

Historia, dinámica y nuevas perspectivas en la clasificación de la cerámica preclásica de Uaxactun, Petén, Guatemala

DORA MARITZA GARCÍA PATZÁN

Departamento de Religión Comparada, Facultad de Artes, Universidad Comenius en Bratislava

Through this article we will take a brief historical tour of the research at the Uaxactun site, focusing on the development of the Preclassic Period (700 B.C.- 250 A.D.) from the perspective of ceramic analysis. This cultural material became a very important part of the development of the chronologies of the main Maya sites and Uaxactun played a pivotal role in this development. Therefore, we will revise the different methodologies and approaches used in each historical phase of the ceramic investigation. After a critical analysis on the previous methods, we propose the basis for new ceramic classification perspectives in the light of the new results in archaeological research and advances of new technologies. The importance of this work is underlined by the fact that Uaxactun is one of the most emblematic sites of the Preclassic Period and played a historical role in the study of the Central Lowland Maya pottery.

Key words: ceramic, preclassic period, classification, Uaxactun

El desarrollo de la arqueología en Uaxactun

Desde las primeras excavaciones arqueológicas en el sitio, que fueron realizadas a principios del Siglo XX, el sitio arqueológico Uaxactun llamó la atención en los estudios mayas por sus características tempranas. Este es uno de los sitios Preclásicos (700 a.C. - 250 d.C.) más importantes y de más amplio desarrollo de las Tierras Bajas Mayas. Se ubica a aproximadamente 25 km al norte de Tikal en el departamento del Petén, Guatemala. Es un sitio conocido por su famoso observatorio astronómico, denominado Grupo E y por la decoración de sus edificios, con grandes mascarones modelados en estuco en las fachadas de sus edificios monumentales. Las excavaciones en la Estructura E-VII dejaron al descubierto los primeros mascarones de estuco modelado

que impresionaron al mundo científico.

Las primeras anotaciones y publicaciones de su cerámica estuvieron a cargo de la Institución Carnegie de Washington, luego del primer reporte occidental del sitio, realizado por Sylvanus Morley en 1916, en aquel momento cuando las “civilizaciones aborígenes” llamaron la atención de los investigadores. En el Continente Americano, en palabras de Ricketson “los aztecas en México, los incas de Perú y por supuesto los mayas de Guatemala eran las civilizaciones más importantes del momento” (Ricketson 1933, 72).

Fue así como se iniciaron a cargo de Oliver Ricketson las primeras excavaciones en el Grupo E de Uaxactun (Ricketson y Ricketson 1937). El desarrollo de esta investigación continuó a cargo de Ledyard Smith (Smith 1950) quién se enfocó en el Grupo A del sitio. Su

objetivo fue encontrar hallazgos significativos, lo que lograron al descubrir la tumba de la Estructura A-I con vasijas policromas (Black 1990). Posteriormente asistido por Robert Smith (Smith y Smith 1932), quién localizó un vertedero de basura estratificado en el borde la plataforma del Grupo A, material que fue fundamental para su estudio de cerámica publicado posteriormente (Smith 1955). Al parecer el análisis de cerámica en este primer momento de la historia de las excavaciones en el sitio, se basaba en materiales completos provenientes de entierros o contextos especiales. Smith fue uno de los primeros que intentó buscar e intervenir sistemáticamente los basureros estratificados (Black 1990).

Este grupo de primeros investigadores describen a su manera los detalles de sus excavaciones, sin embargo, pocas veces mencionan a profundidad la metodología utilizada. Posiblemente en este momento no se consideró importante, más que los resultados y evidencias culturales significativos. Este conocimiento se compartía de forma oral entre investigadores, o bien se registró de manera informal en los cuadernos de campo que pocas veces se leen o están accesibles al público. Por ejemplo, Oliver Ricketson menciona en su diario que en sus excavaciones trataba de seguir los pisos lo mejor posible y mantener la cerámica separada en cada nivel (Black 1990), el primer intento por establecer una cronología a partir de los materiales y su relación estratigráfica.

El proyecto continuó a cargo de Alfred Kidder en la década de los años 20 (Kidder 1932; 1950), con la visión de integrar a un personal mucho más multidisciplinario, con especialistas que se encargaran de un objeto de estudio específico y líneas propias de estudio. Este tipo de investigación se continúa realizando en la actualidad, ante la diversidad de materiales y posibilidades de análisis. Es en este momento, que Robert Smith se dedica a establecer la primera cronología en base al análisis de la cerámica del sitio, publicando en dos volúmenes las descripciones, ilustraciones y dibujos del material (Smith 1955).

Años después junto a James Gifford, terminarían el complemento de estos dos primeros volúmenes, aplicando por primera vez la metodología “Tipo-Variedad” en los estudios Mayas, bajo las categorías de “tipos y variedades” (Smith y Gifford 1966), que se continúan usando en la actualidad. Si bien, aunque se pueden resaltar varios puntos y carencias de las primeras investigaciones a cargo de la Institución Carnegie específicamente en Uaxactun, no se puede negar que sentó las bases para el desarrollo de la arqueología en Uaxactun y en el estudio de la cerámica del área Maya (Sabloff 1975; Willey, Culbert y Adams 1967).

En los años 80 del siglo pasado, inicia una nueva etapa de investigaciones en el sitio. El Proyecto Nacional Tikal, a cargo de Juan Pedro Laporte, comienza un programa de nuevas intervenciones arqueológicas que incluyen también a Uaxactun. Así desde 1983 hasta 1985 se realizó la conservación de los Grupos A y B, además de otras excavaciones. Estas estuvieron a cargo de Juan Antonio Valdés, quien exploró otros grupos arquitectónicos y revisó las intervenciones realizadas previamente por la Institución Carnegie. El análisis cerámico en este momento estuvo a cargo de Bernard Hermes (Valdés 1987; Fialko 2011; Acevedo 2017).

Finalmente, en el 2009 luego de más de 20 años sin investigación en el sitio, un nuevo proyecto inició por iniciativa de Milan Kováč, que, junto con un equipo multidisciplinario de arqueólogos eslovacos, guatemaltecos y de otras nacionalidades se han dedicado a realizar nuevas excavaciones, conservación, restauración y mapeo en áreas no conocidas del sitio anteriormente hasta la fecha (Arredondo y Kováč 2009). La primera parte de estas investigaciones se llevaron a cabo bajo el nombre Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, financiado por el Instituto Eslovaco de Arqueología (2009-2015) y posteriormente, Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun -PARU- (2016-2020), con el apoyo de la Universidad Comenius de Bratislava, Eslovaquia.

El análisis de la cerámica de los primeros dos años de este proyecto estuvo bajo supervisión de Mélanie Forné quién continuó con la aplicación del método Tipo-Variedad establecido por sus predecesores, con una variante que incluye los atributos de pasta y forma, conocida como Tipo-Variedad Modal (Alvarado et al. 2009; Alvarado et al. 2010). Así en las siguientes temporadas de campo y laboratorio, el objetivo del análisis cerámico fue definir la cronología e identificación de tipos en las nuevas excavaciones realizadas, fechando los nuevos hallazgos y estructuras, trabajo a cargo de Silvia Alvarado hasta el año 2015 (Alvarado, et al. 2013; Alvarado y Ventura 2013; Alvarado et al. 2014, 2015, 2016). El análisis de la temporada 2016 estuvo a cargo de Lenka Horáková (2017) y la temporada 2017 por Diana Méndez (2018). Este proyecto de más de 12 años de excavaciones permitió obtener una gran cantidad de materiales de lugares no excavados anteriormente, lo que nos permitirá realizar una nueva revisión tanto cronológica como tipológica del sitio (Figura 1-4).

Sin lugar a dudas, luego de muchos años de investigaciones en este sitio, los resultados nos permiten interpretar una nueva historia de Uaxactun y su desarrollo a través del tiempo desde el Preclásico (700 a.C.-250 d.C.) hasta el Clásico (250 d.C. - 950 d.C.). Sin embargo, para esta revisión nos enfocaremos únicamente en

el período Preclásico del sitio y el estudio de sus subfases, que es un tema que ha sido abordado recientemente por otros investigadores (Alvarado y Kováč 2013; Alvarado y Horáková 2015). Para entender el problema

actual, debemos empezar por realizar una revisión de los principios metodológicos que se utilizaron desde el inicio para establecer la cronología y tipología del sitio.

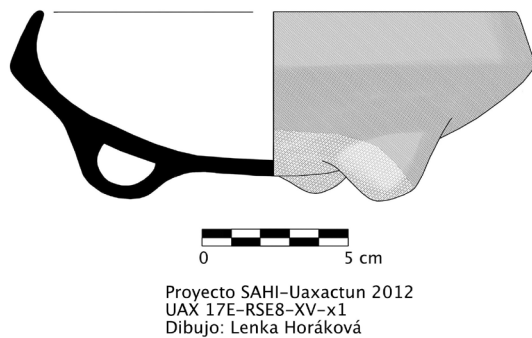


Figura 1 y 2. Cuenco del grupo Sierra Rojo (dibujo y fotografía Lenka Horáková).

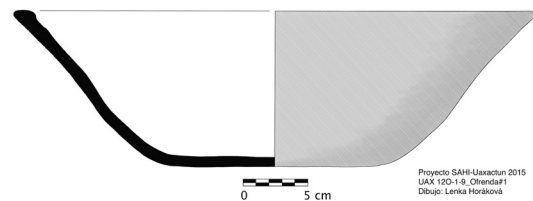


Figura 3 y 4. Vasija de la ofrenda No. 1 del grupo Sierra Rojo (fotografía y dibujo Lenka Horáková).

Primera etapa de desarrollo de la cronología de Uaxactun

El equipo de la Institución Carnegie de Washington realizó las primeras grandes excavaciones en el observatorio astronómico del Grupo E, en las Estructuras I, II y III (Plataforma Este del Grupo E). Dentro de sus hallazgos destaca la presencia de dos vasijas “de color rojo y fondo plano colocadas labio a labio con un cráneo humano adentro” (Ricketson 1933, 78). La costumbre de poner alguna ofrenda en las vasijas labio a labio es una característica que se identifica en el Área Maya, fe-

chando sus orígenes para el Preclásico y continuando más adelante en otros periodos. En este primer momento la cronología del sitio se estableció relacionando el material con los diferentes niveles de piso y a la vez su asociación con los rasgos encontrados y las estelas (Ricketson 1933) (Figura 5).

La cerámica obtenida dentro de estas excavaciones incluyó varias piezas completas y ofrendas en los Grupos A, B y E, que fueron la base para establecer en forma muy resumida tres fases de desarrollo del sitio: el Preclásico (Uaxactun I), Clásico Temprano (Uaxactun

II) y Clásico Tardío (Uaxactun III) (Cuadro 1). Hay que resaltar que para estos primeros investigadores, el Preclásico parecía caracterizarse por la simplicidad de la cerámica y utilizaban la categoría de “arcaico” para definir la primera etapa de desarrollo de este sitio, en comparación con la cerámica de periodos posteriores

que mostraba formas y diseños mucho más elaborados. Una línea de investigación que sigue patrones de tipologías tempranas como en Troya I, II, III... (Schliemann 1874) aplicadas posteriormente en otras civilizaciones antiguas del Viejo Mundo.

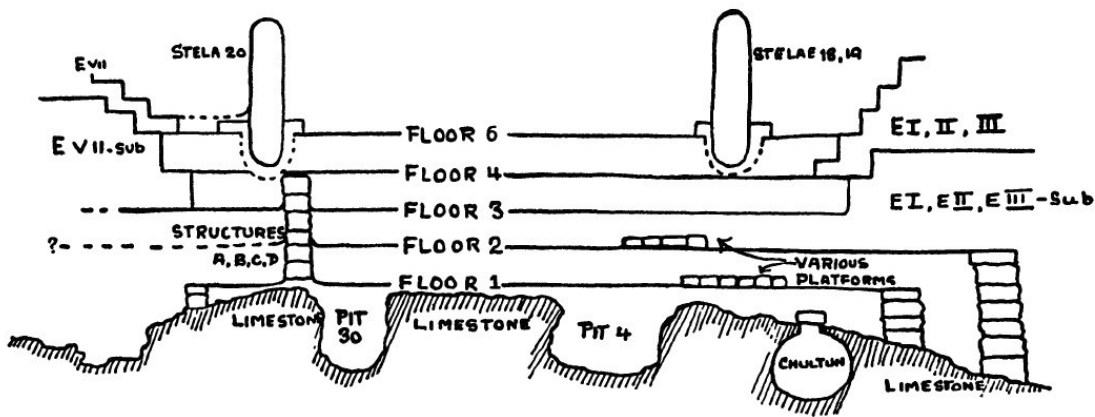


Figura 5. Niveles de pisos de la plaza del Grupo E de Uaxactun, según Ricketson (1933).

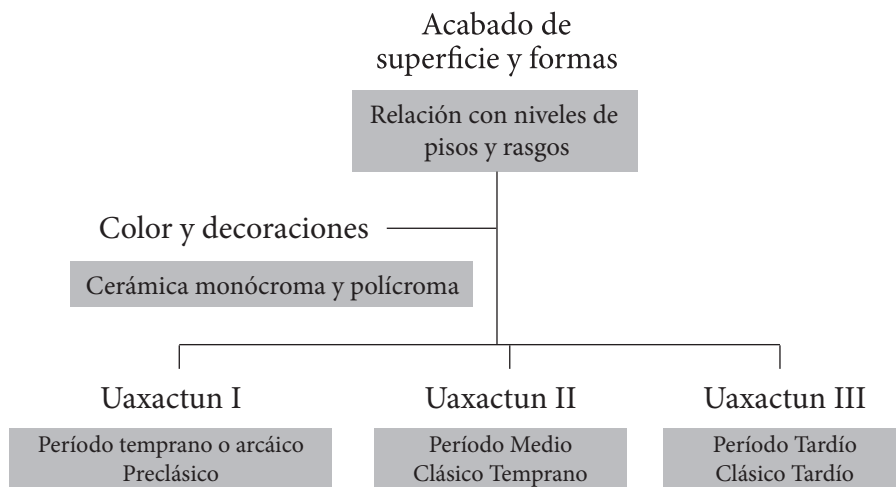


Diagrama 1. Atributos de análisis de la cerámica y fases establecidas por Ricketson y Ricketson (1937).

El criterio de clasificación de esta primera etapa es el acabado de superficie y las formas (Diagrama 1). De esta forma el Preclásico (Uaxactun I), se definió a partir de su monocromía y diseños sencillos en sus formas y decoraciones (Figura 6). En comparación encontramos la cerámica con diseños policromos y formas más elab-

boradas del Clásico Temprano y Tardío (Uaxactun II y III). Las características principales de cada una de estas fases establecidas se realizaron en base al material del Grupo E, Edith Ricketson fue la primera mujer encargada de analizar la cerámica de Uaxactun (Ricketson 1937, 181-314) (Cuadro 1).

Fase	Fechas	Características
Uaxactun I Preclásico	8.0.0.0.0 (41 d.C.)	Período temprano o arcaico Ollas grandes de cerámica sin engobe de color rojo anaranjado, diseño en lavado marrón, finamente aplicado. Pequeñas ollas de cerámica negra pulida con incisiones. Figuras arcaicas, modeladas
Uaxactun II Clásico Temprano	9.0.0.0.0-9.15.0.0.0 (435-731 d.C.)	Período medio Platos de boca ancha con bisel o reborde basal, cerámica negra pulida con diseños policromados en el exterior.
Uaxactun III Clásico Tardío	9.15.0.0.0-10.3.0.0.0 (731-888 d.C.)	Período tardío Platos trípodes con sonaja. Platos poco profundos (algunos con soportes trípodes), con diseños policromados en el exterior. Jarrones cilíndricos con diseños policromados en el exterior, compuestos por bandas de glifos y figuras.

Cuadro 1. Cronología y características principales según Ricketson y Ricketson (1937), Ricketson (1933).

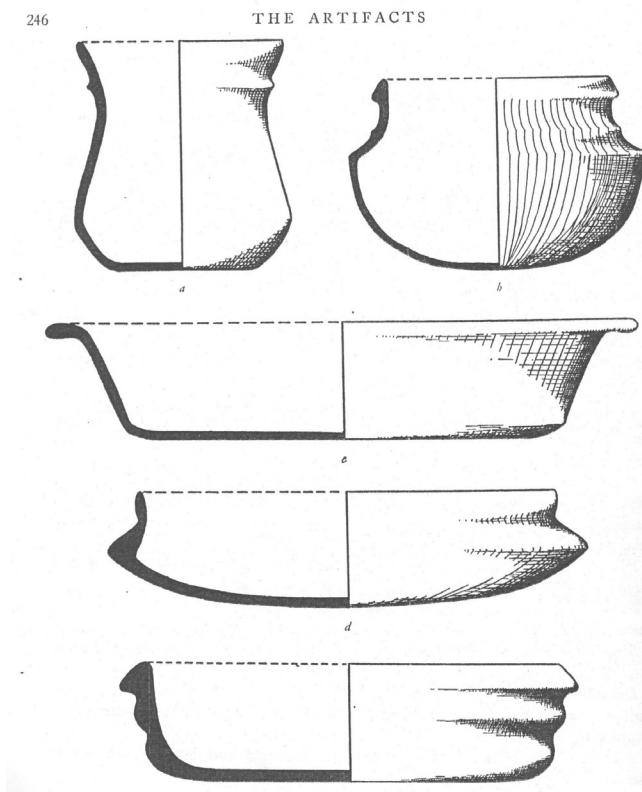


Figura 6. Cerámica del Período I, Preclásico, según Ricketson y Ricketson (1937).

Segunda etapa, la subdivisión de las fases del Preclásico

La segunda publicación sobre la cerámica de Uaxactun fue realizada por Robert Smith (1955), quien estableció por primera vez cinco fases principales, cuyos nombres se siguen usando en la actualidad y son una importante referencia para las Tierras Bajas Mayas. Sus nombres fueron inspirados poéticamente del Popol Wuj: Mamom (abuela)¹ Chicanel (ocultador), Matzanel (guardián de secretos), Tzakol (formador), y Tepeu (gobernante).

La fase Mamom corresponde al Preclásico Medio, Chicanel al Preclásico Tardío, Matzanel a la transición entre el Preclásico al Clásico Temprano (ver los rangos de fechas en el cuadro 2) El Clásico Temprano se subdividió en Tzakol I, II y III, al igual que el Clásico Tardío en Tepeu I, II y III². El criterio base de estas fases y subfases fue el cambio de “formas y decoraciones” en las vasijas (Smith 1955, 21-22). De forma similar a la primera división realizada, la cerámica mucho más elaborada del Clásico Temprano llamó la atención de los investigadores, quienes identificaron este período como “de considerable sofisticación”, en comparación con la cerámica del Preclásico cuya característica sobresaliente es su monocromía y el acabado ceroso de las superficies (Smith 1955, 23), rasgos que se siguen utilizando como indicadores cronológicos de las fases Mamom y Chicanel.

1 Smith traduce la palabra Mamom como “grandmother” “abuela” (Smith 1955), sin embargo según el diccionario K’iche’ la traducción correcta sería “abuelo” (Christenson 2011).
 2 Smith y Gifford (1966, 171) consideran que Tzakol I, II, III son facetas de un solo complejo. En cambio Tepeu I, II y III se toman como complejos separados.

Smith (1955) desarrolla a lo largo de los dos volúmenes los siguientes puntos: el aspecto cronológico en el que da nombre a las fases cerámicas ya mencionadas; las “wares” o clases³ que nombra de acuerdo a la tecnología de elaboración, es decir, el acabado de superficie y la pasta utilizada; el contexto y la asociación del material con la arquitectura, rasgos y estelas, esto principalmente del Clásico, ya que del Preclásico son pocos monumentos identificados.

En esta etapa de investigación de la Institución Carnegie, nuevamente se resalta la importancia del material y de los hallazgos del Clásico Temprano y Tardío. Un alto porcentaje de descripciones y figuras de estos dos volúmenes publicados por Smith (1955), corresponden a cerámica y piezas completas de las tumbas excavadas del grupo A. De ahí que el principal atributo para separar el material sea el acabado de superficie y la separación de dos grandes grupos: cerámica monocroma (mayormente del Preclásico) y la cerámica policroma (del Clásico Temprano y Tardío).

En su metodología, el acabado de superficie es un elemento significativo e importante como criterio para establecer “wares” o clases de cerámica (Smith 1955, 26). De esta forma, agrupa varios grupos cerámicos dentro de una categoría mayor, sin ninguna relación temporal. A partir de estos aspectos, se realizan las

primeras comparaciones con cerámica de otros sitios Preclásicos importantes como Tres Zapotes y Kaminaljuyu y las posibles relaciones de comercio que pudieron tener, reflejado en la cerámica. Un ejemplo de esto es el tipo cerámico conocido como Usulután, que se originó probablemente en El Salvador (Demarest y Sharer 1982, 810-822).

La unidad superior de esta clasificación es el “Ware” o Clase, que se define a partir de dos aspectos: principalmente el acabado de superficie y algunas veces se menciona alguna característica de la pasta. Del acabado de superficie, el rasgo principal a evaluar para realizar la separación es la presencia o ausencia del engobe. De ello se desprenden dos grandes grupos generales: cerámica sin engobe y cerámica con engobe, que a su vez se van subdividiendo (Diagrama 2). En el caso del Preclásico, se separa la cerámica monocroma y se observa el acabado de superficie, las decoraciones y formas. En algunos casos, la pasta puede ser el elemento determinante de algunos tipos de cerámica. Por otra parte, del Clásico existen más opciones de separación y clasificación, ya que incluye la policromía, pero también algunos tipos sin engobe y monocromos que corresponden a la misma Clase Cerámica. En este caso resalta el tipo de acabado y las decoraciones y formas que cambian en cada fase.

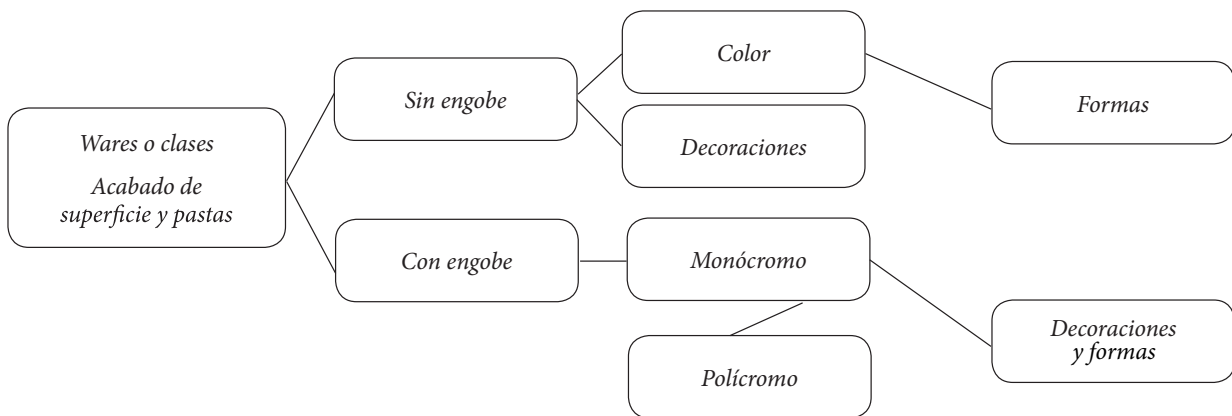


Diagrama 2. División de la cerámica según Smith (1955).

Smith (1955, 21-22) establece a partir de estos criterios, su propuesta cronológica y las características principales de cada fase del Preclásico (Cuadro 2). En esta subdivisión incluye la problemática fase Matzanel (100-200 d.C.), transición del Preclásico Tardío al Clásico Temprano, que mencionó brevemente en su estudio. Se compara con la fase Holmul I, identificando algunas

formas “especiales y raras” que marcan un período que no explica del todo bien, ya que su frecuencia es menor y que cuenta con una casi inexistente relación estratigráfica. Así, esta fase se queda solo como una etapa transicional, cuyo estudio y definición no se retomaría sino hasta hace poco (Figura 7) (Alvarado y Kováč 2013).

3 El concepto de “Ware” o clase en Tipo-Variación no tiene el mismo valor semántico que el concepto “Vajilla” utilizado por Hatch (1993). Aunque en la traducción de inglés a español se trata de misma palabra, se refieren a categorías distintas de análisis.

Fase	Años	Características
Preclásico Medio Mamom	1000-450 a.C.	Acabado ceroso de la superficie, color rojo, naranja y negro. Cerámica Mars Naranja de pasta fina y vajilla Daub sin engobe con pintura. Decoraciones simples de triángulos, chevrones, curvas, círculos, medias lunas, rayas, entre otros.
Preclásico Tardío Chicanel	450 a.C. – 100 d.C.	Al igual que Mamom presentan un alisado ceroso, pero menos marcado que la fase anterior. Predomina el engobe color rojo, además del negro, naranja, crema, marrón y beige, y algunos dicromos de color rojo sobre naranja, sobre beige y negro sobre rojo. Predomina la forma de plato de borde evertido y engrosado. También hay cuencos y vasos de paredes gruesas. Soportes sólidos cilíndricos o cónicos truncados, tanto trípodes como tetrápodes. Decoración de incisiones, modelado, aplicaciones, protuberancias, cabezas modeladas, estriado, punteado, líneas paralelas, acanaladuras, líneas onduladas y manchas. Técnicas de pintura negativa (Usulután) y positivas (rojo sobre beige, rojo sobre naranja y negro sobre rojo).
Transición Preclásico Tardío al Clásico Temprano Matzanel	100- 200 d.C.	No apareció en la relación estratigráfica, sin embargo, se tomaron en cuenta algunos rasgos alterados en cortes del Preclásico Tardío al Clásico Temprano. Se compara con el material de la fase Holmul I. Se identifica como un material con rarezas e incongruencias y características de ambas fases. Cambio de la pasta Chicanel con desgrasante de tiestos a Tzakol con calcita y toba. Soportes mamiformes, vasijas con ángulo Z, agudo y facetado. Plato tetrápode con decoración geométrica policromada en un estrato Chicanel sellado y dos vasijas de un entierro: una vasija cilíndrica tetrápode con soportes cilíndricos, paredes gruesas y con vertedera, además de otra vasija con soportes mamiformes.

Cuadro 2. Cronología del Preclásico según Smith (1955).

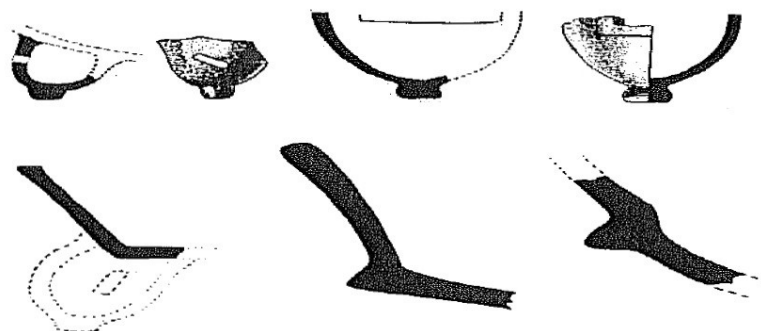


Figura 7. Formas Matzanel de Uaxactun, según Smith (1955).

Tercera etapa, la aplicación de Tipo-Variedad

Luego de la publicación de los dos tomos de la secuencia cerámica de Uaxactun de Smith (1955), se unió al equipo James Gifford, quién aplicaría el concepto de

Tipo-Variedad en la colección de los sitios Uaxactun y Barton Ramie (Gifford 1977; Smith y Gifford 1966). La aplicación de esta metodología en Uaxactun se publicó como un suplemento bajo el nombre de “Variedades, tipos y wares o clases de Uaxactun” (Smith y Gifford

1966). En este trabajo se identificaron y dieron nombres a los grupos, tipos y variedades dentro de las clases o wares separadas por Smith (1955) con base en sus ilustraciones del Volumen II. Es decir, esta nueva clasificación no se realizó con el material cerámico presente, sino utilizando el trabajo previo realizado y algunas muestras seleccionadas del Museo Peabody.

Es así como surgió la tipología de clasificación cerámica que se sigue utilizando en la actualidad en todas las Tierras Bajas Mayas. La primera clasificación formal en este momento histórico. Los errores metodológicos de identificación pudieron ser varios, al no tener todo el material disponible para revisarlo nuevamente. Por otra parte trabajar con este material no es tan práctico, ya que no se encuentran en un orden claro, únicamente se deben seguir los números asignados a los tipos y buscarlos en el volumen II de ilustraciones de Smith (1955).

El trabajo de Smith y Gifford (1966) se convirtió en la columna vertebral de la clasificación de la cerámica maya. El sistema Tipo-Variedad divide el estudio de los atributos de la cerámica (pasta, superficie, forma y decoración) en unidades menores dentro de las categorías: ware o la clase, el grupo, el tipo y la variedad (Smith, Willey y Gifford 1960, 330-340) (Sabloff y Smith 1969, 278-285).

El ware o la clase: es un conjunto cerámico en el que los atributos de pasta y acabado de superficie permanecen constantes a través del tiempo.

Grupo: el grupo es una colección de tipos que se relacionan consistentemente por sus formas y color de superficie, que se pueden asociar a varias fases. Dentro del grupo se agregan aquellos tiestos que tienen atributos comunes pero que no se pueden colocar dentro de un tipo específico. El grupo es una unidad principal bajo la cual se ordenan las otras unidades. Según

Gifford (1976, 18) es un lote cerámico que pudo haber sido elaborado y cocido con la misma pasta y superficie, pero con diferentes formas y tratamientos.

Tipo: se define por un conjunto de atributos que delimitan una clase particular de cerámica producida durante un intervalo de tiempo y región específica. Se refiere a las técnicas de acabado de superficie y decoraciones, así como sus formas.

Variedad: es considerada la unidad básica de análisis para identificar rasgos específicos de un sitio o entre sitios. Las variaciones en un tipo de cerámica pueden ser rasgos diagnósticos como la técnica decorativa y la forma de la vasija, de esta forma se pueden subrayar cambios en el estilo o diseño a través del tiempo.

En resumen, la metodología Tipo-Variedad refleja el orden vertical en el que realiza la separación del material. Esta división en varios niveles desde el complejo cerámico, que marca fases temporales determinadas, hasta la variedad, la unidad mínima de análisis (Diagrama 3). De esta forma el resultado es la secuencia cerámica de un sitio en una dimensión tanto temporal como espacial de distribución de tipos cerámicos (Cuadro No. 3).

Dentro de estas categorías también existe otra denominada “modo cerámico”, que se define como un auxiliar basado en un atributo o grupo de atributos que se seleccionan de acuerdo con su importancia. El objetivo es identificar algún estilo o diseño en la cerámica que pueda ser el reflejo de un rasgo cultural en la línea del tiempo, estableciendo así un “horizonte cerámico” (Sabloff y Smith 1969). El uso del modo es más utilizado en la variación de las formas y a través de ello es posible marcar un desarrollo cronológico en fases. Así, surgiría la variación conocida como Tipo-Variedad Modal, utilizada posteriormente en Uaxactun (Alvarado et al. 2010)

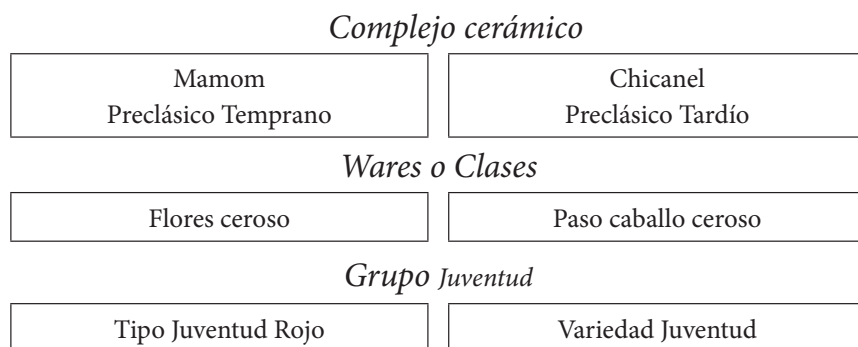


Diagrama 3. Orden vertical del sistema Tipo-Variedad.

Complejo cerámico Mamom			Complejo cerámico Chicanel				
Clase Flores Ceroso			Clase Paso Caballo Ceroso				
Grupo Juventud	Grupo Pital	Grupo Chunhinta	Grupo Sierra	Grupo Flor	Grupo Polvero	Grupo Escobal	Grupo Sarteneja
Tipo Juventud Rojo: Juventud variedad	Tipo Pital Crema: Pital variedad	Tipo Chunhinta Negro: Chunhinta variedad	Tipo Sierra Rojo: Sierra variedad	Tipo Flor Crema: Flor variedad	Tipo Polvero Negro: Polvero variedad	Tipo Escobal rojo sobre ante: Escobal variedad	Tipo Sarteneja Usulután: Sarteneja variedad
Tipo Guitarra Inciso: Guitarra variedad	Tipo Paso Danto Inciso: Paso Danto variedad	Tipo Deprecio Inciso: Deprecio variedad	Tipo Alta Mira Acanalado: Alta Mira variedad	Tipo Acordeón Inciso: Acordeón variedad	Tipo Lechugal Inciso: Lechugal variedad		Tipo Sabana Bank Usulután: Sabana variedad
Tipo Resaca impreso: Resaca variedad	Tipo Salchiche Modelado: Salchiche variedad	Tipo Centenario Acanalado: Centenario variedad	Tipo Lagartos Punzonado: Lagartos variedad	Tipo Pochitocus Punzonado: Pochitocus variedad	Tipo Gallo Impreso: Gallo variedad		
Tipo Patos aplicado: Patos variedad	Tipo Muxanal rojo sobre crema: Muxanal variedad		Tipo Laguna Verde Inciso: Laguna Verde variedad	Tipo Mateo Rojo sobre Crema: Mateo variedad	Tipo Corriental Aplicado: Corriental variedad		
Tipo Desvarío Achaflanado: Desvarío variedad			Tipo Unión Aplicado: Unión variedad				
			Tipo Repasto Negro sobre Rojo: Repasto variedad				
			Tipo Correlo Inciso Dicromo: Correlo variedad				
Clase Uaxactun sin engobe			Clase Uaxactun sin engobe				
Grupo Achiotos		Grupo Jocote	Grupo Sapote		Grupo Paila		
Tipo Achiotos sin engobe: Achiotos variedad		Tipo Palma Daub: Palma variedad	Tipo Sapote Estriado: Sapote variedad		Tipo Paila sin engobe: Paila variedad		
Clase Mars Naranja							
Grupo Savana							
Tipo Savana naranja: Savana variedad	Tipo Reforma Inciso: Reforma variedad	Tipo Chunhuas Inciso: Chunhuas variedad					

Cuadro 3. Tipología del Preclásico de Uaxactun según Smith y Gifford (1966).

Puntos problemáticos de la metodología Tipo-Variiedad

Según Sabloff y Smith (1969) la metodología tipo-variedad fue el mejor método de clasificación disponible en ese momento. En realidad se trata de una clasificación taxonómica como en los principios biológicos desde lo general hasta lo particular (clase, orden, familia, género y especie). En este punto cuestionamos su funcionamiento, si pensamos que la cerámica es al fin un producto cultural humano susceptible de varios factores, entonces ¿es posible clasificarla en los términos estrictos de una terminología biológica?

Los autores fueron conscientes de las debilidades de esta clasificación y quizá por eso incluyeron el análisis del “modo” dentro de los tipos para no perder los ras-

gos y atributos determinantes de la cerámica (Sabloff y Smith 1969). Sin embargo, una de las debilidades principales es la separación de la variedad, que se basa en las decoraciones como criterio para establecer nuevos tipos y variedades.

Estas subdivisiones pueden resultar en un gran número y pueden responder a diferentes criterios, de acuerdo a la observación de quién analiza. Para ilustrar mejor este punto se presenta el siguiente ejemplo: un caso específico de división taxonómica según la biología, los hongos del género *Leccinum*, cuyas especies son 136 y cada una posee un nombre científico diferente, según rasgos específicos de identificación que hacen a cada especie única. Supongamos que lo comparamos con el tipo cerámico Flor crema, de la siguiente forma:

Clase: Agaricomycetes
 Orden: Boletales
 Familia: Boletaceae
 Género: Leccinum
 Especie: 136 especies

Complejo: Chicanel
 Ware o clase: Paso Caballo Ceroso
 Grupo: Flor⁴
 Tipo: Flor crema
 Variedad: hasta el momento 4 variedades nombradas en Uaxactun

Dentro de las variedades de Flor crema, se encuentran: Variedad Flor, Acordeón inciso, Pochitocus punzonado y Mateo rojo sobre crema. La característica principal a nivel de grupo es el acabado de superficie de color blanco-crema ceroso. Sin embargo, suelen aparecer algunos casos extraños. Por ejemplo, en el análisis reciente del Proyecto Regional Uaxactun -PARU- 2019 (García 2020) apareció una muestra problemática. Consiste en un tiesto del grupo Flor crema, su decoración combinaba aspectos de dos variedades diferentes: Mateo rojo sobre crema y Pochitocus punzonado. Por un lado, presenta la pintura de color rojo y por otro la decoración punzonada (Figura 8). En términos biológicos sería un híbrido ¿debería ser identificado como otra especie bajo otro nombre?, es una cuestión difícil de acordar pensando en la cantidad de ejemplos como este.



Figura 8. Tipo flor crema, variedades combinadas Pochitocus punzonado y Mateo Rojo sobre blanco.

Según Sabloff y Smith (1969), esta debilidad se elimina con la posibilidad de incluir cualquier variedad o modo diferente solamente dentro el nivel de grupo y que “cada ceramista puede establecer sus criterios propios de identificación” (Sabloff y Smith 1969, 278-285). Aun así las interrogantes surgen ante la multiplicidad de nombres de variedades, al igual que el caso comparado de las 136 especies o variedades del hongo Leccinum. En este caso las opciones serían continuar aumentando los listados tipológicos o dejarlo en la canasta de los indeterminados, pendientes de clasificación.

Este sistema se concibió como “no cerrado” (Sabloff y Smith 1969, 278) y precisamente por ello permite agregar nuevas variedades a un tipo y nuevos tipos a los grupos. El resultado podría ser la comparación de cerámica entre sitios a partir de los rasgos de identificación de estos tipos y variedades y su difusión a nivel regional (lo que conforma una esfera cerámica). Sin embargo, a pesar de estas ideas iniciales del método, la multiplicidad de nombres hace mucho más difícil la tarea de identificación. Muchos de estos tiestos terminan como muestras problemáticas, indeterminados o pendientes de clasificación. Otra posibilidad es que un tipo o las variedades aparezcan en dos lugares diferentes con nombres diferentes.

En este punto y en palabras del mismo Gifford (1960), la pregunta es, si en esta etapa de clasificación las unidades son separadas por los criterios subjetivos del investigador o realmente son el reflejo de algún aspecto cultural en particular. En este punto, la interrogante es si este sistema taxonómico utilizado generalmente en la biología, que refleja ideas evolucionistas, puede permitir conocer los aspectos culturales que al final es el objetivo de cualquier estudio cerámico. Aunque generalmente, lo primero que se busca al iniciar el análisis del material proveniente de las unidades de excavación, es ubicar los hallazgos en su nivel temporal.

Existen muchos más ejemplos de la problemática de los tipos y variedades, estos nombramientos podrían llegar a ser muy subjetivos. En el proceso de elaboración de cerámica pueden intervenir muchos factores como la cocción, las técnicas de elaboración, el talento del alfarero, sus invenciones o creatividad. Estos aspectos pueden hacer que existan diversos factores de variabilidad y al estar en pequeños fragmentos hace mucho más difícil su identificación.

Por ejemplo, si observamos dos hongos del mismo género pero de diferente especie, cada uno posee características únicas que lo diferencian a uno del otro en términos biológicos (Figuras 9 y 10). Ahora comparemos dos muestras del tipo Flor crema y sus variedades identificadas en el Sureste del Petén (Laporte 2007). Por un lado la variedad Flor crema Luciano y la variedad Acordeón indeterminado puntos negros (Figura 11).

4 El grupo es la unidad más pequeña que describe vasijas enteras en el sistema Tipo/variedad Modal, que se puede comparar con el nivel de especie (Walker en comunicación personal, noviembre 2020).

Ambos pertenecen al mismo grupo y tipo cerámico, pero la cuestión en discordia es nuevamente que los criterios de división de las variedades no son consistentes. Las manchas o puntos negros observados en el acabado de superficie de estos fragmentos ¿realmente reflejan un tipo de decoración específico y pensado por el alfarero que elaboró las piezas?, o son solo cuestiones de fabricación. Como este caso existen muchos y

finalmente cada investigador utiliza sus criterios propios para separarlo. Por otra parte tenemos el caso de la cerámica erosionada, que no permite la identificación del color de la superficie e incluso de sus decoraciones. Si nos restringimos a estos criterios posiblemente el porcentaje de material indeterminado, erosionado o de descarte puede ser alto y nuestros datos restringidos.



Figura 9 y 10. Hongo *Leccinum aurantiacum* y *Leccinum decipiens* (archivo fotográfico personal Dora García).



Figura 11. A la izquierda Flor crema Luciano y Acordeón indeterminado puntos negros (Laporte 2007).

Cuarta etapa, retomando el Preclásico de Uaxactun

El regreso a Uaxactun después de la Institución Carnegie, fue gracias al Proyecto Nacional Tikal. El arqueólogo guatemalteco Juan Antonio Valdés fue el encargado de las reexcavaciones en el Grupo E y en otros puntos del sitio. Se estableció una nueva propuesta cronológica, relacionando los niveles estratigráficos, los estilos arquitectónicos, hallazgos y la cerámica relacionada. La metodología cerámica de análisis establecida por sus predecesores continuó en uso, incluyendo el nombre de las fases establecidas por Smith (1955), aunque se agregaron algunas facetas de la fase Chicanel (Valdés 1987).

Según los nuevos resultados, de acuerdo a la estratigrafía y las remodelaciones de los edificios, marcaron el desarrollo del sitio haciendo especial énfasis en la fase Chicanel. Por primera vez se resaltaba la importancia del Preclásico en Uaxactun. La faceta Chicanel temprano se identificó en el Grupo E como centro de poder del sitio. Por otra parte las facetas Chicanel Medio y Tardío corresponden a un momento importante de crecimiento del sitio, marcado por una serie de remodelaciones de las estructuras que aumentaron de tamaño (Valdés 1987, 383-392) (Cuadro 4). Aunque es la primera separación de subfases de Chicanel, no se menciona un rango de años.

Período	Fase	Años
Preclásico Medio	Mamom	500-350 a.C.
Preclásico Superior	Chicanel	350 a.C.-200 d.C.
	<ul style="list-style-type: none"> • Chicanel Temprano • Chicanel Medio • Chicanel Tardío 	¿

Cuadro 4. Fases cronológicas del Preclásico según Valdés (1987).

Ese proyecto además de revisar las excavaciones hechas anteriormente, también se dedicó a investigar otras estructuras, es así como se excavó por primera vez

la Acrópolis del Grupo H Sur, donde se encontraron los famosos mascarones de estuco, comparando Uaxactun con sitios preclásicos importantes como El Mirador.

Valdés (1989, 603-624), define siete estadios o etapas constructivas de este grupo, mostrando en las reconstrucciones de cada uno su desarrollo arquitectónico.

Aunque los resultados presentados no mencionan muchos datos sobre la cerámica o la metodología utilizada, resalta la importancia del Preclásico Tardío o Preclásico Superior como él lo llama. El énfasis en su desarrollo político y religioso sitúan a Uaxactun como un centro de poder de las Tierras Bajas Mayas, buscando su relación con otros sitios a nivel regional “procesos de interacción son notados igualmente en semejanzas cerámicas, arquitectónicas y escultóricas” (Valdés 1989, 610).

Por otra parte Juan Pedro Laporte (1989), se refiere un poco más al desarrollo del Clásico Temprano de Uaxactun. Es importante mencionar que por su cercanía, se pretendió relacionar la cronología de Tikal con la de Uaxactun, aunque menciona las diferencias de estilo y arquitectura de ambos sitios. La Fase Tzakol 1 del Clásico Temprano se estableció del 250 al 300 d.C., y es muy curiosa su mención sobre los materiales cerámicos. Pareciera que el conjunto de Tzakol I coexistió con materiales de la tradición Chicanel de las poblaciones rurales (Laporte 1989, 625-626).

Aunque en la cronología de Uaxactun no retoman totalmente la fase Matzanel, de transición de la fase Chicanel a Tzakol, si mencionan la problemática de este período. En el caso de Tikal, Laporte realizó un estudio sobre este tema en base a las evidencias encontradas en el conjunto de Mundo Perdido, proponiendo que según el contexto especial en el cual aparecen estos materiales y la mezcla de rasgos tanto del Preclásico Tardío como del Clásico Temprano, no debería considerarse como una nueva etapa cultural, sino más bien un momento de unión y transformación de ambas tradiciones (Laporte 1992, 17-33) (Figura 12).

Sobre la cerámica de Uaxactun, no se tiene mayor referencia en las publicaciones de Valdés y Laporte. El análisis estuvo a cargo de Bernard Hermes, quién continuó con la clasificación de Smith y Gifford de Tipo-Variada (1966), realizando algunas adiciones tipológicas (Hermes 1993).

Años después se publicó un libro titulado “El Preclásico de Uaxactun y Tikal” (Laporte y Valdés 1993). Este libro ha servido como referencia importante y base para los estudios de estos sitios. En esta publicación se presentan los hallazgos preclásicos de Uaxactun, especialmente del Grupo E, en orden temporal y de acuerdo con las nuevas evidencias y rasgos arquitectónicos, se presenta una nueva cronología (Rosal, Valdés y Laporte 1993) (Cuadro 5). Además de la primera referencia sobre la presencia de unos tiestos de la etapa “Pre-mamom” cerca del área del Grupo E, aunque no se mencionan detalles de este material.

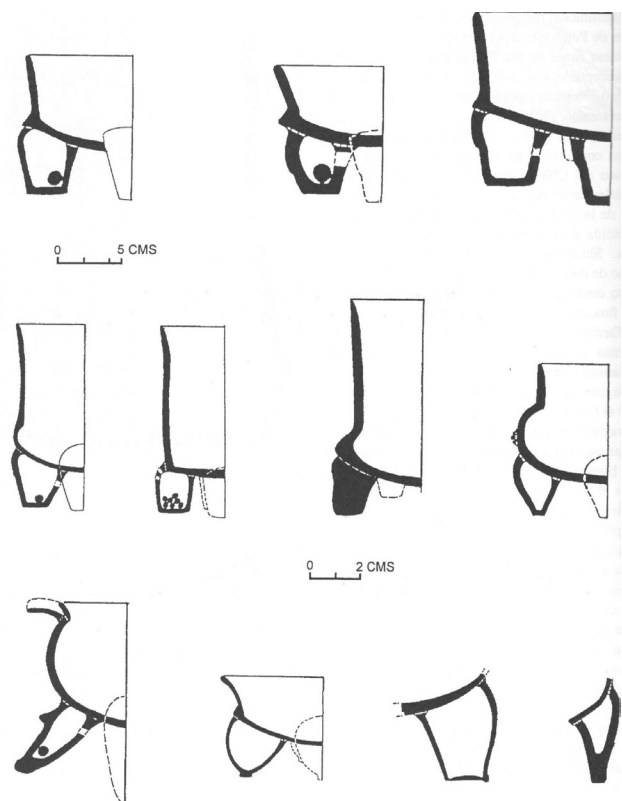


Figura 12. Soportes mamiformes de Mundo Perdido en Tikal (Laporte 1992).

Período	Fase	Fecha	Estadio constructivo
Preclásico Medio	Mamom	600-300 a.C.	Estadio constructivo 1 grupo E
Preclásico Tardío	Chicanel Temprano	300 a.C. – 100 a.C.	Estadios constructivos 2, 3 y 4, grupo E
	Chicanel Tardío	100 a.C.-100 d.C.	Estadios constructivos 5 y 6, grupo E
	Chicanel Terminal	100-250 d.C.	Estadios constructivos 7a y 7b.

Cuadro 5. Cronología según estadios constructivos del grupo E (Rosal, Valdés y Laporte 1993).

Aunque las investigaciones de Valdés establecieron otra línea de investigación del Preclásico en Uaxactun, siguieron con la misma metodología cerámica y la misma nomenclatura de tipos y variedades. No existen mayores registros del estudio cerámico, por lo que no contamos con mayores datos sobre la clasificación de este material, la mayoría de sus publicaciones se centran en el desarrollo de las fases arquitectónicas como evidencia del desarrollo político y social en un marco cronológico y comparativo con otros sitios (Figura 13).

Quinta etapa, un nuevo proyecto con nuevas perspectivas

Luego de muchos años sin un proyecto arqueológico en Uaxactun, en el año 2009 se inicia uno nuevo bajo de dirección de Milan Kováč. El análisis cerámico estuvo a cargo de Silvia Alvarado con la asesoría de Mélanie Forné durante los primeros dos años. Su objetivo primordial fue establecer la cronología de las nuevas excavaciones (Grupos B, C, F Sur, F Norte, G, H Norte), siguiendo la nomenclatura establecida por Smith y Gifford (Smith 1955; Smith y Gifford 1966) y de los trabajos cerámicos del proyecto Atlas Arqueológico, Ceibal y Mirador (Laporte 2007; Sabloff 1975; Forsyth 1989). Usando la metodología Tipo-Variación Modal, se tomó en cuenta la pasta y forma de la cerámica dentro de su análisis, realizando nuevas identificaciones tipológicas (Alvarado, et al. 2009). En cuanto a las formas, se establecieron una identificación general: olla, cuenco, plato, cilindro, cuerpo, base y otros aditamentos.

Durante la segunda temporada del año 2010 se continuó el análisis del material, enfocándose en la cronología y sus fases. Aunque se continuó usando la misma línea metodológica, se agregó el análisis “modal”, aplicado bajo la asesoría de Mélanie Forné (Alvarado, et al. 2010). El concepto de modo se define como un atributo o grupo de atributos que tienen un valor cronológico y especial, independientes del tipo y de la variedad (Forné 2006: 20), el uso del modo permite aislar cronológicamente algunos atributos de todos los que existen (Forné 2006, 21). Esta variante se aplicó con el objetivo de separar las subfases de Chicanel y regresar al análisis de la cerámica conocida como del “Protoclásico”. Una fase que fue nombrada por Smith (1955), pero que no fue utilizada posteriormente debido a la problemática

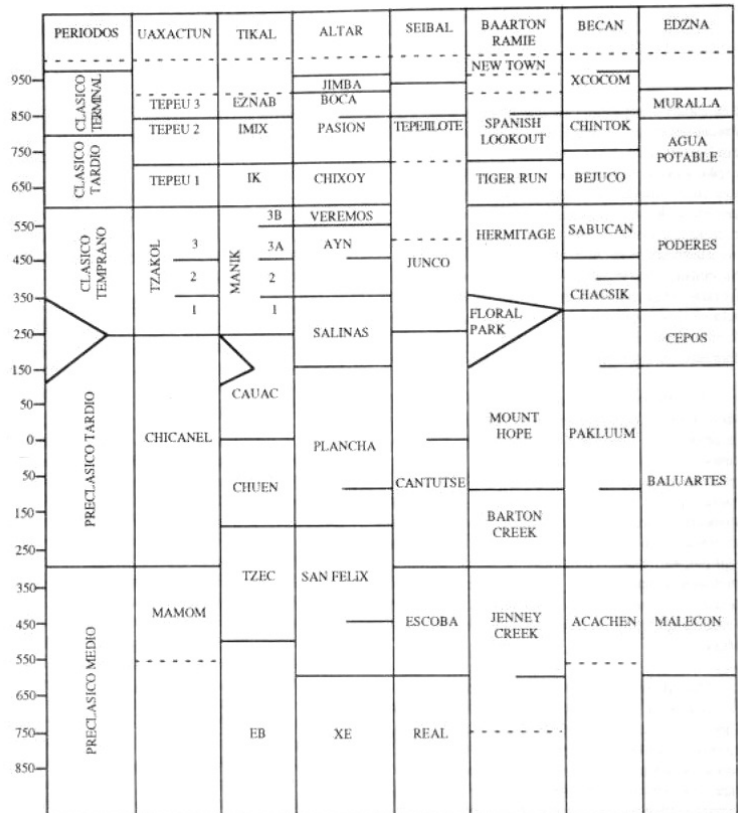


Figura 13. Cronología del libro Tikal y Uaxactun en el Preclásico (Laporte y Valdés 1993).

de identificar este material en contextos estratigráficos. Una cerámica muy particular de la transición de la fase Chicanel a Tzokol. A partir del estudio modal de formas aplicado, identificaron las subfases del período Preclásico (Figura 14).

Los siguientes años del proyecto del 2011 al 2015, el análisis estuvo a cargo completamente de Silvia Alvarado, siguiendo la metodología modificada para y por el proyecto. Se analizó el material de nuevos grupos y estructuras no descubiertas anteriormente, aportando nuevos datos tipológicos y cronológicos, además del estudio petrográfico de las pastas (Gregor et al. 2013) y aspectos tecnológicos de la manufactura cerámica (Tsetlin 2017, 198-203). Una nueva variedad fue establecida en la temporada 2013, del grupo cerámico Sierra, con el nombre de Sierra Poh (Alvarado et al. 2014), que se caracteriza por el engobe rojo ceroso con manchas negras.

Además del análisis de los tiestos se realizaron registros de artefactos cerámicos, figurillas y de piezas completas (Figura 15 y 16), así como la restauración de algunas vasijas fragmentadas (Navarro, et al. 2016). A nivel cronológico se desarrolló la propuesta de la divi-

sión del periodo Chicanel en Chicanel y Chicanel Tardío, comparándolo con las fases de Tikal Chuen (350 a.C-1 d.C.) y Cauac (1-150 d.C.). (Culbert 1999, 64-70; Alvarado y Horáková 2015).

Ya que el propósito de estos años de análisis no fue el cambio de la tipología, se continuó con el mismo corpus de tipos y variedades al igual que el proyecto anterior de Valdés, sin embargo se agregaron nuevos datos sobre tipos cerámicos, tecnología cerámica, el estudio de la cronología y sus fases, así como la compa-

ración con materiales de otros sitios. En este contexto Alvarado y sus colegas (Alvarado et al. 2010), abordan nuevamente el estudio del período transicional de Chicanel a Tzakol, proponiendo la fecha de Matzanel entre 100-250/275 d.C., dividido en dos partes (Cuadro 6). Proponen que los cambios cerámicos se deben a una nueva especialización o experimentación en la manufactura cerámica reflejando un momento de cambio social y político, (Alvarado y Kováč 2013, 171-182).

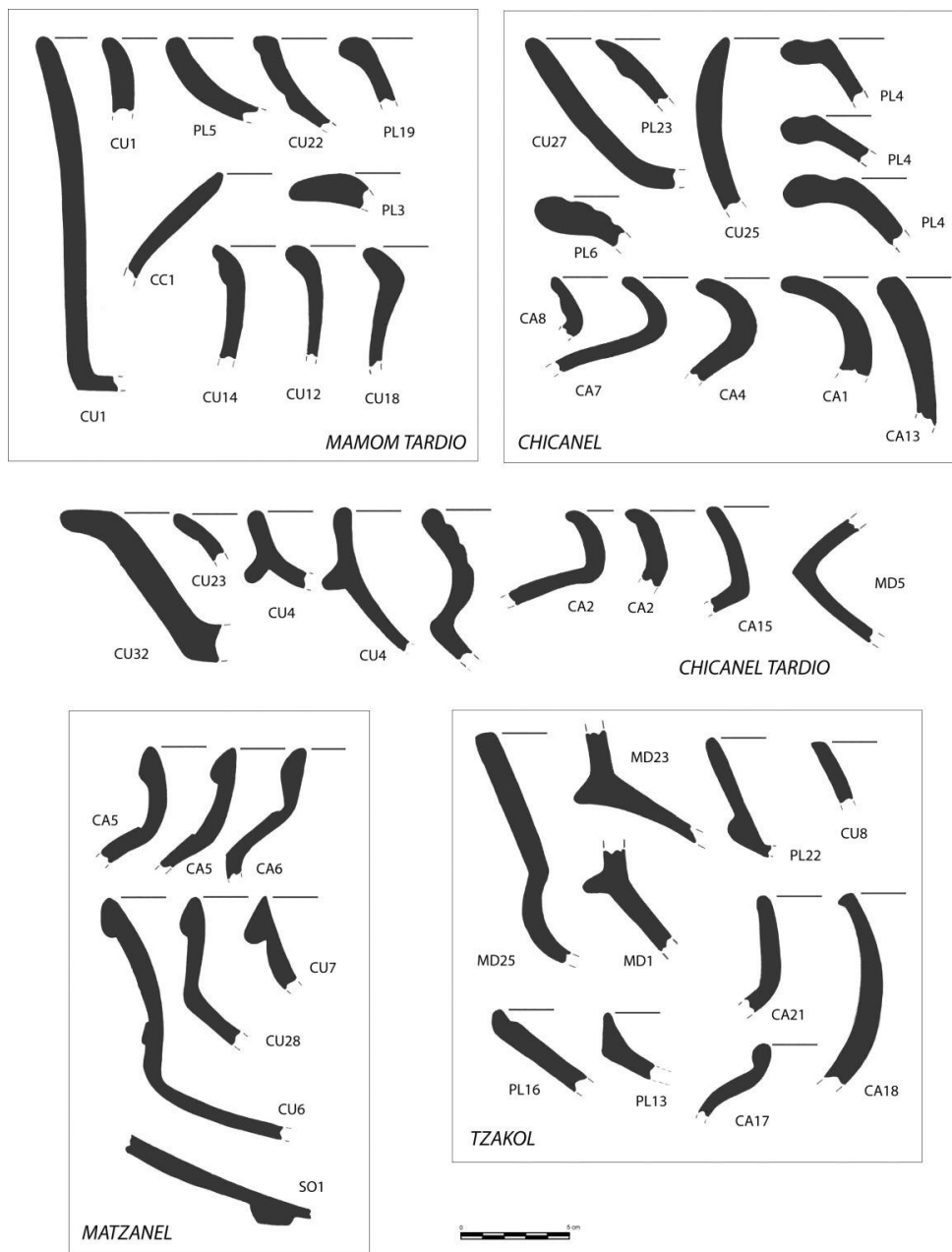


Figura 14. Análisis modal de formas del Preclásico y la transición al Clásico Temprano (Alvarado, et al. 2010).

Fase	Sub fase	Fechas	Características
Matzanel	Matzanel tradición Chicanel	100 -150 d.C.	Pasta densa con desgrasante de tiestos, bordes en gancho. Tipos: Sacluc Negro sobre Naranja, Grupo Caramba, Escobal Rojo sobre Ante, Sarteneja Usulután y soportes mamiformes.
	Matzanel	150-250 d.C.	Iberia Naranja, soportes mamiformes, ángulos Z, bases anulares en algunos casos con engobes cerosos, pastas polvorosas con desgrasante de calcita.

Cuadro 6. División del período transicional Matzanel según Alvarado (2013).

Finalmente en el año 2016 el análisis estuvo a cargo de Lenka Horáková, quién criticó la metodología tipo-variedad, sin embargo por la necesidad de continuar el análisis del material, siguió utilizando la variante modal de sus predecesoras. Dentro de sus aportes está el análisis de Fluorescencia de Rayos X (XRF) aplicado a muestras cerámicas del Grupo F (Horáková y Ruttkay 2016). Por otra parte, en cuanto a la cuantificación del material, normalmente se registra el número de tiestos de cada tipo, pero con el objetivo de obtener datos más exactos en cuanto a proporción de masa, se registró también el peso en gramos (Horáková 2017). Esta misma metodología siguió Diana Méndez en el año 2017, mostrando tablas del peso y cantidad de tiestos en su reporte cerámico (Méndez 2018).

Teorías aplicadas

A lo largo de este recorrido sobre los proyectos que se desarrollaron en toda la historia de investigaciones de Uaxactun, se presentaron los resultados y propuestas cronológicas y tipológicas de la cerámica preclásica de este sitio. La forma en que realizaron dichos estudios es importante para entender sus resultados, para ello también es necesario realizar un acercamiento a las corrientes teóricas que se desarrollaron en los inicios de la arqueología guatemalteca.

La arqueología de Guatemala inició desde la primera mitad del siglo XX y ha tenido varios periodos de desarrollo, el primero de ellos inicia con las investigaciones por parte de instituciones extranjeras (Martínez 1999). Este es el caso de la Institución Carnegie de Washington, un proyecto que adoptó el Particularismo Histórico o Relativismo Cultural de Franz Boas (1887; 1974), una corriente antropológica que establece que cualquier cultura es válida y se aparta de hacer generalizaciones.

El estudio de pequeñas unidades de análisis y listas de rasgos para reconstruir la historia cultural de un grupo es parte de esta línea teórica. En este sentido las unidades de excavación estratigráfica, el establecimiento de cronologías y tipologías son el objetivo, tal como los hicieron Smith y Gifford en Uaxactun (Smith 1955; Smith y Gifford 1966), creando sus unidades de análisis con el objetivo de entender los rasgos de la cultura Maya. En alguna medida esta forma de recolección exhaustiva de datos, listados tipológicos y descripciones se siguen utilizando. Con esto no decimos que es algo incorrecto, sin embargo las ideas originales se han limitado al estilo de los informes descriptivos que se espera se entreguen a las instituciones encargadas después de cada temporada de excavaciones, con algunas excepciones, sin afán de generalizar.

En el caso de la cerámica cada quién utiliza sus listados tipológicos propios. El reto para las futuras generaciones pareciera ser aprenderse los listados tipológicos y repetirlos sin ocasión de duda o interrogantes al respecto. Quizá un buen ejercicio memorístico para



Figuras 15 y 16. Vasijas del Proyecto Uaxactun temporada 2012 y 2015 (fotografía y dibujo Lenka Horáková).

aprender todas las variedades de la cerámica Maya existentes en cada informe o monografía. Al final cada sitio ha establecido sus propios listados tipológicos, los ha transformado y aumentado de acuerdo a sus objetivos.

A propósito de reconstruirla la historia cultural, se supone que el fin último es analizar los “patrones culturales” una idea propuesta originalmente por Ruth Benedict en su obra *Patterns of Culture* (1934), principios que retoma Schmidt (1983, 17-18) para entender la cerámica de Uaxactun, desde las categorías de tradición técnica, es decir los procesos para elaborar cerámica, y la tradición estética, los atributos de esta (acabado de superficie y decoraciones). Según estos principios, ambas tradiciones pueden atravesar diferentes momentos:

Innovación: cuando aparece un nuevo rasgo

Pérdida: cuando un rasgo se pierde

Reaparición: cuando un rasgo se pierde y vuelve a aparecer

Cambio: cuando los rasgos cambian de una fase a otra, por ejemplo de Chicanel a Tzakol.

Persistencia: cuando un rasgo permanece en tiempo y espacio.

De esta forma los patrones culturales se identifican de acuerdo a la presencia o ausencia de determinados rasgos técnicos o estéticos, en este punto los listados de tipos y variedades se rastrean en un marco cronológico de acuerdo a las categorías ya mencionadas, marcando una historia de desarrollo cultural.

Aunque las investigaciones de la Institución Carnegie pararon, estos listados tipológicos y la importancia de marcar una línea cronológica continuaron, aunque las siguientes generaciones desarrollaron variantes metodológicas y adoptaron otros principios en cada caso (Culbert 1999; Forsyth 1989, Forné 2006; Inomata et al. 2017).

En esta línea histórica del desarrollo de la arqueología de Guatemala, Juan Pedro Laporte, director del Proyecto Tikal, a través del cual se siguió investigando Uaxactun, fue un personaje muy importante. Graduado de arqueólogo y maestro en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México, su formación estuvo influida por la Nueva Arqueología de dicha escuela (Carpio y Martínez 2015, 20). Bajo esta formación regresa a Guatemala y funda la Escuela de Historia en la Universidad de San Carlos y la creación de la Licenciatura en Arqueología Entre los primeros graduados en este momento en los años setenta del siglo pasado está Juan Antonio Valdés, otro personaje importante en la arqueología de Guatemala y especialmente de Uaxactun.

Juan Antonio Valdés y Juan Pedro Laporte se centraron en las excavaciones controladas y la identifica-

ción de las etapas constructivas de los Grupos E y H Sur como centros importantes de poder. De esta forma buscaron inferir el desarrollo de la ritualidad, astronomía y relaciones sociopolíticas en Uaxactun, especialmente del Preclásico (Laporte y Valdés 1993), es decir, un nivel mucho más explicativo que descriptivo de la cultura, que inicio desde los años 60 hasta inicios del siglo XXI (Martínez 1999), parte de la Nueva Arqueología o Arqueología procesual (Binford 1991) que incluye la Arqueología sistémica (Willey y Phillips 1958), Arqueología conductual (Schiffer 1991) y Arqueología contextual (Hodder 1988).

Luego en los años 90 se continuó desarrollando el Neoevolucionismo (Carpio y Martínez 2015), con el Materialismo Cultural de Lesli White (1959) y la Ecología Cultural de Julien Steward (1955). Por otra parte la Arqueología Postprocesual, se centra en otros aspectos como el patrón de asentamiento, la base económica de los grupos sociales y el desarrollo de su cultura material. En esta línea se realizó el primer estudio de patrón de asentamiento en Uaxactun (Acevedo et al. 1992, 120-130), posteriormente Drápela continuó investigando sobre el tema (2018). Como esta nueva línea de investigación abarcaba otros aspectos del estudio de las sociedades, no existe alguna referencia teórica o metodológica aplicada al estudio de cerámica, al parecer solo se continuó adoptado los listados tipológicos desarrollados por sus predecesores.

Finalmente los estudios de cerámica más recientes realizados en Uaxactun, siguieron adoptado el trabajo de Smith y Gifford (Smith 1955; Smith y Gifford 1966), modificando algunos aspectos. Gracias a las nuevas tecnologías aplicadas a la arqueología, se realizaron otros estudios relacionados con aspectos tecnológicos de la cerámica, por ejemplo el estudio petrográfico de las pastas y su composición (Gregor et al. 2013) y Fluorescencia de rayos X (Horáková y Ruttkay 2016).

Alvarado desarrolló su propia base de datos en tablas de Microsoft® Excel®, para registrar los conteos y porcentajes finales de cada tipo cerámico, en cada unidad de excavación. Además del registro fotográfico de las piezas, algo que no se obtenía de una forma tan práctica en los inicios de las investigaciones. Sin contar con los programas de dibujo arqueológico y digitalización de estos, por lo cual cada informe contiene de forma detallada los porcentajes de material de cada excavación en gráficas ilustradas, logrando observar el desarrollo cronológico de un conjunto excavado (Alvarado, et al. 2013; Alvarado y Ventura 2013; Alvarado et al. 2014, 2015, 2016, 2017). Un registro que permitió identificar de mejor forma cada fase temporal de acuerdo a ciertas características o modos cerámicos. Un ejemplo de ello

es la división realizada de las fases del Preclásico a partir de las formas (Alvarado, et al. 2010, 811-853).

Conclusiones y propuesta de investigación futura

Se ha presentado toda la evolución metodológica de la cerámica de Uaxactún, enfocándonos en la cerámica preclásica. Las investigaciones se realizaron bajo los principios metodológicos y teóricos de su época. A pesar de todas las décadas que han pasado y que cada etapa tuvo sus propias influencias, la base parece permanecer, y el método Tipo-Variedad se institucionalizó como una metodología fundamental para establecer la tipología cerámica no solo de Uaxactun, sino que se convirtió en un patrón para todas las Tierras Bajas Mayas.

La debilidad fundamental de este método es la aplicación rígida de las ciencias naturales inspirada por el evolucionismo. La actualización más importante de este método para Uaxactun fue la contribución de Mélanie Forné (Alvarado et al. 2010) quién agregó el estudio del “modo” que contextualiza los tiestos y propone una tipología más adecuada ya que toma en cuenta al final de cuentas, todos los atributos cerámicos, incluyendo las pastas y las formas.

En este punto es necesario recordar la existencia de otra metodología utilizada mayormente en las Tierras Altas Mayas, introducida por Marion Popenoe de Hatch (1997) conocida como “Vajilla”, que toma en cuenta el estudio de todos los atributos de la cerámica: “la pasta, la forma, la superficie y sus decoraciones” con el objetivo de poder manipular las cuatro variables en una estructura horizontal (Diagrama 4), a diferencia de la estructura vertical de Tipo-Variedad, en cual “la clasificación existe solamente en la mente del analista y no implica que el alfarero en tiempos antiguos estaba consciente de que manufacturaba su cerámica de acuerdo a variedades, tipos y grupos” (Hatch 1993, 289).

De esta forma la creación de vajillas, es decir un grupo cerámico consistente de acuerdo con sus atributos básicos, permite un trabajo más práctico y flexible, más cerca de su valor como una producción especializada artesanal y humana, como evidencia cultural (Manzanilla 1986; 2006, 28-35). Es por ello que “*la vajilla no es vista como una unidad que consiste en subdivisiones más y más pequeñas, sino como un todo integrado*” (Hatch 1993, 288), que puede mostrar estilos y tradiciones de producción alfarera en un marco cronológico y espacial. Una perspectiva holística que se centra en recrear una versión amplia de los juegos de vasijas que se usan a diario, según el concepto de Pierre Bourdieu “*habitus*” traducido como “*costumbre*” (Bordieu et al. 1972). No se trata de encajar el material dentro de los grupos definidos, la tarea es definir y ordenar lo social a partir de los actores mismos y no de acuerdo a las subjetividades del analista (Latour 2005, 42).

Comparativamente ambos sistemas consisten en establecer tipos de cerámica, a partir de los cuales se pueden analizar unidades más pequeñas de las que se pueden inferir datos concretos, de acuerdo a los objetivos de investigación. La diferencia es que el sistema vajilla toma en cuenta las cuatro variables en un mismo nivel, no solo el tratamiento de superficie o las decoraciones en el caso de Tipo-Variedad. Aún si se utilizará la versión modificada de Tipo-Variedad conocida como “Modal”, al final sería como trabajar con los cuatro atributos de la cerámica, lo que es realmente importante.

La base del método Tipo-Variedad en la cerámica maya, es enorme y ha continuado a través de los años, para pretender cambiarlo totalmente en este momento, ya que provocaría más caos. Por otro lado la amplificación de nomenclaturas debido a las amplias variedades de los tiestos puede ser en realidad infinita, como infinitos son los factores de variabilidad en la cerámica, por ejemplo la calidad de quema, manierismo individual o familiar, entre otros aspectos, que podrían producir nuevas categorías muy poco útiles.



Diagrama 4. Estructura horizontal de la metodología vajilla según Hatch (1993).

Los nuevos nombres de variedades crecen exponencialmente a medida que crecen las excavaciones y abruman no solo las páginas de los catálogos, sino también a la memoria y la capacidad de trabajar racionalmente con este material. En ocasiones pueden surgir nombres dobles o incluso triples para el mismo fenómeno. Además, cada sitio produce su propia versión de esta tipología. En este caso su apertura y flexibilidad como lo pensaron al inicio (Gifford 1960) se puede ver como una ventaja, por otro lado teniendo en cuenta los aspectos que hemos mencionado, es una desventaja.

La insuficiencia y desactualización en relación con las necesidades actuales de clasificación y la rápida acumulación de material diverso (por ejemplo la conocida bolsa de indeterminados) ha sido clara para muchos investigadores en algún momento. Sin embargo la tradición y compatibilidad de los datos más antiguos con los más nuevos, obliga de cierto modo a continuar con esta herencia metodológica de la época de Gifford. Una ruptura significativa podría ser problemática en cuanto a la continuidad de la base de datos. De cualquier forma existe también la posibilidad de rechazar algunos de sus aspectos redundantes y profundizar aquellos que nos conducen a las metas deseadas.

- I. Elementos que sería apropiado eliminar del método: las infinitas variedades que se pueden nombrar.
- II. Elementos que sería apropiado profundizar o complementar en el método: el estudio de todos los atributos para la identificación y profundizar la clasificación en el nivel de Grupo Cerámico.

En este sentido, sería óptimo proceder con un primer intento de transformación y actualización. El objetivo principal sería la formación de un método más fino y adecuado, iniciando por la cerámica preclásica de Uaxactun.

Sus componentes básicos serían:

- 1 La cronología de la cerámica en relación con los análisis de carbono 14, que paradójicamente nunca se utilizó en el pasado, para este sitio que ha sido tan importante para la cronología de la cerámica maya.
- 2 Establecimiento de la cronología en varios niveles: grupos, estructuras y sus capas arqueológicas, creando conjuntos cerámicos de las mismas épocas.
- 3 Integración del análisis de pastas y desgrasantes

como parte integral de la tipología utilizando tecnologías modernas.

- 4 Catalogación de los tipos cerámicos mediante escaneo láser de los perfiles (LAP) con reconstrucciones de perfiles por programas automatizados.
- 5 Integración de tipos cerámicos y secuencias cronológicas de Uaxactun, mediante la utilización de GIS y programas automatizados que pueden crear complejos cerámicos en tiempo y espacio. Niveles de capas cronológicas y sus relaciones con la arquitectura y a su vez entre grupos. Asociaciones entre tipos cerámicos de las mismas capas y su relación con los resultados de carbono 14.
- 6 Contextualización cultural e histórica de tipos cerámicos preclásicos de Uaxactun.

Además de la aplicación de nuevos métodos y la contextualización histórica de la cerámica, queda una serie de cuestiones específicas que deberíamos resolver independiente o con una consideración especial. Entre estos nos enfocaremos en los siguientes puntos.

- La aclaración del límite entre las fases Mamom y Chicanel, ya que se dan de manera inconsistente.
- Revisión de la cronología y redefinición de las sub-fases de Chicanel, ya que carecen de una base sólida de datación.
- Un tema especial será definir la fase Matzanel, que ha sido durante mucho tiempo una controversia, sin embargo después de los recientes descubrimientos en Uaxactun (Kováč, Ventura y García 2020), podríamos contribuir en esta parte problemática de la transición del Preclásico al Clásico Temprano.

El propósito no es romper la continuidad del trabajo ya realizado, sino la actualización y revisión de los datos obtenidos por el Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun -PARU- por más de doce años. Reflexionar sobre las características culturales y contextuales de los materiales, integrando métodos innovativos, por ejemplo la tecnología de dibujo arqueológico LAP (Laser Aided Profiler)⁵, ya utilizada en la temporada de laboratorio del 2020 (García 2020) (Figuras 17, 18 y 19). El procesamiento de esta información en una base de datos específica nos permitirá la aplicación de sistemas como GIS para la identificación de contextos específicos y relacionarlos a su vez con los resultados de C 14, métodos ya empleados en recientes estudios precisa-

5 Esta tecnología de dibujo automatizado ha sido creada recientemente, a través de un láser que permite reconstruir de los perfiles de los tiestos la forma completa, tomando sus medidas, diámetro y a la vez una fotografía de la muestra cerámica. Además es posible almacenar toda la información en una base de datos. El uso de esta nueva tecnología permite trabajar rápido con una gran cantidad de tiestos y manejar toda la información en varios niveles.

mente para revisiones cronológicas del Preclásico (Inomata et al. 2014; Vadala 2016; Vadala y Walker 2020).

Finalmente estos cambios metodológicos y tecnológicos orientan el estudio de la cerámica preclásica de Uaxactun, primero para precisar la cronología y tipología, pero por otro lado deseamos que esta información trascienda el nivel descriptivo y permita comprender las distintas etapas y los procesos culturales e históricos alrededor de la cerámica. Este material tan importante

en el trabajo arqueológico que puede ser visto desde diferentes perspectivas, no únicamente como un objeto, sino también como un sujeto dentro de las relaciones sociales y la ritualidad como propone el llamado giro ontológico (Holbraad y Pedersen 2017), aplicado recientemente a la cerámica maya (García y Kováč 2020), porque los objetos también tienen capacidad de agencia (Latour 2005, 95).

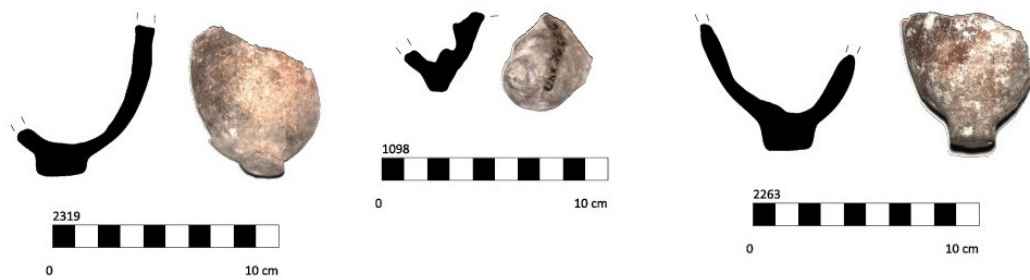


Figura 17. Dibujo de perfiles automatizado de soportes mamiformes con la tecnología LAP.

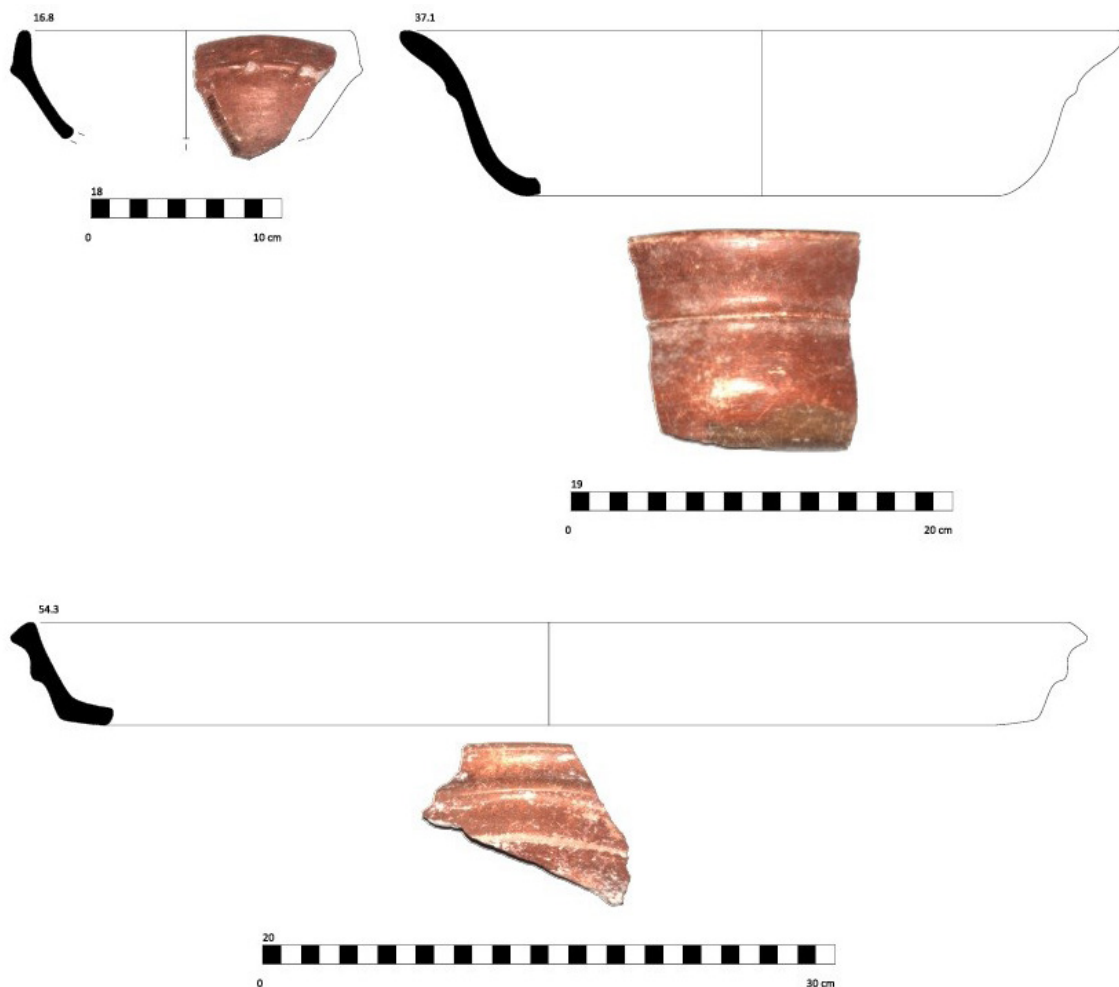


Figura 18. Reconstrucción de vasijas del grupo Sierra Rojo con la tecnología LAP.

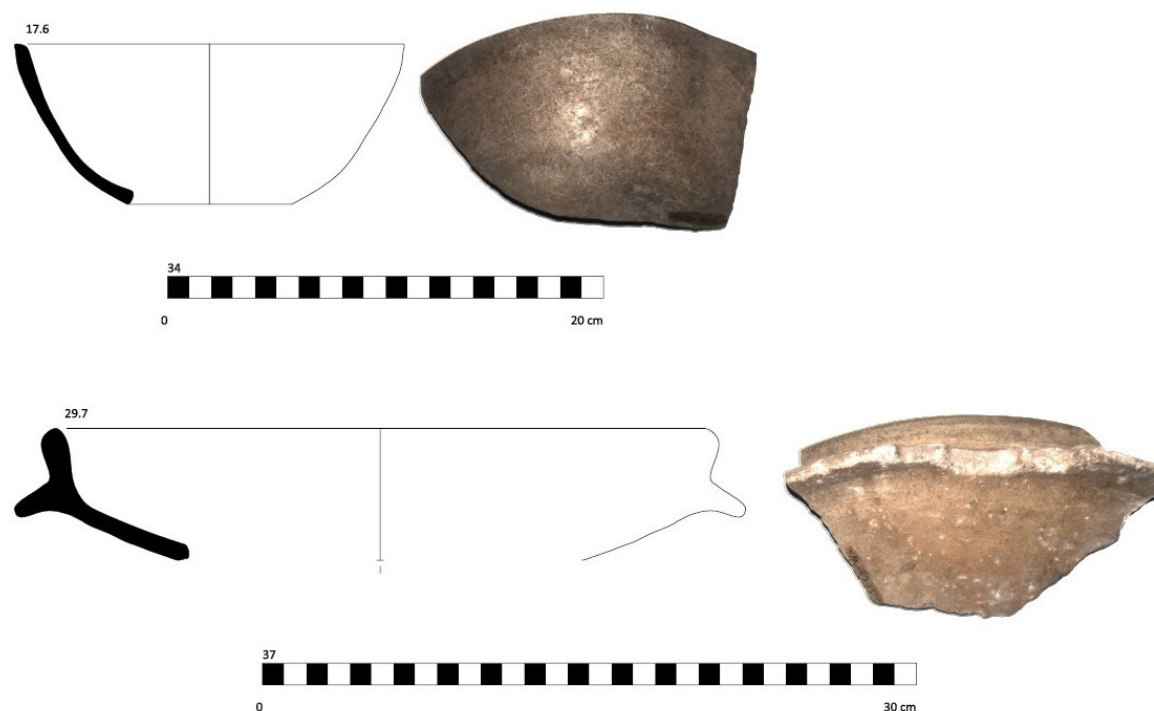


Figura 19. Reconstrucción de vasijas del grupo Flor Crema con la tecnología LAP.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue apoyado por una beca de jóvenes investigadores de la Universidad Comenius UK/358/2020 y también por la Agencia Eslovaca de Investigación y Desarrollo bajo el contrato APVV-17- 0648 y la Agencia de Subvenciones Científicas bajo el contrato VEGA

1/0858/17, todos realizados en el Centro de Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía de la Universidad Comenius en Bratislava.

Mi agradecimiento especial a Debra S. Walker y Milan Kováč por su apoyo en la revisión y comentarios a este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acevedo, Renaldo. 2017. "El papel del Proyecto Nacional Tikal dentro del centenario de investigaciones en Uaxactun." En *XXX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2016, Tomo I*, editado por Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas, y Gloria Ajú Álvarez, 501-507. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Acevedo, Renaldo, Zoila Calderón, y Bernard Hermes. 1992. "Rescate arqueológico en el Grupo D, Uaxactun, Petén." En *V Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1991*, editado por Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, y Sandra Brady, 120-130. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Alvarado Najarro, Silvia. 2017. "La cerámica de Uaxactun a la luz de cien años de investigación y su importancia en el estudio de la cultura Maya." En *XXX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2016, Tomo I*, editado por Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas, y Gloria Ajú Álvarez, 549-554. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Alvarado Najarro, Silvia, Melanie Forné, Divina Perla Barre-ra, y Miguel Medina. 2009. "Análisis de los materiales cerámicos de la temporada de campo, 2009." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun I, Proyecto Arqueológico SAHI-Uxactun, temporada 2009*, editado por Milan Kováč, y Ernesto Arredondo Leiva, 382-429. Bratislava: Chronos.
- Alvarado Najarro, Silvia, Melanie Forné, Miguel Medina, Divina Perla, André Rivas, Miryam Saravia, y Sandra Ventura. 2010. "Análisis de cerámica: segunda temporada del proyecto SAHI-Uaxactun." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun II, Proyecto Arqueológico SAHI-Uxactun, temporada 2010*, editado por Milan Kováč, y Ernesto Arredondo Leiva, 811-853. Bratislava: Chronos.
- Alvarado Najarro, Silvia, Eva Tuchová, Sandra Ventura, y Henry Rodríguez. 2013. "Análisis de cerámica: Tercera Temporada del Proyecto SAHI-Uaxactun." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun III, Proyecto Arqueológico*

- SAHI-Uaxactun, temporada 2011, editado por Milan Kováč, y Ernesto Arredondo Leiva, 460-486. Bratislava: Chronos.
- Alvarado Najarro, Silvia, y Sandra Ventura. 2013. "Análisis cerámico de la Cuarta Temporada en Uaxactun: Temporada 2012." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun IV, Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, temporada 2012*, editado por Milan Kováč, y Ernesto Arredondo Leiva, 300-310. Bratislava: Chronos.
- Alvarado Najarro, Silvia, y Milan Kováč. 2013. "El puente entre Chicanel y Tzakol: Matzanel y su importancia cronológica en el Grupo H Norte de Uaxactun." En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012*, editado por Bárbara Arroyo, y Luis Méndez Salinas, 171-182. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Alvarado Najarro, Silvia, y Lenka Horáková. 2015. "Una propuesta tipológica en la cerámica de Uaxactun." En *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014*, editado por Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas, y Lorena Paiz, 833-842. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Alvarado, Najarro, Silvia, Lenka Horáková, y Mauricio Díaz García. 2014. "Análisis cerámico en Uaxactun y Bolontun: temporada 2013." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun V, Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, temporada 2013*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, y Tomáš Drápela, 552-568. Bratislava: Chronos.
- Alvarado Najarro, Silvia, Lenka Horáková, Mauricio Díaz García, y Julio Sierra. 2015. "Análisis cerámico de Uaxactun: Resultados de la Sexta Temporada de Investigaciones." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VI, Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, temporada 2014*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, y Tomáš Drápela, 436-460. Bratislava: Chronos.
- Alvarado, Najarro, Silvia, Lenka Horáková, y Eva-Tuchová. 2016. "Análisis cerámico de Uaxactun: Temporada 2015." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VII, Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, temporada 2015*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, y Tomáš Drápela, 243-255. Bratislava: Chronos.
- Arredondo, Ernesto, y Milan Kováč. 2009. "Introducción." En *Nuevas excavaciones en Uaxactun I. Temporada 2009*, editado por Milan Kováč, y Ernesto Arredondo, 1-14. Bratislava: SAHI.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Binford, Lewis. 1991. *En busca del pasado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Boas, Franz. 1887. "Museums of Ethnology and their classification." *Science* 9: 589.
- Boas, Franz. 1974 [1887]. "The Principles of Ethnological Classification." En *A Franz Boas reader*, editado por George W. Stocking Jr. Chicago: The University of Chicago Press.
- Black, Stephen L. 1990. "The Carnegie Uaxactun Project and the Development of Maya Archaeology." *Ancient Mesoamerica* 1: 257-276.
- Black, Stephen L. 1990. *Field Methods and Methodologies in Lowland Maya Archaeology*. Unpublished PhD diss., Harvard University, Cambridge, MA.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboderon, y Jean-Claude Passeron. 1972. *El oficio del sociólogo, Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carpio Rezzio, Edgar H., y Horacio Martínez Paiz. 2015. "El Desarrollo de la arqueología guatemalteca en los últimos 20 años: Definiendo una arqueología propia." *Ciencias Sociales y Humanidades* 2 (1): 19-29.
- Christenson, Allen J. 2011. "K'iche' - english dictionary." Consultado: 15 de noviembre de 2020. http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/christenson/quidic_complete.pdf.
- Culbert, T. Patrick. 1999. "La secuencia cerámica Preclásica en Tikal y la Acrópolis del Norte." En *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1998*, editado por Juan Pedro Laporte, y Héctor Escobedo, 63-74. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Demarest, Arthur A., y Robert J. Sharer. 1982. "The Origin and Evolution of Usulután Ceramics." *American Antiquity* 47(4): 810-822.
- Drápela, Tomáš. 2018. "The Settlement Pattern of Uaxactun, Guatemala: An Analysis of the Urban Landscape." PhD diss., Comenius University, Faculty of Arts, Bratislava.
- Fialko, Vilma. 2011. "El doctor arqueólogo Juan Pedro Laporte Molina y su legado al Proyecto Nacional Tikal (1979- 1985) como producto de las investigaciones realizadas en Tikal y Uaxactun." En *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010*, editado por Bárbara Arroyo, Lorena Paiz, Adriana Linares, y Ana Lucía Arroyave, 1241-1245. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Forné, Melanié. 2006. "La cronología cerámica de La Joyanca, Noreste del Petén." En *Paris Monographs in American Archaeology* 17, editado por Eric Taladoire. Guatemala: BAR International Series 1572.
- Forsyth, Donald W. 1989. *The Ceramics of El Mirador, Petén, Guatemala*. El Mirador Series, Part 4. Papers of the New World Archaeological Foundation, No.63. Provo: Brigham Young University.
- García Patzán, Dora Maritza. 2020. "Análisis cerámico de la onceava temporada de campo 2020." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun XI*, editado por Milan Kováč, Sandra Ventura, y Dora García. Bratislava, Chronos (en preparación).
- García Patzán, Dora Maritza, y Milan Kováč. 2020. "Vasijas animadas. Vida y muerte de la cerámica maya." *Axis Mundi* 14 (2): 1-20.
- Gifford, James C. 1960. "The Type-Variety Method of Ceramic Classification as an Indicator of Cultural Phenomena." *American Antiquity* 25 (3): 341-347.
- Gifford, James C. 1976. "Prehistoric Pottery Analysis and the Ceramics of Barton Ramie in the Belize Valley." *Peabody Museum Memoirs of Archaeology and Ethnology, Harvard University*, Volume 18. Cambridge: Harvard University.
- Gifford, James C. 1977. "Prehistoric Pottery Analysis and the

- Ceramics of Barton Ramie in the Belize Valley." *American Antiquity* 42 (4): 661.
- Gregor, Miloš; Milan Kováč, Branislav Kovár, y Silvia Alvarado Najarro. 2013. "Nuevos hallazgos de mineralogía y petrografía de la cerámica de Uaxactun." En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012*, editado por Bárbara Arroyo, y Luis Méndez Salinas, 183-193. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Hatch, Marion Popenoe de. 1993. "Análisis de la cerámica: Metodología "Vajilla." En *III Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1989*, editado por Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, y Sandra Villagrán, 287-302. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Hatch, Marion Popenoe de. 1997. *Kaminaljuyu/San Jorge: Evidencia arqueológica de la actividad económica en el valle de Guatemala, 300 a.C. a 300 d.C.* Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.
- Hermes, Bernard. 1993. "Dos reportes de laboratorio cerámico: Vasijas miniatura y adiciones tipológicas para la Epoca Preclásica." En *Tikal y Uaxactun en el Preclásico*, editado por Juan Pedro Laporte, y Juan Antonio Valdés, 47-52. México: UNAM.
- Hodder, Ian. 1988. *Interpretación en Arqueología, Corrientes actuales*. Barcelona: Editorial crítica.
- Holbraad, Martin, y Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: an Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horáková, Lenka, y Matej Ruttkay. 2016. "Análisis XRF – Fluorescencia de rayos X de tiestos seleccionados del Complejo El Tiburón." En *Nuevas excavaciones en Uaxactun VII*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado, y Tomás Drapela, 642-671. Bratislava: Chronos.
- Horáková, Lenka. 2017. "Análisis de cerámica: Temporada 2016." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VIII, Temporada 2016, Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun, PARU*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, Mauricio Díaz, y Tomás Drápela, 181-197. Bratislava: Chronos.
- Inomata, Takeshi, Daniela Triadan, y Kazuo Aoyama. 2017. "After 40 years: Revisiting Ceibal to Investigate the Origins of Lowland Maya Civilization." *Ancient Mesoamerica* 28: 187-201.
- Inomata, Takeshi, Raúl Ortiz, Bárbara Arroyo, y Eugenia Robinson. 2014. "Chronological Revision of Preclassic Kaminaljuyu, Guatemala: Implications for social processes in the Southern Maya Area." *Latin American Antiquity* 25 (4): 377-408.
- Kidder, Alfred V. 1932. *Uaxactun*. Year Book 31. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Kidder, Alfred V. 1950. *Uaxactun, Guatemala, Group E. 1926-1931*. Publication 477. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Kováč, Milan, Sandra Ventura, y Dora García, ed. 2020. *Nuevas Excavaciones en Uaxactun XI*. Bratislava: Chronos.
- Laporte, Juan Pedro. 1989. "El grupo B, Uaxactun: Arquitectura y relaciones sociopolíticas durante el Clásico Temprano." En *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, Agosto 1987, Volume I*: 625-646.
- Laporte, Juan Pedro. 1992. "Preclásico a Clásico en Tikal: proceso de transformación en Mundo Perdido." En *Acta Mesoamericana 8, The emergence of Lowland Maya Civilization*, editado por Nikolai Grube, 17-33. Mockmuhl: Verlag Anton Saurwein.
- Laporte, Juan Pedro. 2007. *Monografía Atlas Arqueológico de Guatemala, La secuencia cerámica del Sureste de Petén: tipos, cifras, localidades y la historia del asentamiento*. Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural. Ministerio de Cultura y Deportes.
- Laporte, Juan Pedro, y Juan Antonio Valdés, ed. 1993. *Tikal y Uaxactun en el Preclásico*. México: UNAM.
- Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social, Una introducción a la teoría del actor-red*. Oxford University Press, Buenos Aires: Manantial.
- Martínez Paiz, Horacio Enrique. 1999. *El Desarrollo de la arqueología guatemalteca en el periodo de 1974-1977: Un acercamiento crítico*. Tesis de Licenciatura, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Manzanilla, Linda. 1986. *Unidades Habitacionales Mesoamericanas y sus áreas de actividad*. México: UNAM.
- Manzanilla, Linda. 2006. "La producción artesanal en Mesoamérica." *Arqueología Mexicana*, 14 (80): 28-35.
- Méndez Lee, Diana. 2018. "Análisis de la cerámica de Uaxactun: Temporada 2017." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun IX, Temporada 2017. Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun, PARU*, editado por Milan Kováč, Sandra Ventura, y Dora García, 177-204. Bratislava: Chronos.
- Navarro, Gómez, Teresa, Enrique Pérez Zambrano, y Lenka Horáková. 2016. "Restauración de piezas arqueológicas de Uaxactun y Sitios Periféricos." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VII, Proyecto Arqueológico SAHI-Uaxactun, temporada 2015*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, y Tomás Drápela, 256-285. Bratislava: Chronos.
- Ricketson Jr, Oliver. 1933. "Excavations at Uaxactun." *The Scientific Monthly* 37 (1): 72-86.
- Ricketson Jr., Oliver, y Edith B. Ricketson. 1937. *Uaxactun, Guatemala, Group E, 1926-1931*. Publication 477. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Ricketson, Edith B. 1937. "The Artifacts." En *Uaxactun, Guatemala: Group E-1926-1931*, editado por Oliver G. Ricketson, y Edith. B. Ricketson, 181-314. Publication 477. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Rosal, Marco Antonio, Juan Antonio Valdés, y Juan Pedro Laporte. 1993. "Nuevas exploraciones en el grupo E. Uaxactun." En *Tikal y Uaxactun en el Preclásico*, editado por Juan Pedro Laporte, y Juan Antonio Valdés, 70-91. México: UNAM.
- Sabloff, Jeremy A. 1975. *Excavations at Seibal: The Ceramics*. Memoirs of the Peabody Museum. Cambridge: Harvard University.
- Sabloff A. Jeremy, y Robert E. Smith. 1969. "The Importance of Both Analytic and Taxonomic Classification in the

- Type-Variety System." *American Antiquity* 34 (3): 278-285.
- Schiffer, Michael B. 1991. „La Arqueología conductual." *Boletín de Antropología Americana*, no. 23 (julio): 31-37.
- Schliemann, Heinrich. 1874. *Trojanische Alterthümer*. Leipzig: IX Commission bei F.A. Brockhaus.
- Smith, Ledyard. 1950. *Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937*. Publication 588. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Schmidt, Paul. 1983. *Uaxactún: Extinción de una Cultura*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Smith, Robert E. 1955. *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala. Volume I y II*. Middle American Research, Research Institute, Tulane University. New Orleans. Published in Cooperation with Carnegie Institution of Washington. Publication No. 20.
- Smith, Ledyard, y Robert E. Smith. 1932. *Excavations at Uaxactun*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Year Book.
- Smith, Robert E., Gordon R. Willey, y James C. Gifford. 1960. "The Type-Variety Concept as a basis for the Analysis of Maya Pottery." *American Antiquity* 25 (3): 330-340.
- Smith, Robert E., y James Gifford. 1966. *Maya Ceramic Varieties, Types and Wares at Uaxactun: Supplement to Ceramic Sequences at Uaxactun, Guatemala*. New Orleans: Middle American Research, Tulane University.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Tsetlin, Yuri B. 2017. "Análisis Técnico y Tecnológico de la cerámica preclásica, Uaxactun, Petén, Guatemala." En *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VIII, Temporada 2016. Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun, PARU*, editado por Milan Kováč, Silvia Alvarado Najarro, Mauricio Díaz, y Tomás Drápela, 198-203. Bratislava: Chronos.
- Vadala, Jeffrey Ryan. 2016. "Analysis of ancient maya caching events at Cerro Maya (Cerros), Belize: Assemblages of actor-networks, temporality and social fields in the late preclassic period." PhD diss., University of Florida.
- Vadala, Jeffrey R., y Debra S. Walker. 2020. "The Rapid Rise and Fall of Cerros, Belize: A Generational Approach to Chronology." *Latin American Antiquity* 31 (1): 143-162.
- Valdés, Juan Antonio. 1987. „Estado actual de las investigaciones en Uaxactun, Guatemala." *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas, Agosto 1985*: 383-392.
- Valdés, Juan Antonio. 1989. „El grupo H de Uaxactún: Evidencias de un centro de poder durante el Preclásico." *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, Agosto 1987, Volume I*: 603-624.
- White A. Leslie. 1959. *The evolution of Culture: The development of Civilization to the fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.
- Willey, Gordon R., T. Patrick Culbert, y Richard E. W. Adams. 1967. "Maya Lowland Ceramics: A Report from the 1965 Guatemala City Conference." *American Antiquity* 32 (3): 289-315.
- Willey, Gordon R., y Philip Phillips. 1958. *Method and Theory in American Archaeology*. University of Chicago Press.

Miesto idžtihádu v biomedicínskych otázkach v rámci šiitskej vetvy islámu

MONIKA ŠRAMOVÁ

Katedra Blízkeho východu, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

While for Sunni legal and spiritual authorities the legitimacy of *Ijtihad* is still a controversial topic, in Shia Islam its popularity is persistently growing and spreading. The paper is therefore dedicated to the place of *Ijtihad* within Shia Islam, examining in detail particularly its importance in contemporary controversial bioethical issues, such as organ donation, abortion, assisted reproductive technologies, gamete and embryo donation, cloning etc. The research is based on relevant Qur'anic verses, theories and hypotheses of prominent Shia scholars, coupled with practical examples of the application of *Ijtihad*. The aim of the paper is to examine in detail the role of *Ijtihad* in Islamic bioethics within Shia Islam, compare it to its position in Sunni Islam and prove its irreplaceable importance in contemporary Islamic law.

Key words: Ijtihad, Islamic Law, Shia Islam, Qur'an, Biomedical Challenges, Assisted Reproductive Technologies

Koncepcia idžtihádu v súčasnom islámskom práve

Idžtihád, ako prameň islámskeho práva stelesňujúci kreativitu a vlastný úsudok, figuruje v rámci všeobecného islámskeho diskurzu ako veľmi kontroverzná téma. Teória o uzavretí jeho brán dominuje polemikám medzi muslimskými duchovnými autoritami a intelektuálmi už niekoľko storočí. Faktom však ostáva, že hypotéza o uzavretí brán *idžtihádu* predstavuje isté nepísané pravidlo ako dôsledok skutočnosti, že prevládajúcou vetvou islámu je islám sunnitský, ktorý na základe dôrazu jeho vyznávačov nielen na Korán, ale i na *sunnu*

(t.j. správy o živote Proroka, jeho zvyky a výroky) sa považuje za ortodoxný smer islámu.

Ťažiskový problém nášho výskumu je postavenie *idžtihádu* v moderných, a do značnej miery kontroverzných, biomedicínskych otázkach v rámci šiitskej vetvy islámu. Od sunnitskej vetvy sa líši len v niektorých, no pre muslimov oboch vetiev značne zásadných aspektoch – či už ide o otázku vodcovstva muslimskej komunity,¹ alebo o priznávanie legitimacy rozličným prameňom islámskeho práva.

Korán, *sunna*, *idžmá'* a *qijás* sú dodnes považované za základné pramene islámskeho práva uznávané drvi-

1 Otázka vodcovstva bola po smrti proroka Muḥammada prvotným dôvodom rozkolov medzi muslimami a ich rozdelením na dve vetvy. Zatiaľ čo väčšina muslimov akceptovala ako nového vodcu komunity Abú Bakra, od hlavného prúdu islámu sa odčlenilo niekoľko skupín, ktoré za vodcu považovali niekoho iného. Jednou z nich boli šiiti, pripisujúci legitimitu jedine Prorokovmu príbuznému 'Alímu.

vou väčšinou muslimského sveta, avšak názory na dôležitosť a nutnosť aplikácie koncepcií *idžmá*² a *qijás*³ sa líšia. Zatiaľ čo mnohí poprední západní experti na islámske právo považujú tieto štyri pramene za právne metódy a základné zdroje reprezentujúce *šarí‘u*, v radoch muslimských expertov na islámske právo sa zas stretne s názormi, že *idžmá* a *qijás* sú len sekundárne, resp. „dodatočné zdroje *šarí‘e*“ (Khan a Ramadan 2011, 4). Napriek niektorým rozdielom v ponímaní významu *idžmá* a *qijásu* však akceptácia týchto štyroch právnych zdrojov, ako zásadných prameňov a metód islámskeho práva, spolu prepája božské zdroje s ľudskými a zjavené z nezjaveným. Otázkou zostáva, kde tu zohráva úlohu *idžtihád*.

Je pochopiteľné, že žiadny právny systém nemôže pretrvať, ak neberie do úvahy ľudský intelekt a rozum, a to i v prípade, že ide o naozaj komplexný, do detailov prepracovaný systém. Vidno to celkom zjavne na príklade islámu, ktorý je v Koráne vykreslený ako „inkluzívny, univerzálny, trvalý a mimo času a miesta“ (Ezzati 2010, 43). Tieto charakteristiky naznačujú, že islám je nielen komplexné, ale dokonca až dokonalé náboženstvo. Z praktického hľadiska je samozrejme tento výrok veľmi skreslený a naivný, keďže systém už napísaných a používaných zákonov a noriem nemôže pokryť všetky problémy a otázky, ako sa mnohí tradiční, predovšetkým sunnitskí učenci domnievajú.

Zatiaľ čo pre sunnitských muslimov sú Korán, *hadíty* a *sunna* primárnymi a prakticky najviac aplikovanými prameňmi islámskeho práva, pre šiitov zohrávajú okrem Koránu a *hadítov* (pričom treba zmieniť, že neuznávajú sunnitské kanonické zbierky *hadítov*, ale uctievajú knihu výrokov ‘Alího a tiež kladú dôraz na tzv. dvanásť neomylných sprievodcov, ktorých je možné overiť) veľkú úlohu i tzv. ‘*aql* (rozum) a samozrejme *idžtihád* (ktorý je vlastne aplikovaním ľudského rozumu pri riešení rôznych problémov a otázok, a teda sa častokrát zamieňa s termínom ‘*aql*).

Idžtihád možno opísať viacerými definíciami. V rozličných štúdiách sa stretne s rôznymi z nich, primárne však pod ním rozumieme „metódu hľadania práva s vynaložením najvyššieho možného úsilia kvalifikovaného právnik, resp. *mudžtahida*, s použitím všetkých relevantných textov a metód interpretácie, s cieľom nájsť normu práva pre konkrétnu situáciu“ (Potměšil 2012, 57). Z etymologického hľadiska je arabské slovo *idžtihád* odvodené z rovnakého koreňa, ako napr. slovo *džihád*⁴ – t.j. z koreňa *dž-h-d*, označujúceho vynakladanie úsilia či snaženie sa (Khan a Ramadan 2011, 2). Nesmieme však zabudnúť na skutočnosť, že pri *idžtiháde* zohráva kľúčovú úlohu predovšetkým vlastný úsudok. Ním sa tento prameň islámskeho práva zásadne líši od ostatných a je dôležitý do takej miery, že vzdelaný jedinec nemôže byť *mudžtahidom*, pokiaľ neuplatňuje vlastný úsudok (Potměšil 2012, 92). Podľa mnohých šiitských nábožensko-právnych textov *mudžtahid* dokonca nemôže akceptovať názor iného *mudžtahida* (prípadne *muqallida*⁵) bez toho, aby sám najprv dôkladne preskúmal daný problém s uplatnením vlastného *idžtihádu* (Gleave 2002, 98).

V sunnitskom svete panuje všeobecná viera, že dve *idžtihádu* sú od 13. storočia zatvorené. Naopak pre šiitov predstavuje *idžtihád* prostriedok, ktorý im umožňuje nanovo vykladať pôvodné pramene islámskeho práva v kontexte daného času a miesta, keďže podľa slov zástancov užitia vlastného úsudku koncept *idžtihád* „predstavuje akési premostenie medzi večne platnými Božími príkazmi a špecifickými požiadavkami akejkoľvek doby“ (Shah 2006, 98). Vyplývajúc zo skutočnosti, že koncepty ‘*aql* a *idžtihád* šiitom umožňujú vykladať rôzne problémy či situácie prakticky akýmkoľvek spôsobom, (demokraticky či konzervatívne, autokraticky či teokraticky), je celkom na mieste uznať, že *idžtihád* je pre vývoj islámskeho práva a jeho prispôsobenie sa potrebám moderného sveta priam nevyhnutný, ako sa aj v našej štúdii pokúsime dokázať. Je nutné skonšta-

2 *Idžmá* sa vo všeobecnom islámskom právnom diskurze považuje za v poradí tretí najdôležitejší prameň islámskeho práva (po Koráne a *sunne*). Výraz je odvodený od slovesa *adžma ‘a*, ktoré možno preložiť ako „stanoviť“, „rozhodnúť“ alebo „zhodnúť sa na niečom.“ Pojem *idžmá* v rámci islámskeho práva teda možno definovať ako jednomyselnú zhodu (konsenzus) *mudžtahidov* muslimskej komunity v otázkach, o ktorých bol dosiahnutý konsenzus v obdobiach po smrti proroka Muḥammada (Potměšil 2012, 74).

3 Slovo *qijás* znamená „meritko“, „analogia“, „vzor“, „overovanie“. V úplne najstručnejšej definícii sa tento prameň logicky považuje za analogiu, t.j. naznačenie rovnosti či podobnosti medzi dvoma vecami, čo má za následok rozšírenie normy *šarí‘e* na nový prípad, zdieľajúci s prvotnou normou svoju podstatu (Potměšil 2012, 79). Nejde teda o vytváranie nového práva, ale len o rozvíjanie už existujúcich noriem, pričom uchýlenie sa k analogii je prípustné len v prípade, ak nie je možné nájsť riešenie danej otázky ani v Koráne, ani *sunne*, a ani pomocou aplikácie *idžmá*.

4 *džihád* – snaha, snaženie sa v zmysle dodržiavania Božích príkazov. *Džihád* možno definovať aj ako boj, či už proti vlastným nedostatkom a slabostiam (veľký *džihád*) alebo proti spoločnosti či proti nemuslimom (malý *džihád*). V západnej spoločnosti sa pojem často chápe nesprávne len ako „svätá vojna“ s cieľom šíriť islám na neislámske územia (pozn. autorky).

5 *Muqallid* – menej znalý učenc, nasledujúci rozhodnutia ostatných *mudžtahidov*, hovorí sa mu aj „imitátor“ (Potměšil 2012, 94).

tovať, že tradičné rozdelenie histórie a rozvoja *šarí‘e* na tri etapy (vznik, význam, úpadok) rozhodne nemožno uplatniť na šiítsku právnú školu. Tá na rozdiel od sunnitskej rástla nepretržite od svojho vzniku, a to práve vďaka skutočnosti, že dvere *idžtihádu* sa pre šiítsky islám nikdy nezavreli (Ezzati 2010, 51).

Podľa šiítskeho filozofa a profesora Seyyeda Hosseina Nasra (nar. 1933)⁶ sú sunnizmus a šiízmsus rovnocenné „ortodoxné interpretácie islámskeho zjavenia. Predstavujú len dve rozdielne perspektívy islámu“ (Inhorn a Tremayne 2012, 75), čo je zjavné z početných rozdielov medzi oboma sektami, vrátane ich vzťahu voči *idžtihádu*. Základný rozdiel medzi dvoma vetvami islámu spočíva v tom, že sunnitský islám, vychádzajúci z *aš‘aríjovskej* tradície, vyhlasuje predurčenosť ľudských životov, večnosť Koránu a neschopnosť človeka rozhodnúť sa, čo je dobré a čo je zlé. Naopak šiítsky islám zas vychádza z racionalistickej *Mu‘atazily*,⁸ ktorá sa sformovala v 8. storočí a zásadne odmietala tvrdenia ortodoxného islámu o predurčenosti života. Naopak, stavala na piedestál intelekt, ktorý ľuďom umožňoval rozlišovať dobré od zlého. Predovšetkým najpočetnejšia šiítska sekta *Itná ‘ašaríja*, vychádzajúca nielen z teistického subjektivismu hlásaného školou *Aš‘aríja*, ale aj z etického objektivismu zosobneného v škole *Mu‘atazila*, nevníma ľudský rozum a intelekt ako nezlučiteľný so zjavením. Chápe ho naopak ako niečo, čo sa navzájom prelína. A teda na základe tejto mienky a opierania sa o rozum, sa učenci často uchylujú k *idžtihádu* pri vytváraní právnych rozhodnutí.

Napriek tomu, že „žiadnen koncept spravodlivosti, rovnosti, modernosti, progresu, evolúcie či *idžtihádu* nesmie meniť či upravovať text Koránu“ (Khan a Ramadan 2011, 19), vo svojej podstate je Korán určený všetkým v každej dobe. Deklarovaná nemeniteľnosť a večnosť Koránu sa síce spochybňovať nemajú, avšak bez pochyb a bez akéhokoľvek spochybňovania nemennosti zjavených textov možno povedať, že spôsoby, akými sa Korán sprístupňuje muslimom, sa menia z generácie na generáciu. Veď Korán je určený pre každého človeka v každej dobe. Dôležitosť, ba priam nutnosť interpretácie Koránu vo svetle súčasných podmienok za použitia *idžtihádu* možno vyargumentovať viacerými veršami Koránu. Napríklad: „*On [Boh] je ten, ktorý zoslal ti Písmo, v ktorom niektoré verše sú pevne stanovené, a tie sú podstatou Písma, zatiaľ čo iné sú viacznačné. Tí, v ktorých srdciach je pochybnosť, skúmajú to, čo je v ňom viacznačné, usilujúc sa tak o rozkol a snažiaci sa o svojvoľný výklad toho; avšak nepozná ich výklad nikto okrem Boha. Avšak tí, ktorí pevní sú vo vedení, hovoria: My sme v ne uverili; všetko, čo obsahuje, od Pána nášho je. A pripomínajú si to len tí, ktorí rozmyslom obdarení sú*“ (3:7). Z týchto veršov jasne vyplýva, že samotný Korán uznáva, že alegorické verše (*mutašábihát*) môžu viesť k polemikám.

Viera konzervatívnych muslimských učencov o uzavretosti a ukončenosti islámskeho práva sa teda stretáva s čoraz väčšími výzvami zo strany šiítskych krajín, predovšetkým Iránu a Pakistanu, kde sa dokonca nachádzajú početné súdy kompetentné používať tzv. súdny *idžtihád*.⁹ Teórii uzavretiu brán *idžtihádu* oponu-

6 Seyyed Hossein Nasr – iránsky filozof a profesor islámskych štúdií. Je veľmi vzdelaný, okrem perzštiny a arabčiny ovláda ďalších šesť jazykov a má široké vedomosti v oblasti filozofie, náboženstva, literatúry, ale i umenia a hudby. V súčasnosti žije v USA a pôsobí na Univerzite Georgea Washingtona (pozn. autorky).

7 *Aš‘aríja* – najvýznamnejšia teologická škola sunnitského islámu, pomenovaná po jej zakladateľovi Al-Aš‘arím. Rozšírila sa v 10. storočí ako reakcia na racionalistickú školu *Mu‘atazila* a veľmi tvrdo odmietala jej teologické princípy. Al-Aš‘arí vyhlasoval, že rozum sa musí podriaďiť zjaveniu, a teda človek nemá slobodnú vôľu ani schopnosť rozhodnúť sa, čo je dobré a čo je zlé. Podľa neho sa viera nesmie skláňať pred rozumom. Verše koránu je nutné brať doslovne a akékoľvek novotárstvo, tzv. *bid‘a*, je neprípustné (Kropáček 1992, 65).

8 *Mu‘atazila* – hnutie alebo teologická škola založená v Basre v 8. storočí Wášilom bin ‘Atámom. V priebehu tridsiatich rokov sa stala oficiálnou doktrínou kalifátu. Jej členovia boli presvedčení, že v islámskom učení je potrebná racionalita a že človek má slobodnú vôľu. Jedným z ich radikálnych tvrdení bolo aj odmietanie myšlienky, že Korán je večný. Hnutie *Mu‘atazila* síce čoskoro stratilo svoju zvrchovanosť a sunnitmi bolo vyhlásené za herézu, no jeho učenie sa naďalej šírilo medzi šiítmi v Perzii a Zajjidmi v Jemene. Hnutie sa tešilo veľkej obľube orientalistov 19. storočia, ktorí z neho vychádzali pri formovaní myšlienok svojho liberálneho humanizmu a dokonca označovali *Mu‘atazilu* za „voľnomyšlienkarstvo v isláme“ (Kropáček 1992, 62-62).

9 Súdny *idžtihád* – špecifický termín týkajúci sa výlučne Pakistanu, v ktorom je od roku 1973 pakistanským najvyšším súdom a Federálnemu súdu *šarí‘e* umožnené vykonávať *idžtihád* s cieľom zistiť, či je dané právo v súlade s islámom. Najvyšší pakistanský súd aplikoval súdny *idžtihád* napríklad v roku 1981 pri prípade, ktorý vošiel do dejín pod názvom „Hazaar Bakhsh.“ Federálny súd *šarí‘e* vyniesol v tomto prípade rozsudok – zrušenie islámskeho trestu ukameňovaním obvinených z cudzoložstva (*ziná*) či smilníctva. Keďže tento rozsudok sa stretol s odporom zo strany pravicových politikov, vtedajší prezident Zia-ul-Haq poveril troch duchovných *‘ulamá*, Najvyšší súd i samotný Federálny súd opätovne za aplikácie *idžtihádu* preskúmať tento rozsudok, až nakoniec došlo k jeho zrušeniu (Shah 2006, 84).

je i významný šíitsky zástanca *idžtihádu*, Muḥammad Iqbál (1877 – 1938).¹⁰ Konceptiu uzavretia brán *idžtihádu* považuje za fikciu (Shah 2006, 81) a rázne argumentuje, že každá generácia muslimov je oprávnená riešiť svoje problémy vlastnou cestou bez ohľadu na minulosť. Ozývajú sa dokonca i radikálnejšie názory, podľa ktorých ide o vyfabulovanú propagandu, pretože dvere *idžtihádu* v skutočnosti nikdy nikto nezavrel (Shah 2006, 82).

Jednou z najvýznamnejších moderných oblastí, v ktorej možno jasne vidieť uplatnenie *idžtihádu*, je neustále sa vyvíjajúca oblasť medicíny. A preto sa v našej štúdií pozrieme na príklady uplatnenia *idžtihádu* v rozličných kontroverzných biomedicínskych otázkach v rámci šíitských krajín, predovšetkým Iránu.

Miesto *idžtihádu* v biomedicínskych otázkach

V súčasnom rapídne sa meniacom svete globalizácie, modernizácie a sekularizácie sa čoraz častejšie ozývajú otázky, do akej miery má náboženstvo zasahovať do života ľudí a spoločnosti a akú vlastne zohráva rolu vo svete ovládanom technológiami a progresom. Táto otázka je zásadná najmä pre muslimský svet, ktorý vo všeobecnosti preberá výtoky modernizácie pomalšie a opatrnejšie ako Západ. A nielen náboženský vodcovia, ale i drvivá väčšina bežných veriacich vzhliada k náboženstvu v súvislosti s takmer každou otázkou.

Oblasť, ktorá strháva na seba obrovskú pozornosť a vzbudzuje otázky o etike a morálke, je predovšetkým oblasť medicíny a biológie. Ich problematiky podliehajú v muslimskom svete stále značnej kontroverzii, či už ide o ukončenie tehotenstva (interrupciu), likvidáciu embryí, výskum embryí, umelé oplodnenie, asistenciu tretej strany pri počatí (t.j. asistovanú reprodukciu), transplantáciu orgánov, klonovanie, atď. Tieto problematiky sa v islámskej právnej literatúre pomenúvajú komplexným názvom *nawázil* či *qadájá mustadžadda* (Ghaly 2015, 287).

V muslimskom svete si komplexné medicínske či bioetické otázky vyžadujú kolektívny *idžtihád* (*al-idžtihád al-džamá'í*), resp. „kolektívny, multidisciplinárny a racionálny proces vychádzajúci z modernej vedy“ (Mavani 2014, 266). V praxi to znamená, že medicínski špecialisti by mali vždy spolupracovať s právnikmi ako rovnocenní partneri a na základe spoločného konsenzu sformulovať právne názory. Stojí za zmienku, že po dekádach uplatňovania *idžtihádu* v tejto

oblasti sa z biomedicínskych vedcov namiesto prostých informátorov stali v podstate druhotní právni experti (Ghaly 2015, 289). Jedným z významných príkladov kolektívneho *idžtihádu* v rámci šíitskeho islámu boli Národné etické usmernenia pre biomedicínsky výskum zostavené v Iráne v roku 2005. Tie viedli k národnému schváleniu výskumu kmeňových buniek a výskumu v oblasti klonovania na medicínske účely, keďže išlo o zhodu medzi náboženskými, etickými a medicínskymi expertmi (Inhorn a Tremayne 2012, 73).

Skôr než sa zameriame na konkrétne príklady uplatnenia *idžtihádu*, resp. nachádzania harmónie medzi náboženstvom a medicínou, je na mieste poznamenať, že aktívne snahy a diskusie o hľadanie prieniku medzi muslimskými náboženskými učencami a biomedicínskymi vedcami sa začali už v osemdesiatych rokoch minulého storočia. Pôvodný plán jasne a striktno vymedziť úlohy oboch táborov v podstate hneď na začiatku zlyhal. Zatiaľ čo biomedicínski vedci mali mať len čisto informatívnu úlohu, náboženski učenci '*ulamá*' mali mať úlohu normatívnu, t.j. z daných informácií mali vyvodit' nábožensko-etické hľadisko. Biomedicínski vedci totižto okrem odborných informácií často predstavili i svoje vlastné stanovisko k danej problematike. Dokonca navrhli vlastné nábožensko-etické postoje, čím svoju úlohu obyčajných informátorov posunuli vyššie a začali aktívne participovať na vytváraní nových právnych noriem (Ghaly 2015, 286).

V teoretickej rovine si teda nachádzanie nábožensko-etických záverov v biomedicínskych otázkach, a teda i uplatňovanie *idžtihádu*, vyžaduje dva základné prvky. Prvým je prvok informatívny, t.j. navrhnutie správneho a presného vnímania danej otázky či problematiky, v islámskej právnej literatúre definovaný tiež ako „chápanie reality overujúcej podstatu alebo charakter konkrétnych otázok (*taḥqíq al-manát*)“ (Ghaly 2015, 286-287). Pri prvku informatívnom muslimskí učenci prirodzene akceptujú participáciu odborníkov z oblastí mimo náboženských vied, čiže špecialistov z oblasti vedy, medicíny, ekonómie, financií a podobne.

Druhým prvkom je prvok normatívny. Snaží sa vnímať daný problém vo svetle náboženských textov a štandardne vyúsťuje do konečného stanoviska, fatvy či náboženského nariadenia. Po dlhé roky sa síce považoval za výlučnú, priam exkluzívnu úlohu náboženských učencov, v súčasnosti už to tak celkom nie je. Viacerí experti na islámske právo dokonca hovoria o vážnom ohrození tohto druhu exkluzivity pre ná-

10 Muḥammad Iqbál – pakistanský básnik, filozof, politik, ale predovšetkým popredný muslimský mysliteľ modernej doby, ktorý počas svojho života predniesol viacero prednášok, v ktorých propagoval *idžtihád* a liberálny prístup k islámu (pozn. autorky).

boženských učencov. Deje sa to následkom nárastu významu informatívneho prvku (Ghaly 2015, 289), no iste i v dôsledku veľkého biomedicínskeho pokroku minulého i tohto storočia a problémov, s ktorými si náboženský učenci vedeli poradiť len s pomocou biomedicínskych vedcov. Táto skutočnosť nie je prekvapujúca. Úroveň vzdelania náboženských učencov sa obmedzuje v podstate len na vzdelanie v oblasti teológie bez prihliadania na biomedicínske vedy. A väčšina učencov neovláda angličtinu na takej úrovni, aby mali prístup k najaktuálnejším výdobytkom z oblasti biomedicíny (Ghaly 2015, 289). Možno teda zhrnúť, že zmazanie striktnej hranice medzi informatívnou úlohou vedcov a normatívnou úlohou náboženských učencov a následný posun biomedicínskych vedcov z pozície informátorov na pozíciu druhotných právnych expertov, poukazuje na komplexné zapojenie vedcov do celého procesu *idžtihádu*. V islámsko-právnej terminológii hovoríme o tejto spolupráci medzi 'ulamá' a biomedicínskymi vedcami ako o „kolektívnom právnom odôvodnení“, t.j. o kolektívnom *idžtiháde* – *idžtihád džamá'í* (Ghaly 2013, 672).

Darovanie orgánov

Príklad uplatnenia *idžtihádu* v súvislosti s biomedicínskymi otázkami si môžeme ukázať na viacerých príkladoch, počnúc prípadom darovania orgánov. Prorok Muḥammad zanechal jasný odkaz. Pitva mŕtveho muslima alebo odstránenie akéhokoľvek jeho orgánu sú v rozpore s posvätnosťou, neporušiteľnosťou a dôstojnosťou prislúchajúcou ľudskému telu, pretože „zlomiť kosť mŕtvemu človeku je rovnaké, akoby sme ju zlomili živému“ (Mavani 2014, 271). „Ľudské telo je Božím darom, ktoré sa má vrátiť svojmu Stvoriteľovi nezmrzačené“ (Mavani 2014, 271).

Postoj k darovaniu orgánov sa však postupom času a s pokrokom vedy a medicíny samozrejme menil. Po tom, čo si právnici uvedomili, že darcovstvo a transplantácia orgánov môže zachrániť životy, povolili túto praktiku v prípade, že zosnulý s tým pred smrťou súhlasil. Ale iba pod podmienkou, že zosnulý nie je muslim, resp. ak ide o muslima, ten má právo prijať cudzí orgán iba vtedy, ak na tom závisí jeho život (Mavani 2014, 273). Významný šíitsky právnik, ajatolláh 'Alí Sístání (nar. 1930),¹¹ vydal tiež niekoľko rozhodnutí v oblasti lekárskej etiky, ktoré sú v rozpore s odmi-

etaním diskriminácie propagovaným zástancami najliberálnejšej podoby *idžtihádu*. Na otázku, či je po smrti človeka prípustná transplantácia jeho orgánov, ak si to tak prial vo svojom závete, odpovedal: „Rozhodne nie. Nie je to správne a nie je to ani povolené, ak je závetcom muslim. Avšak v prípade, že na tom závisí život iného muslima, vtedy to je prípustné aj bez toho, aby to darca nutne uviedol vo svojom závete“ (al-Seestani 1996, 53). Podľa Sístáního tiež nie je muslim povinný poskytnúť prvú pomoc nemuslimskému pacientovi, ale naopak, pri resuscitácii muslimského pacienta sa musia vynaložiť všetky možnosti (Mavani 2014, 277).

Keďže však žijeme v dobe, keď akúkoľvek diskrimináciu založenú na pohlaví, rase, náboženstve alebo iných človekom vykonštruovaných atribútoch považujeme za nespravodlivú a neprípustnú, i muslimské authority si uvedomili, že Sístáního fatva je jasne diskriminačná, pretože robí rozdiely medzi muslimom a nemuslimom. Z nutnosti zachrániť každý ľudský život bez ohľadu na vierovyznanie a zároveň zo strachu, že tieto jednoznačne diskriminujúce vyhlásenia zhoršujú obraz islámu, sa tak znenie tejto fatvy prakticky hneď modifikovalo – darovanie či prijímanie orgánov je dnes bez ohľadu na vierovyznanie darcu povolené, ak si to tak zosnulý prial vo svojom závete (Mavani 2014, 273).

Interrupcia

Diskusia je ďalej podrobená aj problematika interrupcie, ktorá je predmetom kontroverzných polemík a polarizácie spoločnosti aj v európskych krajinách. Nie je prekvapujúce, že k jej riešeniu zatiaľ neponúka jasné stanovisko ani *idžtihád*. Keďže sa v Koráne ani *sunne* nenachádza žiadne konkrétne vyjadrenie k problematike umelého prerušenia tehotenstva a k jasnému jednomyselnému záveru na túto tému sa nedospelo ani pomocou zvyšných dvoch základných prameňov islámskeho práva, *idžmá'* a *qijásu*, je nutné obrátiť sa na *idžtihád* (Andrew 2016, 397). Väčšina náboženských učencov sa na základe spoločného konsenzu zhodla, že interrupcia je prípustná, pokiaľ nedôjde k „odušvneniu“ plodu, čiže kým sa duša (*rúḥ*) nezjednotí s plodom, a teda nespraví z neho plnohodnotnú ľudskú bytosť (*insán*) (Dunn 2011, 55). Vychádzajú z nasledujúcich koránskych pasáží: „Stvorili sme vás z prachu, potom z kvapky vody, stala sa z vás lepkavá hmota, potom kúsok mäsa, mali ste tvar, aj ste ho nemali: chceme vám objasniť našu

11 Ajatolláh 'Alí Sístání – významný iracký predstaviteľ šíitskeho duchovenstva a duchovný vodca irackých šíitskych muslimov. Je tiež nositeľom titulu *mardža' at-taqlíd* (t.j. zdroj napodobňovania, ktorý má nasledovať a napodobovať celá muslimská komunita) a od roku 2009 jeho meno figurovalo na popredných miestach vo všetkých vydaniach publikácie „The Muslim 500. The World's Most Influential Muslims“ (pozn. autorky).

moc. Čokoľvek si vyberieme, zostanete v lone po stanovenú dobu, potom vás privedieme na svet ako deti, potom vyrastiete a dospejete“ (22:5). A tiež: „Najprv sme stvorili človeka z podstaty hlíny, potom sme vložili kvapku spermie do skrytých útrobov, z kvapky spermie sme stvorili krvnú zrazeninu a z nej kus mäsa, z neho sme vyformovali kosti a odeli ich do mäsa, čím sme stvorili novú bytosť“ (23:12-14).

Z týchto pasáží učenci vyrozumeli, že Korán považuje plod za „novú bytosť“ až po tom, čo plod prejde určitými fázami vývoja a do tela vstúpi duša (*rúh*). Otázkou však zostáva, kedy k tomuto procesu oduševnenia dochádza. Niektoré islámske školy na základe konsenzu ich *mudžtahidov* veria, že k oduševneniu dochádza už pri počatí, iné tvrdia, že až 40, 80 alebo 120 dní po počatí (Dunn 2011, 55). Napríklad to, že k oduševneniu dochádza až po 120 dňoch od oplodnenia, je možné nájsť i v niektorých starých islámských zdrojoch (Rogers 1999, 122). Síce samotný Korán rázne odmieta vraždenie detí. Nájdeme v ňom i zmienku, že plod sa nepovažuje za ľudskú bytosť, pokiaľ neuplynie určitá doba od oplodnenia. Jeden z Prorokových *hadítov* vymedzuje túto dobu ako 120 dní (Rogers 1999, 129). Podľa tejto logiky sa teda plod do uplynutia sto dvadsiateho dňa od oplodnenia nepovažuje za muslima, ale za akúsi potenciálnu bytosť, ktorá sa vyvíja veľmi pomaly. Zatiaľ čo plod po uplynutí 120 dní sa považuje za plnohodnotného muslima a teda jeho zabitie sa rovná vražde, ktorá je adekvátna vražde dospelého muslima. K tomuto vysvetleniu legitimacy a prípustnosti umelého prerušenia tehotenstva do 120 dní od oplodnenia sa však prikláňa nevelké množstvo náboženských učencov. Názory, ku ktorým dospeli rôzni *mudžtahidi* aplikáciou *idžtihádu*, sa teda značne líšia.

Teórie o oduševnení plodu ostávajú len na teoretickej rovine a neschopnosť nájsť spoločný konsenzus vedie k čierno-bielemu pohľadu na problematiku interrupcií. Síce v Koráne ani *hadítoch* nenájdeme žiadne priame vyjadrenia k problematike interrupcie ako takej, nájdeme v nich zmienky o nechcených deťoch (čo bol v minulosti pre neexistenciu antikoncepcie veľmi častý problém, pretože pre chudobné kmene predstavovali nechcené deti veľkú záťaž). Tie nie sú ani zďaleka naklonené ich zabíjaniu, či už po narodení alebo ešte počas vývoja v tele matky. Vo všeobecnosti možno povedať, že muslimovia, podobne ako kresťania, uznávajú posvätnosť života už od jeho počatia. Avšak učenci a právnici z oboch vetiev islámu sa zhodli na možnosti umelo prerušiť tehotenstvo, ak ohrozuje život matky (verš 6:145), pretože podľa islámskeho princípu je život matky dôležitejší ako život plodu (Inhorn a Tremayne 2012, 78). Takýto názor zastáva voči interrupciám

i ajatolláh Sístání, ktorý na otázku, či je povolené vykonať umelé prerušenie tehotenstva v prípade, že plod je preukázateľne poškodený, odpovedal: „Deformita plodu ako taká neoprávňuje umelo prerušiť tehotenstvo. Ak však prítomnosť plodu v matkinej maternici ohrozuje jej zdravie alebo jej spôsobuje potiaže, ktoré nie je schopná zvládnuť, vtedy je povolené prerušiť tehotenstvo prv, než do plodu vstúpi duša. No po tom, čo dôjde k oduševneniu, potrat je absolútne neprípustný“ (al-Seestani 1996, 53).

Vykonanie potratu v iných situáciách je teda stále predmetom obrovskej polemiky. Zákon o terapeutickom potrate v Iráne z roku 2005 povoľuje potrat v prípade preukázania genetickej poruchy plodu. Avšak v prípade vyhranenej situácie, akou je napríklad znásilnenie, potrat drvivou väčšinou islámských právnikov povolený nie je, pretože „dieťa je nevinné“ (Inhorn a Tremayne 2012, 78). Otázka interrupcie v prípade znásilnenia sa predrala na povrch napríklad po tom, ako došlo k odhaleniu početných prípadov znásilnení bosnijských muslimiek nemuslimskými mužmi. Aj v tomto prípade sa však náboženské autority zhodli, že plod je nevinný a znásilnenie nie je legitímny dôvod na umelé prerušenie tehotenstva (nehovoriac o tom, ako ťažko sa muslimským ženám dokazuje, že boli vystavené sexuálnemu násiliu, a v drvivej väčšine prípadov sú obeť navyše obvinené z cudzoložstva).

V súvislosti s reprodukčnými právami žien sa však zmenil pohľad islámskych autorít aspoň na používanie antikoncepcie ako prevencie nechceného tehotenstva. V roku 2005 pakistanský premiér na konferencii v Islámabáde zdôraznil dôležitú rolu *idžtihádu* pri vysporiadaní sa s kontroverznými témami, akou je antikoncepcia a interrupcia. Federálny minister pre verejné blaho, Chaudhry Shahbaz Hussain, odobril premiérov názor. Dodal, že aj keby klasický islám nepovoľoval plánované rodičovstvo či kontrolovanie rastu populácie, učenci by mali práve cez rozvoj *idžtihádu* hľadať nové teórie jurisprudencie, ktorými by ospravedlnili použitie antikoncepcie (Dunn 2011, 58). Ide teda o názor, ktorý jasne zdôrazňuje exkluzívnu moc *idžtihádu* prispôbovať islám potrebám súčasného sveta.

Problematika asistovaných reprodukčných technológií

Asistencia tretej strany pri umelom oplodnení

Väčším diskusiam a liberálnejšiemu prístupu je v šíitskom svete vystavená problematika asistovanej reprodukcie, ktorá zahŕňa asistenciu tretej strany pri umelom oplodnení či darovanie spermií a vajíčok (tzv. IVF; in

vitro fertilisation). Ide o veľmi kontroverzné témy a v islámskom svete nemožno odlúčiť náboženské právo od etiky. Bremeno etických a právnych záležitostí v týchto otázkach prináleží islámským právnikom (Harrison 2014, 24). Sunnitské autority dnes povoľujú umelé oplodnenie len za podmienok, že k umelému oplodneniu vajíčka ženy dochádza len spermiami jej manžela a že zmrazené embryá, vajíčka či spermie môže neskôr použiť výlučne manželský pár, ktorý ich poskytol. Omnoho kontroverznejšie sú témy, ako asistancia tretej strany, darcovstvo spermií, vajíčok či embryí, techniky na triedenie spermií s cieľom vybrať si pohlavie dieťaťa, ľudské klonovanie či genetická modifikácia embryí, ktoré sunnitské autority skrátka považujú za *ḥarám*, t.j. islámom zakázané. Na rozdiel od súčasného liberálneho postoja šiitských autorít, sunnitský islám asistenciu tretej strany rázne odmieta a považuje ju za tzv. *ziná*, t.j. cudzoložstvo (Harrison 2014, 26). Z etického hľadiska predstavuje prenos rozmnožovacieho materiálu medzi osobami, ktoré nie sú zosobášené, „narušenie manželského zväzku“ a „hlavné porušenie islámskeho práva“ (Inhorn a Tremayne 2012, 3). Dieťa, ktoré je výsledkom asistovanej reprodukcie za použitia darcových spermií či vajíčok sa považuje za *walad az-ziná*, čiže nelegitímne dieťa (Tremayne 2016, 425). Na islámskej konferencii v marockej Casablance v roku 1997 bola dokonca vyhlásená deklarácia obsahujúca päť bodov, pričom jeden z nich hovoril práve o striktnom zákaze reprodukčného materiálu. Dodnes neexistuje žiadna sunnitská krajina, ktorá by darcovstvo gamét či asistenciu tretej strany pri oplodnení povoľovala.

Šiitski učenci sa k asistovanej reprodukcii stavali spočiatku rovnako skepticky. Učenci z oboch vetiev islámu sa od osemdesiatych rokov minulého storočia, kedy na Západe došlo k výraznému vzostupu asistovanej reprodukcie, snažili v starých islámských textoch nájsť čo najdetailnejší opis toho, akými rôznymi spôsobmi je vôbec možné založiť funkčnú rodinu - aby boli schopní vyvodiť záver, či asistovanú reprodukciu je možné aplikovať aj v islámskom svete. Šiiti i sunniti sa najprv jasne zhodli na odsúdení procesu umelého oplodnenia ako neprípustného v isláme, keďže takýto zákrok mal viesť k narušeniu ochrany tzv. čistoty línie (*nasab*) (Inhorn a Tremayne 2012, 5).

Interpretácie tých istých islámských textov rozličnými náboženskými učencami však neboli ani zďaleka totožné. Rôzni učenci a experti predstavovali rôzne názory na to, čo možno považovať za líniu, koho

možno považovať za legitímneho rodiča atď. Najväčším diskusiam sa v tomto ohľade venovali šiitske autority. V priebehu začiatku dvadsiateho prvého storočia sa ich postoje voči problematike asistovanej reprodukcie výrazne menili, a to najmä po vydaní fatvy ajatolláhom Sajjidom ‘Alím Husseinom Chámeneím (nar. 1939)¹² v roku 1999, najvyšším vodcom Iránskej islámskej republiky. V nej povolil darcovstvo spermií i vajíčok a odštartoval tzv. „iránsku revolúciu asistovaných reprodukčných technológií“ (Tremayne 2016, 427). V dôsledku tohto radikálneho kroku si dnes iránske a libanonské neplodné páry môžu zakúpiť vajíčka či spermie od darcov a podstúpiť asistovanú reprodukciu na špecializovaných klinikách. S cieľom podstúpiť umelé oplodnenie cestujú do Libanonu a Iránu i mnohé sunnitské páry.

Je však nutné uviesť, že názory na rôzne konkrétne aspekty spojené s umelým oplodnením sa napriek všeobecnému konsenzu, uznávajúcemu umelé oplodnenie ako legálnu praktiku, líšia od jedného šiitskeho právnika k ďalšiemu. Zatiaľ čo podľa niektorých šiitských právnikov dieťa, ktoré je výsledkom umelého oplodnenia, nemá matku, keďže k oplodneniu došlo v skúmavke a nie v matkinej maternici (síce majiteľa spermií považujú stále za otca), iní zas tvrdia, že umelé oplodnenie je legálne len v prípade, ak injekciu so spermiami aplikuje do maternice ženy jej manžel (Atighetchi 2007, 148-149). Napriek rozličným názorom na špecifické prípady spojené s umelým oplodnením sa však v šiitskom právnom diskurze všeobecne považuje asistancia tretej strany pri umelom oplodnení za prípustnú praktiku.

Na rozdiel od sunnitských autorít tie šiitske v súčasnosti povoľujú asistovanú reprodukciu za asistencie tretej strany. Ospravedlňujú jej používanie metodikou osobného *idžtihádu* (Harrison 2014, 23), aplikovaného prostredníctvom fatiev najvyšších muslimských vodcov a autorít. *Idžtihád* ako taký zohráva v problematike asistovanej reprodukcie zásadnú úlohu. Viacerí súčasní experti na islámske právo ho považujú za jeden z primárnych dôvodov, prečo sú šiitske autority, predovšetkým tie iránske, do takej miery otvorené kontroverzným biomedicínskym otázkam. Niektorí z nich hovoria v tomto ohľade o troch základných aspektoch šiitskeho islámu, ktoré hrajú do karát rozvoju asistovanej reprodukcie v muslimskom svete:

1. Šiitsky koncept imamátu,
2. Koncept tzv. „zdrojov napodobňovania“ (*mardža‘*

12 Ajatolláh Sajjid ‘Alí Chámenei – od úmrtia ajatolláha Chomejního (1989) je duchovným vodcom Iránu a faktickou hlavou štátu (pozn. autorky).

at-taqlíd), t.j. šiitski náboženski učenci majú byť nasledovaní,

3. Šiitsky dôraz na nezávislé uvažovanie, t.j. *idžtihád*, ktorý má dopomôcť k hľadaniu odpovedí na nové otázky (Inhorn a Tremayne, 2012: 8).

Treba tiež dodať, že na rozdiel od sunnitských autorít, ktoré v niektorých prípadoch povoľujú aplikáciu formálneho kolektívneho *idžtihádu*, šiitske autority preferujú v takých dôležitých globálnych otázkach, akými biomedicínske a etické otázky bezpochyby sú, *idžtihád* osobný a nezávislý. Je pochopiteľné, že takýto druh *idžtihádu* vedie k polemikám medzi samotnými šiitskymi autoritami a dichotómii medzi šiitmi a sunnitmi. Na druhej strane však islám otvára dvere k dynamickému prijímaniu moderných postupov.

Darovanie spermii

Podobný prípad a rozkol medzi šiitskymi a sunnitskými autoritami predstavuje i darovanie spermii, ktoré je úplne zakázané v sunnitskom isláme (ktorý považuje aj darovanie spermii či vajíčok, podobne ako umelú insemináciu, za cudzoložstvo). Do určitej miery ho zakazujú i niektoré šiitske autority (Harrison 2014, 26). Kontroverzný názor však predstavila už zmienaná fatva ajatolláha Chámeneiho, ktorý darcovstvo spermii (a dokonca i mimomanželské počatie) povolil, pretože túto praktiku nepovažoval za cudzoložstvo, keďže k prenosu genetického materiálu nedošlo štandardnou formou (Harrison 2014, 27). Od začiatku nového tisícročia sa teda v Iráne praktizujú všetky druhy darovania spermii, vajíčok, embryí i gestačná náhrada (Harrison 2014, 26). V rámci celého Blízkeho východu je Irán vedúcou krajinou v priemysle kmeňových buniek.

Fatva ajatolláha Chámeneiho z roku 1999 je dobrým príkladom toho, ako sa postoje šiitov a sunnitov rozišli nielen v názore na darovanie spermii či vajíčok, ale aj pri koncepcii dočasných či flexibilných manželstiev, tzv. *nikáh al-mut'a*, a tiež na počatie mimo manželského zväzku. Do roku 1999 obe vetvy islámu akceptovali fatvu vedúceho duchovného Al-Azharu a šejka Džád al-Haqa (1917 – 1996) z roku 1980, ktorá okrem iného nariadila, že k počatiu môže dôjsť len počas manželstva a mimomanželské počatie je neprípustné. Ajatolláh Chámenei svojou fatvou povolil dočasné manželstvo i počatie mimo manželstva. Treba poznamenať, že v šiitskom isláme je metóda dočasného manželstva *mut'a* legálnou metódou a jedným zo spôsobov, ako sa šiitski právnici snažia legitimizovať asistenciu tretej strany pri umelom oplodnení. Čiže v prípade neplodnosti svojej manželky muž môže vstúpiť do dočasného manželstva s inou ženou, trvajúceho po dobu trvania celého procesu umelého oplodnenia (Harrison 2014,

28). Avšak naopak – v prípade neplodného muža – to neplatí, pretože muslimská žena nemôže byť naraz vydatá za dvoch mužov. Darcovstvo spermii je však podľa konsenzu libanonských a iránskych právnikov „nábožensky prípustné“ len vtedy, ak biologický materiál prechádza z manželského páru na ďalší manželský pár (Harrison 2014, 28). Irán a Libanon sú v súčasnosti jediné muslimské krajiny povoľujúce tieto praktiky.

Darovanie embryí

Jednou z najradikálnejších procedúr v rámci asistovanej reprodukcie je implantácia „cudzieho“ embrya do tela ženy, t.j. embrya vzniknutého z gamét, ktoré nepatria žene ani jej partnerovi (Afshar a Bagheri 2012, 119). Irán je v súčasnosti jedinou muslimskou krajinou, ktorá povoľuje darovanie embryí a iránskym neplodným párom tak nestojí nič v ceste za dieťaťom prostredníctvom asistovaných reprodukčných technológií. Podľa ajatolláha Sístáního je dokonca legálne implantovať do maternice ženy embryo, ktoré vzniklo spojením spermie jej muža s vajíčkom inej ženy, avšak opačný proces – oplodnenie vajíčok ženy spermiou iného muža – sa považuje za neprípustný (Atighetchi 2007, 151). Je paradoxné, že zatiaľ čo sunnitské autority považujú väčšinu druhov asistovaných reprodukčných technológií za absolútne neprípustné a islámom zakázané, v Iráne došlo k legitimizácii všetkých procedúr umelého oplodnenia práve zo strany náboženských autorít. Podľa štatistík využívanie darovaných embryí na liečbu neplodnosti v Iráne v posledných rokoch značne rastie (Harrison 2014, 29).

Klonovanie

Klonovanie, t.j. reprodukcia geneticky identických jedincov, ktorú je možné dosiahnuť prenosom bunkového jadra alebo štiepením embrya (Atighetchi 2007, 241), možno celkom pochopiteľne aj v dnešnej dobe vnímať ako tabuizovanú tému pre monoteistické náboženstvá. Drvivá väčšina muslimských autorít sa prikláňa k názoru, že Boh je tvorcom všetkého a cieľom klonovania je imitácia Božej tvorby a ignorovanie jeho vôle (Atighetchi 2007, 241).

V isláme však na problematiku klonovania nachádzame, podobne ako na vyššie diskutované témy, aj veľmi liberálne názory. Tie považujú klonovanie len za ďalší spôsob asistovanej reprodukcie, ktorý v žiadnom prípade neodporuje prírode ani Bohu, pretože celý proces je úspešný len vďaka tomu, že si to tak želá Boh (Atighetchi 2007, 245). Neprekvapuje, že veľmi otvorene sa voči klonovaniu stavajú predvšetkým šiitske autority. Libanonský ajatolláh Muḥammad Ḥusajn

Faḍlalláh,¹³ prominentný šíitsky duchovný vychádzajúci celý život zo svojho vlastného *idžtihádu* pri formulovaní liberálnych názorov predovšetkým v rodovom diskurze, tvrdí, že klonovanie je de facto ekvivalentom novej reprodukčnej technológie. K jej objavu došlo len vďaka Božej vôli, nejde teda o žiadnu modifikáciu či napodobňovanie Božieho výtvoru, ale o nový spôsob rozmnožovania sa, ktorý si želá samotný Boh (Atighetchi 2007, 246). Za jediné negatívum považuje Faḍlalláh možnosť zneužitia klonovania na nebezpečné účely.

Iracký ajatolláh Sa'íd at-Tabátábá'í al-Ḥakím zas odkazuje priamo na Ježiša, ktorý podľa Koránu nemá biologického otca, t.j. samotný Korán pripúšťa aj iné reprodukčné metódy (Atighetchi 2007, 247). A teda klonovanie nemožno považovať za úplnú odchýlku od iných už uznaných a používaných metód asistovanej reprodukcie, ale za ich prirodzeného nástupcu. Voči problematike klonovania sa pozitívne stavia i Irán, kde ešte v roku 2005 došlo na základe konsenzu medzi náboženskými a medicínskymi expertmi k schváleniu výskumu v oblasti klonovania na medicínske účely.

Záver

Z vyššie uvedených skutočností tak možno zhrnúť, že zatiaľ čo sunnitskí učenci rázne odmietajú darovanie spermií či vajíčok a považujú to za druh cudzoložstva, v šíitskom isláme na tieto procedúry neexistuje jednotný názor. Na jednej strane stoja konzervatívni učenci, prikláňajúci sa k názorom sunnitských právnikov, na strane druhej však stoja tí, ktorí sa prostredníctvom *idžtihádu* snažia nájsť legitímne dôvody, prečo procedúry asistovanej reprodukcie používajú (a dovoľme si tvrdiť, že táto časť šíitských právnikov je väčšinová). Väčšina biomedicínskych otázok patrí k problematike, na ktorú primárne pramene islámskeho práva neponúkajú odpoveď, a tak sa právnici musia uchýliť k aplikácii *idžtihádu*, ktorého výsledky sa v rozličných muslimských krajinách, či už šíitských alebo sunnitských, značne líšia.

Dichotómia medzi šíitmi a sunnitmi pri ich rozdielnom postoji k asistovanej reprodukcii poukazuje na skutočnosť, ktorou sa v súvislosti s pojmom *idžtihád*

šíitsky islám líši od sunnitského. Zatiaľ čo sunnitský islám sa odvoláva na tradíciu, resp. na Korán, *ḥadīth* a *taqlīd* (t.j. imitácia, napodobňovanie, nasledovanie), šíitsky islám poukazuje na existenciu tzv. '*aql*', t.j. rozum, intelekt, ktorým bolo ľudstvo obdarené a ktoré človeku umožňuje prirodzene rozoznať dobré od zlého. A teda otvára dvere pre uplatňovanie *idžtihádu* (Inhorn a Tremayne 2012, 75). Podľa slov Soraye Tremayne: „Zatiaľ čo sunniti verne nasledujú koránsku tradíciu, šíiti, predovšetkým iránski šíiti, sa snažia prispôbiť inováciám. *Idžtihád* umožňuje úpravy v akceptácii zmien v rámci islámskej viery...“ (Inhorn a Tremayne 2012, 199). Zo šíitských krajín dominuje v oblasti medicíny Irán, ktorý využil metódu *idžtihádu* s cieľom legitimizovať niektoré nanajvýš kontroverzné procedúry. Napríklad klonovanie či využívanie ľudských embryí na medicínske účely. Niet preto pochyb, že z hľadiska biotechnológie a technologických inovácií stojí dnes Irán v popredí muslimských krajín. Konsenzus iránskych vedcov, lekárov a náboženských vodcov neváhajúcich použiť *idžtihád* pri riešení závažných biomedicínskych a etických problémov, vyšliapal cestu v ústrety vývoju biotechnológií a výskumov schopných konkurovať popredným svetovým medicínskym strediskám.

V našej štúdii sme na základe relevantných príkladov priamo zo šíitskeho sveta dokázali, že pri legitimizácii takých kontroverzných procedúr, akými sú asistancia tretej strany pri umelom oplodnení či darovanie embryí, zohráva *idžtihád* zásadnú úlohu. Pritom v každom prípade ide vždy o kolektívny *idžtihád* islámskych právnikov a biomedicínskych špecialistov, ktorí v celom procese kolektívneho *idžtihádu* zohrávajú rovnocennú rolu s duchovnými. Môžeme teda konštatovať, že rola *idžtihádu* v procese vysporiadania sa s výzvami moderného sveta nie je marginálna. Stojí priamo v centre snáh skĺbiť islámske učenie s potrebami súčasnej doby, pretože islámu pomáha určiť nový smer, ktorý ostáva v medziach islámskej tradície. Zároveň sa vyhýba slepému imitovaniu predchádzajúcich učencov bez toho, aby bral do úvahy meniace sa podmienky spoločnosti (Perrin 2005, 71).

13 Muḥammad Ḥusajn Faḍlalláh – veľký libanonský ajatolláh a prominentný šíitsky duchovný z vetvy *Iṭnā 'ašarija*. Bol známy svojimi liberálnymi názormi na postavenie žien, ktoré považoval za rovné mužom a bojoval i proti násiliu páchanom na ženách. Okrem svojej filozofickej a teologickej činnosti sa spája aj s vodcovstvom Hizballáhu, šíitskej politickej a vojenskej strany, ktorú Izrael a viaceré západné krajiny považujú za teroristickú organizáciu. Napriek tomu, že akúkoľvek spojitosť s touto stranou Faḍlalláh poprel, stal sa kvôli nej terčom niekoľkých pokusov o atentát, pretože celý život podporoval palestínsky odboj a otvorene kritizoval politiku Izraela (pozn. autorky).

BIBLIOGRAFIA:

Primárne zdroje

- al Seestani, al-Sayyid Ali al-Husayni. 1996. *Contemporary Legal Rulings in Shi'i Law in Accordance with the rulings (fatawa) of Ayatullah al-Uzma al-Sayyid Ali al-Husayni al-Seestani*. Montreal: Organization for the Advancement of Islamic Knowledge and Humanitarian Services.
- Hrbek, Ivan. 1991. *Korán*. Praha: Odeon.

Sekundárne zdroje

- Afshar, Leila, a Alireza Bagheri. 2012. „Embryo Donation in Iran: An Ethical Review.“ *Developing world bioethics*, 13. DOI: 10.1111/j.14718847.2012.00334.x. https://www.researchgate.net/publication/227340778_Embryo_Donation_in_Iran_An_Ethical_Review.
- Andrew, C. Miller. 2016. „Opinions on the Legitimacy of Brain Death Among Sunni and Shi'a Scholars.“ *Journal of Religion and Health*, 55(2), 394. DOI: 10.1007/s10943-015-0157-8.
- Atighetchi, Dariush. 2007. *Islamic Bioethics. Problems and Perspectives*. Springer: New York.
- Dunn, Nicholas. 2011. „Abortion, Ijtihad, and the rise of progressive Islam.“ *The Human Life Review*, 37(1-2), 53-62 [cit. 2020-02-12]. <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=10&sid=39e938b5-dd9a-4f21a1ae-b343877365a7%40sdc-v-sessmgr02>.
- Ezzati, A. 2010. „Islamic law and the challenges of modern times.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=9&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01>.
- Ghaly, Mohammed. 2013. „Collective religio-scientific discussions on Islam and HIV/AIDS I Biomedical scientists.“ *Zygon*, 48(3), 671-708. DOI: 10.1111/zygo.12034.
- Ghaly, Mohammed. 2015. „Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams*, 55(3/4), 286. DOI: 10.1163/15700607-05534p03.
- Gleave, Robert. 2002. „Political Aspects of Modern Shi'i Legal Discussions: Khumayni and Khu'i on Ijtihad and Qada'.“ *Mediterranean Politics* 7(3), 96-116. DOI: 10.1080/13629390207030008.
- Harrison, Cathy. 2014. „Who is your mother? Who is your father? Assisted reproductive technologies in the light of Sunni and Shi'a law.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=6&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01>.
- Inhorn, Marcia C., a Soraya Tremayne. 2012. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Berghahn Books, Incorporated. Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=982092>.
- Khan, L. Ali, a Hisham M. Ramadan. 2011. *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*. Edinburgh University Press. ProQuest Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=1962323>.
- Kropáček, Luboš. 1992. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad.
- Mavani, Hamid. 2014. „Two Shi'i jurisprudential methodologies to address medical and bioethical challenges: traditional ijthād and foundational ijthād.“ *Journal of Religious Ethics*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=24&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01>.
- Perrin, Ayodeji K. 2005. „Ijtihad as Activism Human Rights, Women's Rights, and the Shari'a.“ *Academia.edu - Share Research*. https://www.academia.edu/2282426/Ijtihad_as_Activism_Human_Rights_Women_s_Rights_and_the_Shari_a.
- Potměšil, Jan. 2012. *Šar'ia - Úvod do islámského práva*. Praha: Grada Publishing.
- Rogers, Therisa. 1999. „The Islamic Ethics of Abortion in the Traditional Islamic Sources.“ *The Muslim World* 89(2), 122-129. <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=be459ce2-e550-497cb734-d31a-2235ea12%40sessionmgr4008>.
- Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press.
- Shah, Niaz A. 2006. *Women, the Koran and International Human Rights Law: The Experience of Pakistan*. BRILL. ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=468397>.
- Tremayne, Soraya. 2016. „Islam, Assisted Reproduction, and the Bioethical Aftermath.“ *Journal of Religion and Health*, 55(2), 422. DOI: 10.1007/s10943-015-0151-1.

Reconquista jako přežívající konstrukt španělské nacionální historiografie?

TADEÁŠ VALA

Katedra filosofie a religionistiky, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice
Katedra Politologie, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

The text is a part of a larger research project of doctoral thesis focused on interreligious relations on the Iberian Peninsula in the Middle Ages. Specifically, the relationships between Christians and Muslims (and partly Jews) in the northern Christian kingdoms of the peninsula during of two phenomena – Convivencia and Reconquista. Both terms are important to understand interreligious relations on the peninsula in the Middle Ages and to understand how modern and contemporary researchers approach the issue. The article focuses on the problematic term “reconquista” and on the one hand, how the idea of re-conquest was treated by Christian authors in the Middle Ages and on the other hand how the term was and is interpreted by modern scholars. The article doesn't aim to clarify what reconquista is or isn't, but to point out the issues, simplifications and stereotypes that have persisted in the treatment of this term to this day.

Key words: Reconquista, Al-Andalus, Medieval studies, Hispanic studies, interreligious relationships

Španělsko“' před příchodem islámu

Pyrenejský poloostrov byl ještě před příchodem muslimů etnicky i nábožensky pluralitní a opakovaně zde docházelo k válečným střetům i následnému mísení původních obyvatel s příchozími dobyvateli. Na této situaci se nic nezměnilo po celou dobu středověku. Tento „dlouhý historický proces zaznamenal Féničany, Kelty, Řeky, Kartagince, Římany, Góty, Araby a Franky, kteří se střetávali s domorodými národy kvůli snaze kontro-

lovat poloostrov“ (Keay 1988, 8). Před příchodem Římanů byli nejrozšířenějším obyvatelstvem poloostrova Keltiberové či Iberokelti – smíšené etnikum místních Iberů a Keltů, kteří přicházeli přes Pyreneje z Galie (Richardson 2004, 16–17). Římané, kteří krátce před začátkem našeho letopočtu dobyli *Hispanii* – jak nazývali oblasti Pyrenejského poloostrova – s sebou následně přinesli i křesťanství. V prvních staletích po Kristu tak dochází ke smísení Keltiberů s Římany – Iberoromá-

1 V době, na kterou se článek zaměřuje a o které se vedou diskuze mezi medievalisty a hispanisty, Španělsko jako stát či národnost nebo jako území neexistovalo. Správně historicky o Španělsku můžeme mluvit až od spojení Kastilie a Aragonu a dobytí Granady za panování Isabely Kastilské (1474–1504) a jejího chotě Ferdinanda II. Aragonského (1479–1516) na konci 15. století, čímž došlo k vytvoření jednotného Španělska. Použití termínu Španělsko pro oblasti Pyrenejského poloostrova v době středověku či antiky je proto ahistorický zjednodušující termín. Navíc je toto geografické označení problematické, neboť oblasti středověkého Španělska obsahovaly i území celého dnešního státu Portugalsko a Gibraltar, nejenom současného Španělska. Když se tedy mluví o středověkém křesťanském nebo muslimském Španělsku, jsou myšleny oblasti, které se shodují s územím celého Pyrenejského poloostrova (popřípadě i Baleárských ostrovů). V článku budou použity termíny Pyrenejský poloostrov, (středověké) Španělsko a Ibérie (z anglického *Iberian peninsula* – Iberský poloostrov), jako synonyma.



Obrázek 1: Toledo bylo nejprve hlavním městem vizigótského Toledského království, které bylo dobyto muslimy na počátku 8. století. V roce 1085 jej pro křesťanství dobyl Alfonso VI. (1065–1109), král Leónu-Kastílie, což představovalo vrchol reconquisty 11. století (fotografie: Tadeáš Vala).

ni – a dominantním náboženstvím poloostrova se stává latinské západní křesťanství.² Právě v římské době, nejpozději od 3. století n. l., na poloostrov přicházely skupiny Židů, kteří se zde usazovali (Šaročová 1994, 150).

V prvních staletích našeho letopočtu v *Hispanii* převládali latinští křesťané uznávající autoritu římského papeže. Ale existovaly zde i jiné křesťanské menšiny, jako například nestoriáni,³ se kterými se církevní autority snažily vypořádat a dále již zmíněná židovská menšina (Kudrna 1989, 7). Na začátku 5. století do této situace vstupují germánské kmeny Vandalů a Svěbů, kterým se podařilo z velké části rozvrátit římskou nadvládu nad poloostrovem (Merrills a Miles 2009, 40). Tyto kmeny byly poraženy jiným germánským kmenem, zčásti již romanizovanými Vizigóty, kteří na Pyrenejském poloostrově následně založili své království s hlavním městem Toledem (Heather 1999, 96). S příchodem germánských kmenů a založením Toledského království se náboženská skutečnost poloostrova stala ještě více pluralitní, neboť tito dobyvatelé byli sice křesťané, ale ariáni.⁴ Menšinová vládnoucí vrstva Vizigótů (a také poražení Svěbové a Vandalové) vyznávala ariánskou větev křesťanství, kdežto většinové obyvatelstvo Iberorománů vyznávalo převážně verzi latinskou.

Od 6. století, kdy se ve Vizigótském království začaly stírat etnické a jazykové rozdíly mezi dobyvateli

a podmaněnými, začalo docházet ke snaze sjednotit křesťany do jedné církve. Pokusy byly obousměrné, jak snaha přesvědčit Iberoromány, aby přijali ariánství, tak aby Vizigóti uznali autoritu římského papeže a s ní i latinskou formu křesťanství (Heather 2002, 284–285). V tomto sporu byl arianismus nakonec poražen a na 3. toledském koncilu roku 589 byl vyhlášen celostátní příklon Vizigótů k ortodoxii (Markus 1997, 166). Tato změna měla negativní dopad na vyznavače judaismu žijící uvnitř Toledského království, neboť výraznější nezájem o ně a jejich náboženství, způsobený vzájemnou konkurencí dvou křesťanských církví, byl náhle u konce (Šaročová 1994, 151). Od 7. století se stupňovaly protižidovské zákony a nařízení, které měly za cíl náboženskou jednotu všech obyvatel poloostrova (Bachrach 1977, 5–27).

Křesťané a muslimové v bojích o středověké Španělsko

Na počátku 8. století se Toledské království nacházelo v krizi, kvůli sporům o nástupnictví. Do boje o moc, který přerostl do občanské války, byli zataženi i muslimové, kteří krátce před tím dobyli a ovládli severní Afriku. Muslimský místodržící Magrebu, Músa ibn Nusajr (703–715), nejprve pomohl jedné z válčících stran in-

2 Z dnešního pohledu by se ahistoricky dalo říci, že se jednalo o katolické křesťanství. Toto označení by však bylo nepřesné, neboť k velkému schizmatu a oficiálnímu rozdělení na východní řecké ortodoxní/pravoslavné a západní latinské katolické křesťanství došlo až roku 1054.

3 Za „nestoriánskou“ je označována církev, která se zformovala v průběhu 5. století na Blízkém východě a v Persii a užívá jako liturgický jazyk syrštinu. Její název odkazuje k jednomu z teologů církve, Nestorioví, který byl odsouzen na koncilu v Efezu roku 431 jako heretik. Hlavním bodem sporu přitom byla otázka Kristovy podstaty a vztahu „božské“ a „lidské“ složky v jeho osobě (Valtrová 2011, 61).

4 „Arianismus“ byl roku 325 odsouzen na 1. ekumenickém koncilu v Nikáji jako heretické učení, neboť podle usnesení koncilu upíralo božství Ježíši z Nazareta.

tervencí své armády. Ale v roce 711 se muslimská vojska – složená z Arabů, ale převážně ze severoafrických Berberů – vrátila na poloostrov, rozvrátila Toledské království a začlenila jeho území pod vládu Umajjovského chalífátu (Bartoš 1998, 25–26). Muslimové ovládli naprostou většinu poloostrova, nazvali svá získaná území *al-Andalus* – země Vandalů – a tím započala bezmála 800 letá historie přítomnosti vyznavačů islámu na Pyrenejském poloostrově (Tauer 2006, 160). Muslimové, stejně jako na jiných dobytých územích, ani v *al-Andalusu* nenutili křesťany a Židy, aby se zřekli své víry a aby konvertovali k islámu. Vyznavači judaismu i křesťanství mohli dále praktikovat svou víru v postavení „chráněného lidu“ (*ahl adh-dhimma*, sg. *dhimmi*) – kdy měli nadále zaručená svá práva, ale v muslimské společnosti nemohli být rovni vyznavačům islámu (Ostržanský 2016, 32).

Obyvatelstvo *al-Andalusu* bylo po celou dobu existence muslimského Španělska nábožensky i etnicky značně pluralitní. I když byly muslimské zákony jinověrcům mnohem více nakloněny, než tomu bylo v Toledském království, vyznavačů judaismu bylo na poloostrově vždy poměrně malé množství. Odhady mluví o méně než jednom procentu obyvatelstva (Stillman 1979, 54). Naopak nejpočetnějším obyvatelstvem poloostrova i po příchodu muslimů, byla etnická směs původních Iberů, Keltů, Římanů a Germánů/Gótů, kteří se ale za vlády islámu nábožensky rozdělili. Ti, kteří zůstali věrni křesťanství byli nazýváni *mozárabové*⁵ a byli ještě v 9. století nejpočetnější složkou obyvatelstva *al-Andalusu*. Samotní muslimové poloostrova byli též etnicky různorodí. Nejpočetnější z nich byli potomci původních obyvatel Ibérie, kteří konvertovali k islámu. Tito muslimové byli nazýváni *muwalladé*.⁶ Ve většině případů měli konvertovat k náboženství muslimských dobyvatel dobrovolně, aby zlepšili své sociální a ekonomické postavení. Původní obyvatelstvo, které přijalo islám, se postupně smísilo s potomky muslimských dobyvatel. Díky nárůstu dobrovolných konverzí k islámu od 10. století představovalo muslimské obyvatelstvo nejpočetnější náboženskou skupinu v *al-Andalusu* (i na celém poloostrově), díky čemuž se setřely etnické rozdíly mezi *muwallady* a Araby (Watt and Cachia 2007, 44–45). Samotní Arabové byli nejméně početnou, avšak v prvních desetiletích nevlivnější skupinou *al-Andalu-*

su. Mnohem početnější zastoupení v řadách muslimů, kteří přišli na poloostrov, měli severoafričtí Berberé, jejichž zástupci přicházeli na poloostrov v průběhu staletí nepřetržitě.

Al-Andalus zpočátku spadl pod vládu muslimského Umajjovského chalífátu, jehož hlavním městem byl syrský Damašek. Nicméně, když na konci 40. let 8. století jiný rod – Abbásovci – svrhl umajjovskou vládu a založil Abbásovský chalífát se sídlem v Bagdádu, jednomu přeživšímu z řad Umajjovců se podařilo uprchnout až do *al-Andalusu* a následně zde založit vlastní stát. Poslední z Umajjovců, Abd ar-Rahmán I. (756–788), tak na Pyrenejském poloostrově založil nezávislý Córdobský emirát, prohlášený jeho nástupci v 10. století za chalífát. Ten byl (převážně)⁷ jednotným a jediným muslimským státem na poloostrově až do počátku 11. století (Vincent and Stradling 1997, 45). Nicméně i když byl Córdobský emirát/chalífát největším a mocensky nejsilnějším státním útvarem na poloostrově, nebyl jediným. Muslimům se totiž nikdy nepodařilo dobýt 100 % území poloostrova. Na severu v asturských, kantabrijských a baskických horách se totiž zformoval odpor místních křesťanských horalů a poražených Vizigótů, kteří tam uprchli po prohraných bitvách s muslimy na počátku 8. století. Právě zde vznikla křesťanská knížectví a následně království, která se v průběhu staletí rozšiřovala na úkor muslimského *al-Andalusu*. Tento proces křesťanského dobývání Pyrenejského poloostrova na úkor muslimských území se nazývá *reconquista*. Lubomír Bartoš ve své knize *Dějiny a kultura Španělska* rozděluje období *reconquisty* na tři etapy (Bartoš 1998, 38):

A. Její počátky spojené se vznikem a formováním křesťanských států (od roku 718 do roku 1037);

B. Období velkých expanzí křesťanských států (od roku 1037 do roku 1276);

C. Stagnací *reconquisty* a její vítězné zakončení (od roku 1276 do roku 1492).

Značně podobným ohraničením je rozdělení fází *reconquisty* přítomno ve většině literatury, která se tématem zabývá.

Od počátku 11. století byl Córdobský chalífát zmítán občanskými válkami a bojem o moc, až se nakonec roku 1031 definitivně rozpadl na několik desítek malých muslimských království nazývaných *taifas*⁸ – dílčí království. 11. století je tak zlomovým bodem

5 *Mozárab* znamená „poarabštěný“, původ slova je *musta'rib* nebo *musta'rab*, tedy ten, co se přizpůsobil arabským zvykům (Hitchock 2016, ix).

6 *Muwalladé* (arabsky *muwallad*, pl. *muwalladún*; kastilsky *muladí*, pl. *muladies*) znamená adoptovaní (Kaufmann 1982, 143).

7 Čas od času se vyskytly rebelující frakce proti nadvládě chalífátu, které se snažily o vlastní autonomii, jako například v 10. století *Banu Tujib* v Zaragoza a *Banu Qasi* na horním Ebru (Collins 2012, 147 and Cañada Juste 1980, 5–95).

8 Arabsky *Mulúk at-Tawáif*, španělsky *Reyes de Taifas* – „díličí králové“.

v mocenské situaci na Pyrenejském poloostrově, neboť převaha, kterou do této doby držel jednotný muslimský *al-Andalus* se přesunula k severním křesťanským královstvím, v čele s rozvíjejícím se královstvím León-Kastilie (Rodríguez 2009, 29). Křesťanským králům se v 11. století dařilo rozšiřovat svá území a moc na úkor vládců *taif*, kteří se v neschopnosti čelit tlaku křesťanské *reconquisty* ze zoufalství obrátili s prosbou o pomoc na severoafrické *Almorávidy*.⁹ *Almorávidé* byli berberským muslimským obrodným hnutím vytvořeným na konci první poloviny 11. století v Magrebu. Za pomoci ozbrojeného *džihádu* vedly války proti, z jejich pohledu, nepravověrným muslimům v severní Africe, kteří měli degenerovat a oslabovat islám. Díky jejich agresivní politice se *Almorávidům* podařilo vytvořit říši rozkládající se na značném území západní Sahary. Získáním Ceuty na přelomu let 1081/1082 se přes Středozemní moře stali jižními sousedy *al-Andalusu* (Delgado 2011, 184).

Almorávidé nejprve přišli na Pyrenejský poloostrov pomoci vládcům *taif* proti křesťanské rozpínavosti a vést svůj ozbrojený *džihád* proti křesťanům. Následně se ale obrátili i proti muslimským vládcům *al-Andalusu*, sesadili je a jejich území začlenili do své říše. Za vlády *Almorávidů* tak byla sjednocena muslimská území v Magrebu a na Pyrenejském poloostrově. Také ale byla přerušena vstřícnější politika vůči jinověrcům, která panovala v *al-Andalusu* za vládců *taif* i córdobských chalífů (Machálek 2010, 35). Příchodem tohoto obrodného muslimského hnutí Berberů ze severní Afriky byla stabilizována území *al-Andalusu* a zpomalena křesťanská *reconquista* – nikoliv však trvale zastavena.

Říše *Almorávidů* se rozpadla na konci první poloviny 12. století díky dvěma vojenským tlakům. Na severu to byla obnovená křesťanská *reconquista* a na jihu jiné obrodné muslimské berberské hnutí, *Almohadé*.¹⁰ *Almohadé* označovali *Almorávidy* za viníky úpadku islámu. Chápali je za větší nevěřící, než pro ně představovali křesťané a Židé, a vedli proti nim ozbrojený *džihád*, tak jak jej o století dříve vedli proti muslimům v severní Africe právě *Almorávidé*. *Almohadům* se podařilo rozvrátit a obsadit almorávidskou říši v Magrebu a následně obsadili i původní muslimská území v *al-Andalusu*. Stejně jako dříve *Almorávidé* i členové tohoto nového obrozeného hnutí vedli ozbrojený *džihád* proti křesťanům ze severu Pyrenejského poloostrova a stali se tak další překážkou ve vývoji *reconquisty*. Hlavními iniciátory *reconquisty* na přelomu 12. a 13. století bylo království León-Kastilie, které na *Almohady* útočilo v cent-

rální části poloostrova. Na východě vedlo svou expanzi podél pobřeží Středozemního moře království Aragon. Portugalské království na západě se zaměřovalo na rozšíření svého území podél pobřeží Atlantického oceánu.



Obrázek 2: Směr *reconquisty* ve 12. a 13. století.

V roce 1212 došlo k rozhodujícímu vítězství křesťanské *reconquisty* v bitvě u *Las Navas de Tolosa*, po které se postupně zhroutil nadvláda *Almohadů* nad *al-Andalusem*. *Reconquista* v 13. století pokračovala aragonským dobytím Valencie roku 1238 a kastilským dobytím Córdoby a Seville v letech 1236 a 1247 (Guichard 2001, 176–177). V této době bylo již dovršeno křesťanské dobytí území celého Portugalska. Křesťanská *reconquista* po porážce *Almohadů* již neměla žádného mocného muslimského soupeře, který by ji stál v cestě. Ve druhé polovině 13. století byla dobytá veškerá území *al-Andalusu* kromě malého Granadského emirátu na jihu poloostrova (O’Callaghan 2013, 105–117). Ten přežíval jen díky sumám zlata, které jeho panovníci vypláceli Kastilii, čímž se muslimská Granada stala kastilským vazalským státem (Fletcher 2004, 107). Díky této politice se poslední muslimské království na Pyrenejském poloostrově udrželo až do začátku 90. let 15. století. Na konci století totiž katoličtí králové – Isabela Kastilská a Ferdinand Aragonský – zatoužili nejen po spojení jejich zemí v jedno království, ale i po podmanění zbytků muslimského *al-Andalusu* pod svou vládu. Roku 1492 byl rozvrácen Granadský emirát a v následujících letech z poloostrova vyhnáni Židé a poté i muslimové.

⁹ Termín *Almorávidé* pochází z arabského slova *al-Murábitún*, jež znamená „ti, kdo se spojují na obranu víry“ (Fletcher 2004, 60). Širší etymologický význam pojmu vysvětluje Mendel (1997, 100–102).

¹⁰ Výraz *Almohadé* pochází z arabského *al-muwahhidún*, což znamená „vyznavači jednosti Boží“ (Boušek 2011, 70).



Obrázek 3 a 4: Mešita-katedrála v Córdobě. Nejprve měla sloužit římským předkřesťanským obřadům, následně měla být přestavěna na kostel zasvěcený sv. Vincencovi. Po muslimském dobytí poloostrova nejprve sloužila z poloviny stále jako kostel a druhá polovina sloužila muslimům jako mešita. Jak se zvyšoval počet muslimů v hlavní město Córdobského emirátu, toto uspořádání přestalo být dostatečné, proto emír Abd ar-Rahmán I. (756–788) od křesťanů města jejich polovinu odkoupil a na její úkor nechal zvětšit část vyhrazenou muslimům. Roku 1236 proběhla reconquista města Córdoby a následně byla mešita přestavěna na katedrálu (fotografie: Tadeáš Vala).

Reconquista jako opětovné křesťanské dobývání Španělska

Samotný pojem *reconquista* je velmi rozporuplný a mezi historiky a hispanisty o něm do dnes panují protichůdné názory. Anglický přepis termínu je *reconquest*, tedy znovudobytí či znovu dobývání. Termín tak označuje proces opětovného získávání Pyrenejského poloostrova křesťany v bojích s muslimy, jež probíhal od druhého desetiletí 8. století do roku 1492, kdy je *reconquista* zdárně dokončena dobytím Granady ze strany Katolických králů. Počátek znovudobývání je tedy spatřován již v krátké době po příchodu vyznavačů islámu na poloostrov. Malá skupina poražených Vizigóťů uprchla na sever do Pyrenejí a pod vedením šlechtice Pelaya porazila muslimský vojenský oddíl někdy mezi lety 718–722 v legendární bitvě u Covadongy. Následně v těchto horských oblastech bylo založeno Asturské království, které si udrželo svou nezávislost. A právě v bitvě u Covadongy bývá (některými) historiky spatřován počátek křesťanského znovudobývání Španělska z rukou muslimů (Vincent and Stradling 1997, 42–43). Takto je například zrod *reconquisty* popsán Miloslavem Uličným v jeho doslovu k překladu rytířského eposu *Písně o Cidovi*:

„...veškerá tíha boje proti muslimským vládcům Pyrenejského poloostrova, kteří odtud i z břehů Afriky a Středního východu nastupovali proti křesťanskému středomoří, se přesunul na hispánská křesťanská království: Asturii a León, Navarru a Galicii. Tyto nejsevernější a vesměs hornaté kraje Hispánie stanuly v čele *reconquisty*, zpětného dobývání španělských území na *Mau-rech*“ (Píseň o Cidovi 1994, 132).

Legenda o bitvě u Covadongy jako počátku *reconquisty* začíná (minimálně literárně) až v 9. století v Asturském království, za účelem legitimizace dobývání území *al-Andalusu*. Křesťanské kroniky tohoto období, jako byla například Kronika Alfonse III. (*Chronica Adefonsi tertii regis*), popisují pokračující kontinuitu nástupnictví vizigótských vládců přes Pelaya k tehdejším panovníkům Asturského království a příslib budoucího dobytí ztracených území (O’Callaghan 2013, 4).

„Góti podlehli, někteří ostrím meče a jiní hladu. Nicméně, někteří z královské krve byli zachráněni ... pronikli do Asturie, a zvolili Pelaya ... za svého prince. Jakmile se to Saraceni doslechli, poslali do Asturie ... nespočet armád. ... K tomu Pelayo řekl: ‚Nebudu se přátelit s Araby, ani se nepodrobím jejich říši ... Máme důvěru v Boží milosrdenství, které ... uzdraví Hispánii a obnoví armády



Gótů ... prostřednictvím milosti Pána očekáváme obnovení jeho církve a jeho lidu a bohatství království; takže pohrdáme tímto davem pohanů a nikdy se s nimi nebudeme mísit“ (Crónica de Alfonso III, viii–ix).

V kronice Alfonse III. a následných textech tak byl prezentován nárok asturských vládců na celé území původního Toledského království na poloostrově, které muslimové měli nelegitimně zabrat svou invazí. Dle těchto kronik byli králové Asturie právoplatnými nástupci hispánských Římanů a vizigótských vládců a za jejich panování má dojít k „uzdravení *Hispanie*“ – tedy navrácení celého Pyrenejského poloostrova pod vládu křesťanských panovníků. To byl nový pohled na vládce Toledského království, neboť dříve byli vizigótské panovníci často chápáni jako zkažení uzurpátoři původně římského panství a vítězství muslimů bylo chápáno jako Boží trest za vizigótské hříchy (Wheatcroft 2006, 95). V tomto duchu píše i anonymní autor díla *Kronika 754*,¹¹ kde je kritizován král Roderic (710–711/712), který byl roku 711 nebo 712 v boji s muslimy zabit, za své údajné nelegitimní uchopení vlády: „*Roderic se vzpurně zmocnil království ... Shromáždil své síly a vedl armády proti Arabům a Maurům ... Tak Roderic bídně ztratil nejen svou vládu, ale i svou vlast...*“ (Chronicle of 754 1997, 30). Kronika dále mluví o spikleneckém jednání dalších Vizigótů, kteří byli jak Rodericovými společníky, tak současně rivaly (Collins 2008, 133).

Minimálně od konce 9. století se tak v křesťanských kronikách upozaďuje kritika vizigótských králů a zdůrazňuje se poslušnost nároku na vládu nad poloostrovem od Vizigótů k asturským vládcům (Tyerman 2012, 644). Nicméně, i když se tato myšlenka začala v 9. sto-

letí vyskytovat v křesťanských kronikách, není pochyb o tom, že *reconquista* nebyla za panování Alfonse III. (866–910) ničím víc než pouhým přáním a mlhavým snem, nikoliv reálným plánem na (znovu)dobytí poloostrova (González Jiménez 2003, 156). Tradování a utužení této myšlenky pokračovalo dále od asturských po leónské vládce.¹² Po rozpadu Córdobského chalífátu v první třetině 11. století totiž reálný postup *reconquisty* začal získávat jasnější kontury. Za panování Alfonse VI. (1065–1072, 1072–1109), vládce Leónu, Galicie a Kastilie, bylo bojem i diplomacií získáno velké množství území na úkor *taifských* vládců *al-Andalusu*. Největším triumfem *reconquisty* 11. století bylo získání Toleda roku 1085, původního hlavního města vizigótského Toledského království. Úspěchy kastilské *reconquisty* v 11. století zhatili ještě za Alfonsova života příchozí *Almorávidé*, kteří obsadili veškeré území *al-Andalusu* i některé oblasti, které křesťané v předešlých letech získali. Takto byl například muslimy znovu obsazen Lisabon či Valencie, nikoliv však Toledo, které už natrvalo zůstalo v křesťanských rukou.

Francouzští kronikáři kastilského dvora psali o Alfonsovi a jeho rodu jako o legitimních nástupcích jak vizigótských vládců Toledského království, tak i jejich předchůdců římských vládců *Hispanie* (Catlos 2014, 87). Byl tak stvořen mýtus o nepřerušené linii křesťanského dědického práva na vládu nad Pyrenejským poloostrovem vedoucí od římských křesťanských správců *Hispanie*, přes vizigótské krále až k panovníkům království León-Kastilie. Pyrenejští muslimové a jejich vládci tak byli chápáni pouze jako cizí nevitáný prvek, který je na poloostrově přítomen pouze dočasně.

11 Číslo v názvu kroniky, tedy 754, je odvozen od posledního roku zápisu v kronice. Kronika 754 byla napsána křesťanem žijícím v muslimy ovládaném *al-Andalusu*.

12 Vlivem rozšiřování křesťanského území bylo pro Asturské království roku 856 získáno město León, které se stalo hlavním městem leónského království, které zahrnovalo i území Asturie a Galicie.



Obrázek 5: Zahrady paláce Alcázar de Sevilla. Původně se jednalo o almohadskou pevnost, která byla po reconquistě města roku 1248 přestavěna na křesťanský královský palác (fotografie: Tadeáš Vala).

V tomto pojetí je tak *reconquista* zpětným dobýváním Pyrenejského poloostrova křesťany, kteří na vládu nad ním mají právo, od vyznavců islámu, kteří toto právo nemají. V takovém duchu hovoří i spis *Dobytí Lisabonu na Maurech roku 1147*,¹³ jehož křížácký autor vkládá do úst jednomu z muslimských obyvatel města Lisabonu tato slova: „Uznávám, že toto město bývalo kdysi vaše. Nyní je naše a v budoucnu bude snad zase vaše. To je věc, o které rozhoduje Boží vůle. Chtěl-li tak Bůh, patřil Lisabon nám; nebude-li tak chtít, patřit nám nebude“ (Binková a Havlíková 2007, 36). Panuje zde tak jasné rozdělení na my – křesťané (dřívější i současní) – a oni – muslimové (jak ti z 8., tak ti z 12. století). Dle autora arcibiskup z Bragy, který vyjednával s muslimy o Lisabonu, použil tuto argumentaci ohledně legitimního práva na lokality ovládané muslimy: „Již tři sta padesát osm let máte neprávem ve svém držení naše města a území, která před vámi obývali křesťané. Ti nebyli k přijetí víry nuceni mečem, ale stali se Božími syny na základě zvěstování a kázání, a to v časech našeho apoštola Jakuba a jeho žáků...“ (Binková a Havlíková 2007, 34).

Dalším důležitým prvkem v argumentaci *reconquisty* je údajná Boží prozřetelnost v tomto bohulibém podniku. Již v kronice Alfonsa III. můžeme číst o vítězství v bitvě u Covadongy jako o Božím zázraku. Bůh tehdy zařídil, aby křesťané zvítězili nad muslimy. Křesťané byli sice Bohem za své hříchy potrestáni příchodem muslimů, ale Bůh je odpouštějící a kajícím křesťanům dopřeje opět vítězství a obnovu původního křesťanského království na poloostrově (Crónica de Alfonso III, ix–x). O značný krok dále v tomto směru postupuje

francouzskými autory zkomponovaná *Píseň o Rolandovi*. Hrdinský epos vytvořený někdy na přelomu 11. a 12. století popisuje události z roku 778 uskutečněné na Pyrenejském poloostrově. Válku mezi křesťany a muslimy *Píseň* vykresluje tak, že křesťané jsou bojovníky Boží, jejichž duše, v okamžiku, kdy padnou v boji proti muslimům, putují přímo do nebe. Naopak duše muslimů – „prokletých pohanů“ – jsou po usmrcení vzaty do pekla Satanem, kterého tito nevěřící uctívají (*Píseň o Rolandovi* 1986, 1267–1268, 1552–1553). Takovéto postoje reprezentují další křesťanský nárok na Pyrenejský poloostrov a sice nárok zaručený samotným Bohem.

Francouzské a jiné křesťanské vlivy ze zemí severně nad Pyrenejemi si pozvolna nacházely cestu do křesťanských království Pyrenejského poloostrova a ovlivňovaly vývoj *reconquisty* a její chápání. Svůj podíl na tom měla i významnost města Santiago de Compostela pro latinské křesťanství. Podle pověsti měl totiž biskup Teodomiro v Galicii roku 830 zázračně objevit ostatky apoštola Jakuba Většího, bratra apoštola Jana evangelisty. Podle křesťanské tradice měl Jakub provádět misi na Pyrenejském poloostrově před tím, než se vrátil do Palestiny, kde zemřel jako mučedník. Následně mělo být apoštolovo tělo zázračně naloženo na loď a převezeno do nejdálčenějších částí římské *Hispanie*, do Galicie, kde byl pohřben svými učedníky na místě nazvaném po něm – Santiago¹⁴ (Catlos 2014, 83). Křesťanští poutníci zpoza Pyrenejí podstupovali náročnou cestu do chrámu sv. Jakuba v Galicii podél křesťansko-muslimské hraniční „země nikoho“ nejpozději od poloviny 10. století. Následně se Santiago stalo po Římě a Jeruzalémě

13 Rukopis nenesel žádný titul. Paleograf britského muzea N. E. Hamilton, který ho četl na žádost Lisabonské akademie věd a pořídil jeho kopii, ho nazval *Crucisignati anglici Epistola de Expugnatione Olisiponis* (Binková a Havlíková 2007, 116).

14 Název „Santiago“ je neolatinskou kontrakcí spojení *sanctus Iacobus* (Cardini 2004, 50).

nejvýznamnějším (latinským) křesťanským poutním místem (Barton 2004, 174). Od 11. století křesťanští panovníci poloostrova usilovali o stabilizaci poutní cesty k hrobu sv. Jakuba. *Historia Silense* píše o úspěších, které v tomto snažení učinil Sancho III. Veliký (1004–1035), král Pamplony/Navarry a učinil tak cestu do Santiaga přístupnější pro poutníky z Francie: „Protože od samotných Pyrenejských hor k hradu Najera, vyrval z moci pohanů veškerou zemi, která tam náleží, zanechal svatojakubskou cestu v bezpečnějším stavu, neboť [dříve] poutníci museli obcházet kolem Álavy se strachem z barbarů“ (*Historia Silense* 1921, 63–64). Od 11. století se stal sv. Jakub symbolem boje křesťanů proti muslimům a patronem křesťanské *reconquisty*. Dle pověsti vytvořené až v tomto století měl apoštol sestoupit z nebes na bílém oři a vést křesťany proti muslimům v legendární vítězné bitvě u Clavia v roce 844. Z této legendy tak následně vzešel sv. Jakub jako *Santiago Matamoros* – pobíječ Maurů/muslimů (Fletcher 1984, 67–68 a Catlos 2014, 87). „Svatý Jakub – Santiago – se změnil ve válečný pokřik křesťanských vojsk v bitvách s Maury“ (Píseň o Cidovi 1994, 132).

Sancho III. stál na počátku dalšího významného evropského vlivu pronikajícího na poloostrov, neboť započal kontakty s burgundským klášteřem v Cluny (Henriet 2017, 206–207). Navarrský král měl štědrě sponzorovat clunyské opatství (Glaber 1853, 682–683) a v roce 1024 nechal ve svém královském městě Pamploně zavést benediktínskou řeholi, která převládala v latinské Evropě (Besga Marroquín 2003, 64). I když pouze v omezeném rozměru, přesto Sancho III. Veliký započal sblížování křesťanských pyrenejských monarchií a pyrenejské církve s křesťanskou Evropou, které v následujících desetiletích zintenzivnilo. Clunystí mniši, kteří za podpory křesťanských pyrenejských panovníků zakládali na poloostrově četné kláštery, informovali papežství o pokroku, který křesťané dosáhli v procesu *reconquisty*. Alexandr II. (1061–1073), papež, jenž vděčil za své zvolení právě clunyskému vlivu, podporoval válečné snažení proti muslimům. V roce 1063/1064 vyzval válečníky západní Evropy k akci, která bude některými moderními autory chápána jako „křížová výprava před první křížovou výpravou“ (Melville a Ubaydli 1992, 70). Papež křesťanům, kteří by se zúčastnili vojenské výpravy proti muslimům *al-Andalusu* přislíbil odpuštění hříchů: „Doprovázíme [je] modlitbou, skrze autoritu svatých apoštolů Petra a Pavla, [čímž] pozvedáme jejich pokání a dáváme jim odpuštění hříchů“ (Alexander II. 1885, 43). Této výpravy se zúčastnilo velké množství válečníků z Itálie a Francie, kteří se připojili ke křesťanským pyrenejským vojskům. Spojené křesťanské armády dobyly muslimské město

Barbastro (Chaytor 1933, 38). Muslimská *Crónica Anónima de los Reyes de Taifas* kampaň popisuje následovně: „Křesťané jej obléhali asi čtyřicet dní, než jej dobyli útokem ... Zabili všechny jeho muže a zajali ženy a děti muslimů, které v něm byly, v nevyčísitelných počtech“ (*Crónica Anónima* 1991, 210). Tento nekompromisní přístup evropských křesťanů vůči muslimům se měl nadále opakovat, i když byli křesťanští pyrenejské panovníci nezdárně nakloněni diplomatictějšími způsoby vůči vyznavačům islámu. Papežská výzva a zaručení odpuštění do zajistilo pomohlo k propagaci boje proti muslimům v *al-Andalusu* u křesťanů z Francie a jiných zemí. „Od této chvíle byli křižáci přitahováni nejen výzvou náboženských povinností, ale i nadějí na materiální bohatství ve formě kořisti“ (Chaytor 1933, 38).

Nárok na vládu nad poloostrovem s odkazem na propojení s Vizigóty i římskou *Hispanií* a také argument, že se jedná o Boží vůli, se u křesťanských panovníků stále opakoval i v následujících staletích. I díky tomu, že se k prastarému vizigótskému původu hlásili také Katoličtí králové, Isabela a Ferdinand, kteří po dobytí posledního muslimy ovládaného území na poloostrově a spojením svých dvou království utvořili jednotné Španělsko, vznikl mýtus o katolickém znovudobývání vizigótského, římského a křesťanského dědictví z rukou muslimských vetřelců, které trvalo nepřetržitě v rozmezí let 711/718 až 1492 (O'Callaghan 2013, 7). „Národní identita je ve většině případů založena na sdílení řady pseudohistorických mýtů. Idea křesťanského Španělska, Španělska Ferdinanda a Isabely ... má společného jmenovatele v reconquiste proti Maurům. Proces reconquisty začal údajně již v 8. století asturským odporem proti muslimským dobyvatelům a vyvrcholil roku 1492 dobytím Granady. Tento dějinný konstrukt byl formujícím prvkem, který dodával jasnější a srozumitelnější strukturu velmi chaotickému průběhu politických dějin“ (Tyerman 2012, 642).

Pohled na dějiny poloostrova jako na historii kontinuální španělské národní identity a na *reconquistu* jako nástroj španělského kolektivního národního osvobození přetrvával v průběhu novověku. Badatelé 19. století brali tento názor bez větších obtíží jako jasný fakt (González Jiménez 2003, 151). Dle nich probíhá historie španělského národa od příchodu katolicismu za římské *Hispanie* až po současnost a jedinou výjimkou bylo přerušení španělských dějin invazí vyznavačů islámu a nastolení muslimské vlády. Tyto postoje převládající v 19. a částečně 20. století zcela vyloučily andalusskou zkušenost z dějin španělského národa. Sjednocujícím prvkem hrajícím významnou roli byla křesťanská víra. U těchto badatelů jsou tak dějiny Španělska pouze katolické a nikoliv muslimské (García-Sanjuán, 2018).

V uplatňování pojmu *reconquisty* na středověké události by měl být tento termín tak, jak je používán od 19. století a dále, považován za neologismus vzhledem k jeho silnému nacionalistickému podtextu. Myšlenka *reconquisty*, jako boje za národní osvobození od muslimské vlády, se brzy stala účinným ideologickým nástrojem pro budování španělské národní identity. Tyto postoje se svého vrcholu dočkaly za autoritativního režimu generála Franka (1939–1975) (García-Sanjuán 2018: 129–130).

Od druhé poloviny 20. století na druhou stranu začaly silit hlasy badatelů, kteří kritizovali pojem *reconquista* jako křesťanské znovudobývání. Poukazovali na skutečnost, že je tento termín pouze moderními historiky uměle vytvořený nacionální konstrukt, který nekriticky přebírá středověké myšlenky asturských a kastilských kronik, a ne historický fakt, který pravdivě vypovídá o dějinách Pyrenejského poloostrova v období středověku (O'Callaghan 2013, 3). Dobrým příkladem je český překlad knihy *Maurové a Evropa: cesty arabské vědy a kultury* od Hanse Kaufmanna přeložený Ivanem Hrbkem. Kaufmann ve své knize z roku 1977 přebírá dřívější názory na *reconquistu* a obnovu vizigótské vlády v Asturských horách: „Přinejmenším je to třeba hodnotit jako projev velmi pevného historického pohledu. Že se ve Španělsku opět pomalu začaly vytvářet křesťanské státy, za to nutno určitě poděkovat onomu prvnímu ‚odbojář‘, Pelayovi, který po rozhodné bitvě roku 711 uprchl s hrstkou věrných napříč celým Španělskem a potom začal v asturských horách organizovat odboj. ... Kastilští králové viděli proto plným právem v bitvě u Covadongy počátek Reconquisty a ve vizigótském hloučku okolo Pelaya zárodek nově vznikajícího křesťanského státu“ (Kaufmann 1982, 74).

Takový postoj nesdílí Hrbek v jeho doslovu ke Kaufmannově knize: „Reconquistu nelze pokládat za úsilí o znovuoobnovu visigótského panství, ba lze těžko souhlasit i s míněním většiny španělských historiků, že její hnací silou bylo ‚neuhasínající nadšení katolických křesťanů‘ v údajných zbytcích visigótského království na severu“ (Kaufmann 1982, 137). Hrbek opírá kritiku „znovudobývání“ o argumentaci, že první křesťanští odpůrci muslimské vlády byli převážně Baskové či asturští a kantábrijští horalé, kteří se bránili muslimské nadvládě stejně, jako to dělali dříve vůči římským či vizigótským vládcům. Vizigótské dějiny tak, dle Hrbka a podobně smýšlejících autorů, končí na počátku 8. století a nepokračují dále v historii Asturského, Leónského či Kastilského království (srov. Castro 1985, 180). Výboje křesťanů těchto království nemohou být považovány za znovudobývání území, neboť jejich předkové neobývali oblasti, které zabrali v 8. století vyznavači islámu.

„Teze, že již od samého počátku byla reconquista bojem španělského národa za osvobození od cizí nadvlády, těžko ob stojí, neboť ‚španělský národ‘ tehdy neexistoval ani jako národnost...“ (Kaufmann 1982, 137–138).

V druhé polovině 20. století polemika ohledně podstaty *reconquisty* zesílila, a to převážně díky disputaci dvou exulantů Frankova režimu – América Castra (1885–1972) a Claudia Sáncheze-Albornoze (1893–1984). Américo Castro, který před Frankovým režimem emigroval do Spojených států, ve své knize *España en su historia* (1948) prosazuje názor, že ve středověkých dějinách Pyrenejského poloostrova bylo spíše důležité tolerantní soužití muslimů, křesťanů a Židů než válečné střety (Castro 2001, 207). Díky tomuto soužití, nazvanému Castrem *convivencia*, došlo ke společenským a kulturním změnám a Pyrenejský poloostrov a jeho obyvatelé již nikdy nebyli stejní, jako před příchodem vyznavačů islámu. Díky tomu, že před příchodem muslimů žádní Španělé neexistovali, nedá se mluvit o znovudobývání (Castro 1985, 39–41). Proti těmto myšlenkám se značně ohradil Sánchez-Albornoz, který na rozdíl od Castra před Frankovým režimem uprchl do latinské Ameriky:

„Jsem u lidí zvyklý na hloupá odmítání nazývat dlouhá staletí mezi bitvou u Covadongy a kapitulací Granady reconquistou. Obhajoval jsem mnohokrát, mnohokrát, skutečnost toho velkého dobrodružství, jehož historické projekce dosáhly dneška. Bez reconquisty by naše moderní dějiny byly nevysvětlitelné“ (Sánchez-Albornoz 1983, 14).

Historie Pyrenejského poloostrova dle América Castra „stojí na výjimečné koexistenci a spolupráci muslimů, křesťanů a Židů, díky nimž se vyvinula jedinečná španělská společnost. ... Dějiny Španělska tak pro Castra nejsou unikátní proto, že z něj byli muslimové vyhnáni, ale proto, že vyznavači islámu byli jejich součástí“ (Vala 2019, 62–63). Oproti tomu Sánchez-Albornoz vidí výjimečnost španělských dějin ne ve vlivech islámu či judaismu, ale pouze ve španělské identitě, která dle jeho názoru (v nějakých formách) existovala již před příchodem muslimů na poloostrov (García-Sanjuán 2018, 131). Sánchez-Albornoz odmítá „že je Andalusie dcerou islámu a islámské kultury a že reconquista uškrtila brilantní historickou realitu vytvořenou islámem“ (Sánchez-Albornoz 1983, 14). Obě tyto teorie – Castrova tolerantního soužití i ospravedlnitelného znovudobývání Sáncheze-Albornoze – si našly své pokračovatele a přežívají v upravených formách do dnes. Často tak dochází k přístupu, kdy si daní autoři zvolí jeden z těchto dvou způsobů, jak psát o středověkých dějinách Pyrenejského poloostrova a pro potvrzení svého pohledu využívají ty argumenty, které zapadají

do úzkých mantinelů rámce, který si (úmyslně či nevědomě) zvolili.

Závěr

Termín *reconquista*, zbavený zideologizovaných nálepek, lze používat k označení snahy křesťanů z království Navarra, Kastilie, či Aragon, dobýt území muslimského *al-Andalusu*. Není podstatné, zda šlo o znovu dobývání, či nikoliv, křesťanské dobývání muslimského území ve středověku reálně probíhalo a v argumentaci velkého množství křesťanů docházelo k obhajobě ideálu znovusjednocení původního Toledského království pod křesťanskou vládou. Pojem *reconquista* tak lze použít jako *terminus technicus*, označující dobývání *al-Andalusu* křesťany, nicméně, i když jej křesťané ve středověku (a mnozí badatelé v novověku) vnímali, jako proces znovu-dobývání, nemůže být v akademickém prostředí používán pro ideologickou obhajobu nároku vládců Kastilie, či jiných křesťanských království poloostrova, na území ovládané vyznavači islámu: „Reconquista byla ideologií vynalezenou španělskými křesťany krátce po roce 711 a její efektivní realizace znamenala, že od té doby byla udržována jako historiografická tradice, která se stala předmětem nostalgie a rétorického klišé jak tradičních, tak marxistických publicistů“ (González Jiménez 2003, 152).

O organizované snaze dobýt Pyrenejský poloostrov ze strany křesťanů, můžeme začít hovořit nejprve až od druhé poloviny či poslední čtvrtiny 11. století, po rozpadu centrální muslimské moci na poloostrově a plynulém křesťanském nabývání vojenské převahy. *Reconquista* byla tedy bojem křesťanských „Španělů“

proti muslimským „Španělům“, neboť v době, kdy začíná sílit vojenský a politický střet mezi poloostrovními muslimy a křesťany, byly obě skupiny již po generace obyvateli oblastí, o které se sváděly boje i diplomatická jednání. Navíc muslimové poloostrova nebyli automaticky jen a pouze příchozí Arabové, Berbeři či Syřani, ale v průběhu staletí došlo k smíšení příchozích dobyvatel s původním iberorománským a germánským obyvatelstvem. Místní muslimové ve středověku tak byli ve většině případů stejně domácími obyvateli poloostrova, jako křesťané a Židé po generace žijící v *al-Andalusu*, tak i křesťané, kteří si udrželi svoji nezávislost na severu v Pyrenejských horách. Na druhou stranu novými a cizími příchozími byli, jak křesťanští křižáci z Evropy, tak muslimští *Almorávidé* a *Almohadé* z Afriky. Vnější prvky tak na poloostrov přicházely z obou náboženských směrů – větší a silnější důraz na *džihád* mečem přinesený z muslimského Magrebu i idea svaté války a křížové výpravy proti nevěřícím dovezená z křesťanské Evropy.

Samo slovo *reconquista* zjevně nepochází ze španělštiny, ale je původně francouzské. Slovní forma „reconquista“ se nenachází v žádných španělských spisech 11. století nebo ve stoletích předešlých, objevuje se až ve starofrancouzštině od 12. století (Wasserstein 1985, 273). Nicméně teorie *reconquisty* v akademickém prostředí přetrvává a pro badatele zabývající se středověkými dějinami Pyrenejského poloostrova je v zásadě nemožné se jí vyhnout. „Myšlenka *reconquisty*, navzdory moderním teoriím, a dokonce i diskreditaci, kterou si v určitých akademických a intelektuálních kruzích získala a získává, stále existuje“ (González Jiménez 2003, 163).

BIBLIOGRAFIA:

- Alexander II. 1885. „Alexandri II epistolae.“ In *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, edited by S. Loewenfeld, 38–58. Lipsiae: Veit et Comp.
- Bachrach, Bernard Stanley. 1977. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis: U of Minnesota Press.
- Barton, Simon. 2004. „Spain in the eleventh century.“ In *The New Cambridge Medieval History: Volume 4, C. 1024–c.1198*, edited by David Luscombe, and Jonathan Riley-Smith, 154–190. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartoš, Lubomír. 1998. *Dějiny a kultura Španělska*. Brno: Masarykova univerzita.
- Besga Marroquín, Armando. 2003. „Sancho III el Mayor: un rey pamplonés e hispano.“ *Historia* 16, no. 327 (julio): 42–71.
- Binková, Simona, and Marie Havlíková. 2007. *Dobytí Lisabonu a reconquista Portugalska*. Praha: Argo.
- Boušek, Daniel. 2011. „Náboženské pronásledování Židů Almohady a otázka Maimonidovy konverze k islámu.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 1: 68–87.
- Cañada Juste, Alberto. 1980. „Los Banu Qasi (714–924).“ *Príncipe de Viana*, 41: 5–95.
- Cardini, Franco. 2004. *Evropa a islám*. Praha: NLN - Nakladatelství Lidové noviny.
- Castro, Américo. 2001. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica.
- Castro, Américo. 1985. *The Spaniards: An Introduction to Their History*. Berkeley: University of California Press.
- Catlos, Brian Aivars. 2014. *Infidel Kings and Unholy Warriors: Faith, Power, and Violence in the Age of Crusade and Jihad*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Collins, Roger. 2012. *Caliphs and Kings: Spain, 796–1031*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Collins, Roger. 2008. *Visigothic Spain 409–711*. New Jersey: John Wiley & Sons.

- Crónica Anónima de los Reyes de Taifas*. 1991. Madrid: Ediciones AKAL.
- “Crónica de Alfonso III.” 1985. In *Crónicas asturianas*, edited by Juan Gil Fernández, 114–149 and 151–188. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Fletcher, Richard Alexander. 2004. *Kříž a půlměsíc*. Praha: Mladá fronta.
- Fletcher, Richard Alexander. 1984. *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford: Clarendon Press.
- García-Sanjuán, Alejandro. 2018. “Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory.” *Contemporary Spain, Journal of Medieval Iberian Studies* 10 (1): 127–145.
- Glaber Cluniacensis, Rodulfus. 1853. “Historiarum Sui Temporis Libri Quinque.” In *S. Brunonis, Herbipolensis episcopi, S. Odilonis abbatis Cluniacensis, Bernonis Augustensis abbatis Opera omnia: nunc primum in unum collecta, ad editiones melioris notae ercognita, ordinate disposita, aucta et emendata*, edited by Jacques Paul Migne, 611–698. University of Michigan.
- González Jiménez, Manuel. 2003. “Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos.” In *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, edited by José Ignacio de la Iglesia Duarte, and José-Luis Martín, 151–170. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Guichard, Pierre. 2001. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI–XIII)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Heather, Peter John. 2002. *Gótopé*. Praha: NLN – Nakladatelství Lidové noviny.
- Heather, Peter John. 1999. *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective*. Suffolk: Boydell & Brewer.
- Henriet, Patrick. 2017. “Cluny and Spain before Alfonso VI: remarks and propositions.” *Journal of Medieval Iberian Studies* 9 (2): 206–219.
- Historia Silense*. 1921. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Hitchcock, Richard. 2016. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*. New York: Routledge.
- Chaytor, Henry John. 1933. *A History of Aragon and Catalonia*. Londýn: Methuen & co., ltd.
- “Chronicle of 754.” 1997. In *Medieval Iberia*, edited by Constance Olivia Remie, 29–31. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kaufmann, Hans. 1982. *Maurové a Evropa – cesty arabské vědy a kultury*. Praha: Panorama.
- Keay, Simon James. 1988. *Roman Spain*. Berkeley: University of California Press.
- Kudrna, Jaroslav. 1989. *Materiály k dějinám středověkého Španělska a anglosaské Anglie*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně.
- Lirola Delgado, Pilar. 2011. *Al-Mu'tamid y los Abadías: el esplendor del reino de Sevilla (s. XI)*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Machálek, Vít. 2010. “Dialog abrahamovských náboženství v 11.–13. století.” *Nový Orient* 3, 3 (65): 34–36.
- Markus, Robert Austin. 1997. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melville, Charles, and Ahmad Ubaydli. *Christians and Moors in Spain. Vol 3: Arab sources*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendel, Miloš. 1997. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis.
- Merrills, Andrew, and Richard Miles. 2009. *The Vandals*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- O'Callaghan, Joseph F. 2013. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ostřanský, Bronislav. 2016. “Islám a nemuslimové: Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe.” In *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, edited by Jiří Gebelt, 30–38. Praha: Vyšehrad.
- Píseň o Cidovi = Cantar de mio Cid*. 1994. Praha: Práce.
- Píseň o Rolandovi*. 1986. Praha: Odeon.
- Richardson, John S. 2004. *Hispaniae: Spain and the Development of Roman Imperialism, 218–82 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. 1983. *De la Andalucía islámica a la de hoy*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Stillman, Norman Arthur. 1979. *The Jews of Arab Lands*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Šarochová, Gabriela V. 1994. “Hispanští Židé. Příspěvek k dějinám španělských židovských obcí do roku 1492.” *Historický obzor* 5 (7/8): 150–156.
- Tauer, Felix. 2006. *Svět islámu: Dějiny a kultura*. Praha: Vyšehrad.
- Tyerman, Christopher. 2012. *Svaté války: Dějiny křížových výprav*. Praha: NLN – Nakladatelství Lidové noviny.
- Vala, Tadeáš. 2020. “Convivencia jako přezívající mýtus španělské národní historiografie?” In *Islám a křesťanství. Sborník k počtě prof. Luboše Kropáčka*, edited by Zdeněk Vojtíšek, 57–70. Chomutov: Luboš Marek.
- Valencia Rodríguez, Rafael. 2009. *Las Taifas del siglo XI en Andalucía*. Sevilla: Caja General de Ahorros de Granada.
- Valtrová, Jana. 2011. *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici ve středověkých misionářských zprávách o Asii*. Praha: Argo.
- Vincent, Mary, and Robert A. Stradling. 1997. *Svět Španělska a Portugalska*. Praha: Balios.
- Wasserstein, David. 1985. *The Rise and Fall of the Party-kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086*. New Jersey: Princeton University Press.
- Watt, W. Montgomery, and Pierre Cachia. 2007. *A History of Islamic Spain*. Piscataway: Transaction Publishers.
- Wheatcroft, Andrew. 2006. *Nevěřící: Střety křesťanstva s islámem v letech 638–2002*. Praha: BB art.

Religious poetry of an Indian Muslim saint: Sheikh Muhammadbaba

DUŠAN DEÁK

Department of Comparative Religion, Faculty of Arts Comenius University in Bratislava

Since the last centuries of the first millennium India saw a rise of the voices that expressed the religious ideas and experiences in the vernaculars. The bearers of these voices, men and women today recognized as holy, were often self-made poets, or better singers and performers of religious poetry who expressed their inner thoughts and devotion with rare intensity thereby earning the recognition of the surrounding public. They came from the various social circles and could be also of different religious denomination. Their poetical compositions, prevalently, but not exclusively, clad in the Vaishnava idiom, emphasized rather a personal than organized engagement with the religion. Not seldom the saint-poets therefore became critics of then contemporary religiosity and social organization and till today enjoy a wide popularity among the Indians.

Sheikh Muhammad from Shrigonda¹ (c.a. 1560-1660), colloquially called as Muhammadbaba, was a Muslim holy man who became ranked as a primary example of Muslim saint-poets - (*'musalmān marāṭhī santakavī'*)² - whose vehicle of communication was Marathi the dominant language of today's Indian state of Maharashtra. An acknowledgement of this may be seen in the fact that the Sheikh's poems were included in the collection of dominantly Vaishnava poetical compositions '*Sakalasantagāthā*' (i.e. Songs of All Saints) that has been widely popular among the Maharashtrians (Gosavi 2000, 911-917). His voice thus represents

the only Muslim poet hailing from Maharashtra among the host of other saint-poets. Being often a stern critic of the pre-modern Maharashtrian society has also won him a recognition of being an incarnation of Northern Indian saint³ Kabir. However, over the four centuries the Sheikh became particularly dear to Maharashtrian Vaishnavas – Varkaris, the devotees of the Vitthala from Pandharpur. With Varkaris he shared not only the ways of expressing devotion in personal and emotional terms, but also the myths related to Pandharpur, Vitthala, as well as to the other saint-poets to whose company he has been often placed in the hagiographic narratives. Indeed, the religion of Varkaris, who form the mainstream religious movement in whole Maharashtra has been fed on the saint-poets and their songs. They convey the inner religious experiences and Varkaris considered utterly important to share them with the others. Given this, it may be not a surprise that Muhammadbaba's first hagiographer Dasganu, as well as the great modern Maharashtrian politician and lawyer Mahadev Govind Ranade called Baba a convert to Hinduism (Joshi 1932, 83, Ranade 1974, 75). Following this line of interpretation, the other earlier scholars, hailing mainly from outside of Maharashtra, considered Sheikh, similarly to his Northern counterpart Kabir, to be a great example of integration of Hindus and Muslims (Chand 1946, 224; Ahmad 1964, 159).

Speaking historically, allows a yet different charac-

1 Shrigonda, earlier Chambhargonda, is a town in Ahmadnagar district of about thirty-one thousand inhabitants. More on the history of Shrigonda, see in Gavli (2009) and the *Gazetteer of Ahmadnagar district*.

2 A term coined by Ramachandra Ch. Dhare in his path-breaking *Musalmān Marāṭhī Santkavī* (1967) that till today remains the only concise academic treatment of these saint-poets. In 1994 the book was republished under the name *Ekātmatece Śilpakār (The Shapers of Unity)*.

3 '*Sant*' is a term widely employed in new Indo-Aryan languages. In its common use the term denotes a holy man or woman promulgating inner religious experiences whose ideas often give space to a stern criticism of social evils.

terization of the Sheikh. The first and by far the only known record contemporary to Baba's time, which conveys an information on the Sheikh is an *inām*⁴ document allegedly ordered by Maloji Bhosle, a grandfather of Maratha king Shivaji. According to the document, Maloji, who respected the Sheikh as his preceptor provided him also with a land in Shrigonda (Bendre 1957, 69-70).⁵ This document was brought to light in 1957 by Vasudev Sitaram Bendre, who further discusses the other historical evidences. Pointing to a verse found Baba's chief written work *Yogasangram*, of which today remain only the later copies, Bendre connects him to another great saint-poet of Varkaris – Eknath (1533-1599). Both Sheikh Muhammad and Eknath, according to *Yogasangram*, seem to have been inspired in their religious endeavours by a mysterious persona of certain Chand Bodhle, an incarnation of divine sage Dattatreya. Bendre discusses also another document giving the religious lineage of the Sheikh a yet different turn. A Sufi Qadiri lineage found in Shrigonda, but today unfortunately lost, makes the Sheikh a disciple of Chand Saheb Qadiri, whom Bendre identified with the above-mentioned Chand Bodhle. This interpretation has been followed by other well-known Maharashtrian scholars of saint-poets, namely Ramachandra Chintaman Dhere (1994, 79-82) and Shankar Gopal Tulpule (1979, 377-378). Although it is not possible to say with certainty whether the Sheikh was a Qadiri Sufi who turned to a sant beloved by Vaishnavas his interactions with local Hindu religiosity and its representatives strongly transpire both through his written works as well as through the devotional legacy that carry on his today's followers.

Today, similarly to many other persons of the remote past, most of the material on the historical Sheikh suffers from the overlap between what has been preserved, recorded, imagined and created after the Sheikh's demise. Depending on the choice of the evidence he may appear a Muslim turned Varkari, indeed, as a popular song puts it „*an Avindha in whose heart dwells Govinda*“.⁶ Or he may be seen a yogi performing miracles, which many stories told about him would confirm, or just a saint answering prayers and wishes of

his devotees, and currently also as Shrigonda's patron deity (*grāma-devatā*, Gavli and Gavli 2011, 36). One of the possible ways to approach Sheikh's complex legacy is to read through the poetical compositions attributed to him. His main work is *Yogasangram*, a poetical treatise that peculiarly elaborates upanishadic image of a Soul (*ātmā*) fighting its own faults through the control achieved via yoga.⁷ Another set of ideas offers the collection of the Sheikh's shorter poetry that came to be recorded in the notebooks of different traditional singers of saint-poetry. The most authoritative version has been published by Bendre under the name *Kavitāsangraha* (1961).

Although, as Hawley (1988, 269-290) would remind us, to decide on authorship of the saint-poetry may be a tricky exercise, the painstaking effort of expressing who talks and why strongly marks many of the alleged Sheikh's compositions. On the one hand, the majority of these texts convey a deep sympathy for the Varkari religiosity. Their author is familiar with Varkari devotional philosophy, saints, and myths, but also with yogic practices and experiences that extend beyond the Vaishnava world. On the other hand, the firm claims of being Muslim, emphasis on the Oneness of God and his familiarity with basic Islamic (and possibly also Sufi) theology, certainly pose a problem for those who have chosen to see Sheikh exclusively through Vaishnava eyes. What dominantly transpires is an attempt to fight one's own vision of religious understanding through the surrounding social environment. It is also here where the emotional appeal that expresses the Sheikh's own experiences gets embodied in his poetry. Being a Muslim seeker of mystical knowledge of God, the one with the soft corner for the local religiosity, must have brought the Sheikh to many a controversial situation where he had to defend his own religious visions and experiences against those who claim to possess the knowledge by birth or profession. This is also seen from the following selection of translations that on the one hand show the pride for his own achievements, and on the other point to all those who he thinks should be ashamed.

4 *Inām* is generally a written statement that confirms a land proprietorship.

5 The document expresses the relationship of the patron (Maloji) and the patronized (the Sheikh) in the words “*Tumhī āmce guru āhāt va āpaṇ tumce śiṣya āho* (You are our guru, and we are your disciples).

6 ‘*Avindha*’, literally one without having his ears pierced, i.e. a Muslim. ‘*Govinda*’ is one of epithets used for god Krishna.

7 There exist several manuscripts of *Yogasangram*. The most accessible version has been published by Ramachandra Cintaman Dhere (1981).

Kavitāsangraha (part Niṣkaṣaṅka Prabodha), poem no. 34

भूदेव ते ब्राह्मण सकळ वर्णो श्रेष्ठ ।	पन्नास कोटि मंत्र गायत्री वेद चतुर ।
ते सांगेन चोखट श्रोतियांला ॥ १ ॥	योग होम थोर ब्राह्मण नव्हे ॥ ६ ॥
घोतर टिळे जानवी नव्हेति ब्राह्मण ।	अनुष्ठान जपतप नव्हे ब्राह्मण पूर्ण ।
हृदयीं शुचपण तोची ब्राह्मण ॥ २ ॥	तत्त्वेशीं विज्ञान ब्राह्मण विरक्त ॥ ७ ॥
शेंडी मोचे कडदोरें ब्राह्मण नव्हेति ।	सडा संमार्जन तुळसी वृंदावन ।
कल्पना मुंडिती ते ब्रह्मरूप ॥३॥	विधी कर्मबंधन नव्हे ब्राह्मण ॥ ८ ॥
आचारे नव्हे ब्राह्मण नेणती विचार ।	निर्बध उपनिषद हा पहावा मोझा ।
अनामिकाचार केल्या ब्राह्मण नव्हे ॥ ४ ॥	न येतां गोही वोझा शब्द ग्रंथ दुषावा ॥ ९ ॥
आंघोळ संध्या त्रिकाळ ब्राह्मण नव्हे खरा ।	शेख महंमद ब्राह्मणाला वंदी ।
हृदयीं निर्मळ बरा तो ब्राह्मण ॥ ५ ॥	अब्राह्मण निंदी ब्रह्मविज्ञाने ॥ १० ॥

Brahmans are gods on the earth, the most superior from all castes.

Listeners, I shall explain it clearly.

Dhoti,⁸ sacred mark on forehead and sacred thread, do not make Brahmans.

Brahman has a pure heart!

Tuft, slippers and thread on the waist, do not make Brahmans.

Brahmanness is to shave off the fancies!

Brahmans don't behave thoughtlessly.

Acting absurdly, bathing ritually three times a day, does not make a true Brahman.

It is cleanliness of heart!

500 million mantras, Gayatri and Vedas, yoga and homa,⁹ that's not a Brahman.

*Performing ceremonies, repeating God's names, austerities
do not complete a Brahman.*

It is the knowledge of principles of detachment!

Purified house, a tulsi-pot,

rituals also do not make a Brahman.

Look how endless is the magnitude of Upanishads!

However, he who missed their meaning blames only the book.

Knowing Brahma, Sheikh Muhammad adores Brahman and criticizes non-Brahman!

8 A long loin cloth, an unsewn cotton garment worn by men to cover the lower parts of body.

9 A Vedic fire ritual.

Kavitāsangraha, poem no. 179

ब्रह्मपुरीचे तुरुक । द्वैत मिळोनि जालो एक ॥ १ ॥
 अहं टोणगा भक्षिला । निज प्रेमाचा प्यालो प्याला ॥ २ ॥
 सांडवलों आचार विचारा । कोणी भले म्हणा बुरा ॥ ३ ॥
 कोणी अम्हांसी बाटले । बाटुनि मूळ ठायां गेले ॥ ४ ॥
 शेख महंमदीं बाटले । यातीवेगळें घातले ॥ ५ ॥

*I, the Turk from the city of Brahma, stopped perceiving differences.
 I swallowed the confused ego and drank the goblet of love.
 I casted away the thoughts and am not concerned with the correct behaviour. Say whatever!
 Somebody made me impure and the impurity my origin.
 Yes, Sheikh Muhammad became polluted, and got beyond caste!*

Kavitāsangraha, poem no. 236

अनिवार पंढरी । अविनाश श्रीहरि । वाहीन अंतरी व्यापुनि अलिप्त ॥ १ ॥
 मूर्ती लपविल्या । अविंधीं फोडिल्या । म्हणती दैना जाल्या । पंढरीच्या ॥ २ ॥
 अढळ न ढळे । ब्रह्मादिकां न कळे । म्हणती आंधळे । देव फोडिले ॥ ३ ॥
 चराचरीं अविट । गुप्त ना प्रकट । ओळखावा निकट । ज्ञानचक्षे ॥ ४ ॥
 हरि जित ना मेले । आले ना ते गेले । हृदयांत लक्षिले । शेख महंमद ॥ ५ ॥

*Without any attachment, I keep firmly in my mind the unrestrained Pandhari and indestructible Shri Hari!
 His image was hidden, but Muslims (avindha) broke it. Some may say, they gave Pandhari a very bad time.
 Motionless never moves, however, those blind like Brahmans do not understand it and say that the God was broken!
 Always there in all living and non-living beings, not hidden not apparent, recognize it closely through the eyes of wisdom.
 Hari doesn't live and doesn't die, doesn't come and doesn't go. He is present in the heart of Sheikh Muhammad.*

Kavitāsangraha, poem no. 182

शुच सोंवळी हीन याती । नेणें विटाळ वित्पती ॥ १ ॥
 भिंत करूं जातां सोंवळी । तों अधिकचि निघे मळी ॥ २ ॥
 येणें न्यायें विप्र याती । पाणीयानें पाण्या धुती ॥ ३ ॥
 विप्र विटाळाचें माहेर आंधोळींत गेला संसार ॥ ४ ॥
 शेख महंमदीं धुतलें वोंवळे । जन विजन दिसे सोंवळे ॥ ५ ॥

*The clean and pure member of the low caste doesn't have a basic idea of pollution.
 If someone tries to clean the wall, only more dirt comes.
 Such law applies to Vipras,¹⁰ who even wash water with water.
 Vipras are the original home of pollution! They spend life in taking bath!
 Sheikh Muhammad has washed the impurity.
 He sees people and the world unpolluted.*

¹⁰ I.e., Brahmans.

BIBLIOGRAFIA:

- Ahmad, Aziz. 1964. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press.
- Bendre, Vasudev S., ed. 1961. *Śekh Mahammadbābā yāncā kavītāsangraha*. Mumbai: P. P. H. Bookstall.
- Bendre, Vasudev S., 1957. *Tukārām mahārāj yānce santasangati*. Mumbai: Mauj Prakāśan.
- Chand, Tara. 1946. *Influence Of Islam On Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press.
- Dhere, Ramachandra, C., ed. 1981. *Yogasangrām*. Pune: Vardha Books.
- Dhere, Ramachandra C. 1967. *Musalmān Marāṭhī Santkavī*. Pune: Dnyānarāj Prakāśan.
- Dhere, Ramachandra C. 1994. *Ekātmatece Śilpakār*. Pune: Manjul Prakāśan.
- Gavli, Narayan S. 2009. "Aitihāsik va sanskrutik druṣṭikonatūn Śrīgondā parīsar," In *Śodha nibandha sangraha*, edited by Rode Somnath, 17-26, Shrigonda: Shri Chhatrapati Shi-

vaji Mahavidyalay.

- Gavli, Narayan S. and Gavli, Lanka N. 2011. *Śrī Sant Śekh Mahammad Mahārāj*. Aurangabad: Kailās Publications.
- Gosavi, R. Ra., ed. 2000. *Śrīsakalasantaḡāthā*, Pune: Sārthī Prakāśan.
- Hawley, John S. 1988. "Author and Authority in the Bhakti poetry of North India." *The Journal of Asian Studies* 47 (2): 269-290.
- Joshi, Shankar N., ed. 1932. *Śrī Santakavi H. Bh. P. Dāsgaṇūmahārājkrut Ākhyān Samuccaya*. Pune: Citraśālā press.
- Ranade, Mahadev G. 1974. *Rise of the Maratha power*. Delhi: Publication Divisions, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Tulpule, Shankar G. 1979. *Classical Marāṭhī Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Medzinárodná Vámbéryho konferencia (Nemzetközi Vámbéry Konferencia), roč. I.-XVIII., Dunajská Streda, 2002-2020

ATTILA KOVÁCS

Historická pamäť dokáže byť – a v strednej a východnej Európe zvlášť – občas veľmi výberová. Osoby a fakty, ktoré sa nehodia do naratívu tej či onej národnej alebo inej ideológie, sa ľahko strácajú v hmle zabudnutia, alebo v lepšom prípade žijú svojím alternatívnym životom menšinových subkultúr. Takto už nepretržite osemnásť rokov sa každoročne koná v Dunajskej Strede orientalistická konferencia, ktorá bola z veľkej časti nepovšimnutá prevažnou časťou slovenských orientalistov. Stalo sa tak zrejme preto, že hlavným rokovacím jazykom konferencie je maďarčina. To však nič nemení na fakte, že ide o jedno z najvýznamnejších orientalistických podujatí v strednej Európe a konferenčné zborníky, vydávané každoročne, tiež zdôrazňujú význam tohto konferenčného cyklu. V tomto príspevku by som rád priblížil samotnú konferenciu, tiež aj okolnosti jej vzniku. Tiež sa budem venovať aj faktu, že málokto z českých a slovenských orientalistov, ktorí nehovoria po maďarsky, o tomto vedeckom podujatí počul.

Pre lepšie pochopenie je však treba začať osobou, ktorá konferencii dala meno: Árminom Vámbéryim (Filipský 1999, 46, 497). Tento vo svete dobre známy orientalista, turkológ a cestovateľ (Landau 2014; Mandler 2016), ktorého životné osudy v druhej polovici 19. stor. patrili v našich končinách k tým najdobrodružnejším, zostal v slovenskom prostredí do veľkej miery neznámy (Morvay 2007; Markusková 2017). Pritom sa začali práve na území dnešného Slovenska. V r. 1832 sa vo Svätom Jure pri Bratislave v chudobnej židovskej rodine narodil chlapec menom Hermann Wamberger (až neskôr si zmenil meno na maďarskejšie znejúce Ármin Vámbéry). Mal neľahké detstvo, ako trojročný ochromel na ľavú nohu a skoro nato zomrel aj jeho otec. Po tejto udalosti sa s matkou presťahovali do Dunajskej Strede, vtedy významného židovského centra a Vámbéry sa vždy hrdo hlásil k tomuto mestu.

Už v detstve sa ukázalo jeho jazykové nadanie – ako 16 - ročný už ovládal maďarčinu, nemčinu, hebrejčinu, francúzštinu, latinčinu a začal študovať angličtinu, škandinávske a slovanské jazyky, ktoré si časom tiež osvojil. V r. 1845 sa zapísal na piaristické gymnázium vo Svätom Jure, od r. 1847 pokračoval v štúdiu v Šoproni. Popri štúdiu – aby finančne podporil svoju rodinu – pôsobil ako domáci učiteľ. Štúdiá dokončil v Prešporke (dnešná Branislava) a v Pešti. Študoval semitské a iné orientálne jazyky, najmä osmanskú turečtinu.

Jeho talent a snaha boli ocenené v r. 1857, keď s podporou vtedajšieho uhorského ministra kultúry baróna Józsefa Eötvösa odcestoval do Istanbulu a v osmanskej metropole strávil štyri aktívne roky. Počas tohto pobytu sa mu plne podarilo integrovať sa do osmanskej spoločnosti a pôsobil pod menom Rešid *efendi* ako tajomník

BIBLIOGRAFIA:

- Ahmad, Aziz. 1964. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press.
- Bendre, Vasudev S., ed. 1961. *Śekh Mahammadbābā yāncā kavītāsangraha*. Mumbai: P. P. H. Bookstall.
- Bendre, Vasudev S., 1957. *Tukārām mahārāj yānce santasangati*. Mumbai: Mauj Prakāśan.
- Chand, Tara. 1946. *Influence Of Islam On Indian Culture*. Allahabad: The Indian Press.
- Dhere, Ramachandra, C., ed. 1981. *Yogasangrām*. Pune: Vardha Books.
- Dhere, Ramachandra C. 1967. *Musalmān Marāṭhī Santkavī*. Pune: Dnyānarāj Prakāśan.
- Dhere, Ramachandra C. 1994. *Ekātmatece Śilpakār*. Pune: Manjul Prakāśan.
- Gavli, Narayan S. 2009. "Aitihāsik va sanskrutik druṣṭikonatūn Śrīgondā parīsar," In *Śodha nibandha sangraha*, edited by Rode Somnath, 17-26, Shrigonda: Shri Chhatrapati Shi-

vaji Mahavidyalay.

- Gavli, Narayan S. and Gavli, Lanka N. 2011. *Śrī Sant Śekh Mahammad Mahārāj*. Aurangabad: Kailās Publications.
- Gosavi, R. Ra., ed. 2000. *Śrīsakalasantaḡāthā*, Pune: Sārthī Prakāśan.
- Hawley, John S. 1988. "Author and Authority in the Bhakti poetry of North India." *The Journal of Asian Studies* 47 (2): 269-290.
- Joshi, Shankar N., ed. 1932. *Śrī Santakavi H. Bh. P. Dāsgaṇūmahārājkrut Ākhyān Samuccaya*. Pune: Citraśālā press.
- Ranade, Mahadev G. 1974. *Rise of the Maratha power*. Delhi: Publication Divisions, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Tulpule, Shankar G. 1979. *Classical Marāṭhī Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Medzinárodná Vámbéryho konferencia (Nemzetközi Vámbéry Konferencia), roč. I.-XVIII., Dunajská Streda, 2002-2020

ATTILA KOVÁCS

Historická pamäť dokáže byť – a v strednej a východnej Európe zvlášť – občas veľmi výberová. Osoby a fakty, ktoré sa nehodia do naratívu tej či onej národnej alebo inej ideológie, sa ľahko strácajú v hmle zabudnutia, alebo v lepšom prípade žijú svojím alternatívnym životom menšinových subkultúr. Takto už nepretržite osemnásť rokov sa každoročne koná v Dunajskej Strede orientalistická konferencia, ktorá bola z veľkej časti nepovšimnutá prevažnou časťou slovenských orientalistov. Stalo sa tak zrejme preto, že hlavným rokovacím jazykom konferencie je maďarčina. To však nič nemení na fakte, že ide o jedno z najvýznamnejších orientalistických podujatí v strednej Európe a konferenčné zborníky, vydávané každoročne, tiež zdôrazňujú význam tohto konferenčného cyklu. V tomto príspevku by som rád priblížil samotnú konferenciu, tiež aj okolnosti jej vzniku. Tiež sa budem venovať aj faktu, že málokto z českých a slovenských orientalistov, ktorí nehovoria po maďarsky, o tomto vedeckom podujatí počul.

Pre lepšie pochopenie je však treba začať osobou, ktorá konferencii dala meno: Árminom Vámbéryim (Filipický 1999, 46, 497). Tento vo svete dobre známy orientalista, turkológ a cestovateľ (Landau 2014; Mandler 2016), ktorého životné osudy v druhej polovici 19. stor. patrili v našich končinách k tým najdobrodružnejším, zostal v slovenskom prostredí do veľkej miery neznámy (Morvay 2007; Markusková 2017). Pritom sa začali práve na území dnešného Slovenska. V r. 1832 sa vo Svätom Jure pri Bratislave v chudobnej židovskej rodine narodil chlapec menom Hermann Wamberger (až neskôr si zmenil meno na maďarskejšie znejúce Ármin Vámbéry). Mal neľahké detstvo, ako trojročný ochromel na ľavú nohu a skoro nato zomrel aj jeho otec. Po tejto udalosti sa s matkou presťahovali do Dunajskej Strede, vtedy významného židovského centra a Vámbéry sa vždy hrdo hlásil k tomuto mestu.

Už v detstve sa ukázalo jeho jazykové nadanie - ako 16 - ročný už ovládal maďarčinu, nemčinu, hebrejčinu, francúzštinu, latinčinu a začal študovať angličtinu, škandinávske a slovanské jazyky, ktoré si časom tiež osvojil. V r. 1845 sa zapísal na piaristické gymnázium vo Svätom Jure, od r. 1847 pokračoval v štúdiu v Šoproni. Popri štúdiu - aby finančne podporil svoju rodinu - pôsobil ako domáci učiteľ. Štúdiá dokončil v Prešporke (dnešná Branislava) a v Pešti. Študoval semitské a iné orientálne jazyky, najmä osmanskú turečtinu.

Jeho talent a snaha boli ocenené v r. 1857, keď s podporou vtedajšieho uhorského ministra kultúry baróna Józsefa Eötvösa odcestoval do Istanbulu a v osmanskej metropole strávil štyri aktívne roky. Počas tohto pobytu sa mu plne podarilo integrovať sa do osmanskej spoločnosti a pôsobil pod menom Rešid *efendi* ako tajomník

vplyvného politika pašu Fuáda. V r. 1861 sa vrátil do Pešti, aby sa uchádzal o finančnú podporu Maďarskej akadémie vied so zámerom vydať sa na svoju životnú cestu do Perzie a Strednej Ázie.

Vrátil sa teda do osmanského hlavného mesta a odtiaľ vyrazil v prestrojení za derviša (muslimského mystika) na svoje cesty po Ázii. V prvej etape sa vydal do Perzie, jeho cesta viedla cez Erzurum a Tabríz do Teheránu. Tam si vytvoril základňu a z Teheránu sa vydal na druhú etapu svojho putovania, keď cestoval po centrálnom Iráne na trase Teherán, Qom, Kášán, Persepolis, Širáz a späť. V Persepolise – ako mnohí vtedajší západní cestovatelia – vyryl svoje meno do ruín starobylého perzského mesta. Z Teheránu sa vydal v r. 1863 na tretiu, najvýznamnejšiu etapu svojej cesty do Strednej Ázie po trase: Chíva, Buchara, Samarkand, Herát, Mašhad, Nišápúr a späť do Teheránu.

Išiel peši s chromou nohou v prezlečení za derviša, sprevádzaný svojím tatárskym sluhom, čo bol iste pozoruhodný výkon. Ba čo viac - ako prvý Európan v polovici 19. stor. vykonal (a aj prežil!) cestu do Strednej Ázie, priniesol mnohé nové poznatky o regióne, ktorý vtedy stál v strede záujmu veľmocí, najmä Veľkej Británie a Ruska. V r. 1864 sa z Teheránu vrátil cez Erzurum späť do Istanbulu a ešte v tom istom roku aj do Pešti. Tam ho privítali ako hrdinu, no najväčšej slávy sa mu dostalo pri jeho ceste do Londýna v r. 1865, kde ho vítali s veľkým nadšením.

Na cestách sa zdokonalil v arabčine, perzštine a turečtine a poznal islám v jeho mnohých podobách od Osmanskej ríše cez Perziu po stredoázijské chánáty a Afganistan. V rokoch 1865-1904 pôsobil ako profesor orientálnych jazykov na univerzite v Budapešti. Publikoval početné knihy a články najmä v angličtine, nemčine a maďarčine.¹ Jeho diela sa dajú tematicky rozdeliť na cestopisné (tie sú asi najdôležitejšie), národopisné, politické, jazykovedné (najmä turkologické) a historické. Udržoval akademické aj politické kontakty na východe aj na západe.

Vámbéry bol iste kontroverzná osobnosť. V akademických kruhoch sa často vyznačoval problematickými vzťahmi a profesionálnou žiarlivosťou voči svojim kolegom. Známy je najmä jeho spor so svojím žiakom, neskôr svetoznáмым učencom, zakladateľom modernej islamológie ako vedy, ďalším uhorským židovským orientalistom Ignácom Goldzinerom (1850-1921) (pozri: Beránek 2010, 29-35). Tiež sa mu vytýka jeho poli-

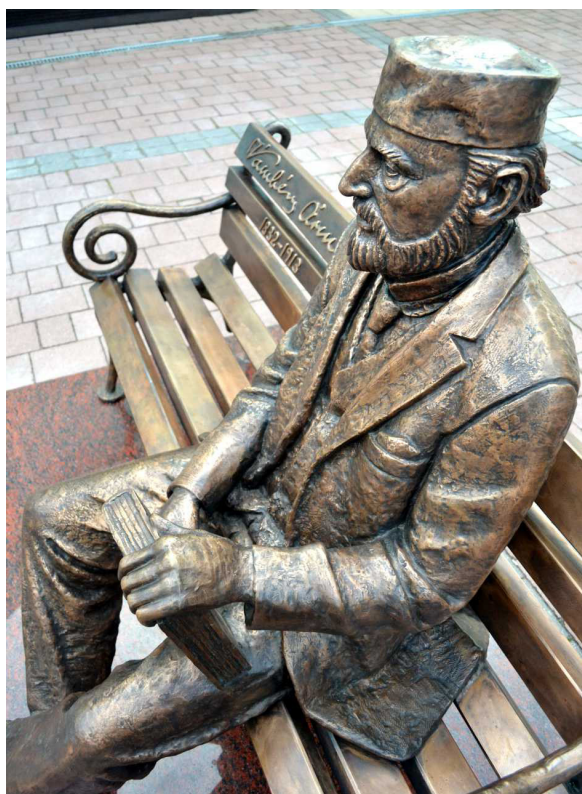


Obrázok 1: Fotografia Ármina Vámbéryho ako univerzitného profesora z r. 1876 (zdroj: Vámbéryho občianske združenie).

tická angažovanosť na strane Britov (bol pravdepodobne britským tajným agentom), bol zapálený maďarský nacionalista. No pritom mal srdečné vzťahy s rodiacim sa sionistickým hnutím a jeho vodcom, peštianskym rodákom Teodorom Herzlom, ktorému slúbil osobnú pomoc pri vyjednávaní s osmanským panovníkom v záujme založenia židovského štátu v Palestíne (Landa 1999). Na jeho akademický výkon a vedecké kvality by sme však nemali nazerať podľa súčasných meradiel. Bol synom svojej doby a jeho zásluhy v poznávaní jazykov, kultúry a náboženstiev Strednej Ázie európskou vedou v 19. stor. sú nespochybniteľné. Zanechal po sebe mnohé publikácie vydané v rôznych jazykoch, ktoré dodnes vychádzajú v reprintoch a naďalej inšpirujú nové generácie orientalistov. Vámbéry zomrel v Budapešti v r. 1913.

Po vytvorení národných štátov po prvej svetovej vojne a v ovzduší narastajúceho nacionalizmu, pamiatka na židovsko-maďarského orientalistu v Československu nebola žiaduca. Až po r. 1989 sa vytvoril priestor pre iniciatívu vychádzajúcej z lokálpatriotizmu

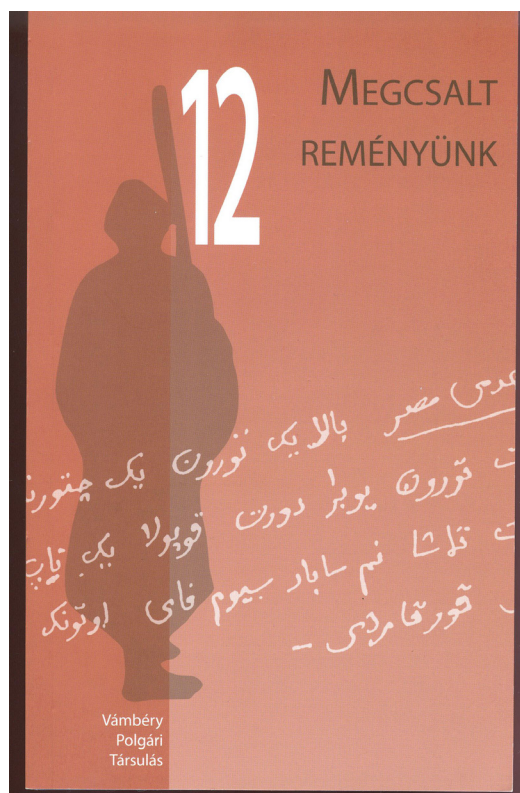
¹ Výber jeho kníh vydaných v angličtine: *Travels in central Asia* (1865); *History of Bokhara* (1873); *The coming struggle for India* (1885); *The life and adventures. Written by himself* (1886); *The Story of my struggles. The memoirs of Arminius Vámbéry* (1904); *Western culture in eastern land* (1906). Digitálne verzie pôvodných vydaní jeho publikácií sú voľne prístupné online: Internet Archive. n.d. „Vámbéry.“



Obrázok 2: Socha Vámbéryho sediaceho na lavičke v Dunajskej stredě, odhalená v r. 2018 (zdroj: Vámbéryho občianske združenie).

niektorých dunajskostredských občanov a v r. 2000 založili Občianske združenie Ármína Vámbéryho (Vámbéry Polgári Társulás. n.d.). Z ich iniciatívy sa konávajú Vámbéryho dni v Dunajskej Stredě, kde učencovo meno nesie aj hlavné námestie a jedna zo škôl (Vámbéry Ármín Gimnázium n.d.). Občianske združenie od r. 2001 organizuje aj celoslovenskú zemepisnú súťaž pre žiakov základných škôl s vyučovacím jazykom maďarským pomenovanú po slávnom cestovateľovi. Vámbérymu sú v meste venované dve sochy - busta odhalená v r. 2001 sa nachádza na námestí s jeho menom a v r. 2018 pribudla v centre Dunajskej Stredě socha v životnej veľkosti – Vámbéry sediaci na lavičke.

Vámbéryho medzinárodná konferencia vznikla v r. 2002 a od tej doby sa koná každoročne. Za uplynulých 18 ročníkov sa na nej zúčastnilo vyše sto orientalistov z celého sveta. Konferencia sa tradične koná na jeseň, obvykle na začiatku októbra, a keďže jeho hlavným rokovacím jazykom je maďarčina, účastníkmi sú najmä orientalisti z Maďarska. Počas temer dvoch dekád existencie na konferencii vystúpili mnohí z popredných maďarských turkológov, arabistov, iranistov, lingvistov, historikov, archeológov, antropológov, politológov a pod. Táto dunajskostredská konferencia totiž má popri



Obrázok 3: Ukážka zborníka príspevkov vydaného z Medzinárodnej Vámbéryho konferencie (zdroj: archív autora).

dobrej reputácii aj tú výhodu, že môže ponúknuť takpovediac „neutrálnu pôdu“ pre odborníkov pôsobiacich na inak medzi sebou súperiacich akademických pracoviskách a inštitúciách. Tento faktor by sa nemal podceňovať, keďže odborná rivalita a osobné spory medzi akademikmi neboli charakteristické len pre obdobie, keď na univerzite pôsobil Ármín Vámbéry. Vámbéryho konferencia, jednak kvôli svojej geografickej polohe a hlavne preto, že sa nekoná na nejakej „konkurenčnej“ univerzite či na pôde vedeckého ústavu, stala sa slobodným fórom na prezentáciu vedeckých výsledkov.

Po maďarsky hovoriaci orientalisti zo Slovenska sa zúčastňovali na konferencii už od jej vzniku. Síce „domácich“ účastníkov nikdy nebolo veľa a len zlomok tvorili akademici, no pre ukotvenie podujatia v slovenskom kontexte to zohrávalo dôležitú úlohu. Turkológ zo SAV Gabriel Pirický, diplomat a bývalý veľvyslanec SR v mnohých arabských krajinách Péter Zsoldos alebo aj autor týchto riadkov sa pri svojej pravidelnej účasti na konferencii snažili Vámbéryho dostať do povedomia slovenskej odbornej a laickej verejnosti. Popri účastníkoch zo Slovenska a Maďarska na konferencii vystúpili aj vedci napr. z Turecka, Rumunska, Poľska, Kazachstanu, Uzbekistanu, Mongolska a Číny. Síce išlo

o ojedinelé vystúpenia v angličtine, a hoci je tento jazyk alternatívnym rokovacím jazykom konferencie, doteraz túto možnosť slovenskí a českí orientalisti nevyužili.

Konferencia sa stala významným miestom stretávania sa predovšetkým turkológov, ale postupne sa vytvorila napr. aj arabistická a islamologická či iraniistická sekcia. Aj príspevkom o Vámbéryho osobnosti a strednej Ázii bola venovaná zvláštna pozornosť. Popri profesoroch a docentoch postupne začali na Vámbéryho konferencii vystupovať aj ich doktorandi či iní mladí vedci. Tento počín tiež prispel k tomu, že sa toto vedecké podujatie, ktoré sa koná v malom meste na juhu Slovenska, stalo pre stredo európsku orientalistiku významným miestom stretávania. Najväčšiu zásluhu na tom, že konferencie aj iné akademické a civilné aktivity spojené s Vámbérym sa konajú 18 rokov nepretržite a pravidelne, má predseda občianskeho združenia Gyula Hodossy a maďarský turkológ a tajomník Vámbéryho vedeckého kolégia Mihály Dobrovits. Toto vedecké združenie vzniklo v r. 2005 za účasti významných orientalistov z Maďarska a zo Slovenska, s cieľom organizovať Vámbéryho konferencie a zaistiť jeho vedeckú kvalitu, ako aj vydávanie konferenčných zborníkov a moderných akademických edícií Vámbéryho diela. Vedecké združenie každoročne udeľuje tiež Vámbéryho cenu za prácu na poli orientalistiky, ktorú dostala napr. významná slovenská turkologička Xénia Celnarová alebo izraelský orientalista Jacob M. Landau.

Una contribución importante al estudio de la cerámica Maya.

Bernard Hermes "La cerámica del sitio Maya Nakum, Petén, Guatemala". Jagiellonian University Press, Cracovia. Polonia, 2019.

DORA MARITZA GARCÍA PATZÁN

Esta monografía cerámica es el resultado de las investigaciones realizadas en el sitio arqueológico Nakum, ubicado en Petén, Guatemala, por parte de la Universidad Jaguelónica de Cracovia, Polonia. Nakum es parte de un área protegida conocida como Parque Triángulo

BIBLIOGRAFIA:

- Beránek, Ondřej. 2010. *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: Život a dílo zakladatele islamologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Filipský, Jan a kol. 1999. *Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté*. Praha: Libri.
- Internet Archive. n.d. „Vámbéry.“ <https://archive.org/search.php?query=V%C3%A1mb%C3%A9ry>. Accessed November 11, 2020.
- Landau, Jacob M. 1999. „Arminius Vámbéry: Identities in Conflict.” In *Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, edited by Martin S. Kramer, 95-102. Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies – Tel Aviv University.
- Landau, Jacob M. 2014. „Arminius Vámbéry: Traveller, Scholar, Politician.“ *Middle Eastern Studies* 50 (6): 857-869.
- Mandler, David. 2016. *Arminius Vámbéry and the British Empire: Between East and West*. Lanham: Lexington Books.
- Markusková, Helena. 2017. „Armin Vámbéry – svetoznámy cestovateľ zo Svätého Jura.“ *Historika: Malokarpatský historický občasník* 1: 27-32. <https://www.mestskemuzeumpk.sk/clanok/armin-vambery-svetoznamy-cestovatel-zo-svateho-jura/3002>.
- Morvay, Peter. „Vámbéry: cestovateľ zo Sv. Jura.“ *Sme*, 20. marca 2007. <https://svet.sme.sk/c/3202859/vambery-cestovatel-zo-sv-jura.html>.
- Vámbéry Ármin Gimnázium - Gimnázium Ármina Vámbéryho s VJM. n.d. „Főoldal - Hlavná stránka.“ <https://vagsz.edupage.org>. Accessed November 11, 2020.
- Vámbéry Polgári Társulás. n.d. „Üdvözljük Önt a Vámbéry Polgári Társulás Honlapján.“ Accessed November 11, 2020. <https://vambery.sk>.

Yaxha-Nakum-Naranjo. Después del análisis realizado por Willey et al. (1967), este el trabajo más reciente y también importante de cerámica de este sitio tan conocido en las Tierras Bajas Mayas. Gracias a los nuevos resultados del proyecto y materiales recuperados, el registro de estos es muy importante como referencia de análisis y comparación reciente.

Resumen de la obra

El libro presenta el análisis tipológico y modal de los materiales cerámicos de Nakum, utilizando el sistema metodológico Tipo-Variedad, el más utilizado en los estudios cerámicos del área, sin embargo aplicando el análisis modal de las formas cerámicas de cada complejo cerámico, que brinda una información completa de las características cerámicas de cada fase y su identificación. El trabajo comienza con una descripción de la metodología aplicada, los atributos tomados en cuenta son el acabado de superficie, para lo que se utilizó una clave de colores utilizados en los dibujos presentados. La pasta, cuyo análisis se realizó mediante el análisis

o ojedinelé vystúpenia v angličtine, a hoci je tento jazyk alternatívnym rokovacím jazykom konferencie, doteraz túto možnosť slovenskí a českí orientalisti nevyužili.

Konferencia sa stala významným miestom stretávania sa predovšetkým turkológov, ale postupne sa vytvorila napr. aj arabistická a islamologická či iraniistická sekcia. Aj príspevkom o Vámbéryho osobnosti a strednej Ázii bola venovaná zvláštna pozornosť. Popri profesoroch a docentoch postupne začali na Vámbéryho konferencii vystupovať aj ich doktorandi či iní mladí vedci. Tento počín tiež prispel k tomu, že sa toto vedecké podujatie, ktoré sa koná v malom meste na juhu Slovenska, stalo pre stredo európsku orientalistiku významným miestom stretávania. Najväčšiu zásluhu na tom, že konferencie aj iné akademické a civilné aktivity spojené s Vámbérym sa konajú 18 rokov nepretržite a pravidelne, má predseda občianskeho združenia Gyula Hodossy a maďarský turkológ a tajomník Vámbéryho vedeckého kolégia Mihály Dobrovits. Toto vedecké združenie vzniklo v r. 2005 za účasti významných orientalistov z Maďarska a zo Slovenska, s cieľom organizovať Vámbéryho konferencie a zaistiť jeho vedeckú kvalitu, ako aj vydávanie konferenčných zborníkov a moderných akademických edícií Vámbéryho diela. Vedecké združenie každoročne udeľuje tiež Vámbéryho cenu za prácu na poli orientalistiky, ktorú dostala napr. významná slovenská turkologička Xénia Celnarová alebo izraelský orientalista Jacob M. Landau.

Una contribución importante al estudio de la cerámica Maya.

Bernard Hermes "La cerámica del sitio Maya Nakum, Petén, Guatemala". Jagiellonian University Press, Cracovia. Polonia, 2019.

DORA MARITZA GARCÍA PATZÁN

Esta monografía cerámica es el resultado de las investigaciones realizadas en el sitio arqueológico Nakum, ubicado en Petén, Guatemala, por parte de la Universidad Jaguelónica de Cracovia, Polonia. Nakum es parte de un área protegida conocida como Parque Triángulo

BIBLIOGRAFIA:

- Beránek, Ondřej. 2010. *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: Život a dílo zakladatele islamologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Filipský, Jan a kol. 1999. *Kdo byl kdo. Čeští a slovenští orientalisté, afrikanisté a iberoamerikanisté*. Praha: Libri.
- Internet Archive. n.d. „Vámbéry.“ <https://archive.org/search.php?query=V%C3%A1mb%C3%A9ry>. Accessed November 11, 2020.
- Landau, Jacob M. 1999. „Arminius Vámbéry: Identities in Conflict.” In *Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, edited by Martin S. Kramer, 95-102. Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies – Tel Aviv University.
- Landau, Jacob M. 2014. „Arminius Vámbéry: Traveller, Scholar, Politician.“ *Middle Eastern Studies* 50 (6): 857-869.
- Mandler, David. 2016. *Arminius Vámbéry and the British Empire: Between East and West*. Lanham: Lexington Books.
- Markusková, Helena. 2017. „Armin Vámbéry – svetoznámy cestovateľ zo Svätého Jura.“ *Historika: Malokarpatský historický občasník* 1: 27-32. <https://www.mestskemuzeumpk.sk/clanok/armin-vambery-svetoznamy-cestovatel-zo-svateho-jura/3002>.
- Morvay, Peter. „Vámbéry: cestovateľ zo Sv. Jura.“ *Sme*, 20. marca 2007. <https://svet.sme.sk/c/3202859/vambery-cestovatel-zo-sv-jura.html>.
- Vámbéry Ármin Gimnázium - Gimnázium Ármina Vámbéryho s VJM. n.d. „Főoldal - Hlavná stránka.“ <https://vagsz.edupage.org>. Accessed November 11, 2020.
- Vámbéry Polgári Társulás. n.d. „Üdvözljük Önt a Vámbéry Polgári Társulás Honlapján.“ Accessed November 11, 2020. <https://vambery.sk>.

Yaxha-Nakum-Naranjo. Después del análisis realizado por Willey et al. (1967), este el trabajo más reciente y también importante de cerámica de este sitio tan conocido en las Tierras Bajas Mayas. Gracias a los nuevos resultados del proyecto y materiales recuperados, el registro de estos es muy importante como referencia de análisis y comparación reciente.

Resumen de la obra

El libro presenta el análisis tipológico y modal de los materiales cerámicos de Nakum, utilizando el sistema metodológico Tipo-Variedad, el más utilizado en los estudios cerámicos del área, sin embargo aplicando el análisis modal de las formas cerámicas de cada complejo cerámico, que brinda una información completa de las características cerámicas de cada fase y su identificación. El trabajo comienza con una descripción de la metodología aplicada, los atributos tomados en cuenta son el acabado de superficie, para lo que se utilizó una clave de colores utilizados en los dibujos presentados. La pasta, cuyo análisis se realizó mediante el análisis

macroscópico para definir su color, tamaño y desgrasantes. Para determinar el color también se utilizó la Tabla Munsell. Finalmente como parte del sistema modal, se describen todas las formas genéricas y sus variantes, aplicadas al estudio, así como las decoraciones identificadas.

El trabajo se divide en diez complejos cerámicos del Preclásico al Posclásico establecidos de la siguiente forma:

Periodo Preclásico Medio: Complejo Cerámico Chämach (900/800 – 700/600 a.C.)

Periodo Preclásico Medio: Complejo Cerámico Ayim (600-300 a.C.)

Periodo Preclásico Tardío: Complejo Cerámico Tzutz (300-100/50 a.C.)

Periodo Preclásico Tardío Terminal e inicios del Clásico Temprano Ajkok (100/50 a.C. – 250/300 d.C.)

Periodo Clásico Temprano: Complejo Cerámico Nayes (250/300 – 500/550 d.C.)

Periodo Clásico Temprano Terminal e inicios del Clásico Tardío: Complejo Cerámico Kaj (500/550 – 600 + d.C.)

Periodo Clásico Tardío inicial: Complejo Cerámico Waj (600-700 d.C.)

Periodo Clásico Tardío: Complejo Cerámico Sakan (700-800 d.C.)

Periodo Clásico Terminal: Complejo Cerámico Chumuk (800-900/950 d.C.)

Periodo Posclásico: Complejo Cerámico Itz (1100-1150 d.C.)

Cada Complejo Cerámico establecido presenta su esquema tipológico de las clases, grupos, tipos y variedades. Las descripciones detalladas de cada Grupo cerámico incluyen la pasta, acabado de superficie, decoraciones y finalmente las formas. En cada sección se presentan los tipos, variedades e ilustraciones y fotografías de estos.

La mayor frecuencia del material corresponde al complejo cerámico Nayes del Clásico Temprano, seguido por los complejos preclásicos. Finalmente en el Clásico Terminal, Complejo Chumuk aumenta la cantidad porcentual del material. De los complejos definidos para el Preclásico, es interesante la definición del Complejo Ajkok que confirma la presencia del Protoclásico en Nakum, un período que ha sido muy discutido por sus características particulares y problemáticas, por ello la descripción de sus rasgos para este sitio, es un aporte importante para realizar comparaciones con otros sitios (Alvarado y Kováč 2013; Culbert 1999; Laporte 1992). En conclusión este trabajo cerámico detalla cada período de desarrollo a través de la cerámica, desde las fases más tempranas, los cambios y puntos de transición del

Preclásico al Clásico, del Clásico Temprano al Clásico Tardío y Terminal.

La última parte de la monografía incluye un catálogo completo de las piezas completas recuperadas por el proyecto en cada complejo, el trabajo incluye una descripción completa de sus características, fotografía y dibujo. Además también un estudio completo de las vasijas miniaturas y artefactos cerámicos como malacates, cuentas, tiestos trabajados, entre otros.

Recientemente han sido pocos los trabajos actualizados sobre cerámica de las Tierras Bajas Mayas, para su estudio contamos con varias monografías de principios del siglo XX (Smith 1955; Smith y Gifford 1966; Sabloff 1975; Forsyth 1989), por lo que esta publicación representa uno de los estudios más actuales e importantes del área y del Triángulo Yaxha-Nakum-Naranjo. La cerámica como un material importante para explicar el desarrollo cronológico de un sitio, así como sus relaciones con otros. Por lo tanto, es una nueva referencia para ser analizada, ya que en su conjunto refleja el nivel de detalle y rigurosidad con la cual se realizó el análisis.

Por otra parte, también es importante el análisis no solo de los tiestos, sino también el registro de las piezas completas y vasijas miniatura y artefactos cerámicos de los cuales también son pocas las referencias actualizadas con descripciones completas e ilustraciones.

Los nuevos datos cronológicos y cerámicos también reflejan una nueva etapa en el estudio de la cerámica maya, utilizando nuevos procedimientos, análisis comparativos y procesamiento de la información, en relación a los primeros estudios realizados hace ya varias décadas. La investigación del área maya ha incrementado con el paso de los años y el estudio de la cerámica es muy importante para reconstruir la historia de las sociedades prehispánicas y su producción cultural. En cada grupo de tiestos analizados es posible observar diferentes características que reflejan estilos propios, tecnológicos y estilísticos de los grupos humanos que lo realizaron. Por lo tanto este tipo de monografías cerámicas son muy importantes para continuar el análisis de la cerámica maya.

BIBLIOGRAFÍA:

- Alvarado Najarro, Silvia, y Milan Kováč. 2013. "El puente entre Chicanel y Tzakol: Matzanel y su importancia cronológica en el Grupo H Norte de Uaxactun." En *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012*, editado por Bárbara Arroyo, y Luis Méndez Salinas, 171-182. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Culbert, T. Patrick. 1999. "La secuencia cerámica Preclásica en Tikal y la Acrópolis del Norte." En *XII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1998*, editado

- por Juan Pedro Laporte, y Héctor Escobedo, 63-74. Guatemala: Asociación Tikal, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Forsyth, Donald W. 1989. *The Ceramics of El Mirador, Petén, Guatemala*. El Mirador Series, Part 4. Papers of the New World Archaeological Foundation, No.63. Provo: Brigham Young University.
- Laporte, Juan Pedro. 1992. "Preclásico a Clásico en Tikal: proceso de transformación en Mundo Perdido." En *Acta Mesoamericana 8, The emergence of Lowland Maya Civilization*, editado por Nikolai Grube, 17-33. Mockmuhl: Verlag Anton Saurwein.
- Sabloff, Jeremy A. 1975. *Excavations at Seibal: The Ceramics*. Memoirs of the Peabody Museum. Cambridge: Harvard University.
- Smith, Robert E. 1955. *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala. Volume I y II*. Middle American Research, Research Institute, Tulane University. New Orleans. Published in Cooperation with Carnegie Institution of Washington. Publication No. 20.
- Smith, Robert E. y James Gifford. 1966. *Maya Ceramic Varieties, Types and Wares at Uaxactun: Supplement to Ceramic Sequences at Uaxactun, Guatemala*. New Orleans: Middle American Research, Tulane University.
- Willey, Gordon R., T. Patrick Culbert, y Richard E.W. Adams. 1967. "Maya Lowland Ceramics: A Report from the 1965 Guatemala City Conference." *American Antiquity* 32 (3): 289-315.

William F. Hanks:
Converting Words:
Maya in the Age of
the Cross
Berkeley and Los Angeles:
University of California Press,
2010, 484 pp.

DOMINIK ČISÁRIK

COMENIUS UNIVERSITY OF BRATISLAVA

William Hanks presents a socio-linguistic, historically well-based monograph focused on a dynamic fusion of features of two cultures in contact, the Maya and the Spanish, focusing geographically on the Yucatán Peninsula, especially from the period of 1540s to the second half of the 16th century. The central idea of the book rests in the emergence of a new, combined bicultural language, the *Maya reducido*, which was clearly influenced by colonial concepts, particularly within the religious *doctrina* sphere. Hanks finds in this "syncretic" cogitation a metalinguistic base that helped to constitute a specifically local Yucatec colonial society.

Even though the book was published relatively long ago, it is still a crucial opus in the field of the early-colonial Maya linguistic assimilation and fusion. William Hanks continues to be the prime contributor to the present topic.

The present book is divided into three core sections: in the first (Chapters I-III), the author outlines fundamentals of the colonial models implanted short after the conquest of the region. An initial insight into the operation of the administration explains the introduction of the so-called *reducción* as a whole, with its respective local authorities working with the regional administrative units of *pueblos de visita*, *guardianías*, and *cabildos*. The indigenous population went through a series of changes, in many cases radical. Special attention was paid to "instruct the *Indios* in new faith" and extirpate former, beliefs which the Spanish believed to be pagan. To accomplish this, the lector was presented an educational network in which missionaries instructed the Mayas in the *policía cristiana* [Christian Policy].

As the author suggests by presenting a corpus of concrete historical examples and arguments, language represented the central aspect of making such a process successful. Nevertheless, Hanks puts special emphasis on the fact that this action had never been unilateral; had the new *Maya reducido* involved the old classical Maya conceptualization and ratio as well, it would never have evolved without a non-Latin formative contribution.

In part II (Chapters IV-VIII), the author examines the creation and codification of the *Maya reducido* as an entirely new language of commensuration, using the Maya as a matrix language.¹ Lectures were given to understand the principal modes of evangelization, where the *lengua reducida* served as a practical instrument both to the new missionaries coming from Europe and the new Christian indigenous neophytes in the colony. Consecutively, several forms of genres of discourse

¹ See also: Hanks 2012.

used in the peninsula are presented—those written by religious authors directed to the Spanish public (genres like *ordenanza*, *historia*, *memoria*, *relación*, or *carta*) in which the Maya were neither the audience nor the authors. However, the central focus of this part stresses the doctrinal works, including instruction scripts, textbooks, and dictionaries written by Spanish clergies for the Maya public or to instruct missionary novices. Although written in Spanish genres, these works were bilingual or solely in Maya (catechisms, *doctrinas*, *Artes*, prayers and sermons, respectively). Hanks incorporates an explanation of the whole process of writing and translating notarial works with its particular segments of authorization.

Three dictionaries, namely Motul, San Francisco and Vienna analyzed on pages 127–154 include precise examples of how the process of reduction of transformation worked on the linguistic basis. The author describes these as working for the same objective as much as other kinds of doctrinal genres. The writers were generating a new Maya where the Spanish were often a background reference. As William Hanks suggests, “the language of the missions was a new sign system in which Maya forms were joined to Spanish meanings, a process that would inevitably alter both”. Spanish administrative officials came with some important formative concepts such as baptism, conversion, communion, mass, or crucifixion; expressions and realities which had to be adjusted to already existing religious context were practiced in Pre-Hispanic Yucatán.² Upon such logic, we may mention expressions such as *och ha* [water entering] used to designate baptism or, by contrast, neologisms such as *caput zihil* [two times born] used to describe a rebirth or particularly the resurrection of Christ, among many other exemplary uses. Key terms in *reducción* and their strategic ambiguities can be found in Chapter VI. In many cases, the Maya suffered a dispersion of phrases to render the different uses of the Spanish. When adopting Spanish stem logic to a whole different language, neologisms were formed. Other time, missionaries paid special attention only to singular Maya expressions without noticing more elaborate synonyms. A single Maya word is associated with various Spanish expressions; thus, the objective language becomes reduced. At the same time, numerous ideas such as *cruc* or *dios* are so basic to Christianity that they appear unchanged. The two primary languages were bound together and matched to create an independent speech by means of coarticulation and meta-linguistic commensuration—the correspondence that

pair terms from one language with descriptive backing from the other. However, in many cases, Maya suffers a dispersion of phrases to render the different uses of the Spanish. This is what the author emphasizes as a sort of violence—remarking Maya in the image of the European. Maya forms remained the matrix headwords in these dictionaries.

In the following section (Chapter VII), Hanks describes the fundamental instructive doctrinal texts, the *Artes*. These scripts were grammatical guidebooks written in Spanish as a pedagogical instrument designed to foster the new languages knowledge; it served both to train missionaries in Maya language and students who would go to work in the missions and to train Maya speakers in Christian religion in the missions. As the author notices, rather than reducing Maya to Latin, the missionaries attempted to introduce its own rules for speaking well. *Artes* fixed Maya into categories derived directly from Latin serving the religious instruction. Such grammar norms served as exemplary and correct ways of speaking and writing. To understand the imposed doctrine, the neophytes had to learn these principals properly (always under *policía cristiana*). The missionary declared that the Yucatan *Artes* descended directly from broader European background, deriving its core templates from Antonio de Nebrija’s work. William Hanks uses the standard three *Artes* works written by the following: Fray Juan Coronel (1620), Gabriel de San Buenaventura (1684), and Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa María (1746). In every section, the author highlights its respective pronoun and verb system and several exemplary sentences.

Exemplary prayers as another form of doctrinal genre can be found from page 251; templates always come in Maya *reducido* followed by the English translation. The last two instructive genres offered to lecturers are doctrinal dialogues, designed to explain and to reinforce the meanings of the basic prayers, sacraments and precepts, and sermons (from page 271). The latter appear in two exemplary cases: “*The Devil Fears the Cross*,” used to stress the central importance of this religious symbol as well as to emphasize colonial unacceptance of idolatry, and “*Preparation for Before They Confess*,” which uses the same form of translation as described above.

Part III (Chapters VII-IX) surveys the collective Maya discourse in their correspondence with governance’s authorities. Author Hanks follows the movement of the Maya *reducido* even outside of the *reducciones*, dispersion, and appropriation of this

2 Regarding the linguistics of the classic Maya language see: Houston, Robertson and Stuart 2000.

neo-logistic variety of Maya outside of the immediate frontiers of the Spanish influence. Instead of seeking to isolate themselves from it, Maya authors and speakers started to adopt, both within *reducciones* and in the so-called *despoblado* areas, the modes of expression and communicative practices of the new-formulated language. The Maya population living within limits of the colony gradually absorbed a new version of their own language and started to use it for their own ends. Chapter VIII offers an insight to some exemplary land documents, the instruments through which the colonial landscape was constituted. These documents describe contrast between the old denominations and the new ones. These usually historically-based records represent proper Maya information about their actual cadastral condition within colonial administration. Among other documentations, we can examine such happenings in Xiu Chronicles or Yaxkukul Surveys. Petitions in Chapter VIII are mostly collective complaints suffering excessive tribute, labor extraction of a *repartimiento* or misdeeds of single individuals addressed to concrete a Spanish administrative figure, such as the King, landlord, or *oidor*.

The book culminates in a profound impact of the Maya instruction in Christian environment, as we can notice in formation of the Books of Chilam Balam. These writings had Maya authors and were oriented for Maya audiences. Within these works, two processes occurred: texts such as the Books of Chilam Balam served as source material for the colonial version of the language, and at the same time, the new *lengua reducida* spread itself into these exclusively Maya genres, which in the *reducción* were labeled prohibited.³ As the *lengua* was itself a product of the *reducción*, its spread through recopying and re-voicing of the non-Spanish genres of discourse incorporated the easily filterable Maya

reducido. By means of the latter, there start to appear references to the Christian God—*hunab kuh/hahal kuh*—and many other formative features of the doctrinal language, even outside of the *policía* and within a notably non-Spanish-focused audience.⁴ Such ideas, as suggested by Hanks, make us think that the Maya scribes who wrote the Books of Chilam Balam were actively engaged with Christianity and so were familiar with its basic lexicon and that they simply used language that was itself a product of the *reducción*.

In conclusion, the monograph is a valuable source of linguistic analysis applied to the socio-political instance of the colonial Yucatán, a frequently neglected perspective put on a secondary position. Deep examinations of particular scripts are rationally related to the author's premises. It may be used as a basis for further study of colonial documents and chronicles created within the area of the Yucatán Peninsula, as well as for external associations in other Maya regions with notable colonial impact.

BIBLIOGRAFIA:

- Hanks, William F. 2013. "Language in Christian Conversion." In *A Companion to the Anthropology of Religion*, edited by Janice Boddy, and Michael Lambek, 387-406. Chichester: Wiley Blackwell.
- Hanks, William F. 2012. "Birth of a Language: The Formation and Spread of Colonial Yucatec Maya." *Journal of Anthropological Research* 68 (4): 449-471.
- Houston, Stephen, John Robertson, and David Stuart. 2000. "The Language of Classic Maya Inscriptions." *Current Anthropology* 41 (3): 321-356.
- Yoshida, Shigeto. 2013. "La ortografía del maya "reducido" en Yucatan colonial." *Latin American and Caribbean Studies* 20: 1-20.

3 Consult also the topic-related article in Spanish: Yoshida 2013.

4 For further information consult: Hanks 2013.

Od Hronu po Tigris: János Molnár (1938-2020)

ATTILA KOVÁCS

Vo veku 83 rokov zomrel arabista, religionista, reformovaný duchovný, bývalý dekan Reformovanej teologickej fakulty Univerzity Jánoša Selyeho v Komárne, János Molnár.

Narodil sa v Mikule (maď. Garammikola) v okrese Levice do maďarskej kalvínskej rodiny, ktorá bola v r. 1947 vysťahovaná do Čiech. Teologické štúdiá absolvoval v r. 1958-1963 na Evanjelickej teologickej fakulte Karlovej Univerzity v Prahe. Od r. 1961 paralelne s reformovanou teológiou študoval aj arabistiku na filozofickej fakulte tej istej univerzity, ktorej štúdium potom dokončil v r. 1968 na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Zároveň popri štúdiu v r. 1965-1968 pôsobil v Bratislave ako pomocný reformovaný duchovný. Od r. 1968 začal pracovať v Univerzitnej knižnici v Bratislave, kde sa venoval najmä spracovaniu orientálnych rukopisov zo zbierky Safveta bega Bašagića. Ako výsledok tejto jeho dlhoročnej snahy vznikla rozsiahla komentovaná bibliografia arabských, perzských a tureckých rukopisov, knižne publikovaná v r. 1980 (Molnár 1980). Medzitým v r. 1974 získal doktorský titul na Evanjelickej teologickej fakulte Karlovej Univerzity v Prahe prácou o rétorických dielach Abú Násera al-Farábího. V r. 1985-1990 pôsobil na Blízkom východe a dlhšie pobýval v Egypte, Jordánsku a Iraku. Popri svojej práci pre rôzne československé firmy ako prekladateľ a expert na danú oblasť, venoval svoj záujem aj štúdiu arabčiny a iných semitských jazykov, ako aj islámu, kresťanstva a iných náboženských komunít na Blízkom východe.

Najmä jeho pôsobenie v Bagdade v ňom zanechalo hlbokú stopu. Vypovedajú o tom jeho príbehy a anekdoty z tohto pobytu, ktoré rozprával rád a s takým nadaním a erudíciou, ktoré by obstáli aj v arabskom kontexte. V blízkovýchodnom prostredí sú príbehy vysoko cenené a platí, čo najlepšie vidieť v Knihe tisíc a jednej noci: človekom je ten, kto má svoj príbeh. A János Molnár mal svoje príbehy okorenené o výstižné arabské frázy a kvetnaté prirovnania vskutku pozoruhodné. Jeho príhody a anekdoty, v ktorých často vystupuje aj Molnárov bagdadský priateľ „Abú Iksien“ a iní, pripomínajú tie, ktoré prežili už v spomínanom kompendiu orientálnych príbehov abbásovský kalif Hárún al-rašíd a jeho verný vezír Džafar.



Po pobyte na Blízkom východe v r. 1992 nastúpil ako odborný asistent na Katedru religionistiky a filozofie na Evanjelickú teologickú fakultu Karlovej Univerzity v Prahe. Paralelne s religionistikou prednášal študentom reformovanej teológie aj homiletiku a maďarské cirkevné dejiny. V r. 1995-1998 pôsobil na Univerzite Komenského v Bratislave, kde sa spolu s prof. Jánom Komorovským podieľal na založení a etablovaní religionistiky ako samostatného odboru. Bol spoluzakladateľom Teologického inštitútu J. Calvina (maď. Calvin J. Teológiai Akadémia) v Komárne, ktorý zohrával dôležitú úlohu vo vzdelávaní reformovaných duchovných na Slovensku. Tu v r. 1994 založil a viedol Katedru religionistiky a filozofie a od r. 1997 sa stal dekanom celého inštitútu. V r. 2004 sa stal dekanom Reformovanej teologickej fakulty Univerzity Jánoša Selyeho v Komárne, kde viedol Katedru religionistiky a zaviedol šesťsemestrálny kurz o dejinách svetových náboženstiev pre študentov reformovanej teológie. V tom roku sa aj habilitoval na Katedre religionistiky a filozofie Evanjelickej teologickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave prácou „Kresťanstvo a kresťanské cirkvi z pohľadu religionistického“. Bol autorom niekoľkých článkov a štúdií najmä z okruhu islámu a reformovanej teológie a zorganizoval mnohé vedecké podujatia a semináre. Paralelne s akademickou kariérou pôsobil aj ako reformovaný duchovný v rôznych lokalitách na juhozápadnom Slovensku. Jeho životné osudy boli spracované v r. 2015 aj formou dokumentárneho filmu (Hosszú, Molnár a Szabó 2015).

BIBLIOGRAFIA:

Hosszú, Gyula, József Molnár, a Linda Szabó. 2015. „Garammikolától Prágáig – Molnár János filmje.” Filmed September 2015 at Edoku, Budapest. Video 25:35. <https://edoku.org/video/garammikolatal-pragaig-molnar-janos-filmje>.

Molnár, Ján. 1980. *Orientálne tlače z knižnice Safveta bega Bašagića v Univerzitnej knižnici v Bratislave*. Bratislava: Univerzitná knižnica.

O autoroch

TADEÁŠ VALA

Je absolventom magisterského oboru Religionistika na Univerzite Pardubice, kde v súčasnej dobe dokončuje doktorské štúdium. Zabýva sa primárne mezináboženskými vzťahmi muslimů, kresťanů a Židů ve středověku, převážně oblastmi Středomoří v době křížových výprav a reconquisty. Dále se zaměřuje na současné postoje Evropanů vůči muslimům a na fenomén džihádu mečem u teroristických organizací jako je ISIS / Daiš či Boko Haram. Díky tomuto zaměření započal v září 2019 štúdium druhého doktorského studia v oboru Politologie – Africká studia na Univerzite Hradec Králové. Absolvoval niekoľik zahraničných stáží např. na Universitat de València či University of Pennsylvania.

tadeasvalaz@gmail.com

MONIKA ŠRAMOVÁ

Je absolventkou štúdia anglického a arabského jazyka a kultúry na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, kde v roku 2020 obhájila diplomovú prácu s názvom „Miesto *idžtihádu* v šiitskom islame a jeho premeny v čase“. V poslednom ročníku štúdia sa zúčastnila na výmennom pobyte na Karlovej univerzite v Prahe, kam od októbra 2020 nastúpila na doktorandský stupeň štúdia. Pod vedením významného českého arabistu doc. PhDr. Františka Ondráša, PhD. sa venuje problematike konštruovaniu objektivity v súčasnom palestínskom románe.

sramova.m242@gmail.com

DUŠAN DEÁK

Absolvent odboru história-filozofia na filozofickej fakulte Univerzity Komenského. Doktorandské štúdium absolvoval na University of Pune v Indii (2002). V januári 2012 sa habilitoval v odbore orientálne jazyky a literatúry na Univerzite Komenského v Bratislave. Od roku 2013 je interným zamestnancom Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. S Annou Rácovou redakčne upravil *Indický Denník Viery Lubošinskej*

(2006), s Gabrielom Pirickým a Martinom Slobodníkom zostavil kolektívnu monografiu *Súčasný podoby súfizmu od Balkánu po Čínu* (2010). Vydal vedeckú monografiu *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii* (2010) a učebné texty k štúdiu kultúr Ázie - *Ázia – tradícia a kultúra* (2011). S dr. Danielom Jasperom (Moravian College, Pennsylvania) zostavil kolektívnu monografiu *Rethinking Western India: The Changing Contexts of Culture, Society, and Religion* (2014). Publikoval viacere štúdie doma (*Asian and African Studies, Studia Orientalia Slovaca*) a v zahraničí (Routledge, Klaus Schwartz Verlag, Brill). Je členom redakčnej rady časopisov *Deccan Studies* a *Slovak Ethnology*. Participoval tiež na projektoch šiesteho a siedmeho rámcového programu Európskej komisie a v súčasnosti sa podieľa na projekte v rámci schémy Horizon 2020. Je členom Maharashtra Studies Group a pravidelne sa zúčastňuje jej podujatí. Aktuálne pripravuje re-edíciu a anglické vydanie *Denníku Viery Lubošinskej* a pracuje na monografii o marginalizovaných náboženských kultoch v západnej Indii.

deak7@uniba.sk

DORA MARITZA GARCÍA PATZÁN

Je internou doktorandkou na Katedre porovnávacej religionistiky FiF UK. Vyštudovala archeológiu na Univerzite San Carlos v Guatemale. Zúčastnila sa vykopávkov významných archeologických lokalít Kaminaljuyu, Chaculá, Quen Santo, San Bartolo a iných. V súčasnosti pôsobí ako vedúca laboratória projektu PARU Uaxactún a ako kurátorka zbierok Centra mezoamerických štúdií na FiF UK. Venuje sa najmä mayskej keramike a to od najstarších období až po súčasnú vidiecku produkciu domorodých komunit. Napísala viacero článkov a vystúpila na rôznych medzinárodných konferenciách, najmä s témami spojenými s mayskou keramikou. Svoju dizertačnú prácu zamerala na revíziu typológie predklasickej keramiky lokality Uaxactún v Guatemale.

patzan1@uniba.sk