačíme pouze některé. Je nutné zdůraznit, že možnosti interpretace jevů spojených s kritikou islámu nejsou dalšími odstavci ani zdaleka vyčerpány.

Zaměříme se nejprve na roli administrátorů stránky, dále se budeme blíže zabývat konceptem tzv. morální paniky v souvislosti s kritikou islámu a nakonec poukážeme na politický potenciál, který v sobě kritika islámu obsahuje. To dovozuje do jisté míry predikovat vývoj, kterým se česká kritika islámu může ubírat – politický potenciál otevírá českým kritikům islámu další možnosti působení ve veřejném prostoru. Na základě obsahové analýzy příspěvků na stránce *Islám v České republice nechceme* lze vyslovit domněnku, že kritika islámu může být spojena s procesy budování a definování české národní identity, o čemž svědčí jak obsah textů komentářů, tak vizuální styl řady příspěvků.

Role administrátorů: názorová vůdci

Nejprve si povšimněme, že příspěvky na profilové stránce *timeline Islám v České republice nechceme* zveřejňuje omezený okruh administrátorů. Jaká je tedy role těchto administrátorů, jak se na obsahu stránky podílejí ostatní uživatelé FB a jak lze chápat roli administrátorů stránky?

Administrátoři rozhodují o obsahu profilové stránky *timeline* a jako jediní mají možnost přímo na tuto profilovou stránku umisťovat obrazová a textová sdělení. Ostatní uživatelé mají možnost tyto příspěvky označit pomocí volby „to se mi líbí“, mohou je dále sdílet s vlastním komentářem na svých osobních profilových stránkách nebo je mohou přímo na stránce *timeline* sami komentovat. Uživatelé mají také možnost pomocí volby „příspěvek“ přímo na stránce sdílet vlastní názor nebo odkaz – ten se však automaticky nezobrazuje na profilové stránce *timeline*, ale lze jej zobrazit teprve pod odkazem „příspěvky na stránce“. Lze předpokládat, že administrátoři z těchto uživatelských příspěvků některé sami vybírají, komentují a sdílejí na profilové stránce *timeline*.

recenzentů statí). Soudě dle dat uvedených v příbuzenském schématu, děti české dívky a muslimského mladíka se rodí s pouhým ročním odstupem, první z nich v pouhých šestnácti letech věku české matky. Dále je zde uvedeno, že muslimský mladík pochází z egyptské Hurgady, oblíbeného cíle českých turistů – jedná se tak vlastně o upozornění na možné „nezamýšlené důsledky“ pobytů českých rodin v muslimských zemích.

Počet administrátorů a jejich identitu nelze z pozice běžného uživatele sítě FB zjistit. Počet administrátorů, kteří přinášejí na stránku informace a prezentují zde své názory formou příspěvků, je možné pouze odhadnout: pravděpodobně nepřekračuje deset osob. Lze tak nepřímou usuzovat například z příspěvku, který byl zveřejněn dne 24. července 2014, a který se týká ženské obřízky v Iráku. Komentář k odkazu na serveru novinky.cz je mj. provázen větou: „A teď se někdo ozvěte, že ‚ženská obřízka nemá nic společného s islámem‘. Kdokoli to prohlásí, má u 7 adminů 7x pár facek.“ (A teď se někdo ozvěte 2014).³⁰

Roli administrátorů stránky lze chápat v souvislosti s konceptem názorových vůdců (*opinion leaders*). Pojem názorového vůdce byl koncipován již ve čtyřicátých letech 20. století kolektivem autorů, kteří se zabývali tvorbou názorů voličů během volební kampaně ve Spojených státech: názoroví vůdcové sledují média a názory jiných lidí, které pak zprostředkovávají svým následovníkům či stoupencům (*followers*) (Jeřábek 2003). V našem případě, kdy je předmětem analýzy FB stránka spravovaná několika administrátory – názorovými vůdci – a jejich příspěvky sledovány a komentovány řádově tisíci následovníky, je toto jednoduché schéma plně dostačující.

Klasická sociologická teorie nabízí i koncept vlivných osob (*influentials*), který navrhl Robert K. Merton; pro naše účely postačí, pokud konstatujeme, že vliv těchto osob, které sledují média a formulují názory na určitá témata, které pak předávají ostatním následovníkům, nemusí být nutně založen na osobním kontaktu takřkajíc „tváří v tvář“. Internetové sociální sítě, jako například Facebook, dovolují tvorbu „virtuálních komunit“ založených na vztazích mezi individui komunikujícími jejich prostřednictvím bez toho, aby se museli osobně znát nebo vůbec potkat. Internetová sociální síť typu Facebook umožňuje navazování vztahů mezi „nepřítomnými druhými“ (srov. Giddens 2003: 25), mezi individui, která nejsou v bezprostředním kontaktu „tváří v tvář“, jsou však spojena určitými identifikačními charakteristikami – v našem případě se ztotožňují v kritice či odmítání islámu a muslimů.

Zároveň je nutné poznamenat, že proces ovlivňování jistě není jednostranný, že by tedy pouze administrátoři, chápaní jako názoroví vůdcové, měli vliv na názory a postoje svých následovníků. Proces tvorby názorů a postojů uvnitř skupiny je nepochybně mnohem složitější. Přinejmenším je nutné upozornit na reciprocitu vztahu vůdců a následovníků: v našem případě se lze domnívat, že následovníci, kteří komentují příspěvky administrátorů, svými

³⁰ Výraz „admin“ značí administrátora stránky.

názory a postoje ovlivňují názory, postoje a jednání samotných administrátorů. Ti mohou své postoje a jednání přizpůsobovat očekáváním členů skupiny tak, aby v rámci skupiny zachovali či zvýšili svůj vliv (Reicher – Haslam – Hopkins 2005; Hogg 2008). Přitom je však podstatné, že vůdci i následovníci sdílejí určitou společnou identitu, která teprve dovoluje vytvoření struktury vůdců a následovníků.³¹

Struktura sociálních vztahů uvnitř internetové sociální sítě je navíc určena designem samotné internetové sociální sítě. V případě stránek typu *Islám v České republice nechceme* tak určitá omezená skupina jednotlivců v rolích administrátorů vybírá a sdílí a komentuje či vykládá určité informace, které ostatní mohou sledovat a dále sami komentovat. Administrátoři tak zastávají funkci názorových vůdců, respektive vlivných osob, ostatní návštěvníci a uživatelé stránky jsou jejich následovníky. Zároveň je však nutné hledat onu sdílenou identitu či identity, které umožňují vytvoření struktury vůdců a následovníků, a které mohou také nabídnout odpověď na otázku po příčině relativní popularity stránky *Islám v České republice nechceme*. Lze se domnívat, že kromě shody v oblasti kritiky či odmítání islámu sdílejí uživatelé stránky identitu, kterou lze vztáhnout ke koncepci českého národa.

Kritika islámu a česká národní identita

Jistě lze nalézt řadu FB stránek věnovaných řadě různých témat, které mají omezený počet administrátorů a které navštěvuje a sleduje větší nebo menší počet uživatelů. Chceme-li odpovědět na otázku, proč je stránka *Islám v České republice nechceme* označena pomocí volby „to se mi líbí“ bezmála 70 000 uživateli a ptáme-li se na důvody popularity této konkrétní stránky, lze hledat odpověď právě v tom, že její téma se vztahuje k procesu formování české národní identity. Jedná se o téma, které s ohledem na souvislost s procesem vymezování české národní identity oslovuje značný počet uživatelů sítě FB a vzhledem k celkovým souvislostem poskytuje administrátorům stránky značný vliv politického charakteru.

Přitom lze vycházet z hypotézy, že kritika islámu je spojena s procesem definování české národní identity, která je vymezována právě v kontrastu

³¹ Jak uvádějí Reicher, Haslam a Hopkins, „we suggest that the impact of leaders on followers must be addressed in the context of their joint involvement in a social categorical relationship. It is this mutual identity-based relationship which both enables and constrains the practice of leadership and which provides the basis for overcoming the traditional opposition between the leader and the led“ (Reicher – Haslam – Hopkins 2005: 549).

s islámem a muslimy jako představiteli ideového systému (islámu), který je pojmán jako cizorodý prvek v české národní kultuře. Vzhledem k tomu, že český stát je s ohledem na své moderní dějiny koncipován jako národnostně do značné míry homogenní,³² lze se domnívat, že se s českou národní příslušností identifikuje podstatná většina obyvatelstva republiky a že státní příslušnost bude do značné míry splývat s národností (tj. český občan se obvykle identifikuje s českou národností). Pojem „česká národní kultura“ přitom zahrnuje jevy, které jsou vnímány jako ryze české hodnoty, to, na co jsou příslušníci českého národa hrdí. Může zahrnovat i jevy, které Češi považují za sobě vlastní, které však považují spíše za negativní rysy české národní spolutnosti.

Pojmy jako „česká národní kultura“ nebo „české národní hodnoty“ jsou samozřejmě obsahově proměnlivé s ohledem na kontext, v němž se s nimi zachází. Proto je nutné sledovat, kdo, kdy, za jakých okolností a jakými způsoby jej vymezuje nebo hovoří o prvcích, které by měly českou národní kulturu vymezovat.

Vycházíme-li z předpokladu, že kritika islámu je v českém prostředí úzce spojena s procesem definování české národní identity, kdy je islám pojmán jako cizorodý prvek v české národní kultuře a slouží jako kontrastní referent k české kultuře, potom je pravděpodobné, že většina příspěvků na profilové stránce *timeline* bude spojena právě s islámem ve vztahu k českému prostředí, tedy že se bude týkat islámu a muslimů ve vztahu k České republice. Zároveň lze očekávat, že stát – Česká republika – bude chápán jako stát národní, tedy že český stát bude ztotožněn s českým národem. Tomuto pojetí nasvědčuje nejen samotný název stránky, ale na tuto souvislost ukazuje rovněž orientační obsahový průzkum příspěvků, který jsme sledovali výše a kde je skutečně velká většina příspěvků nějakým způsobem vztažena k českému prostředí. Viděli jsme zároveň, že islám a muslimové jsou zde představováni jako nebezpečí, proti kterému je nutné aktivně vystupovat. Islám a muslimové znamenají v tomto pojetí jednoznačnou hrozbu pro české (nebo evropské) prostředí a kulturně-sociální identitu jeho obyvatel.

³² Nejpočetnější etnická skupina českých Němců přestala v českých zemích existovat v důsledku nuceného odchodu drtivé většiny českých Němců po druhé světové válce. Podle analýzy výsledků posledního sčítání lidu, domů a bytů, zveřejněné Českým statistickým úřadem (Analýza 2014), se v roce 2011 z obyvatel České republiky deklarativně nehlásí k české národnosti 36 % – zřejmě v důsledku toho, že otázka národnosti byla v dotazníku tentokrát nepovinná. K české národnosti se přihlásilo 64,3 % obyvatel, 5 % obyvatelstva se přihlásilo k národnosti moravské a 1,4 % ke slovenské. Příslušníci dalších národností, polské, německé a maďarské, tvoří dohromady méně než 1 % obyvatel. V roce 2001 se při sčítání k české národnosti přihlásilo 90,4 % obyvatel.

Můžeme však v současné české společnosti nalézt nějaké prvky, které by bylo možné chápat jako obecné identifikátory vymezující českou národní identitu? V tom nám mohou napovědět nedávné průzkumy veřejného mínění. Podle průzkumu Centra pro výzkum veřejného mínění Sociologického ústavu AV ČR (Čadová 2013) jsou čeští občané nejvíce hrdí na krásnou přírodu a památky. Hrdost na české občanství je dále spojena s tím, že čeští občané vnímají Českou republiku jako „rodnou zemi“. Podstatným zdrojem občanské hrdosti jsou rovněž úspěchy českých sportovních reprezentantů a také česká historie, české historické osobnosti a často je jako zdroj hrdosti zmiňováno i české umění, kultura a tradice.

Připomeňme v těchto souvislostech, že podle antropologa Ladislava Holého je novodobý český národní stát definován právě jako „národní“ (tj. stát nesmí stát v opozici vůči národu, resp. národním zájmům) (Holý 2010). Před rokem 1989 se stát dostává do konfliktu s národem – příslušníci národa začínají vnímat stát a jeho represivní aparát jako sobě nepřátelský. Tak zvaná sametová revoluce „může být chápána jako pokus přiblížit vztahy mezi státem, národem a jednotlivcem kulturně konstituovanému ideálu“ (ibid.: 77). Z tohoto pohledu došlo v procesu tzv. sametové revoluce a následné transformace české společnosti k pokusu o opětovné ztotožnění národa se státem – odtud také časté označování státních symbolů jako reprezentací suverénního českého státu coby symbolů „národních“. Státní symboly, jako jsou vlajka či dvojocasý lev, jsou vykládány jako součást koncepce onoho „kulturně konstruovaného ideálu“ národního státu. V tomto smyslu není žádným překvapením, že česká státní vlajka a další symboly spojené s českou státností (dvouocasý lev atp.) jsou obecně chápány jako symboly „národní“ a často využívány při různých shromážděních spojených s požadavky ochrany a zachování české národní identity, jako jsou například protiromské mítinky.³³

Polistopadové ztotožnění národa se státem je ve své podstatě dvojsečnou zbraní. Mobilizace různě chápáné a s různou mírou radikalit prosazované „národní identity“, založené na „národní kultuře“, na jedné straně působí jako tmel zajišťující kohezi české společnosti. Na druhé straně však vede naprosto samozřejmě k potřebě definovat referenční skupinu či skupiny, vůči nimž budou příslušníci českého národa vymezovat svou identitu. Zde vzniká naopak potenciální sociální konflikt, kdy určitá skupina může být na základě určitých

³³ Lze vyslovit názor, že Romové mohou v souvislostech s procesy budování české národní identity hrát podobnou roli referenční skupiny jako muslimové.

vlastností, biologických či kulturních rysů (např. barvy pleti, menšinového vyznání, původu apod.), z národa vylučována právě proto, že je na základě určitých znaků identifikována s onou referenční skupinou.

Poté, co je český stát ve svých novodobých dějinách zbaven dosavadních historických referenčních skupin, s nimiž měli jeho čeští obyvatelé bezprostřední zkušenost a vůči nimž se historicky vymezovali (zejména Němců), objevují se nové skupiny, k nimž příslušníci českého národa vztahují svou identitu. Jako referenční skupina polistopadové české národní spopolitosti tak slouží různé spopolitosti, s nimiž mají příslušníci českého národa zkušenost přímou (Romové) nebo zprostředkovanou všemožnými médii. Právě do druhé kategorie by zřejmě bylo možné řadit muslimy (srov. Křížková 2006).

Kritika islámu a muslimů tedy pravděpodobně souvisí s procesy vytváření národní identity na základě definování české národní kultury. Ta přitom nemusí být nutně definována v pozitivních, explicitních pojmech (tedy čím jsou česká národní kultura a česká národní identita vymezeny), ale může vznikat i na základě pouhého tvrzení, že referenční skupina, „ti druzí“ – v našem případě muslimové a islám – k české kultuře prostě nenáleží. Česká kultura je tedy vymezována v procesu *negativního srovnávání* s tím, co kritikové islámu považují za pevnou, typickou součást islámu. V tomto případě úplně stačí, omezí-li se kritika islámu na konstatování, že určité prvky, které spojí s muslimy a islámem, jsou „naší“ kultuře prostě cizí, že k ní jednoduše nenáleží, ať již jde například o násilí na ženách nebo ničení kulturních památek. Zároveň není nezbytně třeba vyjmenovávat, které prvky naopak jsou součástí „naší“ kultury. Stačí uvést, které prvky za její součást považovány nejsou.

Tento proces negativního vymezování vlastní identity lze v teoretické rovině vztáhnout ke konceptu „morální paniky“.

Morální panika a kritika islámu

Koncept morální paniky uvedli do sociologie v sedmdesátých letech 20. století Jock Young a Stanley Cohen.³⁴ Ve své syntetické práci věnované konceptu morální paniky uvádí Kenneth Thompson pět klíčových rysů či stadií morální paniky (Thompson 1998: 8):

³⁴ Problematiku konceptu morální paniky shrnuje Volek (2000), podrobněji viz Thomson (1998). Ke kritice konceptu „morální paniky“ viz např. úvodní stať k novému vydání klasického spisu Stanleyho Cohena (Cohen 2002: i–xliv), původně vydaného r. 1972.

1. něco či někdo je definován jako hrozba hodnotám či zájmům;
2. média podávají tuto hrozbu ve snadno rozpoznatelné podobě;
3. rychle se rozvíjí veřejný zájem;
4. objevuje se odezva úřadů a osob s vlivem na veřejné mínění;
5. panika ustupuje či vede k sociálním změnám.

Obsah stránky *Islám v České republice nechceme* se těmito rysy vyznačuje či je jimi zjevně doprovázen. Islám a muslimové jsou představováni jako jasné ohrožení sociálních hodnot a zájmů (srov. Cohen 2002: 2). Muslimové jsou na stránce jednoznačně identifikováni jako hrozba, a to hrozba pro české kulturní hodnoty a tradice, přičemž jsou různými způsoby *démonizováni*.³⁵ Veřejný zájem o téma je patrný nejen z počtu označení volbou „to se mi líbí“, dosahující v letních měsících roku 2014 bezmála 70 000 uživatelů sítě FB,³⁶ ale i z ohlasu, který další média (např. zpravodajské a diskusní internetové platformy) věnují stránce a různým událostem, které jsou s ní spojeny. V případě stránky *Islám v České republice nechceme* a s ní spojeného hnutí lze sledovat i odezvu úřadů a osob s vlivem na veřejné mínění. Poslední stadium morální paniky ve spojení s kauzou stránky, tedy sociální změna či ústup paniky, zůstává vzhledem k aktuálnosti tématu prozatím otevřený.³⁷

Otázky může budit důvod, proč islám a muslimové vůbec veřejnou paniku vyvolávají a proč je komplexní soubor jevů označovaný jako „islám“ svými kritiky podáván v silně zjednodušené, často démonizované podobě. Jak uvidíme v závěru, může být odpovědí obraz islámu a muslimů v „kolektivní paměti“ příslušníků českého národa.

Politický potenciál kritiky islámu

Vezmeme-li v potaz Holého (2010) tezi o listopadovém převratu jako pokusu o opětovné spojení či smíření státu a národa, nepřekvapí nás, že se v českém polistopadovém politickém prostředí tak často objevuje rétorika, která definuje politiku v pojmech a kategoriích odpovídajících „národním zájmům“,³⁸

³⁵ Jde o termín *folk devils* (Cohen 2002).

³⁶ V době závěrečné editace studie (k 31. 10. 2014) byla stránka *Islám v České republice nechceme* označena pomocí volby „to se mi líbí“ 79 568 uživateli sítě Facebook. Od začátku práce na studii (v červenci 2014) tedy narostl tento údaj přibližně o 10 000.

³⁷ Pokud jde o tento aspekt morální paniky, bude jistě zajímavé sledovat další vývoj ve spojení s žádostí ÚMO o vyšší stupeň registrace. Kauze se ve své studii věnuje Tomáš Janků (2013).

³⁸ Stačí připomenout případ poslední prezidentské volby roku 2013. Tehdy se jedním z rozhodujících

respektive v duchu, který by bylo možné povýtce označit jako „nacionalistický“,³⁹ či lépe národněideologický. Lze tedy předpokládat, že protiislámská rétorika bude obsahovat právě tento prvek, že tedy kritika islámu bude zároveň obhajobou národní kulturní identity. Islám a muslimové budou zároveň představováni jako právě ty prvky, které jsou české národní kultuře cizí.

Protože islám a muslimové tvoří jeden z referenčních bodů v procesu definování české národní identity, jedná se o téma, které se vyznačuje určitým nezanedbatelným politickým potenciálem. Můžeme-li si na závěr dovolit jisté zobecnění, mohou se islám a muslimové právě z tohoto důvodu snadno stát jedním z neurgických bodů moderní české společnosti. Jako příklad lze uvést kampaň k prezidentské volbě v roce 2013, kdy se téma islámu stalo jedním z hojně diskutovaných, vedle například otázky interpretace poválečného odsunu Němců. V internetovém prostředí se tak například v lednu 2013, nedlouho před samotnou volbou prezidenta, objevuje grafický materiál propagující kandidaturu Miloše Zemana, na němž je jako jeden z důvodů pro volbu tohoto politika uvedeno téma stavby mešit v explicitní souvislosti s kandidátovým hájením „národních zájmů“ (Proč volit Miloše Zemana 2013).⁴⁰ Text na modrém pozadí je doplněn v horní části fotografií prezidentského kandidáta Miloše Zemana se státní vlajkou za hlavou. V horní části dále čteme otázku: „Proč volit Miloše Zemana?“ a pod ní odpověď v hesle „Obhájce národních zájmů“. Níže je uveden výčet několika bodů, v nichž má být kandidát obhájcem národních zájmů. Týkají se politiky vůči Evropské unii, hájení zájmů českých podnikatelů v zahraničí, vystupování proti korupci či otázky církevních restitucí, kde má rozhodnout referendum. Na třetím místě je uveden kandidátův nesouhlas s budováním muslimských svatostánek, který je spojen s řešením problematiky romské menšiny: „Je proti výstavbě dalších muslimských mešit a chce aktivně řešit problémy romské menšiny,“ prohlašuje se zde o prezidentském kandidátovi. Spojení tematiky islámu s problematikou Romů v souvislostech politické kampaně založené mimo jiné na „hájení národních zájmů“ nás nepřekvapí.

momentů předvolebního boje stal výrok jednoho ze dvou nejsilnějších kandidátů ohledně poválečného odsunu Němců. Případ, který by jistě mohl být předmětem samostatného analytického rozboru, svědčí o mimořádném politickém potenciálu jakýchkoli témat, která lze vztáhnout k vymezování české národní identity.

³⁹ Souhlasím s Miroslavem Hrochem (Hroch 2009), který považuje termín „nacionalismus“ vzhledem k jeho mnohoznačnosti a významové zatíženosti za obtížně použitelný pro účely vědecké analýzy. Je zřejmě vhodnější hovořit o „národních ideologiích“ či o „konceptech národa“, pokud jde o různá pojetí české národní společnosti a kultury.

⁴⁰ Materiál byl původně zveřejněn na *timeline* FB stránky *Miloš Zeman na Hrad* dne 17. ledna 2013.

Je možné vyslovit domněnku, že vzhledem k politické citlivosti témat islámu a muslimů v současné české společnosti se budou tato témata v politických souvislostech objevovat i nadále. Dále lze předpokládat, že aktivisté spojení s iniciativou *Islám v České republice nechceme* využijí tohoto politického potenciálu kritiky islámu ve spojení s obranou „národních zájmů“ k rozšiřování svých aktivit ve veřejném prostoru. Lze proto očekávat, že buď využijí k propagaci svých názorů nějakou stávající politickou platformu, nebo vytvoří nové uskupení, které se bude moci ucházet o přízeň občanů v některých z budoucích voleb.⁴¹

Závěrem

Naši studii chápeme v první řadě jako podnět pro další kritické zkoumání role náboženství v současné české společnosti. Jak ukazuje i případ kritiky islámu na českém internetu, témata související s náboženstvím stále vstupují do veřejné sféry české společnosti, přestože by se mohlo na první pohled zdát, že současná česká společnost vykazuje vysokou míru sekularizace.⁴² Jevy spojené s náboženstvím se navíc dynamicky vyvíjejí – naše studie zachycuje opravdu jen velmi malou část z tohoto bohatého souboru různých jevů, které se mohou ve spojitosti se současnou českou společností stát podnětem pro akademické studium náboženství.

Na příkladu FB stránky *Islám v České republice nechceme* jsme viděli, že sociální vědy disponují celou řadou teoretických koncepcí, které nám dovolují interpretovat problematiku kritiky islámu a muslimů v českém prostředí. Naznačená interpretační východiska však jistě nejsou jedinými možnostmi, které bychom mohli při výkladu kritiky islámu nalézt.

Hledali jsme odpověď na otázku, v jakých souvislostech islám do českého veřejného prostoru vstupuje, proč se vůbec stává objektem veřejného zájmu, když v českém prostředí jde o výrazně menšinový náboženský směr. Ptali jsme se po důvodech, proč je islám v českém prostředí vůbec diskutován a proč islám a muslimové vyvolávají zájem české veřejnosti. Zaměřili jsme se přitom na kritiku islámu a zvolili jsme jeden konkrétní příklad, FB stránku *Islám v České republice nechceme*, který jsme podrobili prozkoumání z obsahového hlediska.

⁴¹ Je třeba připomenout, že text této studie vznikl v letních měsících roku 2014. Nereflektuje tedy další události, k nimž došlo v průběhu roku 2015, například ohlášenou kandidaturu doc. Martina Konvičky v krajských volbách v roce 2016 či dění spojené s tzv. uprchlickou krizí v roce 2015. Zdá se, že průběh těchto událostí prozatím potvrzuje tezi, podle níž lze očekávat pokračující, intenzivnější pokusy uplatnit politický potenciál kritiky islámu v českém prostředí.

⁴² Srov. pozn. č. 5.

Výchozím podnětem byla teze založená na konceptu orientalismu Edwarda W. Saída, kdy je kritický obraz islámu a muslimů v českém prostředí spojen s procesy negativního vymezování okcidentální, v našem případě české národní a kulturní identity a národněkulturních hodnot. Prozkoumali jsme obsah přibližně dvou stovek příspěvků zveřejněných administrátory na profilové stránce *timeline* diskusního fóra *Islám v České republice nechceme*. Zjistili jsme, že příspěvky zde zveřejňované jsou skutečně z velké části vztahovány k českému prostředí a že zprávy a komentáře k zahraničním událostem slouží obvykle jako základ k varováním před riziky, která podle komentářů na *timeline* islám a muslimové představují pro český stát, český národ a českou společnost, její kulturu a hodnoty.

Lze tedy říci, že kritika islámu a muslimů v českém prostředí tak, jak ji ukazuje příklad stránky *Islám v české republice nechceme*, je skutečně spojena s otázkou české národní identity, evropských či v užším smyslu slova českých kulturně-společenských norem a hodnot. Ty jsou na diskusní stránce vymezovány prostřednictvím negativního srovnávání s hodnotami a normami, které autoři příspěvků představují jako typické pro islám a muslimy. Nestačí však pouze konstatovat, že je obraz islámu a muslimů v těchto souvislostech stereotypní – to s ohledem na celkové zaměření diskusního fóra není žádným překvapením. Muslimové, tak jak je představují administrátoři stránky ve svých příspěvcích, se stávají referenční skupinou, jejíž kulturně-společenské normy a hodnoty představují antitezi „naší“, české společnosti a kultury. Zároveň jsou zde islám a muslimové představováni jako jednoznačné riziko, proti němuž je nutné aktivně vystupovat, neboť představují ohrožení pro „náš“ kulturně-společenský systém. V této souvislosti není bez zajímavosti ani vizuální aspekt příspěvků, kdy se často objevují motivy či symboly spojené s českou státností: česká vlajka či symbolika státního znaku.

Roli administrátorů stránky lze chápat v souvislosti s konceptem názorových vůdců, *opinion leaders*, respektive s konceptem vlivných osob (*influentials*). Vliv názorových vůdců, kteří sledují média a formulují názory na určitá témata, jež pak předávají ostatním následovníkům, není v našem případě založen na osobním kontaktu „tváří v tvář“, ale odehrává se v prostředí internetového diskusního fóra na sociální síti Facebook. Je však podstatné, že vůdci i jejich následovníci či fanoušci a příznivci stránky sdílejí určitou společnou identitu, která teprve dovoluje vytvoření struktury vůdců a následovníků: základem pro tuto sdílenou identitu, jež se projevuje kritikou islámu a muslimů, je příslušnost k evropské, respektive k české kultuře a společnosti.

Protiislámskou rétoriku, s jejímž obsahem jsme se krátce seznámili na příkladu stránky *Islám v České republice nechceme*, lze vykládat jako příklad „morální paniky“. Obsah stránky *Islám v České republice nechceme* se těmito rysy vyznačuje či je jimi zjevně doprovázen. Islám a muslimové jsou představováni jako jasné ohrožení sociálních hodnot a zájmů české národní společenosti. Muslimové jsou na stránce jednoznačně identifikováni jako hrozba, a to hrozba pro české kulturní hodnoty a tradice, přičemž jsou různými způsoby *démonizováni*.

Ptáme-li se pak na důvody mimořádné popularity sledované diskusní stránky, lze hledat odpověď právě v tom, že její téma a obsah se vztahuje k procesu formování české národní identity. Vzhledem k celkovému souvislosti pak kritika islámu a muslimů poskytuje administrátorům stránky značný vliv politického charakteru a lze se proto domnívat, že osoby vystupující jako představitelé iniciativy *Islám v České republice nechceme* budou tento potenciál dále rozvíjet – vystupováním na půdě veřejných institucí nebo posléze i vlastní účastí v politickém životě státu, ať již ve spojení se nějakým existujícím politickým subjektem, či prostřednictvím založení vlastní platformy určené k účasti v politice. V těchto souvislostech není velkým překvapením, že je protiislámská rétorika užívána i politickými představiteli či jejich příznivci a podporovateli, kteří se jinak jednoznačně neprofilují jako kritikové islámu a muslimů.

Téma kritiky islámu a muslimů jistě vyvolává řadu dalších otázek. Jednou z těch, které prozatím zůstaly mimo naši pozornost, je, z jakého důvodu je to právě islám, který tvoří jeden z referenčních bodů při definování české národní identity. Odpověď je možné hledat v souvislosti s konceptem kolektivní paměti (Halbwachs 2009) jako souboru sdílených představ o historii. Můžeme vyslovit hypotézu, že islám a muslimové tvoří v kolektivní paměti příslušníků české společnosti tradičního nepřítele. Toto vědomí o islámu je předáváno a upevňováno pomocí řady klišé, kdy se v historických souvislostech hovoří o „pronikání“ muslimů do Evropy, o „střetech“ mezi křesťany a muslimy, o muslimském „nebezpečí“, kterému je třeba čelit. Stereotypní obraz „krvežíznivého muslima“, obvykle ztotožněného s „nekřesťanským“ Turkem, unášejícího a terorizujícího křesťanská „nevinátka“, vstoupil do obecného povědomí formou pověstí, pohádek, písní a obrazů. V těchto souvislostech bude třeba podniknout další podrobné bádání, jehož předmětem se mohou stát jak publikace o českých dějinách, tak beletristická díla, televizní a filmové snímky, školní učebnice i obrázkové dětské knihy.⁴³ Zde se otevírá prostor pro další analytickou práci.

⁴³ K vlivům islámu v českých dějinách viz Mendel – Ostránský – Rataj 2007.

Jakub Havlíček je religionistou a historikem, zabývá se antropologií náboženství. Působí jako odborný asistent Katedry sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Univerzity Palackého v Olomouci. Kontakt: jakub.havlicek@upol.cz

Použitá literatura a prameny

- 5 let společně. 2014. „5 let společně.“ *Islám v České republice nechceme*, 26. 7. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.10151669707362938.1073741827.120236192937/10152616308882938/?type=1&theater> [cit. 2014-07-27].
- A jako pokaždé. 2014. „A jako pokaždé.“ *Islám v České republice nechceme*, 19. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152600714547938> [cit. 2014-08-01].
- Analýza. 2014. „Analýza. Národnostní struktura obyvatel.“ *Český statistický úřad*, 30. 6. 2014. Dostupné z [http://www.czso.cz/csu/2014edicniplan.nsf/t/FC001D2AB2/\\$File/170223-14.pdf](http://www.czso.cz/csu/2014edicniplan.nsf/t/FC001D2AB2/$File/170223-14.pdf) [cit. 2014-07-20].
- A teď se někdo ozvěte. 2014. „A teď se někdo ozvěte.“ *Islám v České republice nechceme*, 24. 7. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/posts/10152612747297938> [cit. 2014-07-29].
- Barták, Jiří. 2014. „Petice proti uznání islámu“ 2014. *Islám v České republice nechceme*, 22. 5. 2014. Dostupné z <http://www.ivcrn.cz/kampane/naqba-2014/petice/> [cit. 2014-07-20].
- Beneš, Martin. 2014. „Univerzitou hýbe facebookový spor o islám. Hádal se vyučující a studentka“. *iDnes.cz*, 22. 1. 2014. Dostupné z http://budejovice.idnes.cz/expanze-islam-u-je-problem-0yy-/budejovice-zpravy.aspx?c=A140122_2025015_budejovice-zpravy_kol [cit. 2014-07-20].
- Breaking news. 2014. „Breaking news.“ *Islám v České republice nechceme*, 8. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152575657092938> [cit. 2014-08-01].
- Britové nám nějak zdivočeli. 2014. „Britové nám nějak zdivočeli.“ *Islám v České republice nechceme*, 5. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152569356342938> [cit. 2014-08-01].
- Čadová, Naděžda. 2013. „Důvody hrdosti a studu na české občanství – říjen 2013. Tisková zpráva.“ *Centrum pro výzkum veřejného mínění*. Dostupné z http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7135/f3/ov131121.pdf [cit. 2014-07-20].
- Cajthamlová, Tereza. 2014. „Islám zatemňuje rozum. Především nemuslimům“. *Blog. repsekt.cz*, 28. 1. 2014. Dostupné z <http://cajthamlova.blog.respekt.ihned.cz/c1-61606600-islam-zatemnuje-rozum-predevsim-nemuslimum> [cit. 2014-08-18].
- Cohen, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Modes and Rockers*. London: Routledge.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization. An Analysis on Three Levels*. Brussels: P. Lang.
- Donate. 2014. „Donate.“ *Islám v České republice nechceme*. Dostupné z <http://www.ivcrn.cz/donate/> [cit. 2014-08-22].

- Esposito, John L. 2003. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford UP.
- Eurokomisařka chce v EU. 2014. „Eurokomisařka chce v EU více (i)legálních Afričanů, Arabů...“ *Tyden.cz*, 9. 7. 2014. Dostupné z http://www.tyden.cz/rubriky/zahranici/evropa/eurokomisarka-chce-v-eu-vice-i-legalnich-africanu-arabu_312356.html#_U_SxiPI_uVC [cit. 2014-08-19].
- Facebook smazal stránku. 2014. „Facebook smazal stránku, která brojila proti islámu v Česku.“ *Lidovky.cz*, 20. 6. 2014. Dostupné z http://www.lidovky.cz/facebook-smazal-stranku-ktera-brojila-proti-islamu-v-cesku-pa9-/zpravy-domov.aspx?c=A140620_223525_ln_domov_rak [cit. 2014-07-20].
- Fey, Brian. 2002. *Současná filozofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, Anthony. 2003. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofie.
- Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Havlíček, Jakub. 2011. *Cesty božstev. Interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Brno: MUNI Press.
- Havlíček, Jakub. 2013. „Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách.“ *Religio. Revue pro religionistiku* 21, 2013, 2: 163–188.
- Havlíček, Jakub – Lužný, Dušan. 2013. „Religion and Politics in the Czech Republic. The Roman Catholic Church and the State.“ *International Journal of Social Science Studies* 1, 2013, 2: 190–204.
- Hogg, Michael A. 2008. „Social Identity Theory of Leadership.“ Pp. 62–77 in Joanne B. Ciulla et al.: *Leadership at the Crossroads I. Leadership and Psychology*. Westport: Praeger.
- Holý, Ladislav. 2010. *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Horák, Zboj. 2011. *Církev a české školství*. Praha: Grada.
- Hroch, Miroslav. 2009. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- I když jste plni. 2014. „I když jste plni“ *Islám v České republice nechceme*, 13. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152586982942938/?type=1> [cit. 2014-08-01].
- Islám je pro člověka. 2014. „Islám je pro člověka.“ *Islám v České republice nechceme*, 26. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152612706747938/?type=1> [cit. 2014-08-01].
- Islamisté. 2014. „Islamisté přibíjejí zavražděné na kříž. OSN: Váleční zločinci.“ *Tyden.cz*, 26. 7. 2014. Dostupné z http://www.tyden.cz/rubriky/zahranici/asie-a-oceanie/islamiste-pribijeji-zavrazdene-na-kriz-osn-valecni-zlocinci_313848.html#_U_Rv6_I_uVB [cit. 2014-08-01].
- Islámské právo. 2014. „Islámské právo.“ *Islám v České republice nechceme*, 19. 7. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152601089007938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-08-01].

- Jaký je rozdíl. 2014. „Jaký je rozdíl mezi profilovým obrázkem a úvodní fotkou?“ *Facebook.com*. Dostupné z <https://www.facebook.com/help/169743063106603> [cit. 2014-08-22].
- Janda, Vojtěch. 2014. „Politika varuje před rozpínáním muslimů. Přestřelila, říká jejich šéf.“ *iDnes.cz – Praha a Střední Čechy*, 16. 7. 2014. Dostupné z http://praha.idnes.cz/mistostarostka-se-vyjadruje-k-muslimskemu-pohrebisti-pgk-/praha-zpravy.aspx?c=A140716_2082561_praha-zpravy_bur [cit. 2014-08-19].
- Janků, Tomáš. 2013. „Analýza přiznání (zvláštních) práv muslimské náboženské obci v ČR.“ Pp. 84–111 in Jaroslav Benák (ed.): *Církev a stát 2013 – sborník z konference*. Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity, řada teoretická, Edice S, č. 459. Brno: Masarykova univerzita. Dostupné z <http://www.law.muni.cz/dokumenty/25707> [cit. 2015-07-13].
- Jeřábek, Hynek. 2003. „Měření názorového vůdcovství v českých sociologických výzkumech. PS-škála jako nástroj pro zjišťování názorového vůdcovství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 5: 687–706.
- Konvička, Martin. 2014a. „Islám v České republice nechceme. Konec, nebo nový začátek?“ *Blog.idnes.cz*, 20. 6. 2014. Dostupné z <http://martinkonvicka.blog.idnes.cz/c/414534/Islam-v-Ceske-republice-nehceme-Konec-nebo-novy-zacatek.html> [cit. 2014-08-19].
- Konvička, Martin. 2014b. „Proslov pro Petiční výbor Poslanecké sněmovny Parlamentu ČR.“ *Blog.idnes.cz*, 8. 10. 2014. Dostupné z <http://martinkonvicka.blog.idnes.cz/c/429953/Proslov-pro-Peticni-vybor-Poslanecke-snemovny-Parlamentu-CR.html> [cit. 2014-10-28].
- Král, Václav. 2014. „Co znamená zrušení protiislamistické skupiny na Facebooku.“ *Blog.idnes.cz*, 21. 6. 2014. Dostupné z <http://vaclavkral.blog.idnes.cz/c/414568/Co-znamenaz-zruseni-protiislamisticke-skupiny-na-Facebooku.html> [cit. 2014-07-29].
- Křížková, Martina. 2006. „Neviditelná menšina – analýza mediálního obrazu českých muslimů.“ *Migraceonline.cz*, 26. 5. 2006. Dostupné z <http://migraceonline.cz/cz/e-knihovna/neviditelna-mensina-analyza-medialniho-obrazu-ceskych-muslimu> [cit. 2015-07-01].
- Listina základních práv. 2014. „Listina základních práv.“ *Islám v České republice nechceme*, 16. 7. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152593905432938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-08-01].
- Ludková, Vladimíra. 2014. „Netolerantní kazatelé tolerance?“ *Vaše Praha 8*, 16. 7. 2014. Dostupné z <http://www.vasepraha8.cz/liben/netolerantni-kazatele-tolerance> [cit. 2014-08-01].
- Máme hodně holou. 2014. „Máme hodně holou.“ *Islám v České republice nechceme*, 12. 7. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152585221912938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-07-29].
- Magistrát. 2014. „Magistrát v pražské Libni odmítá soukromý muslimský hřbitov.“ *Deník.cz*, 15. 7. 2014. Dostupné z http://www.denik.cz/z_domova/

- magistrat-v-prazske-libni-odmita-soukromy-muslimsky-hrbitov-20140715.html [cit. 2014-07-29].
- Má země, Francie. 2014. „Má země, Francie.“ *Islám v České republice nechceme*, 16. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152592831162938/?type=1> [cit. 2014-08-01].
- Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš. 2007. *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia.
- Mrzačení, bití, únosy. 2014. „Mrzačení, bití, únosy. Nová generace britských muslimů akceptuje zločiny ze cti.“ *Novinky.cz*, 19. 3. 2012. Dostupné z <http://www.novinky.cz/zahranicni/evropa/262302-mrzaceni-biti-unosy-nova-generace-britskych-muslimu-akceptuje-zlociny-ze-cti.html> [cit. 2014-08-19].
- Mosul. 2014. „Mosul je v současnosti skoro bez křesťanů.“ *Islám v České republice nechceme*, 22. 6. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/photos/pb.120236192937-2207520000.1406140420./10152608615562938/?type=1> [cit. 2014-07-29].
- Napište si o petiční stánek. 2014. „Napište si o petiční stánek.“ *Islám v České republice nechceme*, 7. 7. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152575455612938/?type=1> [cit. 2014-07-29].
- Naprosté šílenství. 2014. „Naprosté šílenství.“ *Islám v České republice nechceme*, 9. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152578183747938> [cit. 2014-08-01].
- Netolerantní kazatelé. 2014. „Netolerantní kazatelé.“ *Islám v České republice nechceme*, 16. 7. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/posts/10152594730687938> [cit. 2014-08-01].
- OSN odhaduje. 2014. „OSN odhaduje.“ *Islám v České republice nechceme*, 27. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152618253847938> [cit. 2014-08-01].
- Pár fotek. 2014. „Pár fotek z aktuální petiční akce.“ *Islám v České republice nechceme*, 5. 7. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/posts/10152570139027938> [cit. 2014-07-29].
- Petice. 2014. „Petice proti islamizaci ČR.“ *Islám v České republice nechceme*, 27. 7. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152619716752938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-07-29].
- Petiční archy. 2014. „Petiční archy.“ *Islám v České republice nechceme*, 25. 6. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/photos/pb.120236192937-2207520000.1406536397./10152613044902938/?type=1> [cit. 2014-07-29].
- Pozvánka na schůzi. 2014. „Pozvánka na schůzi č. 10.“ *Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky, petiční výbor*. Dostupné z <http://www.psp.cz/sqw/text/text2.sqw?idd=101322> [cit. 2014-10-28].
- Pozvánka na seminář. 2015. „Pozvánka na seminář.“ *Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky, výbor pro obranu*. Dostupné z <http://www.psp.cz/sqw/text/orig2.sqw?idd=105886&pdf=1> [cit. 2015-07-01].
- Proč volit Miloše Zemana. 2013. „Proč volit Miloše Zemana.“ *Zeman na Hrad*, 17. 1. 2013. Dostupné z <https://www.facebook.com/zemannahrad/photos/>

- pb.291277884271365.-2207520000.1408862072./460889270643558/?type=3&src=https%3A%2F%2Fcontent-b-fra.xx.fbcdn.net%2Fphotos-frc3%2Ft1.0-9%2F543793_460889270643558_2081011948_n.jpg&size=750%2C750&bid=460889270643558 [cit. 2014-08-01].
- Přišlo redakční poštou. 2014. „Přišlo redakční poštou.“ *Islám v České republice nechceme*, 10. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/posts/10152580305992938> [cit. 2014-08-01].
- Reicher, Stephen – Haslam, S. Alexander – Hopkins, Nick. 2005. „Social Identity and the Dynamics of Leadership. Leaders and Followers as Collaborative Agents in the Transformation of Social Reality.“ *Leadership Quarterly* 16, 2005, 4: 547–568.
- Romancová, Ingrid. 2014. „Stránka Islám v České republice nechceme byla obnovena za podivných okolností“. *Evropský rozhled*, 29. 6. 2014. Dostupné z <http://www.evropsky-rozhled.eu/stranka-islam-v-ceske-republice-nehceme-byla-obnovena-za-podivnych-okolnosti/> [cit. 2014-07-20].
- Said, Edward W. 2008. *Orientalismus. Západní koncepce orientu*. Praha: Paseka.
- Saler, Benson. 1993. *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. London – New York – Köln: E. J. Brill.
- Saler, Benson. 2009. *Understanding Religion. Selected Essays*. Berlin: W. de Gruyter.
- Snažili jsme se najít. 2014. „Snažili jsme se najít.“ *Islám v České republice nechceme*, 23. 7. 2014. Dostupné z <https://cs-cz.facebook.com/ivcrn/photos/pb.120236192937.-2207520000.1406098908./10152607765027938/?type=1> [cit. 2014-08-01].
- Stačí jedna chyba. 2014. „Stačí jedna chyba.“ *Islám v České republice nechceme*, 28. 6. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152553139482938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-08-01].
- Stop výstavbě mešit. 2014. „Stop výstavbě mešit.“ *Islám v České republice nechceme*, 20. 7. 2014. Dostupné z https://www.facebook.com/ivcrn/photos/a.120733327937.128830.120236192937/10152603078592938/?type=1&relevant_count=1 [cit. 2014-08-01].
- Šnidl, Vladimír – Kočička, Pavel. 2011. „Komu vadí muslimové.“ *Ekonom*, 23. 8. 2011. Dostupné z <http://ekonom.ihned.cz/c1-52602450-komu-vadi-muslimove> [2014-08-21].
- Obyvatelstvo. 2011. „Obyvatelstvo podle věku, náboženské víry a podle pohlaví.“ *Sčítání lidu, domů a bytů*. Český statistický úřad. Dostupné z <http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30719&th=&vseuzemi=null&v=&vo=null&void=> [cit. 2014-08-21].
- Thompson, Kenneth. 1998. *Moral Panics*. London – New York: Routledge.
- Topinka, Daniel. 2010. „Integrace imigrantů/muslimů do ‚české‘ společnosti.“ Pp. 253–301 in Dušan Lužný – David Václavík (eds.): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.
- Topinka, Daniel a kol. 2006-07. *Integrační proces muslimů v České republice – pilotní projekt. Výzkumná zpráva*. Ostrava: VeryVision. Dostupné z http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf [cit. 2014-08-21].

- Vážení přátelé. 2014. „Vážení přátelé, IVČRN je zpět.“ *Islám v České republice nechceme*, 27. 6. 2014. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/posts/10152550310512938> [cit. 2014-07-29].
- Veřejný rejstřík. 2014. „Veřejný rejstřík a sbírka listin.“ *Ministerstvo spravedlnosti České republiky, eJustice*. Dostupné z https://or.justice.cz/ias/ui/rejstrik-firma?%3Asubmit=x&%2Frejstrik-%24firma=&nazev=Czech+Defence+League&ico=&obec=&ulice=&forma=&oddil=&vlozka=&soud=&polozek=50&typHledani=STARTS_WITH&jenPlatne=PLATNE [cit. 2014-10-30].
- Vido, Roman. 2011. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Volek, Jaromír. 2000. „Konstrukce morální paniky a sociální exkluze.“ *Sociální studia* 2000, 5: 97–113.
- Výpary z motoru lodi. 2014. „Výpary z motoru lodi udusily 19 běženců mířících z Libye do Itálie.“ *iDnes.cz*, 19. 7. 2014. Dostupné z http://zpravy.idnes.cz/imigrante-se-udusili-u-italske-lampedusy-fp7-/zahranicni.aspx?c=A140719_112727_zahranicni_bse [cit. 2014-08-19].
- Výpis dat. 2013. „Výpis dat z IS Občanských sdružení a spolků.“ *Ministerstvo financí ČR – IS ARES*. Dostupné z http://wwwinfo.mfcr.cz/cgi-bin/ares/darv_oss.cgi?ico=22876995&jazyk=cz&xml=1 [cit. 2014-08-22].
- Werner, Jan. 2014. „Česká média tleskají snahám o umlčení kritiků náboženství.“ *Blog. idnes.cz*, 22. 6. 2014. Dostupné z <http://werner.blog.idnes.cz/c/415913/Ceska-media-tleskaji-snaham-o-umlceni-kritiku-nabozenstvi.html> [cit. 2014-07-29].
- Wilson, Bryan R. 1966. *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. London: C. A. Watts.
- Základní informace. 2014. „Základní informace.“ *Islám v České republice nechceme* [Nezisková organizace]. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn/info> [cit. 2014-07-29].
- Zlatkovský, Michal. 2014. „Antiislamisty na Facebooku nechceme.“ *Respekt*, 21. 6. 2014. Dostupné z <http://respekt.ihned.cz/c1-62392770-antiislamisty-na-facebooku-nehceme> [cit. 2014-08-18].

Svátek všech
Antropologů
a milovníků
antropologie.
28. — 30. 1. 2016
antropofest.cz



VYUŽITÍ KONCEPTŮ MÍST V ANTROPOLOGII A PŘÍBUZNÝCH VĚDÁCH*

Věra Okénková

Filosofická fakulta UK Praha

Application of the Concepts of Place in Anthropology and in Related Sciences

Abstract: *In the last few decades of the 20th century, the social sciences and the humanities were influenced by an emergence of geographical terms – place and space. This change in the paradigm, known as the spatial turn, represents a very popular approach in contemporary history, sociology, philosophy and anthropology, as well. But does anthropological research sufficiently profit from the concepts of place and space? Focusing on place, this article shows that these concepts allow anthropology to analyse not only material, functional or symbolic meaning, but they also enable one to treat the overlaps to broader and more abstract research questions stemming from different subdisciplines. The aim of this article is not to give an exhaustive overview of all of the theories and publications pursuing the term space, but rather to provide a possible insight to this issue and to show how appropriate it can be for anthropological research.*

Keywords: *place; space; spatial turn; places of memory; anthropological places; places and non-places*

Studium míst se v rámci sociální a kulturní antropologie stalo velmi důležitým nejpozději od doby, kdy se hlavní metodou výzkumu této vědní disciplíny stala práce v terénu. Každý vědec, který kdy dělal terénní výzkum, začínal většinou

* Článek vznikl na základě teoretické části autorčiny diplomové práce *Budova 18, rue Bonaparte: Místo paměti a jeho význam pro Čechy žijící v Paříži*. Univerzita Karlova, Praha 2014.

právě u zkoumání místa, u mapování terénu a rozmístění přírodních i člověkem vytvořených objektů. Není však zaměření se humanitních vědců na něco tak materiálního a neživotného absurdní?

Místo samozřejmě není jen pouhou matérií. Docela klidně může být naprosto nehmotné a existovat v podobě konstruktů v představách člověka. V každém případě je místo vždy člověkem osvojováno a tedy i ožíváno. Díky tomu je možné na základě organizace místa studovat sociální, politický, ekonomický nebo náboženský charakter skupiny. Prostorové rozložení zároveň vymezuje hranice domova, jenž musí být chráněn před vnějšími i vnitřními hrozbami, a tak vypovídá také o identitě dané komunity (Augé 1992: 60). A právě proto je místo fenoménem, který se dotýká všech možných oblastí zájmu antropologie a etnologie. Vzpomeňme si například na Arnolda Van Gennepa, který svou práci o přechodových rituálech postavil na přechodech nejen symbolických. Místa přechodu pro něj představovaly patníky vymezující určitá území, práh dveří nebo jiná specifická místa, jež se stávala předmětem vydělení, nebo naopak začlenění do společnosti. Místa tím získávala mimo jiné také svůj magický charakter a stávala se ritualizovanými (Van Gennep 1997). Také Claude Lévi-Strauss se zabýval místem, když díky studiu rozložení domů v jihoamerických vesnicích rozklíčoval příbuzenské členění místní společnosti do systému *moiety*, jenž se stal jedním ze základních kamenů antropologie příbuzenství (Lévi-Strauss 2011).

S fenoménem míst se však v současné antropologii setkáváme především v souvislosti s přemísťováním, s přesuny nebo s „umísťováním se“ do nového prostředí, jimiž se zabývají migrační a integrační studia. Na jakých definicích a konceptech ale může být antropologické zkoumání míst založené? Odpověď na tuto otázku můžeme hledat právě v příbuzných disciplínách a inspirovat se teoriemi, které jsou v současné české antropologii poměrně známé, avšak přesto málo zastoupené, a mohou být pro její využití velmi podstatné.

Co je to místo?

Pojem *místo* je nezbytnou součástí naší každodenně používané slovní zásoby, a proto se definování jeho významu může zdát triviální. Ve skutečnosti dochází k časté záměně pojmů *místo*, *prostor*, *prostředí*, *krajina* nebo také *teritorium*, a to i přes snahy mnohých geografů, sociologů nebo filosofů vymezit přesnou terminologickou základnu pro studium těchto fenoménů. Přestože cílem článku není pouštět se do sémantických výkladů zmíněných pojmů,

je nezbytné poukázat alespoň na některé definice místa tak, jak se využívají ve společenských a humanitních vědách.

Z pohledu klasické geografie je místo pouhým kouskem prostoru (Brochot – Soudière 2010: 8), nebo jinak vyjádřeno, konkrétním označením nějakého prostoru (Norberg-Schulz 2010: 6). Místo ale samo o sobě na člověka také působí svou atmosférou, čímž se vzdaluje od své čistě materiální povahy. „Máme jím (místem) na mysli totalitu, kterou utvářejí konkrétní věci, jež mají hmotnou substanci, tvar, texturu, barvu. Tyto věci společně určují ‚charakter prostředí‘, jenž je podstatou místa“ (ibid.: 8). Právě díky tomuto charakteru, celkové atmosféře jakou vyzařuje, je možné podle Christiana Norberga-Schulze, norského historika a teoretika architektury zabývajícího se vztahem mezi identitou místa a člověka, rozšířit geografickou definici na něco více, než je pouhé materiální vymezení. Jak geografická, tak i Schulzova definice o charakteru místa nezpochybnitelně vyjadřují podstatu místa. Na to, aby je však bylo možné využít v antropologii nebo jiných společenských a humanitních vědách, musíme jít ještě trochu dál. Musíme brát především v potaz smysl, který místu dodává člověk, jak si místo osvojuje a co pro něj místo může znamenat.

Abychom se v této obzvláště široké síti významů s mnoha symbolickými konotacemi, jakými *místo* disponuje, vyznali, a abychom s ním dokázali pracovat také během empirických výzkumů, je důležité tento pojem strukturovat, a to i přesto, že se tím vystavujeme nebezpečí, že jeden z jeho aspektů může být opomenut nebo násilně kategorizován. Jako jedno z nejefektivnějších se jeví členění francouzského historika Pierra Nory na materiální, funkční a symbolickou stránku místa (Nora 2012: 14–15). Strukturováním a definováním míst se zabývá také Emmanuelle Savignaková ve své disertační práci vedené klasičkou francouzské sociální antropologie Marcem Augém. Ta ve své práci *Vrstvy a sedimenty imaginárnosti města: Dnešní Paříž* (2011) rozlišuje místa dle doby a účelu, za jakým na nich setrváváme. V jejím pojetí tedy můžeme místa členit na ta, která obýváme (*habité*), kterými jen procházíme (*traversé*), která navštěvujeme (*visité*), a nakonec na ta, která mytizujeme (*mythique*) (Savignac 2011: 8). Tyto kategorie však nikdy nedisponují naprosto neprostupnými hranicemi, a tak může třeba pražská pasáž Lucerna hrát pro někoho roli turistické zajímavosti, až dokonce mytického místa, zatímco pro jiné je pouhou každodenní zkratkou na cestě do práce. Nehledě na to, že i tito v pasáži občas zpomalí, aby nasáli její atmosféru, nebo snad jejího génia loci.

O širší, ale o to účelnější vymezení se ve svém textu *Urbánní krajina: senzuální přístupy* opírá česká antropoložka a archeoložka Karolína

Pauknerová (2012). Ta sice neoperuje konkrétně s pojmem *místo*, ale ji používáný termín *krajina*, chápaný jako „propojení materiálního prostředí, které člověka obklopuje, se světem představ, které o tomto materiálním prostředí lidé mají“, může být námi sledovaným pojmem snadno nahraditelný. Podle Pauknerové se krajina skládá ze dvou pólů, kde na jedné straně stojí krajina jako čistě materiální okolí a naproti tomu krajina jako myšlenková konstrukce, jež nemusí nutně mít materiální základ (ibid.: 53). Přestože se jedná o velmi dichotomní rozdělení, Pauknerová připouští, že většina autorů zabývajících se problematikou krajiny či míst staví své pojetí tohoto fenoménu někam mezi ony dva protichůdné póly materialismu a konstruktivismu.

Spolu s Petrem Gibasem se Pauknerová zároveň podílela na vytvoření programu, jenž přibližuje způsob, jakým krajinu pojmá a jak s ní může pracovat právě antropologie. Svým komplexním zachycením fenoménu krajiny/místa poskytují vhodný teoretický základ pro výzkum v této oblasti. Jejich definice krajiny/místa je postavena na čtyřech charakteristikách: (1.) pojmání místa je vždy subjektivní: „Každý ví, že místa mohou na různé lidi působit různě; někdo si danou ulici či náměstí zamiluje, jiný ji nesnáší“ (Pauknerová 2012: 53); (2.) krajina je definována jejím ustavením v pluralitě míst a časů, což znamená, že určité místo vždy odkazuje v nějaký určitý čas na další místa a další časy; (3.) krajina disponuje dynamikou – tím jsou myšlena její vnitřní pnutí, která člověk do jisté míry vnímá a pociťuje; (4.) krajina je výsledkem politického vyjednávání: „jakou cenu má místo, komu je dovoleno ho navštěvovat, kdo smí rozhodovat o jeho vzhledu a využití...“ (ibid.: 53). Tyto čtyři kategorie, do kterých Pauknerová s Gibasem řadí antropologické pojmání krajiny, se mohou navzájem prolínat a nejsou od sebe nikdy zcela oddělitelné.

A právě proto, že uvedená vymezení a kategorizace se dají aplikovat pouze na základě konkrétního místa, o jehož analýzu se snažíme, a jsou tak značně relativní, je nutné se pro začátek opřít o základní „všeobjímající“ definici, abychom tak dostáli svého cíle a odpověděli si na otázku, co je to místo. Z toho důvodu se přikláním k definici ze slovníku kulturních studií nakladatelství Sage, podle níž místo je „areál nebo poloha v určitém prostoru, jehož smysl představují a vytvářejí sociální vazby a jenž se vyznačuje identifikacemi nebo emocemi s ním spojenými“ (Barker 2006: place). Takovouto definici je možné považovat za velmi příhodnou, protože poskytuje dostatečnou svobodu v pojmání této problematiky a tím tak ponechává prostor pro vlastní definování konkrétního místa na základě dat sesbíraných v terénu. Zároveň však poukazuje kromě materiální stránky místa na důležitost jeho funkce a symboliky. Právě ty se totiž

například podle českého antropologa Martina Soukupa staly postupem času základním postojem antropologie ke zkoumání lokalit – zaměřené především na otázku konstruování prostoru a jeho sociálního života (Soukup 2014: 22). Kromě toho je však potřeba připustit, že onen prostor, v němž se místo podle definice nachází, může být pouhým předmětem naší myslí nebo kolektivní představivosti jisté společenské skupiny.

Prostorový obrat – geografické termíny a jejich místo ve společenských vědách

Pro ilustraci skutečnosti, že teoretizování místa není ve společenských a humanitních vědách záležitostí jen posledních několika desítek let, si můžeme dovolit krátkou exkurzi do ideových proudů starověkého Řecka. S teoriemi místa zde pracovali především filosofové, přičemž nejpropracovanější koncepty v rámci antické filosofie nepocházejí od nikoho jiného než od Platóna a Aristotela.

Platón se zabýval pojmem *chóra* (χώρα), který označoval část teritoria polis – dnes přirovnatelnou k venkovu. V přeneseném slova smyslu se však jednalo o místo, uvnitř kterého se něco nachází. Velmi široce by se *chóra* dala přeložit právě jako prostorovost. Naproti tomu Aristoteles je spojován s pojmem *topos* (τόπος). Tento termín sice také znamená místo, ale jeho význam se od Platónovy *chóry* poněkud liší – zatímco *chóra* je neodlučitelná, *topos* je na svém obsahu nezávislý. Pro lepší pochopení využívá Aristoteles přirovnání ke vztahu mezi vázou a tekutinou v (nebo mimo) ni. Právě na základě jeho pojetí termínu *topos* vznikla koncepce, od které Evropané odvozují chápání místa, tak jak jej známe v moderním slova smyslu (Berque 2010: 18–19).

Mnozí další myslitelé se v průběhu dějin zabývali fenoménem prostoru a místa, avšak pro jeho současné vnímání byla obzvláště důležitá poslední tři desetiletí, kdy se napříč společenskými a humanitními vědami upustilo od strukturálních vysvětlení a velkých narací a ke studiu míst se začalo přistupovat empiricky a reflexivně. Tuto paradigmatickou změnu zaznamenala antropologie kromě vnímání prostoru také ve studiu kultury, jazyka nebo identity. Došlo zde k jakémusi posunu od univerzálních teorií a začaly vznikat práce, jež kladly důraz na kulturní a geografické rozdílnosti. V pojetí vědních disciplín zapůsobila tato změna také na vztah mezi sociálními vědami a tradičně hermeneutickými disciplínami v rámci humanitních věd. Právě z toho důvodu se geografie, která trpěla znovu se vracějící krizí identity v době scientismu, ukázala být v rámci sbližování různých disciplín klíčovým prostředníkem (Cosgrove 2004: 57).

Prostorový obrat (*spatial turn*), patřící mezi jedny z nejdůležitějších posunů ve společensko- a humanitněvědním bádání, tak nesmíme při studiu místa a prostoru opomíjet. Poukazuje na rostoucí zájem historiků a jiných humanitních a sociálních vědců o prostorovou dimenzi v rámci studia člověka a společnosti. Ten je možné zaznamenat především od počátku devadesátých let 20. století (Torre 2008: 1127). První snahy o studium míst v urbánním prostředí (míst ve městě/krajiny města) bychom však mohli pozorovat již u tzv. situacionistů.¹ Tato skupina umělců a teoretiků působící v letech 1957 až 1972 využívala jako svůj klíčový koncept vytváření situací – zajímala se tak o chování v určitém konstruovaném čase a prostředí. Situacionistická internacionála měla kromě toho také vliv na vznik psychogeografie jako jedné z možností urbánního výzkumu prostoru nebo místa (Pauknerová 2012: 56).

Největší rozmach ve studiu míst nastává především v sedmdesátých letech 20. století. Jeho dnešnímu pojetí postavila základní kameny především francouzská díla. Francie se stala kolébkou teorií místa a prostoru díky dlouhé tradici propojenosti a vzájemné spolupráce geografie se společenskými a humanitními vědami. Jako průkopnická z tohoto pohledu můžeme vnímat díla antropologů Pierra Sansota a Jeana Duvignauda, psychologů Abrahama Molese a Élisabeth Rohmerové, geografa Armanda Frémonta a spisovatele George Pereca. Místo se zde však objevovalo většinou jen jako podkategorie pojmu prostor, který byl prvořadý. Prostor se studoval v sedmdesátých letech také v prostředí Československa, kde se ustálil výraz *žitý prostor* používaný například Jindřichem Kubičkou (Kubička 1977). Ten se opíral o definici francouzského marxistického filosofa a sociologa Henriho Lefebvra, jenž žitý prostor nerozlučně spojuje s každodenností a staví jej do triády spolu s prostorem vnímaným a myšleným (Lefebvre 1991: 38–30). Zatímco zmíněný prostorový obrat však, jak název napovídá, směřuje především k fenoménu prostoru, problematice míst se ve společenských vědách dostává skutečného zájmu teprve později.

Velké množství publikací o konceptu paměti mělo na konci sedmdesátých a v průběhu osmdesátých let za následek, že fenomén místa nabyl na důležitosti a stal se předmětem studia sám o sobě. Řady vědců, kteří se místem zabývají, rozšiřuje nyní například architekt Christian Norberg-Schulz, filosof Michel de Certeau nebo historik Pierre Nora. Ti se začínají zajímat o smysl míst, o jejich

¹ Názvem Situacionistická internacionála se označuje umělecko-politický spolek, který byl založen v roce 1957 v Itálii a působil do roku 1972. Základní ideou členů tohoto spolku byla kritika konzumerismu a kapitalismu. Aktivně situacionisté vystupovali také roku 1968 v rámci pařížských studentských nepokojů.

atmosféru (ducha) nebo o paměť, kterou v sobě místa uchovávají. V devadesátých letech se opět dostávají v rámci studia tohoto fenoménu do popředí geografové. Poté, co od studia míst upustili ve prospěch jiných témat, se vracejí k jejich analýze a místo se tak znovu stává důležitým aspektem pro pozorování konstrukcí identity a kultury (Brochot – Soudière 2010: 6).²

Od devadesátých let pak popularita míst obzvláště narůstá. Jedním z vysvětlení, které se nabízí, je konec studené války, který měl za následek velký rozvoj modernizace a globalizace světa a tím i relativizování prostoru a vytvoření nových rozměrů vnímání lokálních míst (Eriksen 2012: 10). Odborníci zabývající se jak rurálním, tak i urbánním prostředím se zmocňují představy místa, aby mohli vyjádřit a interpretovat vývoj své vlastní společnosti. Zájem o tento fenomén se objevuje nejen v geografii, ale také v sociologii, antropologii, historii, architektuře, a dokonce i v sociální psychologii, filosofii nebo v literatuře a umění (Brochot – Soudière 2010: 5). Devadesátá léta však představují také explozi různých forem a způsobů využití fenoménu místa. Vytváří se klasifikace a typologie: od *ne-míst* („non-lieux“) antropologa Marca Augého, přes *okrajová místa* („hors-lieux“) filosofa a urbanisty Thierryho Paqueta nebo *hraniční místa* („entre-lieux“) etnologa a historika Lauriera Turgeona až po *význačná místa* („hauts lieux“) sociologa Andrého Micouda. Fenomén místa tak následuje aktuální témata a pojí se s problematikou bydlení, migrace, modernity, postmodernity a stává se čím dál tím důležitějším prvkem společenskovešedního výzkumu (ibid.: 7).

V rámci urbánní antropologie se objevuje specializace na antropologii krajiny, která s pojmy místa a prostoru také pracuje. Asi nejvýznamnější antropologické práce, které okolo těchto fenoménů vznikají, jsou ty, které chápou krajinu jako kulturní proces – mezi nimi kniha *Antropologie krajiny: Perspektiva místa a prostoru* (1995) od Erica Hirsche a Michaela O'Hanlona nebo novější dílo *Antropologie prostoru a místa: Lokalizování kultury* (2003), sestavené Sethou M. Lowem a Denisem Lawrencem-Zúnigou (Pauknerová 2012: 55).

Do našeho společenskovešedního prostředí se pak místo dostává především díky znovunavázaným kontaktům po pádu železné opony. V publikacích českých a slovenských autorů je patrný silný vliv konceptu *místa paměti* od francouzského historika Pierra Nory, který našel své uplatnění nejen v rámci francouzské

² Těmito přesahy původně čistě materiálního pojmu se zabývají kulturní geografové jako Bernard Debarbieux, Antoine Bailly, Michel Laussault nebo Maria Gravari-Barbasová (Brochot – Soudière 2010: 6).

společnosti, ale také ve středoevropském prostoru. Kromě konceptu místa paměti se u nás ustálil a dokonce zlidověl také pojem *genius loci*. Tento latinský termín vycházející z antiky aplikuje na teorie architektury v roce 1981 norský architekt a historik Christian Norberg-Schultz (2010: 4). *Genius loci* je možné chápat jako „souhrn hmatatelných i nehmatatelných projevů historie i současnosti lokality, jedinečný a neopakovatelný, vytvářející svou kontinuální interakcí s duchovním světem návštěvníka nebo místního obyvatele jeho vícerozměrný dynamický vjem z dané lokality“ (Antonín 2005: 11). Z českých autorů s tímto pojmem pracuje například socioložka a kulturní ekoložka Jitka Ortová (např. *Kapitoly z kulturní ekologie*, 1999), etnoložka Blanka Soukupová (*Evropské město: identita, symbol, mýtus*, 2010) nebo v současné době pro širokou čtenářskou veřejnost známý geolog Václav Cílek (např. *Makom, kniha míst*, 2004).³

Také u nás tedy v posledních letech vznikají různé podobory zabývající se problematikou místa a prostoru, spojující často vědy přírodní a společenské. Sem patří například již zmiňovaná psychogeografie, antropologie krajiny nebo také kulturní ekologie, která se zabývá otázkami zpětných vazeb mezi člověkem a přírodou, civilizací a kulturou, a tím, jak se v rámci historického vývoje postupně utvářejí a proměňují (Ortová 1999: 7). Protože těchto podoborů, konceptů a teorií existuje velké množství, není možné zde všechny představit do hloubky. V následujících kapitolách budou podrobněji rozebrány dvě z nich, které mají v antropologii a příbuzných oborech největší uplatnění – koncepty míst paměti a antropologických míst od francouzských klasiků historického a antropologického bádání.

Pamatuje antropologie i na místa paměti?

Jak bylo již výše vzpomenuto, jeden z široce používaných konceptů zabývajících se propojením míst s kolektivní pamětí se poprvé objevuje u francouzského historika Pierra Nory. Jeho odborný zájem byl inspirován například filosofy Henrim Bergsonem a Mauricem Halbwachsem, ale také romanopiscem Marcelem Proustem a psychologem Sigmundem Freudem (Šubrt – Pfeiferová 2010: 20). Své hlavní myšlenky Nora promítá do kolektivního projektu zabývajícího se francouzskou národní pamětí. Práci, na které se podíleli přední francouzští

³ Termín *makom*, jež tento autor používá, je hebrejským překladem místa, který vychází, spíše než z materiálního významu, z emocí spojených s konkrétní místem: „toto místo, toto srdce je různě dlouhými a různě pružnými nitkami přivázáno ke stálícím našich životů – ke skutečné krajině domova, k jazyku, k lidem, se kterými žijeme“ (Cílek 2007: 7).

historici, tvoří několik obsáhlých svazků o republice, o národě a o Francii, publikovaných pod názvem *Místa paměti* (1984, 1986, 1992).

Projekt *místa paměti* se zrodil ve chvíli, kdy „v západoevropských zemích došlo k nahrazování spontánní, osobní, rodinné a národní paměti, definované jako neplánovaný přenos vzpomínek z generace na generaci, učebnicovou konstrukcí národních dějin“ (Hlavačka 2011: 11). Jak český historik Milan Hlavačka vysvětluje, k této proměně došlo v souvislosti s procesem globalizace, demokratizace a s nárůstem vlivu médií a jednotné školy. Vzhledem k těmto společenským změnám pak dle Nory vyvstala potřeba sestavit inventář míst, která se stala nositeli paměti (Šubrt – Pfeiferová 2010: 20–21) – míst, do nichž se kolektivní paměť převtělila poté, co spolu s vymizením pamětníků zaniklo její přirozené prostředí (Hlavačka 2011: 12).

Tato místa však nejsou jen místa ryze materiální, ale tvoří je celý komplex jevů. Jsou to „vedle fyzických ‚míst‘ v podobě budov, památníků a pomníků také jednotlivé i opakované akty, festivity, kanonizace významných dat, symboly, rituály, vlajky, písně a hymny, předměty kulturního konzumu, soubory materiálních pozůstatků (muzea, skanzeny, archeologická naleziště), literární kodifikace paměti (slovníky, encyklopedie, učebnice, populární tisk, lidové čtení) a konečně i mentální místa paměti“ (Raková 2011: 22–23). Tato všechna materiální i myšlená místa paměti Nora rozděluje do několika kategorií založených na binárních opozicích: prostá a dvojnásobná místa paměti, přirozená a umělá a nakonec místa bezprostředně přístupná běžné smyslové zkušenosti a místa vytvořená abstraktními pojmy (Nora 2012: 14).

Můžeme tedy říct, že jako místo paměti Nora a jeho kolegové označují jakýkoli vypovídající celek, ať již materiální nebo nemateriální povahy, ze kterého vůle lidí nebo práce času vytvořila symbolický element pojící se s dědictvím paměti některé skupiny (François 2009: 11). Místa paměti se však nemusejí týkat pouze národa, ale mohou mít charakter mezinárodní (když jsou sdílená s jinými národy) nebo místní (když sjednocují například jeden kraj nebo menší skupinu). Jejich hlavní vlastností je souvislost s *kolektivní pamětí* (Halbwachs 2009), díky čemuž mohou pro určitou komunitu lidí přispívat k pocitu sounáležitosti. A právě vzhledem k jejich identitu formující síle je tento koncept využitelný nejen z hlediska historie, ale také v rámci antropologie, kde je často opomíjen (Namont 2009: 71).

Přesto, že četná kritika tomuto konceptu odepírala všeobecnou uplatnitelnost, především vzhledem ke specifčnosti francouzské společnosti a historie, ke kterým se váže (François 2009: 12), problematiku míst paměti si rychle

osvojilo mnoho dalších historiků (ale i badatelů z oblasti jiných společensko-vědních a humanitních disciplín) z různých zemí.⁴ Velkou oblibu si tento koncept získal především v Německu, kde jej představil berlínský profesor historie Étienne François spolu se svým kolegou Hagenem Schulzem. Ti začali v roce 1995 s projektem výzkumu německých míst paměti, který byl publikován v třídílném svazku *Německá místa paměti* (2001) (François 2009: 11–12).

Co se týká práce s místy paměti ve střední Evropě, především v České republice a na Slovensku, prošel zde tento koncept přibližně stejným vývojem a setkal se s podobnými kritikami jako v některých jiných zemích, které se tímto francouzským schématem inspirovaly. Stejně jako v Německu byla hlavní námitkou proti jeho uplatňování ve středoevropském prostoru chybějící historická kontinuita, údajně nezbytná k jeho využití. Přesto se koncept míst paměti začal v pracích českých a slovenských historiků v průběhu devadesátých let postupně objevovat a spolu s reflexí historických mýtů byl využíván v bádání snažícím se o pochopení místních identit (Michel – Marès 2009: 8).⁵

Velkému rozmachu se Norův koncept v českém prostředí těší především v několika posledních letech. Explicitně se jím zabývá například Eduard Maur ve svém článku *Památná místa: Místa paměti ve vlastním (tj. topografickém) smyslu slova* (2015), Pavel Mücke v knize *Místa paměti druhé světové války* (2014) nebo badatelé ve sborníku *Paměť míst, událostí a osobností* (Hlavačka 2011). Posledně zmíněný přichází s velmi účelným dělením míst podle typu paměti a odlišuje od sebe místa paměti zakládající se na (1.) institucionalizované paměti (institute, události, imaginace); (2.) kultovní paměti (kulty, konfese, náboženská identita); (3.) petrifikované paměti (pomníky, památníky, mauzolea a veřejné budovy); (4.) nacionalizované paměti (např. husitství) a (5.) historické paměti (osobnosti, krajiny, stereotypy, příběhy a symboly) (Hlavačka – Marès – Pokorná 2011).

Právě proto, že se koncept míst paměti do dnešní doby objevuje především v publikacích historických, je třeba poukázat na možnost jeho uplatnitelnosti i v rámci antropologického výzkumu. François Étienne tvrdí, že historici jsou při studiu a „dekonstrukci“ míst paměti a kultury paměti sice lepší než

⁴ Mezi ně patří například Mario Isnenghi v Itálii, Henk Wesseling v Holandsku, Sonja Kmecová, Benoît Majerus, Michel Margue a Pit Péporté v Lucembursku, Moritz Csaky, Emil Brix, Ernst Bruckmüller a Hannes Stekl v Rakousku, Ole Feldbaek v Dánsku nebo Georges Nivat v Rusku (François 2009: 11–12).

⁵ Jeho pojmání výrazně ovlivnili například čeští historici Eduard Maur, Josef Petrů, Jiří Rak nebo Zdeněk Hojda, slovenská etnoložka Elena Mannová, slovenští historici Lubomír Lipták a Ivan Kamenec; Michel – Marès 2009: 8–9.

jiní společenskovědní nebo humanitní vědci a svými metodami dokážou lépe popsat jejich vznik a vývoj, osvojování a kontextualizaci. Přesto jsou na analýzu a porozumění utváření paměti, kterou člověk na jedné straně pozoruje a na druhé straně se stává jejím aktérem, lépe vybavené jiné obory, jako například sociologie, politologie nebo sociální a kulturní antropologie (François 2009: 17). Zároveň je koncept míst paměti velmi dobře uchopitelný metodou terénního výzkumu a výzkumnými technikami, které má antropologie k dispozici.⁶ V neposlední řadě pak přesahuje diachronní výčet míst tím, že propojuje otázky etnicity, identity, ale také žité skutečnosti, každodennosti nebo výročních zvyků, jež jsou antropologickými tématy *par excellence*.

Antropologická *místa*, nebo *ne-místa*?

V antropologii je však problematika míst předním tématem již více než dvě desítky let, v první řadě díky velmi populární práci francouzského sociálního antropologa Marca Augého, autora knihy *Ne-místa: Úvod do antropologie super-modernosti* (1992).⁷ Dichotomie míst/ne-míst, která je hlavním tématem jeho práce, stejně tak jako konstruování prostoru a sociálního života míst, jsou velmi dobře uplatnitelná schémata pro kvalitativní výzkumy také z dalších oborů.

Jeho teorie se zakládá na jevech typických pro současný urbánní prostor, jakými jsou cestovní trasy, křižovatky, centra nebo historické památky (Augé 2010: 98). Augé pracuje s proměnou městského prostoru, ke které došlo především v důsledku globalizace spojené s dobou, kterou označuje jako *super-modernita*. Za ne-místa pak považuje například prostory letišť, hypermarketů, nemocnic, hotelů, továren nebo chudinských předměstí (Szaló 2006: 151). „Jsou to odosobněná prostředí, jejichž vlastnictví je anonymní. Nikdy nejsou majetkem svých uživatelů. Jsou určena k rychlé spotřebě, užití způsobem, k němuž byla určena, a následnému opuštění“ (Bínová 2012: 13). Ne-místo je tak jakousi metaforou pro místa, která v sobě nenesou historické významy a nerozvíjí uchovávání kulturní identity (Szaló 2006: 151).

Teorie míst a ne-míst představuje ve světové i evropské antropologii koncept skloňovaný v různých jazycích, využívaný pro různorodé výzkumné otázky,

⁶ Antropologie dokáže k tématu míst paměti úspěšně přistupovat technikou zúčastněného i nezúčastněného pozorování, ale také rozhovorů s lidmi, kteří se k daným místům vztahují.

⁷ S touto prací zabývající se teorií míst pak souvisejí také Augého další publikace *Etnolog v metru* (1986) a o více než dvacet let později vydaná kniha *Znovu v metru* (2008) nebo publikace pojednávající o Paříži *Otevřená Paříž* (1995) a *Paříž ve třicátých letech* (1996).

objevující se nejčastěji pod originálním názvem *non-lieux* nebo využívaný v anglickém překladu jako *non-places* či v překladu do národních jazyků *ne-místa* v češtině nebo *Nicht-Orte* v němčině.⁸ Na rozdíl od zahraničních autorů se v české antropologii tento koncept využívá poměrně zřídka. Mezi vzácné odkazy na Augého teorii patří například práce sociologa Csaby Szaló *Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit* (2006), který ji využívá v souvislosti s problematikou migrace a vnímání domova. Kromě toho se Augém inspiroují také čeští autoři z jiných oborů, jako třeba architekt a kunsthistorik Petr Kratochvíl se svou prací *Veřejný prostor jako architektonický a sociální problém* (2011). Přestože se ne-místům nevěnuje zatím žádná česká monografie ani velké množství odborných studií, stojí rozhodně za povšimnutí oblíbenost tohoto konceptu v bakalářských a diplomových pracích.⁹ S ne-místy se pak také můžeme setkat z perspektivy jiných oborů, než je antropologie – nejčastěji z pohledu architektury.¹⁰

Marc Augé však neoperuje jen s dichotomními pojmy místo a ne-místo, ale zároveň definuje význam *antropologického místa*. Pro antropologické místo v pravém slova smyslu je podle něj charakteristická symbolická konstrukce prostoru, která obsahuje minimálně tři hlavní rysy: spojení s identitou, se společenskými vztahy a s historií (Augé 1992: 67–68). Identita a vztahy, které jsou v centru jakékoli prostorové dispozice, jsou klasickým předmětem antropologického bádání. V antropologických pracích hraje mimo jiné velkou roli také studium historie, což se potvrzuje i v problematice míst – všechny vztahy (společenské, ekonomické, politické...), které jsou vepsány do nějakého konkrétního prostoru, jsou zároveň určovány konkrétním časovým vymezením (Augé 1992: 76).

Status antropologického místa není dle Augého zcela jednoznačný. Není totiž ničím jiným než myšlenkou, částečně materializovanou, kterou vytvářejí

⁸ Pro ilustraci toho, v jakých kontextech se využívá, můžeme zmínit například článek Clause Leggewieho *Afrika: Od ne-místa světa ke kontinentu budoucnosti* (2004) nebo Katriiny Soiniové, Hannese Palanga a Kadri Semmové *Od míst k ne-místům?: Krajina a cit pro místo v případě finského a estonského venkova* (2006).

⁹ Za poslední roky tak vznikaly na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, na Fakultě sociálních věd Masarykovy Univerzity nebo na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v oboru etnologie/sociální a kulturní antropologie závěrečné práce jako *Vybraná restaurační zařízení v obchodním centru Nový Smíchov – místa či nemísta?* (Čechová 2010), *Nádražní ulice: mezi Místem a Ne-místem* (Binová 2012), *Proměna Karlína v kontextu teorie Marca Augého o ne-místech* (Šmídová 2014), *Veřejný městský prostor na pomezí místa a ne-místa* (Huspeková 2014) nebo *Ne-místa Českých Budějovic* (Ondráková 2014).

¹⁰ Z pohledu tvůrčí fotografie se ne-místům věnuje také bakalářská práce *Prostory v moderní architektuře: Ne-místa* (Pacholák 2014).

lidé na základě jejich vztahu k teritoriu, ke svým blízkým a k ostatním lidem. Antropologická místa můžeme klasifikovat na základě tří prostorových forem, které v jistém slova smyslu představují základní formy sociálního prostoru. Za prvé to jsou trasy, hlavní tepny a cesty, které nás vedou z jednoho místa na druhé a které byly vytyčeny člověkem. Druhým typem jsou křižovatky a náměstí, kde se lidé mohou míjet, potkávat nebo shromažďovat. Třetí jsou centra – místa více či méně monumentální, vytvořená jistými lidmi. Takováto centra definují prostor a hranice, za nimiž se jiní lidé vymezují vůči jiným centřům a prostorům (Augé 1992: 73–74).

Antropologická místa jsou tedy místa žitá a Augé je staví do protikladu k ne-místům, jež nejsou součástí ani antropologických míst, ani nezahrnují místa historická (např. místa paměti) (Augé 1992: 100). Za antropologická považuje ta místa, která jsou pro své aktéry historická, ale unikají pozornosti historie ve smyslu vědy. Jedná se tak o místa, jejichž historie se tvoří především díky našim vzpomínkám nebo na základě přirozeného tradování – předáváním historické paměti z jedné generace na druhou. Norova místa paměti, která podle něj veškerou přirozenou paměť ztratila, klade z tohoto důvodu do opozice k místům antropologickým (ibid.: 71). Je však možné s ním o naprosté protikladnosti těchto dvou konceptů polemizovat. Pravdou je, že jen málokterá antropologická místa slouží jako místa paměti. Také jen v poměrně výjimečných případech je antropologické místo natolik důležité, aby se stalo místem paměti. Pokud se však zamyslíme, dojdeme ke zjištění, že vlastně všechna místa paměti původně byla místy antropologickými, kde žili, působili, stýkali se nebo třeba bojovali lidé – lidé, kteří si zde utvářeli vlastní historii a vzpomínky, vlastní individuální paměť a identitu. Tato místa paměti – mrtvá a petrifikovaná, aby dokázala i po další generace uchovávat vzpomínky, jež se z přirozeného tradování vytratily – k sobě však i nadále přitahují nejrůznější lidi. A ti na daném místě prožívají nové příběhy, scházejí se a připisují místu vlastní významy. Při tom všem spojují místo paměti se svou osobní historií nebo se vzpomínkami celé skupiny, se kterou se identifikují. A díky tomu se z pamětních míst zapomenutých událostí stávají potenciální místa pro zrození nové kolektivní paměti.

Závěr

Místo jako předmět bádání je v antropologii téměř od začátku její existence v centru zájmu, neboť má velký význam v rámci metody terénního výzkumu a techniky zúčastněného pozorování. Spolu s tzv. prostorovým obratem se

pojem místo začal v humanitních a společenských vědách skloňovat v jiném kontextu a původně čistě materiální a fyzický termín získal nové konotace a nové uplatnění. Problematikou míst se tak od té doby zabývají nejrůznější disciplíny z odlišných, ale mnohdy i prolínajících se úhlů pohledů. S rostoucím důrazem na interdisciplinární přístupy ve vědě se právě i tato tematika stala průsečíkem oborů – v jiných případech často neslučitelných – a místa se tak postavila na pomezí přírodních a společenských věd.

Při studiu místa totiž můžeme sledovat jeho materiální, funkční nebo symbolický význam, ale zároveň analyzovat mnohem širší a abstraktnější otázky v rámci různých podoborů třeba právě sociální a kulturní antropologie. Místo je totiž důležitým zdrojem významů a může tudíž antropologii sloužit jako základna pro interpretaci kulturních praktik (Barnard – Spencer 2012: 540).

Věra Okénková vystudovala etnologii na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, kde v současné době působí jako doktorandka. Zabývá se problematikou domova, identit, etnicity a integrace a jejím promítáním do oděvní kultury, volného času nebo percepce prostoru. Kontakt: okenkova.vera@gmail.com

Použitá literatura

- Okénková, Věra. 2014. *Budova 18, rue Bonaparte: Místo paměti a jeho význam pro Čechy žijící v Paříži*. Rkp. diplomové práce obhájené na FF UK Praha.
- Antonín, Luboš. 2005. „Genius loci.“ Pp. 8–15 in František Dryje: *Analogon: surrealismus – psychoanalýza – antropologie – příčné vědy*. Praha: Sdružení Analogonu.
- Augé, Marc. 1992. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Augé, Marc. 2010. „Ne-místa. Úvod do antropologie super-modernosti.“ Pp. 98–104 in *Cahiers du CEFRES* 2010, 10. Město. Praha: CEFRES.
- Barker, Chris. 2006. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage.
- Barnard, Alan – Spencer, Jonathan. 2012. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Oxon: Routledge.
- Berque, Augustin. 2010. „Logique des lieux de l'écoumène.“ *Communications: Autour du lieu* 87, 2010: 17–26.
- Bínová, Tereza. 2012. *Nádražní ulice: mezi Místem a Ne-místem*. Rkp. bakalářské práce obhájené na Masarykově univerzitě v Brně.
- Brochot, Aline – de la Souidière, Martin. 2010. „Pourquoi le lieu?“ *Communications: Autour du lieu* 87, 2010: 5–16.
- Cílek, Václav. 2007. *Makom. Kniha míst*. Praha: Dokořán.

- Cosgrove, Denis. 2004. „Landscape and Landschaft.“ Pp. 57–71 in *German Historical Institute Bulletin* 35, 2004. Washington: German Historical Institute.
- Čechová, Gabriela. 2010. *Vybraná restaurační zařízení v obchodním centru Nový Smíchov – místa či nemísta?* Rkp. bakalářské práce obhájené na Univerzitě Karlově v Praze.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2012. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Fraçois, Étienne. 2009. „Lieux de mémoire, Erinnerungsorte.“ Pp. 11–18 in Bernard Michel – Antoine Marès: *Lieux de mémoire en Europe centrale*. Paris: Institut d'études slaves.
- Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hirsch, Eric – O'Hanlon, Michael. 1995. *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. New York: Oxford UP.
- Hlavačka, Milan. 2011. „Místa paměti a jejich ‚místo‘ v historickém a společenském ‚provozu‘.“ Pp. 10–21 in Milan Hlavačka – Antoine Marès – Magdaléna Pokorná: *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Hlavačka, Milan – Marès, Antoine – Pokorná, Magdaléna. 2011. *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Huspeková, Markéta. 2014. *Veřejný městský prostor na pomezí místa a ne-místa*. Rkp. diplomové práce obhájené na Západočeské univerzitě v Plzni.
- Kratochvíl, Petr. 2011. „Veřejný prostor jako architektonický a sociální problém.“ *Architektúra & Urbanizmus* 2011, 3–4: 105–125.
- Kubička, Jindřich. 1977. *Filosofický obraz světa a prostor člověka*. Praha: Akademie výtvarných umění.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Leggewie, Clauss. 2004. „Afrika: vom Nicht-Ort der Welt zum Kontinent der Zukunft.“ Pp. 47–64 in *Renaissance der Utopie. Zukunftsfiguren des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude. 2011. *Smutné tropy*. Praha: Rybka.
- Low, Setha M. – Lawrence-Zúñiga, Denise. 2003. *The Anthropology of Space and Place. Locating culture*. Malden: Blackwell.
- Maur, Eduard. 2015. „Památná místa. Místa paměti ve vlastním (tj. topografickém) smyslu slova.“ Pp. 141–154 Nicolas Maslowski – Jiří Šubrt a kol.: *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum.
- Michel, Bernard – Marès, Antoine. 2009. *Lieux de mémoire en Europe centrale*. Paris: Institut d'études slaves.
- Mücke, Pavel. 2014. *Místa paměti druhé světové války*. Praha: Karolinum.
- Namont, Jean-Philippe. 2009. „Les lieux de mémoire tchécoslovaques en France.“ Pp. 71–86 in Bernard Michel – Antoine Marès: *Lieux de mémoire en Europe centrale*. Paris: Institut d'études slaves.
- Nora, Pierre et al. 1984. *Les lieux de mémoire I. La République*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre et al. 1986. *Les lieux de mémoire II. La Nation*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre et al. 1992. *Les lieux de mémoire III. Les France*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre. 2012. „Mezi pamětí a historií.“ Pp. 8–18 in *Cahiers du CEFRES* 2012, 13. *Politika paměti*. Praha: CEFRES.

- Norberg-Schulz, Christian. 2010. *Genius loci. Krajina, místo, architektura*. Praha: Dokořán.
- Ondráková, Andrea. 2014. *Ne-místa Českých Budějovic*. Rkp. bakalářské práce obhájené na Západočeské univerzitě v Plzni.
- Ortová, Jitka. 1999. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum.
- Pacholák, Krzysztof. 2014. *Prostory v moderní architektuře: Ne-místa*. Rkp. bakalářské práce obhájené na Slezské univerzitě v Opavě.
- Pauknerová, Karolína. 2012. „Urbánní krajina: senzuální přístupy.“ Pp. 53–59 in Blanka Soukupová: *Úvod do urbánní antropologie*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Raková, Svatava. 2011. „Místa paměti na přelomu tisíciletí. Výzvy a proměny jednoho konceptu.“ Pp. 22–32 in Milan Hlavačka – Antoine Marès – Magdaléna Pokorná: *Paměť míst, událostí a osobností. Historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Savignac, Emmanuelle. 2001. *Strates et sédiments de l'imaginaire de la ville: Paris aujourd'hui*. Rkp. disertační práce obhájené na EHESS v Paříži.
- Soini, Katriina – Palang, Hannes – Semm, Kadri. 2006. „From Places to Non-places? Landscape and Sense of Places in the Finnish and Estonian Countrysides.“ Pp. 117–148 in *Landscapes of a New Cultural Economy of Space*. Dordrecht: Springer.
- Soukup, Martin. 2014. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum.
- Szaló, Csaba. 2006. „Domov a jiná místa/ne-místa. Formování kulturních identit.“ *Sociální studia* 3, 2006, 1: 145–160.
- Šmídová, Markéta. 2014. *Proměna Karlína v kontextu teorie Marca Augého o ne-místech*. Rkp. diplomové práce obhájené na Univerzitě Karlově v Praze.
- Šubrt, Jiří – Pfeiferová, Štěpánka. 2010. „Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání.“ *Historická sociologie* 2010, 1: 9–29.
- Torre, Angelo. 2008. „Un ‚tournant spatial‘ en histoire? Paysages, regards, ressources.“ *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63, 2008, 5: 1127–1144.
- Van Gennep, Arnold. 1997. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Jiří Pešek – Oliver Rathkolb a kol.: *Soudobé dějiny v pohybu. Rakouský výzkum dějin 20. století.*

Karolinum, Praha 2013, 358 s.

Historik Jiří Pešek (nar. 1954) se ve svém bádání v poslední době soustřeďuje mimo jiné na problematiku kontextů soudobých dějin ve společenské interakci, což dokládá i jeho výrazný podíl na publikaci zabývající se rozbohem produkce k soudobým dějinám v rámci vybraných evropských historiografií a její strukturální proměnou (Jiří Pešek a kol.: *Napříč kontinentem soudobých dějin. Evropská historiografie po konci studené války*, Praha 2013; tematika soudobých dějin našla velký prostor také v jeho práci věnující se otázkám novodobé české i evropské historiografie – Jiří Pešek: *Setkávání s Klio. Studie z dějin dějepisectví*, Praha 2014). Ve spolupráci se svým generačním vrstevníkem Oliverem Rathkolbem (nar. 1955) zorganizoval na jaře 2012 cyklus přednášek o rakouských soudobých dějinách s cílem představit tyto fenomény také českým zájemcům. Oliver Rathkolb patří bezpochyby k nejvýznamnějším historikům věnujícím se tematice moderního Rakouska. Je významným znalcem rakouské identity, kterou se snaží vykládat na základě moderních interpretačních metod. Ve svých pracích se zabývá klíčovými tématy, jež souvisí s formováním rakouského společenského vědomí a jeho obtížným včleňováním do Evropy po roce 1945, což souviselo s problematikou rolí země v letech 1938–45 i v době studené války, kdy Rakousko zaujalo v konfliktu mezi Východem a Západem pozici neutrality (velmi dobře

shrnul Rathkolb tyto peripetie ve čtenářsky úspěšném titulu *Die paradoxe Republik*). Zároveň se se svými koncepty posouvá ke kolektivnímu uchopení evropských prostorů paměti. Výzkumy tohoto historika jsou určitě zajímavé a inspirativní rovněž z hlediska nastolování problémů souvisejících s uchopením globálních problémů, které nyní nabývají výrazně na aktuálnosti, jako jsou kupříkladu migrace. Rathkolb se ve svých výzkumech dlouhodobě věnuje rovněž otázkám národní identity ve středoevropské srovnávací perspektivě. V současné době byl tento rakouský historik pověřen také velkou inscenací ke stému výročí konce první světové války, která má vzniknout v srdci Vídně na Helldenplatzu.

Kniha *Soudobé dějiny v pohybu*, která souběžně vyšla i německy (*Zeitgeschichte in Bewegung. Die österreichische Erforschung des 20. Jahrhunderts*), popisuje vývoj a situaci rakouské historiografie soudobých dějin ve společenských peripetiích a klade si za cíl nabídnut širšímu okruhu zájemců vhléd do rakouského výzkumu, a to zejména na příkladu zkoumání dějin nacistického a poválečného období, které je spojeno s etablováním Druhé Rakouské republiky.

Kniha je rozčleněna do několika spolu souvisejících oddílů. V úvodní části Jiří Pešek stručně načrtl kontury vývoje oboru soudobých dějin v Rakousku. Poté následují dvě studie od Hannse Haase (nar. 1943) a Marie Mesnerové (nar. 1960). Ty věnují pozornost relativně novým tematickým polím výzkumu. Od salcburského historika Haase pochází úvaha nad významem a rolí regionálních soudobých dějin. Zmiňuje přitom příklady, kdy regionální výzkum věnoval pozornost lokálnímu

zohlednění takových témat, jako je míra podpory nacistickému hnutí, rozložení afiliality k jednotlivým politickým proudům, projevy antisemitismu a podobně. Klade si přitom také otázku, do jaké míry mohou ovlivnit místní události i vývoj na celostátní bázi. Vzhledem k tomu, že Haasovo vědecké působení je převážně spojeno se Salcburkem, logicky se soustředí na popsání výzkumu, který se soustředil na zdejší poměry. Naznačuje, že do budoucna by měla být větší pozornost věnována výzkumu žitého světa (*Lebenswelten*), tedy sondám do městské a venkovské kultury v úzce vymezených časových úsecích, což je nepochybně velkou výzvou i pro naše bádání.

Mesnerová se zase intenzivně zabývá historiografií žen, která však získala prostor k rozmachu relativně nedávno, zejména pod vlivem inspirací z dalších vědních disciplín, obzvláště sociologie. Navzdory tomu má však širší zpracování témat „gender studies“ v poslední době expandující trend. Nejsou to tedy jen sociálně orientované otázky ženského hnutí, zastoupení žen ve spolcích či politických stranách, ženské aktérky intelektuálních diskursů, ale i interdisciplinárně laděná témata sexualizace moci během nacistické diktatury nebo obrazu ženy v době fašismu. První přednášky k tématu genderových studií se ve Vídni objevily v sedmdesátých letech, zejména zásluhou Eriky Weinzierlové (1925–2014), která patřila k průkopníkům otevírání i dalších námětů pro historickou práci. Osobnost této nedávno zemřelé historičky, jež výrazně přesahovala do veřejného prostoru, je připomínána také na dalších místech v knize.

O prolamování badatelských a interpretačních tabu se zmiňuje také druhá

část publikace, tvořená třemi rozhovory s výraznými, přitom zaměřením badatelských zájmů odlišnými protagonisty oboru, s Gerhardem Botzem (nar. 1941), významným znalcem doby nacionálního socialismu v Rakousku, Gernotem Heissem (nar. 1942), který se ve své šíři zájmů věnuje mimo jiné i dějinám vědy ve 20. století, a již zmíněným Oliverem Rathkolbem. Jejich autorem byl Jiří Pešek společně s Ninou Lohmannovou.

Jako výrazná červená nit se v těchto příspěvcích objevuje vedle zachycení vývoje oboru soudobých dějin také reakce rakouské historiografie na změny ve společenských trendech. Platí to například pro intenzifikaci bádání v oblasti nucených prací během nacistického období. K politizaci debaty přispělo především prolomení dlouho udržovaného mýtu o Rakousku jako první oběti nacionálního socialismu, který se začal bortit s vypuknutím tzv. Waldheimovy aféry, tedy s otevíráním sporné válečné minulosti pozdějšího rakouského prezidenta, ve druhé polovině osmdesátých let. Významně se na rozvíjení této tematiky podepsal taktéž spor o dějiny, který se rozvinul ve druhé polovině osmdesátých let v Německu. Ten vedle snah o novou interpretaci Hitlerovy éry nastolil také problém vztahu společnosti k vlastním dějinám. Významným impulsem k zpracování dosud opomíjených témat byl také vznik vládní koalice konzervativní lidové strany s krajní pravicí v roce 2000. Jak však zdůrazňuje Jiří Pešek, k rozproudění debaty o novém podstatném směřování bádání přispěla i rekapitulace výzkumných trendů u příležitosti třiceti let od vydání časopisu *Zeitgeschichte*. Tato názorová platforma vznikla v roce 1973 též z podnětu zmíněné Eriky Weinzierlové.

Možná bych očekával, že v předložené práci budou ve větší míře zohledněny nové vědecké diskursy týkající se destrukce parlamentnědemokratického uspořádání a etablování autoritativního stavovského státu ve třicátých letech a jeho konsekvence nebo otázka hodnocení kancléře Engelberta Dollfusse, jenž se stal po svém zavraždění v létě 1934 až mytickou postavou, která zasahovala i do poválečné politiky Rakouska a lidová strana potlačovala v interpretacích jeho aktivit roli, jakou sehrál při destrukci parlamentního zřízení. Vzhledem k politickému a společenskému významu náboženství v Rakousku postrádám v publikaci například reflexe i tohoto fenoménu.

Kniha však každopádně prohlubuje český vhled do historiografické krajiny našich jižních sousedů, který může být poměrně inspirativní nejen geografickou blízkostí, a vnímám ji jako užitečný dialog, neboť se dotýká takových otázek, jako jsou kompetence historika soudobých dějin či zamyšlení nad recipováním médií a mediální politiky vůbec. Rozhovory s předními rakouskými historiky jsou navíc doplněny bohatým poznámkovým aparátem, který umožňuje i základní bibliografickou orientaci v rakouské produkci k tématu soudobých dějin. Souhrnně lze říci, že se historické bádání v Rakousku pokoušelo reflektovat dramatickou situaci v souvislosti s tím, jak se část veřejnosti tázala po osvětlení některých momentů dějin 20. století, které zůstávaly dlouhou dobu tabuizovány či opomíjeny. A to přinášelo důležité metodologické i obsahové podněty rovněž ve vědeckých diskurzech. Samozřejmě se pak nabízí otázka, do jaké míry se české historiografii podařilo reagovat na osvětlení sporných momentů

moderních národních dějin po roce 1989. I u nás totiž historické diskuse překračují jen ryze akademickou půdu a promítají se i do politiky. Domnívám se, že by právě taková práce stála za pokus. Kniha představuje důležitý příspěvek do debaty zvláště nyní, kdy je potřeba vést solidní rozpravu na téma významu přesažného působení historiografie i dalších humanitních věd ve veřejném prostoru.

Jaroslav Šebek

Eva Hahnová: *Od Palackého k Benešovi. Německé texty o Čechách, Němcích a českých zemích.*

Academia, Praha 2014, 723 s.

Představa, že česko-německé vztahy byly formovány kolektivními etnickými podmíněnými konflikty mezi Čechy a Němci, je chybná. Úvodní věta by mohla být vnímána jako esence mimořádné antologie Evy Hahnové, historičky českého původu žijící od roku 1968 v Německu. Centrem její vědecké práce jsou moderní dějiny střední Evropy a dlouhodobě nejasné, často konfliktní česko-německé vztahy ve 20. století. Také pracovní kariéra Evy Hahnové vykazuje známky těchto nejasností. Článek v časopise *Osteuropa* „Německá bohemistika – pohled zvenčí“, ve kterém v roce 1999 předložila k akademické diskusi svůj názor na německou bohemistiku, vyvolal nečekanou reakci a vedl k jejímu propuštění z mnichovského centra bohemistických studií Collegium Carolinum, kde působila od roku 1981. I to byla jedna z událostí, která autorce

poskytla prostor k práci s texty původně tvořícími pouze součást její soukromé sbírky. Vznikla tak mimořádná kniha, která nabízí nový pohled na pozadí formování německo-českých vztahů a postojů skrze texty německých historiků, publicistů, spisovatelů i politiků.

Antologie, zahrnující časové období od roku 1844 až po současnost, je složena celkem ze 160 překladů původních textů. Ty jsou dále rozděleny do čtyř částí, každá z nich je pak členěna do několika kapitol. Přes 630 stran výsledného textu je souborem projevů, odborných prací, komentářů a prohlášení, veřejných dopisů či zápisků z deníku, textů, které byly před vydáním této knihy k dispozici převážně pouze v německém originále. Jejich výběrem a překladem nabízí Hahnová českému čtenáři to, co bylo v průběhu výše zmíněného časového období nabízeno čtenáři německému. Jazykové porozumění, které takto zprostředkovává, nemusí být nutně následováno porozuměním významovým, přestože do úvodu každého z textů vložila autorka jeho historický kontext i krátké seznámení s autorem. Přinejmenším však přináší možnost zamyslet se nad novou perspektivou. Významové porozumění si žádá otevřenou mysl a odstup od stereotypního pohledu na česko-německou problematiku. Diskurs, který v určitých letech v představované německé produkci vládl a který na čtenáře skrze některé z textů promlouvá, je mnohdy čtením vzbuzujícím emoce. Ty však, stejně jako rozhořčení, které se místy může vnucovat, je třeba nechat stranou. Texty není možné vnímat jako německé informace o Čechách, dokládají jen to, jakým způsobem a pod jakými vlivy se formovala moderní německá identita, po dlouhou dobu těsně spjatá s českými zeměmi.

V úvodu knihy se čtenáři dostane návodu, jak tyto texty vnímat, Hahnová zde působí v roli průvodkyně světem, ve kterém dlouho žije a kterému rozumí, kde se orientuje v souvislostech a podrobnostech běžnému návštěvníku „ciziny“ unikajících. Tuto roli místy zaměňuje za roli pedagogickou, kdy čtenáře nabádá, co neopomíjet, nač hledět kriticky a čím se inspirovat. Je na každém, nakolik jejím radám dopřeje sluchu, v zásadě je však třeba vzhledem k rozsahu knihy ocenit, jak „uživatelsky vstřícnou“ se ji pokusila autorka učinit. Redakční poznámky, jmenný rejstřík, seznam v knize komentovaných vyobrazení zároveň se zdroji, odkud pocházejí, seznam použité literatury i poznámkový aparát – to vše nese známky pečlivého a důkladného zpracování. Autorka nenechává čtenáře, aby se v množství textů a nových i známějších informací ztratil, vede ho časem a historií, nabízí jiné úhly pohledů, kterými se dá na texty pohlížet.

První část knihy pod názvem *Od „jara národů“ k rozpadu habsburské monarchie* obsahuje texty vzniklé v letech 1844 až 1918. Řešena je zde problematika národní nerovnoprávnosti, postavení českých zemí v rámci „Germánie“ a také několik pokusů o rozdělení Čech. Z významných postav historie dominuje především František Palacký. Jeho dopis z dubna 1848 s odmítnutím účasti na německém národním shromáždění ve Frankfurtu na Mohanem je notoricky známý, konkrétní reakce na německé straně však nikoliv. Autorka nabízí překlad dvou veřejných odpovědí na tento dopis, jedné z pera spisovatele Alfreda Meissnera, druhé od přírodovědce Moritze Wagnera. Druhý zmíněný ve své emocionální výpovědi líčí Palackého coby „šileného historiografa“ a český národ

jako jeho zfanatizovaného žáka. Podobných, českému čtenáři nepřilíš známých ohlasů na známé události, lze v knize potkat více.

Část druhá svým názvem zahrnuje i léta, kterých se týká, tedy 1918–1933: *Od boje za „německé Čechy“ k boji za „Sudetsko.“* Autorka svým výběrem textů potvrzuje předpoklad, že ani při výrazných politických a mocenských transformacích nemění diskurs svou podobu zásadním způsobem. Proto ani vznik Československa neměl na tradiční výroky o Němcích, Čechách a českých zemích podstatný vliv. Separatismus Čechů vyvolával a formoval antičeskoslovenské postoje. Společně žitá každodennost Němce spojovala s Čechy, jazyk jako jeden z hlavních atributů identity vytvářel jejich pouto se dvěma sousedními republikami. Přeměna *Deutschböhmen* v *Sudetenland* byla pozvolná a způsob, jakým se tak stalo, lze v textech sledovat.

Třetí část antologie nese příznačný název 1933–1945: *O neslavném „návratu“ českých zemí do lůna říše.* Německá kolektivní identita byla hlavním hybatelem v otázkách podpory nacismu v českých zemích. Nacismus tu nebyl přijímán bezvýhradně a celonárodně, odpor však lámala také nacistická rétorika, postavená mimo jiné na tradičních výrocích, které zněly mnoha Němcům povědomě. „Čechy – otevřená rána německého východu“ či „srdce Germánie“, tyto a jim podobná stereotypní sousloví tvořila veřejně přijímaný, přirozeně znějící diskurs. V textech této části knihy najdeme statě z deníku Josepha Goebbelse, úvahy Eugena Lemberga o českém a německém národním povědomí, slavné projevy Konráda Henleina či K. H. Frankův spis z roku 1940 o způsobu germanizace Čechů.

Poslední, čtvrtou část knihy, která zahrnuje časové období od konce druhé světové války až po současnost, uvedla autorka názvem *Obnova sudetoněmeckého hnutí v poválečném Německu.* Název ovšem nemůže obsáhnout celé množství informací a inspirujících poznatků pro pochopení historie i současnosti česko-německých vztahů, které zde pozorný čtenář najde. Co je „odsun“ a co znamená „vyhnání“ v představách Čechů a co v představách Němců, jak rozdílný pohled na historii dává prostor emocionálním vyjádřením, na jakém základě se formovalo po válce obnovené sudetoněmecké hnutí a jakou zátěž nesou česko-německé vztahy z hlediska politického či morálního, jak vypadají osobnosti Palackého, Beneše, Masaryka či Pekaře v očích Němců – to je jen několik témat, ke kterým se texty této části knihy vztahují.

S knihou Evy Hahnové v ruce se můžeme pokusit odpovědět na otázku, co s přezíravějšími frázemi a stereotypy Němců i Čechů, které stále „kází vzduch“ a objevují se v nečekaných chvílích a nepochopitelných souvislostech. Jejich kořeny sahají hluboko do minulosti, není možné je vymýtit jednorázově, odkrytím jejich zdrojů. Historie českých zemí je na tyto frázovité výroky bohatá, proto jakákoliv možnost pohlédnout na ně v novém kontextu je přínosem. Kniha Evy Hahnové je vynikajícím studijním materiálem, potřebným a využitelným pracovním nástrojem dějepisného vzdělávání a v neposlední řadě i zrcadlem, které pro českého čtenáře odráží jiné obrazy historie, obrazy s německými konturami.

Marcela Brabačová

Lenka Slepíčková: *Diagnóza neplodnost. Sociologický pohled na zkušenost nedobrovolné bezdětnosti.*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2014, 166 s.

Problematicke neplodnosti a její léčby se v současné době vášnivě věnují média, veřejné debaty a internetová fóra, ale jen velmi málo vědeckých prací. Kniha Lenky Slepíčkové je proto vítaným publikačním počinem. Kniha je jedním z výsledků výzkumného projektu zaměřeného na současnou reprodukční medicínu v České republice, na němž pracuje tým badatelek vedený Ivou Šmídovou z brněnské Masarykovy univerzity. Tento projekt systematicky analyzoval oblasti, ve kterých se protíná reprodukce, ženské tělo, medicína a moc: porodnictví a porody, asistovanou reprodukci a manipulaci s lidskými zárodky. Tím otevřel v české sociologii pole zatím příliš neprobádané, ale stále více aktuální.

V knize jsou shrnuty poznatky týkající se konstrukce a léčby neplodnosti, získané na základě studia literatury, analýzy současné situace v České republice a výsledků vlastního kvalitativního výzkumu mezi ženami a muži se zkušeností neplodnosti. Spolu s knihami Emy Hřešanové a kolektivu vedeného Ivou Šmídovou se podílí na rozvoji kritického empiricky podloženého bádání v oblasti sociologie/antropologie těla a tělnosti a sociologie medicíny.

Kniha nejprve uvádí čtenáře do problematiky konceptualizace neplodnosti, medicalizace neplodnosti a významů, které neplodnost nabývá v životní dráze ženy a muže, a také stigmatizace, kterou s sebou nese. Následně prezentuje metodologii

vlastního výzkumu a charakteristiku zkoumaného vzorku. Pokračuje kapitolou, která čtenáře seznamuje se situací v České republice. Ukazuje například, že právní regulace léčby neplodnosti je zde jednou z nejbenevolentnějších na světě (totéž ale neplatí pro rozsah léčby zahrnuté do veřejného zdravotního pojištění). „Mít děti“ je stále většinou společnosti vnímáno jako podmínka naplnění života a asistovaná reprodukce je pokládána za hlavní zvažované řešení případné neplodnosti. Kniha je ale zajímavá zejména v dalších částech, věnovaných výsledkům vlastního výzkumu autorky. Autorka provedla hloubkové rozhovory s 35 ženami a 5 muži, kteří měli zkušenost s neplodností a s reprodukční medicínou. Na jejich základě se zaměřila na několik klíčových oblastí určujících pro zkušenost neplodnosti a jejího zvládání.

Prvním fenoménem, který významně strukturuje zkušenost neplodnosti, je čas. Čas ve smyslu biografickém, strukturující životní dráhu žen a mužů toužících stát se rodiči, s více či méně explicitními normami určujícími, co se má kdy v životě stát. Dále také čas samotného procesu asistované reprodukce, který cyklicky dává stále novou naději a přivádí ženy k dalším a dalším rozhodnutím (která by pro ně mnohdy v počátku celého procesu byla nemyslitelná). Na výpovědích komunikačních partnerek autorka ukazuje, jak se v jejich zkušenostech čas v podobě chronologického věku dostává do konfliktu s časem v procesu léčby. Vstup medicíny do oblasti reprodukce, rozšíření a akceptace medicínského diskursu a jeho norem vede k velmi přísnému vymezení času, kdy je třeba reprodukci omezovat, kdy je dobré počít, a kdy už to opět vhodné není. Představa o všemocnosti

a neproblematičnosti metod antikoncepce a asistované reprodukce tak ve výsledku přináší striktní a omezené chápání věku vhodného pro rodičovství, a zároveň s sebou nese i návody, jak řešit možná vybočení z této normy. Pacientky a pacienti reprodukčních center pak tyto normy internalizují a dále reprodukují.

Dalším fenoménem, kterým se autorka zabývá, je komercializace zdravotní péče. Právě v oblasti asistované reprodukce se viditelně střetává pojetí medicíny jako veřejné služby (část zákroků je hrazená ze zdravotního pojištění) a medicíny jako obchodního artiklu (podstatnou část zákroků a preparátů si pacientky/pacienti hradí sami a vůbec se nejedná o zanedbatelné částky). Lékař pak vystupuje v dvojí roli experta, který jediný má potřebné vědění o tom, které postupy jsou nutné a potenciálně úspěšné, a obchodníka, jehož úkolem je maximalizovat zisk svému zaměstnavateli a firmě. Pacientky/pacienti pak oscilují mezi důvěrou v expertní znalost a altruistickou motivaci lékařů, a nedůvěrou v obchodníka, kterému je stále třeba hledět pod prsty. Co autorka příliš nezmiňuje (pouze na to stručně upozorňuje v závěru knihy) je to, jak nutnost úhrad částí léčebných postupů vede k ustavení nových nerovností. Nejenže limity nastavené zákonnými ustanoveními diskriminují určité skupiny občanů a občanek v přístupu k možnému početí dítěte (v případě lesbického páru je přitom početí stejně „přirozené“ a pravděpodobné jako u ženy s neplodným partnerem, přesto jedné přístup umožněn je a druhé není). Rozhodnutí zdravotních pojišťoven o neproplácení určitých postupů (případně jejich neproplácení od určitého věku) pak omezují přístup k možnému početí těm

skupinám, které nemají takové zdroje, které by mohly obětovat za přibližně dvacetiprocentní naději na úspěch. Možnost stát se rodičem se tak v případech zdravotních problémů stává výsadou těch bohatších. Věkem omezený rozsah péče hrazené pojišťovnou pak vytváří další tlak na rychlou volbu těch radikálnějších a potenciálně účinnějších postupů.

Knihy se také zabývá genderovými souvislostmi léčby neplodnosti. Ačkoliv předmětem léčby je pár jako celek, naprostá většina vyšetření a zákroků se týká ženského těla, a to i když je příčina neplodnosti na straně muže. To společně s genderovou dělbou práce (tedy očekáváním, že v případě rodičovství bude větší díl péče na bedrech ženy) a s povahou genderových identit (odlišné role rodičovství v konstrukci ženské a mužské identity) způsobuje, že léčba neplodnosti je konstruována primárně jako zodpovědnost ženy a také má na život ženy zásadnější dopady. Genderovanost neplodnosti se vyjevuje i v úvahách o vlastním a nevlastním genetickém materiálu: účastnice výzkumu vnímaly jako důležitější, aby jejich partner byl biologickým otcem dítěte, než aby dítě neslo jejich geny. Spíše proto souhlasily s využitím darovaných vajíček nežli spermií, a to i přes to, že tento proces je nákladnější a časově i zdravotně náročnější. Geny získávají v úvahách účastnic a účastníků výzkumu symbolický význam a nahrazují koncept „pokrevní spřízněnosti“; pro ženy ale může být mateřství zprostředkováno pouze hormonálně a tělesně, samotným prožitkem těhotenství. Adopce se jeví jako méně hodnotná a méně bezpečná cesta k rodičovství, ačkoliv pro část párů představuje nakonec cestu ven z koloběhu nadějí a zklamání, který přináší proces léčby.

Lenka Slepíčková ve své knize ukazuje, jak asistovaná reprodukce posiluje a reprodukuje tradiční genderové normy rodičovství. Namísto aby umožňovala větší rozsah voleb ohledně věku vstupu do rodičovství, podílí se na ustavení ještě přísnějších věkových norem posvěcených vědeckou expertízou. Namísto aby bourala genderové stereotypy tím, že léčba je zaměřená na pár jako celek, posiluje úlohu ženy v procesu léčby a přenáší na ni zodpovědnost bez ohledu na to, kde se nachází příčina neplodnosti. Namísto aby rozšiřovala alternativy různých cest k rodičovství a potlačovala diktát domnělé „přirozenosti“, snaží se maximálně napodobovat cestu, která je pokládána za přirozenou a správnou: rodičovství heterosexuálního páru, kde žena je relativně mladá a muž může být libovolně starý; kde jsou vztahy založeny na genetické příbuznosti či případně kde žena „dává dítě“ svému muži, jelikož jeho genetický podíl je i ženami samotnými vnímán jako významnější než podíl ženy. I přes obecné přijetí medicínské léčby neplodnosti jako hlavní, pozitivně sankcionované a neproblematické strategie zvládnání neplodnosti, poukazuje ale autorka knihy na to, že lidé usilující o rodičovství mají své hranice, za které nejsou ochotni zajít, a chovají se jako vyjednávací a rozhodující se aktéři. Jejich možnosti jednání jsou ale omezené jejich socioekonomickým statutem (ať už z hlediska ekonomických zdrojů, nebo schopnosti vyjednávání se zdravotnickým personálem), což znamená, že některé cesty k rodičovství se stávají výsadou těch bohatších a vzdělanějších.

Radka Dudová

Katarína Popelková a kol.: *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?*

Ústav etnológie SAV,
Bratislava 2014, 320 s.

Sviatok patrí medzi základné fenomény, ktoré si v 20. storočí všimla slovenská etnografia. Ako však vyzerá pohľad na túto problematiku v novom miléniu? Odpoveď spoločne prinášajú autori kolektívnej monografie *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Každý z riešiteľov si zvolil inú príležitosť a pristúpil k nej z vlastného uhla pohľadu. Napriek zdanlivej rôznorodosti tém a postupov publikácia ako celok (na rozdiel od mnohých kolektívnych monografií) pôsobí kompaktné. (Nepochybne k tomu prispelo, že názov monografie i všetkých kapitol končí otáznikom. Akoby zúčastnení signalizovali, že neprihlasujú „definitívne“ závery). Tento dojem nenarúšajú ani „komplikácie“, na ktoré v Úvode upozornila Katarína Popelková. Spomenula vplyv sociálnych a ekonomických transformácií a najmä využívanie moderných komunikačných kanálov a technických prostriedkov, ktoré „zrýchlilo distribúciu informácií o tradičných i nových sviatkoch a ich dynamický rozptyl v spoločnosti“ (s. 6).

Hneď na začiatku recenzie upozorňujem, že nemienim podrobnejšie popisovať fakty a argumenty, ktoré jednotliví autori používajú. Tými sa musí „prehrýzť“ čitateľ sám. Som presvedčený, že napriek nadštandardnému rozsahu knihy nebude takto využitý čas považovať za stratený.

Katarína Popelková sa v kapitole Načo sú nám zákony o sviatkoch? s dôkladnosťou sebe vlastnou pozrela na zákony, ktoré

v tejto oblasti po roku 1993 prijímal parlament Slovenskej republiky. Zdanlivo suchopárnu problematiku neponímala staticky. Sledovala nielen výslednú podobu, ale aj premeny a podmienky vzniku zákonov. Pozornosť venovala politickým, náboženským a kultúrnym motiváciám, ktoré pri rozhodovaní determinovali zákonodarcov. Výsledkom zvoleného pohľadu je nielen konštatovanie platného stavu, ale aj doklad, že túto tému sprevádza prekvapujúca dynamika. Spôsobil ju okrem iného fakt, že od roku 2001 sa prejavuje vplyv základnej zmluvy s Vatikánom. Katolícka cirkev sa tak stala vo sfére časti sviatkov rovnocenným partnerom, ktorý dokáže presadiť svoje priority aj proti štátu. Existujúce názorové rozdiely priblížila v nasledujúcich podkapitolách, v ktorých analyzovala sviatky ako politikum a pozornosť venovala pokusom o zrušenie či nahradenie niektorých sviatočných dní. Záver kapitoly obsahuje rozbor internetových diskusií k sledovanej problematike.

Po všeobecnom pohľade na štátne sviatky logicky nasleduje pohľad na konkrétnu sviatočnú príležitosť. Už názov Komu patrí Slovenské národné povstanie? signalizuje, že prostredníctvom monitoringu médií, internetových serverov i vlastných terénnych výskumov sa Monika Vrzgulová zamerala na dôležitú, no časťou verejnosti kriticky vnímanú udalosť nedávnej minulosti Slovenska. Od počiatku sa voči nej pozitívne alebo negatívne vymedzovali tak všetky režimy, ktoré v tomto časovom úseku vládli na území Slovenska, ako aj obyvatelia. Dôsledkom je diferencovaný prístup, ktorý autorka zohľadnila: „Uvedomujem si, že takýchto diskurzov existovalo v danom období viac – striedali sa v závislosti od zmien vlády SR

(diachrónne) a súčasne v rovnakom čase existovali viaceré – presadzované jednotlivými politickými stranami, resp. politickými táborami“ (s. 67). Všimla si tiež, ako sa charakteristika Povstania, ktorú „na svoj obraz“ vytvoril komunistický režim, po novembri 1989 postupne menila a vyvíjala. Východiskom analýzy bola definícia reprezentácií, ako ju sformulovala švajčiarska etnologička V. Schwarzová. V závere kapitoly Vrzgulová zhrnula získané poznatky: „Príležitosťou, keď sa tieto reprezentácie artikulujú a najviac distribuujú smerom k verejnosti, je, ako ukázala moja analýza, práve štátny sviatok a jeho oslavy. Každá reprezentácia prináša trochu iný obraz, hovorí akoby o inom Povstaní“ (s. 104, 108).

Kým M. Vrzgulová si všímala štátny sviatok, ktorý má v prvom rade politický charakter a väčšina verejnosti ho preto oslavuje v podstate pasívne, Zuzana Beňušková sa v kapitole Prečo sú Vianoce tradičné aj nové? zamyslela nad „najsviatočnejším obdobím roka“. Hoci problematiku sledovala predovšetkým v období posledného desaťročia, v úvode sa zaoberala tiež kultúrne historickým aspektom tejto sviatočnej príležitosti. Ako upozornila, slovenská etnológia venovala síce Vianociam značnú pozornosť, pri výskume súčasných foriem však „evidujeme ... značnú medzeru. Túto skutočnosť umocňuje predpoklad, že tak, ako celá sféra sviatočného diania, aj sviatočné obyčaje sa priamo pred očami nás všetkých individualizujú, diverzifikujú a modifikujú v závislosti od lokálnych či individuálnych iniciatív“ (s. 112). Aj s prihliadnutím na spomenutý stav sa pri analýze súčasných Vianoc musela spoľahnúť najmä na vlastné výskumy v prostredí slovenského vidieka, ale aj

v najväčšej bratislavskej mestskej časti Petržalka. Z predložených údajov vidno, že pri pohľade na dnešné podoby sledovanej problematiky nemožno obísť médiá, pretože o Vianociach „... nielenže informujú, ale aj dotvárajú ich atmosféru“ (s. 113). Vzhľadom na uvedené myslím, že mala ešte viac priestoru venovať tlaku komercializácie, ktorá sa v stále väčšej miere stáva určujúcim prvkom tohto obdobia. Rôznorodé formy reklamy začínajú už v októbri a vytvárajú na obyvateľov tlak, ktorý trvá až do konca kalendárneho roka. Intenzívne upozorňujú na blížiaci sa príchod Vianoc a s nimi spojené aktivity. Zdôrazňujú najmä „povinnosť“ obdarovať svoje okolie. Vďaka tomu sú Vianoce vtedy doslova všade a niet pred nimi úniku.

Beňušková kapitolu rozdelila do viacerých kratších tematických celkov (Meranie predvianočného času; Kultúrne podujatia; Dobročinnosť; Šport; Mikuláš; Výzdoba; Betlehemské svetlo; Vianočné pozdravy; Vianočné piesne, rozhlas a televízia; Vianočné trhy; Mäso a ryby na vianočný stôl; Nákupy; Kto prináša vianočné darčeky; Vianočné dni pracovného pokoja a samozrejme nechýba záverečné zhrnutie). Tento rozsiahly, ale (ako uviedla sama autorka) zďaleka nie úplný zoznam v prvom rade ilustruje, ako sa zmenil charakter Vianoc. Z niekdajšieho cirkevno-rodinného sviatku sa stala udalosť, v ktorej sa prelínajú tak globálne prejavy, ako aj lokálne (či individuálne) tradície. Stali sa príležitosťou, v ktorej sa rôznym spôsobom a v rôznej miere angažujú médiá, miestne a štátne subjekty, kultúrne inštitúcie, ale aj (najmä) všestranné formy predaja a s ním spojenej reklamy. Možno preto súhlasí s vetami, ktoré uzavierajú túto zaujímavú kapitolu: „Širokospektrálne pôsobenie

na zmysly, emócie, správanie a vedomie vytvára atmosféru sviatočnosti, ktorej sa nedá vyhnúť ani v dobe, keď sa sviatky privatizujú, individualizujú či liberalizujú. Napriek pestrej ponuke aktivít, či už tradičných, modifikovaných alebo nových, dochádza k momentom, keď sa masy ľudí správajú vcelku rovnako, tak ako príslušníci generácií pred nimi počas významných kalendárnych sviatkov. Zároveň si nachádzajú priestor pre vnímanie vianočného diania cez hodnoty, s ktorými sa identifikuje človek ako individuum“ (s. 162).

Juraj Zajonc (Je Halloween na Slovensku cudzincom?) má prístupom k téme najbližšie k tradičnej etnografii. V úvode priblížil kultúrno-historické pozadie pôvodne keltského sviatku mŕtvych. V súčasnej „strašidelno-zábavnej“ forme sa udomácnil najmä v USA, odkiaľ postupne preniká do iných krajín a svetadielov. V tejto súvislosti Zajonc citoval G. Korffa, podľa ktorého pri návrate do „pravlasti“ „...bol to už iný Halloween než ten, ktorý priniesli do Ameriky írski prisťahovalci.“ Autor ďalej upozorňuje, že keď sa v ostatných krajinách Európy začleňoval do škály tamajších sviatkov, predstavoval úplne novú záležitosť (s. 172). Výnimkou v tomto smere nie je ani Slovensko. Na základe (nemnohých) publikovaných materiálov, ale aj vlastných výskumov a poznatkov dotazníkového prieskumu agentúry FOCUS Zajonc uvádza, že Halloween v mestskej dedinskom prostredí charakterizujú špecifické formy slávania vrátane predmetov a jedál, ktoré tvoria ich súčasť. Zvýšenú pozornosť venoval typickým tekvicovým lampášom. Upozorňuje, že na území Slovenska sa vyskytuje aj „svetlonos“ (takto označuje tekvicový lampáš, ktorý sa

používa mimo Halloweenu a bol známy už predtým). Ako rekvizita na strašenie plnil podobnú funkciu ako „halloween-ský lampáš“. Slúžil však priebežne, nielen pri tejto konkrétnej sviatočnej príležitosti. Z uverejneného materiálu ďalej vyplýva, že Halloween slávia dospelí ľudia, v prvom rade sa ale stal detskou zábavnou príležitosťou. Logickým dôsledkom narastajúcej obľuby je úsilie o praktické využitie sviatku či už v komerčnej sfére, alebo vo vzdelávaní a procese (najmä v spojitosti s výukou angličtiny).

J. Zajonc sa nevyhýba odpovedi na otázku, ktorú kladie sebe aj čitateľom názvom svojej kapitoly. Podľa jeho mienky analýza dostupných empirických údajov „priniesla základný poznatok, že Halloween je na Slovensku prijatým a sláveným, tolerovaným, no nesláveným a súčasne odmietaným, a preto nesláveným sviatkom“ (s. 238). V reáli prebieha konfrontácia novej sviatočnej príležitosti s domácimi tradíciami. Ich konečný výsledok ukáže až budúcnosť...

Záver, ktorého autormi sú K. Popelková a J. Zajonc, obsahuje stručné zhrnutie problematiky. Publikáciu dopĺňujú anglické a nemecké rezumé, ale aj registre (menný, predmetový a územný), ktoré uľahčujú orientáciu v tejto rozsiahlej a informáciami nabití knihe. Hoci recenzovaná monografia obsahuje „len“ štyri kapitoly, zodpovedný výber skúmaných tém umožnil sledovať široké spektrum problémov. Jednotliví autori a autorky analyzovali všeobecnú i konkrétnu podobu štátnych sviatkov, všimli si súčasné prejavy tradičnej, ale aj (v slovenskom prostredí) novej sviatočnej príležitosti. Čitateľovi ponúkajú bohatý materiál, ale tiež zaujímavé postrehy, inšpiratívne úvahy a podnety

na zamyslenie. Napriek všetkému som v textoch nenašiel riešenie tajničky, ktorú tvorí názov knihy. Toto konštatovanie nemá byť kritikou publikácie a autorského kolektívu. Odzrkadľuje skutočnosť, že súčasné spektrum globálnych, lokálnych a individuálnych sviatkov a foriem ich prežívania je natoľko diferencované, že neumožňuje (aspoň zatiaľ) dať všeobecne akceptovateľnú odpoveď na základnú otázku: Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?

Peter Salner

Peter Salner: *Požehnaný spravodlivý sudca. Súčasné formy židovského pohrebu.*

Ústav etnológie SAV,
Bratislava 2014, 183 s.

Monografia Petra Salnera *Požehnaný spravodlivý sudca* pojednáva o obradoch, zvykoch a úkonoch vykonávaných v súvislosti so smrťou príslušníkov židovskej komunity v súčasnosti z pohľadu aktuálneho stavu problematiky, na základe prístupnej literatúry a doterajších výskumov. Odborné spracovanie tejto témy u Petra Salnera dozrievalo postupne od jeho účasti na vyše dvesto pohreboch v pasívnej pozícii „minjermana“ cez špecializovaný výskum, až po monografické spracovanie knihy, ktorá vyšla v Ústave etnológie v roku 2014. Posledná fáza bytia človeka a smrť uzatvára jeho existenciu, a to nielen ako živého organizmu, ale aj ako člena spoločnosti a komunity. Peter Salner sa v recenzovanej práci venuje židovskej komunite. Vzťah človeka k smrti a mŕtvym je vyjadrením jeho vzťahu k životu a živým, citujúc autora:

„bez smrti nemožno pochopiť hodnoty života členov komunity“ (s. 13).

Zvolená téma je nielen veľmi náročná, ale v prvom rade nesmierne dôležitá na výskum a jeho spracovanie. Reflektuje v teoretickej a praktickej rovine problematiku, ktorá patrí k neprebádaným, a to nielen v odbornej etnologickej literatúre. Nedostatočný stav rozpracovania tejto témy (najmä na Slovensku) súvisí aj s prepojením pohrebných obyčajov s vierovyznaním, ku ktorému sa bádatelia v čase totalitného režimu nemohli vyjadrovať. A uchopiť tento problém v kontexte židovskej kultúry a religie už vôbec nebolo možné. Špecializovaný výskum a jeho následné spracovanie je náročný nielen z metodologickej, ale aj zo psychologической stránky. Kniha *Požehnaný spravodlivý sudca* svojimi poznatkami obohacuje slovenskú i zahraničnú spoločnosť – vedeckú, študentskú, otvorenú i konzervatívnu. S ohľadom na vyššie uvedené, už samotný výber tejto témy si zasluhuje uznanie.

Kompozične je práca členená na úvod a päť hlavných kapitol (Komunita, Cintoríny, Pohreb, Kremácia, Spomienky). Koncept publikácie je založený na skúmaní bratislavskej židovskej komunity (a osobitne Židovskej náboženskej obce) v kontexte nedávnej minulosti a súčasnosti (najmä roky 1990–2013). Autor sa venuje židovským cintorínom – ortodoxnému, neologickému, ktoré sú dnes v prevádzke, masovému hrobu na cintoríne v Petržalke a neopomína ani najstarší a najslávnejší z nich, Memoriál Chatama Sofera. Prostredníctvom troch blokov (Umieranie a smrť, Príprava pohrebu, Pohreb) objasňuje komplex tradičnej formy ukladania pozostatkov do zeme podľa ortodoxného aj neologického rítu. Textom sa tiahnu

humánne myšlienky, činy a úkony jednotlivcov – ne/členov pohrebného ne/existujúceho bratstva Chevra Kadiša. Autor venuje osobitnú pozornosť i netradičnej forme pochovávaní – kremácii, ktorej analýza je dôležitá „pre pochopenie súčasného stavu a ďalších perspektív komunity“ (s. 173). Ortodoxný judaizmus z náboženských dôvodov kremáciu odsudzuje. Ide o nový jav, ktorý sa po holokauste rozšíril aj v bratislavskom prostredí a v súčasnosti patrí k bežným formám pohrebu. Urny možno ukladať do kolumbária na neologickom cintoríne. Kremácia podľa autora: „Predstavuje reakciu na šoa a vzburu proti ortodoxnému judaizmu. Obe strany sporu sami seba vnímajú ako židovské: kým jedna je sekulárna a vníma židovstvo skôr etnicky ako kultúrne, druhí sa hlásia k judaizmu alebo aspoň k potrebe udržiavať tradície. Preto práve rozšírenie tejto formy pohrebu môže dokumentovať rozsah zmien a vývoj hodnotových orientácií (nielen) bratislavských židov po šoa“ (s. 174). V poslednej kapitole si Peter Salner všima individuálne a kolektívne spomienky na zosnulých prostredníctvom obradového smútku, modlitby za mŕtvych i spomienkových slávností.

Monografia je založená na rozsiahлом štúdiu pramenného materiálu, vedeckej, religióznej literatúry a etnologickeho výskumu. Použité metódy (archívny a terénny výskum, pozorovanie) podporujú autorský koncept a plne zodpovedajú postupom pre spracovanie vedeckého výskumu do monografickej podoby. Publikáciu charakterizuje aj vysoká úroveň jej formálnej a estetickej stránky. Fotodokumentácia má významnú výpovednú hodnotu – odbornú etnologicкую, spoločenskú, kultúrnu i dokumentárnu. Tému práce podčiarkuje aj vizuálna stránka

čierno-bieleho zobrazenia vyše sto fotografií, ktoré sú v prevažnej miere dielom samotného autora textu. Vzhľadom na citlivú tému i výber fotografií musel autor zvažovať, selektovať, eticky hodnotiť. Jazyková stránka knihy spĺňa kritériá spisovnosti, pojmovej a terminologickej presnosti výrazu, jeho vecnosti, logickej usporiadanosti a zrozumiteľnej štylizácie. Autor používa odbornú terminológiu i terminológiu židovskej komunity, ktorú zároveň objasňuje.

I napriek tomu, že hlavnou témou je smrť a pohreb, kniha je dynamická. Peter Salner ju totiž objasňuje cez dimenziu vnímania a posunu tradičných hodnôt, zmien hodnotových orientácií i transformácie identity židovskej komunity. Tieto sú odrazom zložitých, až devastáčnych historických, spoločenských a kultúrnych determinantov, ktoré skúmanú komunitu postretli. Ďalším pozitívom je skutočnosť, že Peter Salner ponúka podnety do diskusie na „večnú tému“. Uvažuje nad ňou mnohofaktorovo s časovou ne/perspektívou. Poukazuje aj na súčasné problémy židovskej komunity, ktorá je značne nejednotná („starí“ – „noví“; veriaci – sekulárni, Bratislavčania – prisťahovalci...). Táto nejednotnosť, diverzita, transformačné procesy a viaceré problémy medzi tradičným judaizmom a súčasnými predstavami členov komunity, ako aj vplyv majoritného prostredia, sa odráža najmä na religióznej i estetickej a etickej stránke pohrebných obradov.

Peter Salner v knihe *Požehnaný spravidlivý sudca* spracoval tému, ktorá je v slovenskej etnológii novum. Materiál, ktorý sa mu podarilo získať a pretransformovať do knižnej publikácie, vnímam ako veľmi významný počin zvyšujúci prestíž

humanitných a spoločenských vied. Môžem konštatovať, že prínos recenzovanej práce je významný a netriviálny i na medzinárodnej úrovni. Smrť človeka a jeho pohreb predstavujú fenomén, s ktorým človek nie je skutočne vysporiadaný. Peter Salner knihou prispel k poznaniu človečenstva, humánosti cez prizmu židovských pohrebných obyčajov, ktoré odrážajú vzťahy medzi religióznymi, spoločenskými, kultúrnymi normami, systémom hodnôt a normatív v kontexte transformácie. Pohrebné obyčaje objasňuje prostredníctvom identifikačných a sociálno-diferenčných funkcií, ktoré vyjadrujú príslušnosť k židovskej minorite. V neposlednom rade spracovaním témy „medzi nebom a zemou“ odкрýva tabuizované a napomáha minorite i majorite dozvedieť sa o sebe, o ľuďoch viac.

Katarína Košťalová

Grigorij Mesežnikov – Zora Bútorová – Miroslav Kollár (eds.): *Desať rokov v Únii: slovenská a česká cesta.*

Inštitút pre verejné otázky
+ Heinrich-Böll-Stiftung,
Bratislava 2014, 188 s.

Sestavit k desetiletému výročí našeho vstupu do Evropské unii sborník textů, které budou bilancovat, co nám členství přineslo a co vzalo, jak se měnily postoje veřejnosti k tématům, která jsou s EU spojována, a kam jsme se posunuli v některých dílčích tematických oblastech, je standardní projektový záměr, který svou předvídatelností skoro odrazuje. Zaujmout

snad může jen to, že v každé z osmi tematických kapitol vznikly dva texty – slovenský a český – a také slušný výběr autorů. Sborník stojí za pozornost také proto, že solidních srovnání samostatného vývoje obou republik a pohledu z České republiky a ze Slovenska vzniká jen velmi málo. V paralelách slovenských a českých pohledů na dílčí témata se přitom vynořuje neobyčejně plastický obraz naší nedávné historie a současnosti, i toho, jak ji vnímáme.

Sborník otvírají dva shrnující texty (Alner, Klňava), které se pokoušejí nabídnout celkový „pohled do zpětného zrcátka“ a mají vytvořit kontext pro pochopení dalších, tematických textů. V roce 1989 Češi a Slováci svou cestu do EU odstartovali společně pod „revolučním“ heslem „Zpátky do Evropy“. Zatímco v ČR se ale po rozdělení debata o příslušnosti do Evropy formovala spíše na úrovni individuální přínaležitosti občanské (pojetí „Evropy občanů“), na Slovensku se od počátku formuje spíše jako příslušnost národní (pojetí „Evropy národních států“). To se zřetelně odráží například v preambuli obou národních ústav z roku 1992: „My, občané České republiky, v Čechách, na Moravě a ve Slezku...“ a „My, národ slovenský...“ V obou zemích se nicméně diskurs náležení do Evropy nese v rozporuplném, mírně schizofrenním duchu: máme se zařadit někam, kam jsme vždy patřili a přirozeně patříme, ale zároveň panují obavy, že tím ztratíme část své identity, svého vlastního já. V této souvislosti je dobré podotknout, že nebylo úplně jasné, „kam“ se to vlastně zařazujeme, co vlastně myslíme, řekneme-li „Evropa“, ani co je naší identitou, tedy co z nás činí to, čím se cítíme být. Tato situace se od zahájení diskusí

o příslušnosti České republiky a Slovenska do Evropy a o smyslu našeho členství v EU výrazně neposunula. Oba texty dobře ukazují, jak významné jsou pro celkové směřování i panující náladu jednotlivé osobnosti, které se v dané době a dané zemi prosadily v ovlivňování politiky i veřejného mínění. Zatímco na Slovensku se vstup do EU stal synonymem překonání úpadkového vládnutí Vladimíra Mečiara a je tak považován za obrovský úspěch, čeští lídři v té době zdaleka tolik nepolarizovali veřejné mínění ani vztahy, takže se žádná katarze nekonala. Stále ještě sebejistí „tygři transformace“, kteří na své politické a společenské rozčarování teprve čekali, si ani nedovedli představit, že by je do EU nevzali. Projekt členství v EU tak byl v českých zemích formován primárně pragmaticky – jako ekonomický projekt, který pro nás bude výhodný, i když nás to bude něco stát (přínejmenším práci a papírování). Jen nesměle zněl hlas Václava Havla, který se do diskursu o povaze sjednocené Evropy a o našem členství snažil vnést akcenty lidskoprávní, a dokonce přepokládal, že právě to by mohl být náš jedinečný přínos do sjednocené Evropy. S jeho odchodem však tento hlas utichl a zmizel docela.

Další dva texty (Mesežnikov, Dvořáková) se věnují kvalitě liberální demokracie v ČR a na Slovensku. Mesežnikov svůj text staví na napětí mezi demokratickými hodnotami a ekonomickými zájmy, které se v různých okamžicích různou měrou prosazuje a formuje tak podobu demokracie na Slovensku. Je ovšem otázka, zda je možné a smysluplné tyto dva aspekty postavit do přímého protikladu ve smyslu demokratické hodnoty vs. ekonomický prospěch. Text nicméně dobře shrnuje vývoj politiky na Slovensku na příkladu

nástupnictví představitelů státu – Mečiar, Dzurinda, Fico, Radičová, Fico – a Kiska. Dvořáková poukazuje na to, že Mečiar a Klaus společně prosadili podobu státu jako vlastnictví mocných, kterou se dodnes nepodařilo zcela překonat, neboť se v mnoha ohledech otiskla do povahy transformace samotné. Dále postupuje podle modelu J. J. Linze a A. Stepana a vyhodnocuje stav a vazby jednotlivých složek, které v navrženém modelu společně utvářejí kvalitu demokracie – občanská společnost, politická společnost, vláda práva, státní aparát a ekonomická společnost. Dvořáková ukazuje, že jedním z důsledků pokusu nastartovat kapitalismus bez kapitálu (v praxi tento pokus proběhl pod názvem kupónová privatizace), je přílišná provázanost politické, ekonomické a státní sféry, které se v dobrém smyslu nedoplňují a nevytvářejí si vyváženou protiváhu, ale hrají si do karet, patrně nevyhnutelná. To se ukazuje stejně u nás jako na Slovensku.

Třetí dvojice textů se věnuje povaze diskuse o lidských právech a jejímu vývoji (Petőcz, Čermáková). Je dobré připomenout, že v prvních letech po revoluci byla v českých zemích i na Slovensku díky veřejnému angažmá lidí z disentu vazba na téma lidských práv velmi výrazná – a to zdaleka ne jen v osobě Havla. V té době se pochopení souvislostí mezi právy první generace a kvalitou demokracie zdálo zcela přirozené a běžné. Toto pochopení nicméně rychle vyprchalo a s „rozvodem“ Československa se téměř ztratilo. Diskurs o ochraně lidských práv se na Slovensku dostal do opozice k ochraně tradičních hodnot a rodiny. V obou zemích se lidskoprávní agenda formovala mimo oficiální struktury státu, nezávislé zdroje byly ovšem mimořádně omezené. Agenda ochrany lidských

práv se výrazně posunula díky zdrojům z fondů EU a roste i vliv profesionálních lidskoprávních organizací. Tato podpora ovšem v obou zemích zároveň vede k jisté izolaci profesionálních organizací od širší veřejnosti, takže si diskuse o ochraně lidských práv nevytváří širší zázemí a oporu pro jednotlivá témata.

Následující dvojice textů (Lajčáková, Balážová) je pokusem o vyhodnocení romské integrace. Situace Romů – především ve slovenských osadách a v českých ghettech – je sice v mnoha ohledech odlišná, ale z hlediska veřejné politiky a jejího uplatňování mají obě země jedno společné – bezradnost. Lajčáková sice tvrdí, že Rámec EU pro národní strategie do roku 2020 veřejné politiky v oblasti integrace Romů nastavuje celkově dobře, jenže od roku 2011 se zatím Slovensku podařilo vyčerpat necelých 9 % z připravených 200 milionů eur na jejich uplatnění. Navíc fondy nadále chodí na účet těm, kdo mají moc (např. starostům), takže v praxi zůstává základ, na kterém veřejné politiky stojí, stále stejný: Romové ohrožují majoritu – demograficky, ekonomicky a fyzicky, a s tím je potřeba „něco udělat“. Sázka na represii se přitom na Slovensku stále politicky vyplácí, v České republice ostatně také. Ústředním tématem pro obě autorky je změna myšlení. Jenže na tu, zdá se, nikdo recept nemá, takže se objevují jen dílčí úspěchy, ukázkové příklady, ale skutečná změna k lepšímu nepřichází. Balážová je sama romská novinářka a její osobní vzhled a zkušenost, jak intenzivně veřejné mínění a každodenní chování lidí působí na sebevědomí Romů, jsou nesmírně přesvědčivé – a třeba říci, že i trpké. Skutečnost, že je každý den konfrontována s tím, že si lidé kolem chytí tašku, když Rom nastoupí do tramvaje, je

ostudná a neuleví ani fakt, že situaci v ČR Balážová srovnává s daty z Itálie, Francie nebo Portugalska a dospívá k tomu, že na tom jinde nejsou o mnoho lépe a že si s integrací Romů prostě neví rady Evropa jako taková (45 % romských domácností v EU nemá vlastní kuchyň, záchod, koupelnu nebo elektřinu; 50 % bylo v posledním roce terčem diskriminace kvůli etnicitě). Balážová ovšem připomíná, jak v posledním desetiletí zhrubla domácí politika a jak regionální politici, kteří postupují do velké politiky, často úspěšně sbírají body na „odvážně“ prezentovaném anticiganismu a rázných populistických řešeních; to by patrně na mnoha místech Evropy příпустné nebylo.

Pátá dvojice textů se zabývá tématem aktivního občanství a občanské společnosti (Demeš, Frič). Demeš připomíná, že se slovenský neziskový sektor formoval v opozici proti Mečiarovi a v roce 1998 se stal s podporou především amerických soukromých nadací bezmála platformou národního sjednocení a významných hráčem veřejného prostoru. Radičová sama pochází z akademického prostředí a byla aktivní v neziskové sféře, takže její vláda se spolupráci s občanským sektorem otevřela způsobem zcela nevídaným. Ale netrvala dlouho. Zajímavé je, že Fico, hojně kritizovaný pro klientelismus, populismus a napojení na korupci, toho při svém druhém angažmá ve vládě dokázal šikovně využít. Většinu nastavených způsobů a forem spolupráce zachoval, včetně rozpracované koncepce lidskoprávní agendy, jen je obsahově vyprázdnil a zaštilil nekompetentními osobami. Tím odsoudil občanské aktivisty do role stafáže, která legitimizuje jeho vlastní kroky, a přitom reálně může ovlivnit jen velmi málo. Významným rozdílem

ve srovnání s Českou republikou je zavedení 2% daňové asignace pro fyzické i právnické osoby. Centrální, státem garantovaný systém daňového přerozdělení tak na Slovensku do značné míry nahradil soukromé dárcovství. Frič se pokusil téma uchopit metodiky a zešířoka. Neziskové organizace člení na vzájemně a veřejně prospěšné a na tradiční a nové, tím se však dostává do těžko obhajitelné pozice srovnávající nesrovnatelné. Jeho text budí dojem, jako by z hlediska aktivního občanství rok 1989 nebyl zásadním zlomem, jako by nepřinesl novou kvalitu, ale představoval jen jakousi dílčí okolnost. Uváděné klesající počty členů (o třetinu za deset let) těžko považovat za trend vývoje občanské angažovanosti, jde spíše o výsledek zásadních změn v povaze a obsazích občanské angažovanosti, které přinesl zvrat politického uspořádání v roce 1989. V České republice se nadto na rozdíl od Slovenska neustále rozvíjí drobné a větší soukromé dárcovství. Nabízí se tak zajímavá otázka, zda tisíce drobných dárců, jednorázových i pravidelných, nejsou novou formou občanské angažovanosti, po které se podle všeho Fričovi tak stýská. Autor to zcela pomíjí, aby si místo toho povzdychl nad pokračující profesionalizací „nových“ občanských organizací, které se tak údajně izolují od široké základy běžných občanů. Dobře poukazuje na to, že z formalizované části občanského sektoru se mezitím stal významný zaměstnavatel (50 tisíc zaměstnanců představuje víc než dvojnásobný nárůst od roku 1999 do roku 2011). Téma individualizace občanské angažovanosti a vlivu sociálních médií je zajímavé, ale je v textu pouze otevřeno.

Další dvojice textů se zabývá migrací a mobilitou (Hlinčíková a Sekulová,

Hurrele a Trlifajová). Autorky slovenského textu začínají dobrým postřehem: možnost naší vlastní mobility je spojována s velmi pozitivními konotacemi a představovala v době vstupu do EU jedno ze zásadních očekávání – všichni jsme toužili mít možnost cestovat, pracovat, studovat a zlobilo nás, že nám to staré členské země nechtějí hned bez omezení povolit; proti tomu možnost ostatních bydlet, pracovat a studovat u nás budila spíš obavy a úzkost. Rozšíření EU v roce 2004 vzedmulo vlnu strachu z přílivu levné pracovní síly na trh starých členských států. V letech 2004–07 odešly ze Slovenska 4 % pracovní síly – nejvíce z nich do České republiky. Žádná masová imigrace se nekonala a nekoná, podíl migrace z EU na Slovensko vzrostl z 50 % v roce 2004 na 63 % v roce 2010; v obou zemích navíc platí, že imigranti jsou vzdělanější než průměr domácí populace. Český text je sice čtivý a zábavný, ale obsahově slabý. Staví na imaginární kazuistice Honzy a Hanse, žijících s rodinami kousek od sebe na rakouské a české straně hranice, která sice sem tam nabídně zajímavý vhled, ale chybí jí přesvědčivost a výpovědní hodnota zvoleného příkladu je značně omezená. Lze souhlasit s tím, že téma migrace se v České republice do značné míry zúžilo na téma pracovní imigrace, o mnoho víc se ale v textu nedozvíme.

Evropská témata ve veřejném diskursu jsou předmětem předposlední dvojice textů (Gyárfášová, Hartl), vracející nás opět k tomu, že EU je pro Slováky a pro Čechy především ekonomickým projektem, od kterého očekávají výhody, spíše než společným projektem, který – má-li být úspěšný – bude vyžadovat náš zájem, péči, čas, energii a nápady. Příspěvek Slovenska do společné kasy schvaluje jen 31 %

Slováků, což je zdaleka nejméně z celé EU (ve Francii, Španělsku nebo Itálii je to 65 % populace). Slovensko se podle autorky obecně vyznačuje jistou vnitřní rozporností ve vztahu k evropským tématům: většina průzkumů o vnímání evropských témat vychází na Slovensku pozitivně, v sebehodnocení jsou Slováci ve vztahu k Evropě optimističtí, účast ve volbách do Evropského parlamentu je ovšem na Slovensku bezkonkurenčně nejnižší. Z hlediska domácí diskuse se nejčastěji evropská témata zneužívají k řešení nebo ospravedlnění domácích politických témat, než aby se jimi někdo vážně zabýval. Česká situace se vyvíjela poněkud jinak. V roce 1993 chtělo do EU 85 % populace, k prvnímu velkému propadu a hlubokému zklamání však došlo již v průběhu politické krize po roce 1997, kdy optimistické naladění Čechů utrpělo zásadní trhliny – ještě v roce 1997 byla polovina populace přesvědčena, že za pár let bude ČR připravena na vstup do EU, v roce 1999 to bylo jen 29 %. Referenda o vstupu ze zúčastnilo 55 % populace a 77 % se vyjádřilo pro, o rok později se však k volbám do Evropského parlamentu dostavilo jen 28 % Čechů. Zajímavé je srovnání postojů ke vstupu do eurozóny. Zatímco Dzurinda poměrně velmi rychle připravil přijetí společné měny, která se následně svižně realizovala, v ČR byla ještě v roce 2006 nadpoloviční většina občanů pro přijetí eura (52 %), ale preference pro vstup do eurozóny klesly do roku 2012 na 17 %. Hartl v závěru textu trefně konstatuje, že příběh českého členství v EU je příběhem malosti, příběhem o tom, jak se z dobrého postavení slibného partnera, kterému se nabízí spousta příležitostí, dostat do pozice kverulantského outsidera, kterému není rozumět.

Závěrečná dvojice textů je věnována výhledu do budoucnosti (Bilčík, Dostál). Bilčík si dobře všiml, že na Slovensku se díky Mečiarově dominanci ve veřejném prostoru v době před vstupem do EU nevyprofilovali zástupci „euroskeptického“ a „europozitivistického“ myšlenkového proudu. Jinak se ale text výhledu do budoucna nevěnuje a zabývá se ohlédnutím do minulosti, což v tomto případě znamená, že opakuje celou řadu argumentů, které se v knize objevily již dříve. Dostál strukturuje český diskurs na eurorealisty (umírněná poloha euroskepticismu) a federalisty. První skupina argumentuje, že problémy EU jsou způsobeny přílišnou integrací v rámci EU, kdežto druhá skupina tvrdí, že jdou na vrub nedostatečné integraci. Diskuse přitom neprobíhá věcně, ale jen na úrovni zařazení se do jednoho nebo druhého názorového tábora, tedy spíše na úrovni deklarace pozic a příslušnosti. Prostoru pro setkání a vzájemné názorové obohacení je tak mezi těmito dvěma skupinami minimálně. Především však autor konstatuje, že o vizi budoucí Evropy není zájem. Věci světa se mění příliš rychle, aby mělo smysl přemýšlet o budoucnosti nebo si dělat ambice, že o budoucnosti je možné a má smysl něco říci. Navíc, Evropská unie je projekt velkých slov, která Češi neradi používají: mír, demokracie, svoboda, občanství, vzájemnost, solidarita... To jsou slova a hodnoty, které Čechy spíš popuzují a vzbuzují nedůvěru, než aby vytvářely hodnotový základ, který dokážeme sdílet, mluvit o něm, rozvíjet ho a žít.

Název recenzované publikace je ostatně spíše symbolický. Prakticky všechny texty začínají s bilancí od roku 1989, takže jde mnohem spíše o „25 let od sametové revoluce“ než o 10 let v Unii. Je to pochopitelné,

nicméně je zajímavé si uvědomit, že vstup do EU není sám o sobě vnímán jako zásadní zlomový moment, ale spíše jako pokračování, jako důsledek změn, které se udály kolem roku 1989. Je to důležitý milník, ale na cestě, jejíž kurz byl nastaven o patnáct let dříve. Zároveň se v tom ale ukazuje jistá slabina editorské práce. Zadání textů bylo zjevně značně volné, takže poměrně dobře vybraní autoři pojednali zadaná témata zcela po svém. To je na jednu stranu zajímavé a dává to čtenáři velký prostor, je to však také riskantní, protože paralelní slovenské a české texty prostě leží vedle sebe, někdy se do sebe trefují lépe, někdy hůře, a občas se zcela míjí. Očekávané srovnání „slovenské a české cesty“ se často nekoná. Těžko omluvitelná je také skutečnost, že se informace v textech opakují. Je jasné, že témata se částečně překrývají (např. lidská práva, Romové, migrace), editoři si však mohli dát pečlivější práci s tím, aby čtenáře ušetřili toho, že bude číst stejnou informaci dvakrát nebo i třikrát. Přesto sborník bezesporu stojí za přečtení. Zdánlivá důvěrná známost a velká blízkost obou republik, která skrývá nečekané odlišnosti, překvapivou různost a bohatou rozmanitost, nám o nás samotných mnohé prozradí. Tak už to v rozhovoru dobrých přátel a sourozenců bývá.

Na závěr jednu drobnost. Publikaci vydal slovenský Inštitút pre verejné otázky, nezávislý think-tank (nezisková organizace), který v ČR zatím nemá obdobu. Je to jistě velká zásluha Martina Bútory. Inštitút si za léta působení našel na Slovensku své místo i své publikum. Češi by se snad něčeho podobného mohli časem dočkat třeba od knihovny Václava Havla. Ta však zatím svou roli jen opatrně hledá.

Jan Kroupa

Jitka Janečková: *Mráz kopřivu nepálí. Život a dílo Fridolína Macháčka a Václava Vojtíška ve vzájemné korespondenci z let 1905–1954.*

Scriptorium, Praha – Plzeň 2014, 696 s.

Ač Praha představovala a představuje nepochybně místo největší koncentrace vědeckého výzkumu i pamětových institucí, kde bádání probíhalo a probíhá, i další místa mají své elity, jejichž význam výrazně přesahuje hranice daného regionu. Jedním z takových příkladů je i plzeňský archivář Fridolín Macháček (1884–1954), jehož pokračovatelkou je právě autorka předkládané knihy Jitka Janečková. Macháček představuje jednu z výrazných osobností českého archivnictví 20. století. Původem byl čistokrevný Pražák, avšak hned po studiích na pražské filosofické fakultě shodou náhod zakotvil v Plzni. Celý svůj profesní život věnoval správě tamějšího městského archivu a významně se zapojil i do místního kulturního a společenského života. Jeho blízkým životním přítelem byl Václav Vojtíšek (1882–1974), nepřehlédnutelná a v mnohém ještě významnější osobnost, ať už v oblasti městského a univerzitního archivnictví, nebo v rámci činnosti v Československé akademii věd.

Je s podivem, že oběma archivářům dosud historikové věnovali relativně málo pozornosti. Zejména u Vojtíška, s jehož působením se český badatel v oblasti dějin historiografie setkává na každém kroku, překvapí – kromě „běžných“ laudatií k životním jubileím a nekrologů – donedávna markantní absence otevřených studií, které by hodnotily jeho

činnost. S výjimkou studie Ivana Hlaváčka z roku 1975 (*Acta Universitatis Carolinae – Phil. et Hist.* 5, s. 7–45) si dosud nikdo netroufl přinést kritický pohled na Vojtíškovu monumentální, více než šedesátiletou činnost. Až v poslední době se do něj „pustil“ Pavel Vaško, kterému se v monografii *Profesor Václav Vojtíšek. Archivářem od monarchie po socialismus* (Academia, Praha 2014) podařilo nahlédnout Vojtíška prizmatem mladého badatele, neovlivněného dobou, kdy činnost profesora Vojtíška byla stavěna na piedestal jako vzor neúnavnosti a invence příkladného archiváře. Vaško se na základě rozboru snad všech dostupných relevantních pramenů dobral překvapivě podobného závěru jako většina příslušníků střední i starší archivářské generace: že profesor Vojtíšek byl – navzdory osobním neshodám a někdy tvrdšímu postupu při prosazování svých vizí (případ Šebesta, který Janečková rozebírá – hlavně díky detailní znalosti Vojtíškovy korespondence s Macháčkem – ještě podrobněji než Vaško; získání pedagogického postu na filosofické fakultě v Praze apod.) – jedním z nejcílevědomějších, nejerudovanějších a nejpilnějších archivářů naší minulosti, díky čemuž se mu podařilo položit hodnotné základy moderního městského archivnictví, vybudovat archiv Univerzity Karlovy jako samostatnou instituci v rámci velkého univerzitního celku a konstituovat archiv tehdejší Československé akademie věd. Nemluvě o jeho rozsáhlé publikační činnosti, na níž mnozí badatelé staví své práce dodnes a ještě dlouho budou.

Jitka Janečková přináší na Fridolína Macháčka i na Václava Vojtíška zcela originální pohled. Primárně – jako Macháčkova nástupkyně – se jistě zaměřila

na Fridolína Macháčka. Se znalostí dalších osudů Macháčkových počínů analyzuje jeho aktivity v rámci plzeňského městského archivu, i v širším společenském kontextu. Přináší komplexní analýzu Macháčкова života i působení, vše podloženo znalostí a kritickým rozbořením archivních a literárních pramenů. To vše ovšem v komparaci s osudy a prací Václava Vojtíška. Tento paralelní pohled je zčásti založen i na bohaté korespondenci mezi oběma vědci. Autorka dokázala dobře vyhodnotit Macháčkův přínos a upozornit na vše důležité v jeho odborných aktivitách archiváře i historika. Podrobně například rozebírá záležitosti kolem navrhovaných změn plzeňského městského znaku po roce 1918 (zde markantně vystupuje do popředí spolupráce s Vojtíškem a konzultace s ním, protože Vojtíšek řešil obdobné záležitosti pro hlavní město), nebo jednání o zřízení pamětní knihy města Plzně ve dvacátých letech 20. století. Jejich korespondence je v první řadě dokladem o příkladné spolupráci mezi Plzní a Prahou. Je v ní však, často do hloubky, zachycen i zrod a vývoj mnoha badatelských záměrů a témat, jimž se oba v profesním životě věnovali, to, jaké motivy – nebo někdy i náhody – je vedly ke zpracování právě toho kterého tématu. Macháček se s Vojtíškem radil o práci v plzeňském archivu, Vojtíšek Macháčkově popisoval zákulisí pražského městského archivu a své bádání. Vedle toho nelehce poslat jeden druhému zprávu i v případě mimořádných událostí jak ve svém soukromém životě, tak i v životě kolegů a přátel (jako například když se nešťastnou náhodou opařil a zemřel čtyřletý syn

Macháčková kolegy – dopis č. 221), takových případů je v rozsáhlé edici více.

Macháčkovy a Vojtíškovy osudy se vlastně poprvé rozdělily za druhé světové války. Tehdy již Vojtíšek nepřednášel, nicméně pokračoval v archivní činnosti, zatímco Macháček byl v lednu 1944 zatčen gestapem za odbojovou činnost a dobu do konce války strávil nejprve v Terezíně a poté v koncentračním táboře ve Flossenbürgu. Autorka velmi citlivě zachycuje nelehké závěrečné období Macháčкова poválečného působení v plzeňském archivu, které je již v ostrém kontrastu s kariérou Václava Vojtíška, jehož hvězda začala po roce 1945 teprve naplno zářit a neuhaslá až do počátku sedmdesátých let. Macháček zemřel v důsledku ne zcela objasněných pooperačních komplikací v březnu 1954, urna s jeho popelem byla opatřena chybnými daty narození i úmrtí a uložena v kryptě Farního sboru Českobratrské církve evangelické v Plzni. V závěru edice o celkovém počtu více než čtyř stovek dopisů je zařazena korespondence mezi Gabrielou Macháčkovou a akademikem Václavem Vojtíškem z poloviny padesátých let, týkající se rozprodání Macháčkových knih, které mělo vylepšit neradostnou finanční situaci vdovy.

Edice i úvodní studie představují velmi cenný příspěvek k poznání historiografie i dějin archivnictví 20. století a může sloužit jako příklad pro další podobné počiny, nejen díky tématu, ale bezpochyby i po formální stránce.

Milada Sekyrková

12. kongres Evropské sociologické asociace – Diference, nerovnosti a sociologická imaginace.

Praha 25.–28. srpna 2015

Nutno konstatovat, že naše *mater urbium* není přes svoji nezpochybnitelnou přitažlivost i relativně snadnou dostupnost právě častým místem konání velkých mezinárodních vědeckých kongresů, konferencí či sympozií. Tím spíš je třeba se radovat, když občas podobná akce nastane, protože je jak svátkem pro českou vědu, tak – přihlédneme-li k celkovým nákladům – nikoli zcela zanedbatelným přínosem k národnímu HDP, o slávě a reputaci přitom v případě úspěšnosti nemluvě. Máločetné se přitom stalo skutkem, Evropská sociologická asociace si pro svůj v pořadí již dvanáctý kongres vybrala právě Prahu, přičemž organizace se ujal Sociologický ústav Akademie věd. Zatímco v zahraničí organizují podobné akce učené společnosti, Masarykova česká sociologická společnost by si vzhledem ke svému rozsahu i organizaci nic podobného dovolit nemohla, a proto nejen v tomto případě akademický ústav plnil kromě badatelských rovněž infrastrukturní úkoly, pro fungování (české) vědy zcela zásadní.

Kongres ideově otevřela příkladná přednáška Arlie Hochschildové o prohlubujících se rozdílech v americké společnosti, která se stále více štěpí v závislosti na politické příslušnosti a utváří tak oddělené enklávy. Na ni navázal poněkud asociativním výkladem Zygmunt Bauman, který upozornil na ohromné majetkové nerovnosti v globálním pohledu, kdy pouhé jedno procento lidí vlastní většinu světového jmění.

Konference přilákala neuvěřitelné množství zájemců. Z více než čtyř tisíc přihlášek vybrali pořadatelé 2 800 referátů či posterů a do Prahy přijelo celkem 3 400 hostů, byť velkou část z nich tvořili postdoktorandi referující o úzkých tématech sotva obhájěných disertací. Výhody čerstvých myšlenek i aktuálních výzkumů byly proto poněkud zastíněny jistou roztržitostí, nedostatkem syntézy a směrodatných idejí, jež nemohly suplovat ani různé typy plenárních referátů, a nepřehlednou mnohostí osob, témat i přístupů, která se vzpírala jakémukoli smysluplnému uchopení. Třicet paralelně běžících sekcí ve čtyřech blocích za den se spolu s plenárními zasedáními zdá být nezvládnutelných i pro ostřílené konferenční matadory, když pro nic jiného, tedy proto, že třicetidílným *Sitzfleischem* zřejmě nikdo nedisponuje. Paradoxně se přesto našla témata, která považujeme za společensky velmi důležitá, avšak jimž se pozornosti nedostalo buď vůbec, nebo jen sporadicky – namátkou jmenujme alespoň sociální stratifikaci, sociologii či sociální antropologii rituálů nebo historickou sociologii.

Smutnější bylo to, jak malou pozornost v rámci množství úzce tematicky a (sub) oborově vymezených sekcí vyvolala některá nanejvýš aktuální a pro evropské společnosti bytostně důležitá témata. Zatímco panely věnované migračním studiím byly (právem) bohatě obsazeny, třebaže ne vždy právě nej kvalitnějšími příspěvky, na panelu věnovaném současné ukrajinské krizi jsme zaznamenali snad vůbec nejmenší počet účastníků – sedmnáct, včetně tří referujících. Důvodem bylo pravděpodobně i to, že dva ze tří referátů neměly s aktuální politickou a společenskou situací na Ukrajině vůbec nic společného (být ani studium

polských turistů mířivších na Ukrajinu před ruskou invazí nemusí být nezajímavé). Ačkoli si podstatná část dnešních sociologů hraje na aktivisty, sociologie tímto (ne)zájmem prakticky demonstrovala, že je především akademickou vědou, která má k reálnému životu o dost dál, než je ochotná připustit. Podobně z témat, jež měla konference v podtitulu – tedy difference, nerovnosti a sociologická imaginace – zaznívala v rámci jednotlivých příspěvků nejčastěji právě jen ona sociologická imaginace, zatímco hlubších, kontextualizovaných a kriticky hodnotících analýz sociálních rozdílů a nerovností bylo přeci jen o poznání méně. Naštěstí to však neplatilo zdaleka o všech příspěvcích a současně třeba přiznat, že někdy to je – třeba právě v řadě (ne všech!) případů zmiňovaného akademického aktivismu – pro dotčené společnosti vlastně spíš dobře.

Přes uvedené nedostatky, které se nevyhýbají žádnému z podobně monstrózních vědeckých podniků, je třeba evropský sociologický kongres hodnotit jednoznačně v superlativech. Díky členění všech příspěvků do jednotlivých sekcí dle pracovních skupin zavedených ESA se podařilo zajistit, že se potkali badatelé zabývající se podobnými tématy. Náročná organizace se skvěle vydařila, kongres umožnil setkání a plodné myšlenkové výměny obrovskému množství zájemců o nejrůznější témata života současných evropských i jiných společností a v neposlední řadě přitáhl pozornost i k české vědě a jejím výsledkům. Účast českých badatelů byla i přes vysoký konferenční poplatek značná. Napočítali jsme téměř 130 příspěvků od českých vědců (včetně posterů), přičemž na některých se podílelo více osob. Přitom musí být vyzdvíženo, že kvalita

těchto příspěvků nijak nezaostávala za celkovým průměrem. Zdá se, že nemůže-li jít Muhammad k hoře, musí hora k Muhammadovi – snad tedy 12. kongres Evropské sociologické asociace otevře českým vědcům a české vědě dveře do světa víc, než tomu bylo doposavad, kdy skutečná mezinárodní spolupráce byla spíše dílem jednotlivců, namnoze navíc působících jen v rámci určitých mezinárodních vědeckých klanů a sekt, bez nároku na širší pozornost a recepci svých děl.

Olga Nešporová & Zdeněk R. Nešpor

Symposium Balcanicum V. Interdisciplinární seminář zaměřený na terénní výzkum na Balkáně.

Plzeň 30. září 2015.

Ve středu 30. září 2015 proběhlo na plzeňské Západočeské univerzitě pod značkou *Symposium balcanicum V* další setkání zájemců o problematiku Balkánu. Jeho cílem bylo prezentovat současné výzkumy svázané s tímto regionem napříč společenskovědními disciplínami. Dominantní pozici zaujali sociokulturní antropologové a historici, jejichž perspektivy propojovaly minulost se současností. Nabídky tradiční pohled na Balkán, jako (a) na místo českých politických a kulturních vizí a (b) etnický a kulturně pluralitní areál.

Reprezentanty prvního úhlu pohledu byli historici. Ladislav Hladký se věnoval emblematickému tématu vztahu Tomáše Garriguea Masaryka a jižních Slovanů. Prezentoval výsledky analýzy Masarykovy korespondence s Jihoslovany. Zmínil

kanonický text Milady Paulové, ke kterému se jako „k pomníčku chodily poklonit“ generace historiků – slavistů. Zdůraznil, že Masarykův vztah k jižním Slovanům nelze chápat tak staticky a monotónně, jak studie významné české historičky v roce 1938 vykreslila. Nové analýzy ukazují, že tento vztah měl svoji dynamiku, která odpovídala osobním i politickým prioritám mladého zaníceného politika, uvážlivého diplomata a posléze prezidenta republiky. Významná je interpretace mladého Masaryka jako vášnivého politika, jenž jako řada jiných intelektuálů (a nejen jich) byl stržen kouzlem Balkánu. Zanícený bojovník se posléze mění v mlčícího pozorovatele, který, aby dostál své odpovědnosti vůči vnitřní politice státu, se zdržuje jakýchkoliv přímých politických či politicky interpretovatelných intervencí v daném regionu.

Pavel Zeman se zaměřil na další klíčové téma českých balkanistů, a to na téma Češi v Bulharsku. Věnoval se publikační činnosti českých učitelů. Ti do bulharského školství přicházeli mimo jiné i v důsledku osobních kontaktů, které navázali s reprezentanty mladého bulharského státu v době jejich studií v Čechách. Možná i proto tvořili největší skupinu zahraničních pedagogů, mnohonásobně počtem převyšovali kolegy z Ruska, Francie či Švýcarska. Skutečnost, že čeští učitelé vydávali bulharské učebnice, dal Pavel Zeman do souvislosti nejen s absencí učebních materiálů, ale také s ekonomickým tlakem, který vyplýval z politiky financování bulharského školství. Významné je, že čeští učitelé připravovali učebnice matematiky, chemie, zeměpisu, malířství a hudební výchovy. Zejména v oblasti přírodovědných oborů vytvářeli, resp. převáděli české odborné pojmosloví. Na příkladu učebnice chemie pak Pavel

Zeman ukázal, že ovšem čeští pedagogové nepředurčili odborné pojmosloví bulharského akademického jazyka. S výjimkou pojmu „slad“ se dodnes ve slovníku bulharských chemiků neudržel žádný z odborných „čechismů“.

Druhý úhel pohledu nabídl obraz etnický pluralitního Balkánu. Zaměřil se na etnické skupiny, které se podílely či podílejí na „babylonu“ Balkánu. Příznačné je, že všechny tyto příspěvky se věnovaly kulturním reprezentacím etnik v tomto prostoru. Plejáda příspěvků se sympaticky dotýkala mnohých klíčových etnologických témat: domu, stravy, oděvu, písní či příbuzenství, byť snaha vtáhnout do hry etnografika nebyla rozhodně prvoplánová.

Miroslav Kouba se zaměřil na reprezentace bozy – „tradičního“ lokálního nápoje. Představil ho v historické i regionální perspektivě. Boza jako kulturní prvek v kontextu Balkánu/orientu nejen překračuje hranice, ale také má mnoho významů. Je interpretován jako integrace osmanské minulosti a křesťanské a slovanské jsoucnosti. Je chápán jako lokální specifikum v globalizovaném světě, tedy jako výraz glokality. Je nástrojem vyjednávání autenticity a kvality mezi balkánskými etniky. Na sociálních sítích je navíc podkladem pro tvorbu metafor, které nostalgicky hledí do totalitní minulosti nebo jen volají po „starých dobrých časech“. Boza, jako řada jiných internacionalizovaných, habitualizovaných kulturních prvků tedy dokazuje, že významy přicházejí a odcházejí, kdežto naše prožitky a emoce zůstávají.

Podobně se na významy kulturního prvku v kontextu sociální reality Balkánu zaměřil Maroš Melichárek. Také jeho příspěvek o srbských, bosenských a chorvatských vojenských písních z období 1991–95

překračoval státní a etnické hranice a ukazoval, že kulturní prostor Balkánu vyrůstá nejen ze stejných kořenů, ale navíc má potenciál se stále a kontextuálně revitalizovat, tedy hlásit ke slovu. Vojenské/bojové písně mohou vstupovat jako součást sportovních zápasů, politik komemorace, ale také mohou být „spícím vojskem“, které v případě potřeby mobilizuje zájmové skupiny, jak se ostatně v minulosti i stalo. V diskusním příspěvku to také mimo jiné potvrdil Ladislav Hladký, který připomněl referát jugoslávského kolegy z osmdesátých let 20. století a jeho analýzu písňové tvorby černohorských partyzánů z doby druhé světové války. Zatímco ovšem druhá světová válka evokuje v diskursu Středoevropana hrdinství jugoslávských bojovníků, bojech srbských, bosenských a chorvatských vojáků o padesát let později v sobě nese negativní konotace.

Další referáty se zaměřovaly na konkrétní území a jeho menšiny. Na „české“ Vojvodovo (Bulharsko) prvé poloviny 20. století upřeli pozornost Lenka Budilová a Marek Jakoubek. Zajímali se o dům českých kolonistů. Mimo jiné uvažovali o domě – stavbě v kontextu dynamiky příbuzenských vztahů. Dům interpretovali jako místo, v němž probíhá životní cyklus rodiny a jedince. Upozornili na fakt, že i když je stavba projektovaná v korespondenci s normativní představou domácnosti (rodiče a děti), velkou část své životnosti zamýšlený účel neplní. Na základě analýz pak směřovali k zodpovězení otázky, do jaké míry lze chápat dům českých kolonistů jako průnik západního a východního modelu tradiční rurální kultury. Tradice a rodina se stala leitmotivem i etnografického filmu Gabriely Fatkové *Pastevci [pet] lahvi*, který přináší zprávu o bulharských

Karakačanech. Toto „selfie“ karakačanské rozšířené rodiny ukazuje, že i v době tekuté modernity mohou tradice vytvářet základ pro sebesituování se v sociální realitě. Vše se ale děje více na individuální úrovni. Tradice jsou zde aktéry prezentovány jako zakonzervované artefakty ve stále se měnících kulisách doby a míst. Gradace nehybnosti tradice vyniká nejen v obrazech pózujících dětí v krojích, ale jako karikatura je strnulost karakačanské tradice zřetelná i ve scéně, kdy si dívka neumí obléci součásti lidového oděvu ve správném pořadí a zůstává paralyzována uprostřed strojení.

O skupině českých krajanů v Banátu (Rumunsko), těch, kteří zůstali, i těch, kteří reemigrovali, hovořil Lukáš Hanus. Tradice a modernita, resp. pojmy předmoderní a moderní se staly ústředními koncepty pro interpretaci dynamiky sociálních vztahů uvnitř skupiny Čechů v/z Banátu. Ještě v devadesátých letech 20. století lze vidět jejich sociální realitu jako předmoderní. Nicméně migrace do České republiky vedla podle autora k modernizaci reemigrantů. Transnacionální povaha migrace pak vytvořila zpětný tok vědění (ale i peněz a lidí) a přispěla k modernizaci v českých banátských vesnicích. Nacionální agroturistika, kterou tento protiproud etabloval, redefinovala tradiční obživné aktivity na banátské vesnici a následně modernizovala rodiny, které nereemigrovaly. Modernita se tak stala novým modelem *vivendi*, která stejně jako předmoderní ruralita, je základem pro udržování vztahů v rámci nyní deteriorizované skupiny banátských Čechů.

Na pomezí Balkánu zavedl pozornost Petr Lozoviuk, který prezentoval svůj výzkum v Budžaku – jižní části Besarábie, na území geopoliticky náležejícím

Sovětském svazu, dnes Ukrajině. Vycházel z Gavazziho konceptu genetických typů tradiční kultury a areálů jejich rozšíření v jihovýchodní Evropě. Budžak definoval jako přechodovou linii, kde se setkává několik supraareálů. Petr Lozoviuk se zaměřil na skupinu nepřítomných besarabských Němců. Přestože tato etnická menšina byla z regionu „evakuována“ v roce 1940 (transfer organizovaný tehdejší Německou říší), zanechala německou stopu, resp. stopy. První stopa zůstala v paměti. V Budžaku jsou Němcům připisovány pozitivní vlastnosti, traumata druhé světové války se zde s německou menšinou nespojila. Mýtus hovoří o pořádku, fortelnosti a v hyperbole o evropskosti, kterou Němci území vtiskli. Přestože či právě proto, že identitu obyvatel Budžaku dosud ovlivňuje představa euroasijského svazu, je paměť na Němce součástí lokální identity. Druhou stopu lze nalézt v národopisných textech, které vznikaly v období transferu besarabských Němců. Autor v této souvislosti upozornil na text Josefa Hanika *Volkskundliche Wandlungen durch Heimatverlust und Zwangswanderung* (1957), který se může stát inspirativním i v kontextu současné uprchlické krize.

Poslední příspěvek Filipa Šislera se věnoval postavení Maďarů v Ceaușescově Rumunsku. Filip Šisler se zaměřil na širší historie. Mapoval vývoj menšinové politiky uplatňované vůči Maďarům. Velmi

početná maďarská enkláva v Rumunsku byla manipulována v kontextu mezinárodních (respektování národnostních menšin) i vnitropolitických (etnická homogenizace státu) zájmů Ceaușescovy vlády. Vyjednávání se dotýkalo různých sfér života Maďarů: politické angažovanosti, školství, literatury, médií. Klíčová je úvaha autora, že v rámci socialistického Balkánu byly asimilační tlaky trendem, ale v jednotlivých zemích neprobíhaly stejně. Specifika bude autor v budoucnu promýšlet v komparaci s národnostní politikou Bulharska vůči Gagauzům.

Symposium balcanicum V potvrdilo, že jednou z badatelských priorit české vědy je balkanistika, obor, který jednoznačně staví na interdisciplinaritě pohledů. Přednášky badatelů ukázaly, že je produktivní vracet se ke „starým tématům“ a reinterpretovat je ve světle nových nálezů nebo nových konceptů. V tomto smyslu se jeví jako významné věnovat se „zapomenutým“ příběhům a „zmizelým“ skupinám. Jejich stopy v současné sociální realitě a jejich zvýznamňování má velký potenciál. Stát se následovatelem, a tedy využít étos kulturních prvků „zapomenutých“ či „zmizelých“ a jejich historii je otázkou vyjednávání zájmů a potencialit různých aktérů. Odráží nejen vize současníků, ale svéhlavě vnucuje i „staré pravdy“.

Dana Bittnerová

Yasar Abu Ghosh – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Lee Bidgood – East Tennessee State University, Johnson City, USA
Lenka J. Budilová – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Daniel Čermák – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Pavel Duba – Sdružení pro migraci a integraci, Praha
Petra Ezzeddine – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Petr Gibas – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Marek Halbich – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Jaroslava Hasmanová Marhánková – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Hana Hašková – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Martin Heřmanský – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Tomáš Hirt – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Petr Hlaváček – Filosofický ústav AV ČR, Praha
Jan Horský – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Beatrice E. Chromková Manea – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Petr Janeček – Filosofická fakulta UK, Praha
Eva Janská – Přírodovědecká fakulta UK, Praha
Jana Jetmarová – Fakulta filozofická UPa, Pardubice
Jitka Jurková – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Zuzana Jurková – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Radka Klvaňová – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Matěj Kratochvíl – Etnologický ústav AV ČR, Praha
Eva Křížová – 2. lékařská fakulta UK, Praha
Markéta Křížová – Filosofická fakulta UK, Praha
Jarmila Kučerová – Církev československá husitská, Rostoky
Alena Marková – Vysoká škola finanční a správní, Praha
Marcel Mečiar – Yeditepe University, Istanbul, Turecko
Jaroslav Miller – Filosofická fakulta UP, Olomouc
Mirjam Moravcová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Michal Nekorjak – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Zdeněk R. Nešpor – Fakulta humanitních studií UK + Sociologický ústav AV ČR, Praha
Olga Nešporová – Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha
Arnošt Novák – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Karolína Pauknerová – Centrum pro teoretická studia UK + AV ČR, Praha
Jiří Pešek – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Marzanna Poplawska – Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, Polsko
Speranța Rădulescu – Peasant Museum, National University of Music, București, Rumunsko
Tomáš Rataj – Scriptorium, Praha
Veronika Seidlová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Zita Škořepová Honzlová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Daniela Stavělová – Etnologický ústav AV ČR + Hudební a taneční fakulta AMU, Praha
Karel Stibral – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Petr Šešín – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Jiří Šubrt – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Laco Toušek – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
David Verbuč – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Radomír Vlček – Historický ústav AV ČR, Brno
Zdeněk Vojtíšek – Husitská teologická fakulta UK, Praha

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiálů mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti lidí), eseje a recenzní statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.