

Prežívanie sexuality u mladých katolíkov na Slovensku

HRŽIČOVÁ LUCIA

KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY, FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

Abstract: The study focuses on a Slovak Catholic youth group and their views on the topic of sexuality. The group consists of young people aged 15 to 26 years. They have strong traditionalistic moral standards which are built on their Christian principles. These principles draw out their associations of the body, sexuality, and relationships. The study focuses on their representation of sexuality, the idea of purity, and their relationship with the body. The data used for the study were obtained with the use of participatory observation and semi-structured interviews with the members. By utilizing the obtained information, the study was able to take a look at how these areas connect and affect each other. The idea of sexuality was strongly connected to the concept of purity. This concept affected the members in every aspect of their life, and was a model for their notion of sexuality. With the use of Mary Douglas's approach of purity, the study discussed the impact of purity on the members, their everyday life, and their worldview.

Key words: sexuality, Christianity, youth, purity, anthropology of body

Cieľom mojej práce bolo zistiť, ako koncept sexuality zasahuje do každodenného života dospelých mladých veriacich na Slovensku a ako ho sami vnímajú. Téma výskumu zahŕňala chápanie sexuality, aplikovanie ideálu čistoty do života a vlastné prežívanie sexuality participantov. Výskumnými otázkami, ktoré som si počas tejto štúdie kládla a snažila som sa na ne nájsť odpovede, boli: „Aké postoje má mládežnícke kresťanské spoločenstvo k sexualite?“ a „Ako ovplyvňuje katolícka viera vnímanie sexuality u mladých veriacich?“. Cieľom otázok bolo zistiť, ako sa členovia mládežníckeho katolíckeho spoločenstva z okolia Trnavy, vyrovnávajú s otázkami, týkajúcimi sa ich najosobnejších životných rozhodnutí a postojov.

Dáta, ktoré slúžili ako podklad k tejto štúdii, som získala zúčastneným pozorovaním a polo-štruktúrovanými interview. Rozhovory absolvovali jedenásti členovia tohto skúmaného mládežníckeho spoločenstva. Výskum prebiehal v dvoch fázach – prvou bolo zúčastnené pozorovanie a desať interview, medzi mesiacmi júl a august

2020, v rámci medzinárodného kultúrneho projektu CHIEF (Cultural Heritage and Identities of Europe's Future). Nasledujúcou časťou získavania dát bolo obdobie medzi januárom a februárom 2021, ktoré bolo výrazne poznačené pandemickými reštrikciami COVID-19. V tejto fáze bolo vykonaných ďalších osem interview. Metodologicky sa práca opiera hlavne o diela Mary Douglasovej, *Čistota a nebezpečí* (2014) a *Natural Symbols* (2002). Berie si prvky aj z feministickej antropológie, ako Simone de Beauvoir *The Second Sex* (2015). Sexualita z pohľadu kresťanskej histórie bola ukotvená v diele *Zakázaná slasť* (1999) od Georga Denzlera.

Pre výskum som si vybrala katolícke spoločenstvo, ktorého členovia pochádzajú z dedín v okolí Trnavy. Jadro spolku tvorí asi 15 aktívnych členov vo veku od 15 do 26 rokov. Spolu s množstvom neaktívnych a bývalých členov sa podieľajú na viacerých kultúrnych a nábožensky zameraných akciách vo svojom okolí. Skupina seba samú označuje ako *stretká* a ich základnou aktivitou sú piatkové stretnutia na miestnej fare. Na-

priek tomu, že výskyt podobných zoskupení na Slovensku je pomerne bežný a dokážeme ich nájsť v skoro každej väčšej farnosti, je táto skupina špecifická svojim vedením, ktoré pozostáva zo samotných členov, ktorí si aktivity manažujú sami.

Stretká z okolia Trnavy, sa odohrávajú každý piatok na miestnom farskom úrade a pod vedením jedného z členov diskutujú na vopred vybranú tému. V roku 2013 poveril bývalý miestny kňaz, tesne pred svojim odchodom z farnosti, najstaršieho z členov správou týchto *stretiek* a skupina sa osamostatnila. Dodnes sú plne samostatní a nemajú žiadne stretnutia, ktoré by sa konali pod záštitou kňaza. To znamená, že môže dochádzať k voľnosti náboženskej interpretácie a odchýleniu sa od katolíckej tradície. Tá sa odráža nielen v oblasti súkromného prežívania viery, ale aj v ich celkovom svetoznávaní, ako je popísané nižšie.

Samotní členovia berú náboženskú inšpiráciu z viacerých zdrojov, akými sú aj voľnočasová náboženská literatúra, kresťanské akcie či sociálne siete a v rámci nich katolíckeho zoskupenia. Najväčšou inšpiráciou pre nich však predstavujú ostatní členovia spoločenstva a ich pohľad na svet.

Táto skupina sa venuje viacerým dobročinným činnostiam. Koledujú počas sviatkov, spievajú v miestnom kostole, a hlavne sa venujú svojej komunite. Aktívni sú najmä cez letné prázdniny, kedy organizujú tábory pre deti, asistujú chorým a pomáhajú pri obnove a rekonštrukcii neďalekého hradu. Tieto letné dobrovoľnícke rekonštrukcie sa konajú pod vedením Michaela, 45-ročného vedúceho správcu objektu, ktorý je zároveň silným veriacim. Michael sa stará o skupinu v priebehu celého týždňového pobytu. Vyplňa ich voľný čas rôznymi náboženskými a nenáboženskými činnosťami. Najobľúbenejším vyvrcholením tohto dobrovoľníckeho tábora býva súkromná omša v ruinách hradu, ktorú vedie miestny kňaz, pričom mu asistujú členovia pobytu, alebo ich rodiny.

Aj keď sa Michael priamo nezúčastňuje na piatkových stretnutiach skupiny, jeho svetoznávanie zostáva s členmi a do rôznej miery ich ovplyvňuje. Odráža sa hlavne na ich vnímaní samého seba, rodových stereotypov a sveta mimo komunity. Jedným z Michaelových skalopevných presvedčení je napríklad nastávajúci koniec sveta, ktorý má nastať ešte počas jeho života. Tento názor sa preniesol aj na niektorých členov, podobne ako aj rodové ideály, ktoré odmietajú ženu ako hlavu štátu a i. Tieto myšlienky sú prijímané v skupine s rôznou intenzitou v závislosti na skúsenostiach členov mimo skupiny.

Sexualita a každodennosť

Pri porovnávaní názorov informátorov o sexualite a ich morálnych normách, bolo už od začiatku problematické vymedziť pojem sexualita. Sexualita môže v sebe zahŕňať nielen reprodukčnú potrebu a intimitu, ale aj koncept fyzickej a nefyzickej príťažlivosti, LGBTQ+ spektrum, rodové normy vychádzajúce z kultúrneho prostredia a samozrejme náboženské ideály. Na sexualitu jednotlivca vplyva aj vlastné vnímanie tela, pričom tento postoj ovplyvňuje nielen to, ako si sexuálneho partnera vyberáme, ale aj aké kritériá používame na hodnotenie okolia (Kubík 2012, 10-14).

Svoje okolie si triedime na základe rôznych podnetov. Nejde však iba o uvedomelé kritériá, ale aj o mnohé podvedomé vzory správania, ktoré nie sú nutne postavené na reprodukčnom púde. Tak ako Mary Douglas popisuje symbolický systém čistoty a znečistenia, ktorý nie je postavený na otázke hygieny a znalosti patogénov, tak ani sexualita nie je založená čisto na reprodukcii (2014, 36-37). Ovpľvňuje nás v mnohých iných sférach a prestupuje do každodenných rozhodnutí. Napríklad sa odráža pri dynamike skupiny a vytváraní sympatií v kolektíve. Adam, 26-ročný člen *stretiek*, ktorý dostal v roku 2013, po odchode kňaza, úlohu viesť toto združenie mladých, má na túto tému vlastný názor: „*A podľa mňa, aspoň pri chlapoch, sa skôr začnú prirodzene zblížovať s tými príťažlivejšími (ženami).*“

Podoba kritérií, ktoré respondenti označili za príťažlivé, spočíva častokrát v detailoch. Základným rozdielom je však delenie na fyzickú a nefyzickú atraktívnosť človeka, pri ktorej sa väčšina respondentov zhodla na rozdelení: 40% fyzické črty a 60% nefyzické charakterové vlastnosti (Johana, Ž, 24; Anna, Ž, 20; Adam, M, 26; Dávid, M, 21). Pri tomto delení mali hlavne ženské respondentky problém odlišiť príťažlivosť voči iným a ich vlastnú predstavu o tom, ako by sa mali prezentovať ony samé. V prípade 20-ročnej Lindy nastal tento zlom už pri starostlivosti o vlastné telo, ktorú vnímala do veľkej miery ako zavádzajúcu pri dôraze na plnohodnotné duchovné prežívanie. Táto starostlivosť o zovňajšok v jej prípade predstavovala všetko od maľovania sa, cez farbenie vlasov, lakovanie nechťov, až po krémovanie rúk. Teda všetko, čo priamo nemalo vplyv na jej zdravie, ako čistenie zubov a pod., bolo u Lindy vnímané ako potencionálne zlé. Napriek tomu sama priznala, že žena má „jednoducho v sebe, že chce byť pekná. A proste musí a chce sa páčiť tým mužom...“ Podobne aj 21-ročná Andrea, ktorá sa vydala za člena *stretiek* Adama, 26, verí v podobný princíp aj u opačného pohlavia: „*Ale samozrejme, že keď je muž pekný, tak je to plus. Ja to beriem tak, že vonkajšia stránka muža nie je dôležitá, ale keď je muž pekný, tak to už je len taká čerešnička na torte.*“

Keďže je telo symbolickým nástrojom na komunikovanie s okolím (Erban 2006, 207) a teda aj na prezentovanie vlastnej sexuality, nie je prekvapujúce, že mnohí z členov majú veľké problémy so seba prijatím a objektívnymi predstavami o svojom tele. Toto napätie sa prejavovalo na širokej škále každodenných obmedzení, ktoré ovplyvňovali nielen ženy, ale aj mladých mužov zo *stretka*. Jednou z prvých otázok, ktoré som si pri výskume položila bolo, či viera môže zmiernovať nátlak na jedinca, ktorý žije v somatickej spoločnosti¹, teda v spoločnosti, kde sa hodnota ľudského prežívania posudzuje práve cez podobu jeho tela. Ukázalo sa, že v niektorých prípadoch naopak viera znásobila toto napätie pridaním pocitu hriechnosti. Slovanmi Simone de Beauvoir: „*Kresťanstvo dalo erotiky jej nádych hriechu...*“ (2015, 91-92). Prespávanie na spoločnej ubytovni, zmiešaný kolektív a podobné situácie sa ukázali ako veľmi náročné pre niektorých členov, keďže rýchlo vytvárali sexuálne konotácie a teda „nečisté“ myšlienky.

Čistota ako ideál života

Či už ide o náboženskú alebo o nenáboženskú skupinu, sexualita ovplyvňuje správanie jednotlivca a teda aj formuje podobu skupiny. Avšak pri nábožensky zameranej skupine ako *stretka* je rozdielna miera tabuizácie tejto témy. Členovia sa aktívne snažia potlačiť akýkoľvek vonkajší sexuálny vplyv a podporujú v sebe disciplínu založenú na hyposexualite, čo v dnešnom hedonisticky ladenom svete, postavenom na ideále tela, znamená každodenné upevňovanie konceptu čistoty:

„*Namiesto túžobného sebeckého pohľadu dáš pohľad lásky a úcty. Zrazu zbadáš staršiu pani v autobuse stáť, zbadáš dôchodcu čo sa nevie zorientovať v supermarkete, zbadáš študenta čo nevie trafiť na prijímačky, či bežca, ktorému spadla peňaženka. Namiesto sebeckých myšlienok budeš rozmýšľať ako pomôcť druhému človeku. Namiesto perverznych rečí a dvojzmyselných narážok môžeš druhého človeka pochváliť, oceniť, povzbudiť. A príde dvojitý úžitok: pomôžeš druhému a naplníš aj seba radosťou. (...) Raz som počul také prirovnanie, že oči sú také okná do duše. A keď si neudržíme oči čisté, budeme mať v duši tmu. My si vyberáme, ktorým smerom naše oči otočíme a čo nám cez ne vstupuje do duše.*“ (Adam, M, 26)

Mary Douglas definuje znečistenie ako predstavu s dvoma úrovňami: inštrumentálnu a expresívnu. Tá prvá je chápaná ako aktívne ovplyvňovanie správania, ktoré vychádza zo sociálneho tlaku vyvíjaného na jednotlivca, pričom sa zdôrazňuje hrozba z nebezpečenstva za porušenie sociálnych pravidiel. Tento strach z nebezpečenstva slúži ako forma, ktorá vytvára podobu ideál-

neho správania. Expresívna forma má za úlohu prepojiť možnosť znečistenia s etickými faktormi a teda, že za previnenie voči normám si človek zodpovedá sám tým, že sa vystaví hrozbe nebezpečenstva, za ktorým môžu nasledovať isté dôsledky (Douglasová 2014, 37-38). Pre mladých ľudí zo *stretka* je toto nebezpečenstvo ilustrované v podobe hriechu a nečistota v podobe sexuálnych pudov. Previnením sa teda stáva každá myšlienka prekračujúca hranicu dobrovoľného celibátu. Čistota je v mnou skúmanej skupine zosobnená v škále konkrétnych hrozieb a ideálov správania. A ako 26-ročný Adam popisuje ideál čistoty: „*v podstate čisté myšlienky, čistý pohľad, čisté slová a čisté skutky*“, je tento koncept čistého života vpradený do ich každého rozhodnutia.

Pre Adama a jeho kamarátov zo skupiny nebezpečenstvo znečistenia prichádza zvonku, z okolitého sveta v rôznych podobách napríklad prostredníctvom billboardov na spodnú bielizeň, intímnych scén vo filme, neoddelených lôžok na spanie v tábore a pod. „*Toto všetko budí v človeku túžbu. Túžbu vlastniť, použiť, užiť si. A túžba vedie k skutkom, ako znásilnenia, masturbácia a čo ja viem čo ešte.*“ (Adam, M, 26) Pre členov je najdôležitejšie vyvarovať sa podobnému pokušeniu až do svadby. Ako 20-ročná Anna uvádza: „*Pre mňa je čistota jedna z najdôležitejších vecí v živote.*“ Pre ňu čistota znamená „*poriadok vo vnútri*“. Tento poriadok vo vnútri nie je iba v ponímaní nečistých myšlienok, ale hlavne v rovine muža a ženy. „*Chcem si tú čistotu udržať až do momentu, kedy budem mať muža a budem mať po svadbe, vtedy som sa uchránila a uchovala len pre neho.*“ (Anna, Ž, 20)

Jedným z dôvodov prečo sa členovia mnou skúmanej skupiny rozhodli žiť ich podobu čistého života je posilňovanie charakteru. Adam, bývalý vedúci *stretiek*, to popisuje nasledovne: „*Keď sa človek odhodlá tú čistotu žiť, a nie je to ľahké, tak to buduje v podstate takú osobnosť. Buduje to takú silu osobnosti. Také odhodlanie.*“ (Adam, M, 26) Ich snaha potlačiť sexualitu má cieľ podporiť ich život vo viere s Bohom. V kresťanstve dodnes pretrvávajúca rozšírená idea oddeleného sexuálneho a duchovného života, ktorá bola zavedená za Tertulliana († asi 220), ktorý považoval modlitbu a pohlavný styk za nezlučiteľné (Denzler 1999, 21).

Z rozhovorov vyplynulo, že napriek ich snahe však sexuálna aktivita u mladých participantov potlačená nebola. Presmerovala sa do iných podôb, akými sú napríklad čítanie ľubostných románov, predstavy a fantázie a v neposlednom rade skoré svadby. Medzi členmi skúmaného spoločenstva je svadba jedným z najčastejších dôvodov na odchod zo skupiny. Najčerstvejším prí-

¹ Termín „somatická spoločnosť“ odkazuje na prácu Bryana Turnera *The Body in Western Society* (1997) a odkazuje na spoločnosť, ktorá využíva diskurz tela ako prostriedok na artikulovanie morálnych, etických, politických, či kultúrnych problémov.

kladom sú práve 26-ročný Adam a 21-ročná Andrea, ktorí sa zosobášili v druhej polovici roku 2020. Vzali sa po 2 mesiacoch spoločného vzťahu a niekoľkomesačnom kamarátsťve. Následný odchod zo skupiny však pre nich nie je nutnosťou, ale skôr tradíciou, ktorá vyplýva zo zmeny životného štýlu. Mladí si po svadbe budujú zázemie a rodinu, čím odsúvajú spoločné aktivity na *stretkách* na vedľajšiu koľaj.

Celkový vekový priemer členov *stretiek*, ktorí odišli zo skupiny kvôli svadbe tvorí na Slovensku hlboký vekový podpriemer. Štatisticky bol v roku 2018 vekový priemer pri prvej svadbe 34 rokov u mužov a 31 rokov u žien (Podmanická 2019, 11). Pri *stretkách* je 26-ročný Adam jeden z najdlhšie pôsobiacich a zároveň najstarších členov, z čoho vyplýva, že väčšina členov sa v skupine zosobášia ešte skôr, ako dovŕšia 25 rokov. Svadbou však neukončia svoj život v čistote a viere, ale naplnia tak vlastné presvedčenie o tradičnej morálke vo vzťahu k sexualite, ktorá „*vychádza z predstavy, že sexualita má slúžiť na reprodukciu, v centre všetkých jej morálnych súdov a úvah o pohlavnom správaní preto stojí rozmnožovanie, považované za prirodzený cieľ všetkej sexuálnej aktivity*“ (Koumar 2018, 69). Držia sa tak dlhoročnej tradície cirkvi, ktorá pretrváva dodnes, v ktorej má byť sexuálny akt za každých okolností otvorený možnosti splodenia života. Ján Pavol II. počas generálnej audienzie v roku 1984 označil plodenie za neodlučiteľnú podmienku každej manželskej sexuálnej aktivity (Denzler 1999, 53–54). Predstava sexuálnej aktivity mimo manželstva je preto pre mnohých členov nepríjemná, až strašidelná. Napríklad 20-ročná Linda dokonca nenazýva sex inak ako „*to*“, či „*tomu*“.

Skorá svadba pre členov skúmaného spoločenstva predstavuje veľký mílnik, nielen kvôli tradícii opustiť skupinu, ale aj kvôli dominovému efektu zmien, ktoré po svadbe nastávajú v ich životoch. Mladí novomanželia, bývajú častokrát stále študentmi alebo sú len čerstvo začlenení do pracovného života. Po svadbe, keď si začínajú budovať rodinu, teda nemajú finančné prostriedky a ani skúsenosti na to, aby sa ihneď postavili na „*vlastné nohy*“. Zostávajú preto v rodnej lokalite, blízko svojich rodičov, ktorí pokračujú v ich podporovaní. Táto podpora môže byť v podobe materiálnej, ako v prípade 26-ročného Adama a jeho manželky Andrey, 21, ktorí si postavili dom na pozemku rodičov, alebo mentálnej, keď mladé rodiny prechádzajú rôznymi skúškami a novými situáciami, pri ktorých sa môžu oprieť o skúsenosti svojich rodičov. Ostávajú teda v tesnej blízkosti svojich rodín a svojej rodnej komunity, ktorú tak upevňujú a rozširujú. Tento systém viacgeneračného spoločenstva je tak normalizovaný medzi členmi skupiny, že ani jeden z participantov neplánuje odchod za hranice, či do vzdialenejších lokalít Slovenska.

Tento postoj voči rodine a komunite je silno prepojený na ich aktivity a členstvo v skupine. Čím dlhšie a pravidelnejšie sa zúčastňujú na *stretkách*, tým viac cítia potrebu zostať žiť v danej lokalite. Takto je to v prípade 21-ročného Patrika, ktorého sestra sa síce presťahovala do Anglicka, no on jej potrebu nezdieľa: „*Moja sestra vždy chcela žiť vo veľkomeste, tak sa presťahovala. Nieкого to možno láka to zahraničie. Ja som skôr taký domáci, že mňa zahraničie neláka. (...) Ja si myslím, že tu máme veľmi krásny kraj...*“ Patrik je stálym členom *stretiek* a patrí k jedným z najdlhšie aktívnych členov v skupine. Opačný názor na situáciu má jeho kamarát a bývalý člen, 21-ročný Rómeo, ktorý sa aktivitám v skupine začal nedávno vyhýbať: „*V budúcnosti by som chcel ísť inde odtiaľto. Nemienim tu zostať. (...) Chcem vypadnúť z (názov lokality), kvôli klebetným babkám. Takže je mi JEDNO kam pôjdem, ale musí to byť preč z (názov lokality)*.“ Rómeo sa začal strániť stretnutí skupiny práve kvôli odlišnosti jeho názorov: „*Hodnotový systém tejto skupiny nevyhovuje mojim hodnotám*“ (Rómeo, M, 21). Navyše, ako jeden z mála členov, do skupiny nevstúpil kvôli náboženskému rozvoju, ale kvôli sociálnemu aspektu stretávania sa s rovesníkmi.

Ukazuje sa teda, že náboženská rovina *stretiek* vplýva nielen na ich vnímanie samého seba, ale aj na to, ako sa stavajú k ideálu rodiny a komunity, pričom sa budujú aj silné pocity lokálneho patriotizmu. Ich presvedčenie má reálny dopad na viacero faktorov. Prvým je vplyv na lokálnu demografiu tak, že ostávajú žiť v miestnej komunite, ktorú tak zachovávajú a pomáhajú rozširovať. Nemajú potrebu presťahovať sa do väčších miest, či za hranice. Podobne má viera vplyv aj na ich celkové socioekonomické vzťahy tým, že si vyberajú povolanie na základe jeho kompatibility s rodičovstvom a rodinou, alebo v konečnom dôsledku majú zásady čistoty hmatateľný vplyv i na podobu rodiny, ktorú si neskôr v živote založia. Takáto rodina, ktorá je často budovaná na rodičovskom zázemí, ostáva žiť vlastnými hodnotami. Ich prioritou nebýva kariéra, ktorá častokrát ženie mladých ľudí do zahraničia, ale naopak sa sústreďujú na prácu v komunite a katolícku výchovu detí.

Rodové stereotypy alebo ideálne manželstvo?

Vít Erban vysvetľuje význam prikladaný telu cez: „*Tělo je také průsečníkem mezi naučenými a vrozenými vzorci chování. Proto musí být (...) úzkostlivě střeženo...*“ (Erban 2006, 207). Telo je medzi členmi skúmaného spoločenstva vnímané ako priam sakrálna a nedotknuteľná. Toto samozrejme zahrňuje odmietanie rôznych zásahov do tela, akými sú modifikácie, tetovanie, pírsingy, či dokonca siahnutie si na život. Zároveň to však vysvetľuje aj ich odpor k masturbácii a excesívnemu ukazova-

niu kože na verejnosti, či proti kampaniam značiek na spodnú bielizeň.

Toto stráženie „posvätnosti“ tela cez koncept čistoty odhaľuje viac, ako len ich vnímanie sexuality. Poukazuje aj na ich vnímanie samého seba a spoločnosti okolo. Nadmerné odhaľovanie je rovnako negatívne hodnotené ako masturbácia, keďže má ísť o vedľajší prejav sekulárno-liberálnej spoločnosti: „*čím viac človek má možnosť byť liberálny a má možnosť si vybrať, má možnosť byť slobodný, tak tým viac sa z tej viery upúšťa*“ (Dávid, M, 21). Preto skupina dodržiava rôzne pravidlá, ktoré im pomáhajú uchovať svoje telo čisté. Tu sa však dostávajú do konfliktu, keď sa snažia balansovať potreby čistoty a prehnané sústredenie sa na starostlivosť o telo, ktoré je taktiež vnímané negatívne. Zameriavanie sa na telo, v rovine vyššej, ako uznávajú za vhodné (u 20-ročnej Lindy tento zlom nastáva už pri krémovaní tela, maľovaní nechťov, či pri aplikácii make-upu) je vnímané ako isté odlúčenie sa od svojho vnútra. Ľudia, ktorí sa sústreďujú na svoje telo, sú vnímaní ako nešťastní a stratení vo svete: „*Ja mám tak skorej pocit, že ako keby im niečo v tom vnútri chýba*“ (Linda, Ž, 20). Prehnaná starostlivosť o telo je starostlivosť, ktorá nemá za úlohu uchovať jeho zdravý stav a je podľa Lindy prejavom vnútorného problému: „*Nechcem úplne povedať, že nejaké duševné problémy alebo poruchy alebo tak. Možno, ja neviem, to môže byť (chýbajúca) láska, šťastie alebo tak*“ (Linda, Ž, 20).

Telo v sledovanej skupine je vnímané ako niečo, čo nesmie byť stredobodom pozornosti. Človek by sa nemal zameriavať na telesnú schránku, ale na dušu a duchovné prežívanie života s Bohom. To však neznamená, že členovia *stretiek* neprejavujú o telo záujem. Či už ide o negatívny záujem, ako v prípade 22-ročnej Veroniky, ktorá si vďaka športovým aktivitám na vysokej škole vybudovala poruchu príjmu potravy alebo len zvedavosť, ako to bolo v prípade 15-ročnej Danice ktorá vo voľnom čase obľubuje kresliť. Jedným z jej najkontroverznejších diel bol obrázok ženského torza. Kresba vyvolala v skupine rôzne emócie, pričom Danica musela obhajovať svoj záujem. Starším členom sa obrázok zdal vulgárny a Danica uznala, že bol vrcholne nevhodný. Ako sama citovala situáciu: „*To prečo si nakreslila túto kresbu, prečo tam nekreslíš tvár? A že prečo práve túto kresbu a prečo práve túto časť tela? Tak potom (som si povedala), že: Máte pravdu, asi som to nemala kresliť, ale tak neviem, mne sa to páčilo*“ (Danica, Ž, 15).

Podobné hodnoty a názory sú veľmi dôležitým faktorom pri výbere partnera, preto si ho členovia najčastejšie hľadajú v rámci skupiny. Pri tomto hľadaní, pri ktorom sa neustále kladie dôraz na dodržiavanie života v čistote, sa navzájom povzbudzujú. Mávajú aj stretnutia s prednáškami o čistote a jej prínose do manželského

života. Zároveň počas nich majú možnosť ukázať aj rôzne dôsledky „randenia“, ktoré majú slúžiť ako „výstraha“. Johana, 24-ročná členka spoločenstva, sa do neho pridala až potom, čo sa rozišla s priateľom, s ktorým žili v jednej domácnosti. Teraz do prednášok zakomponováva svoje skúsenosti a ostatných členov vystriha pred spoložitím a sexuálnymi vzťahmi, ktoré nie sú posvätené manželským zväzkom.

Žena je podľa Johany porovnateľná s jablčkom a „*muž si radšej vyberie lesklé nedotknuté jablčko, ako to nahryznuté a hnilé*“ (Ž, 24). Vychádza z predstavy, že žena má odvodzovať svoju hodnotu od svojej nepoškvrcenosti a panenstva. Myšlienky, ktoré nevychádzajú z tohto ideálu, sú myšlienkami, ktoré sem mala údajne priniesť západná liberálna spoločnosť: „*... tak celkovo liberalizmus škodí viac. Určite by som bol radšej, keby bola krajina konzervatívnejšia*“ (Dávid, M, 21). Niektorí členovia spoločenstva tvrdia, že sa pre ich konzervativizmus nedokážu plnohodnotne začleniť do života vo väčších mestách, mimo svojej komunity (Veronika, Ž, 22; Dávid, M, 21).

Ich hodnotový systém je postavený na viere a z nej vyplývajúcom morálnom kódexe: „*pre mňa sú božské zákony také najdôležitejšie, hlavne by som sa mal podľa nich riadiť*“ (Dávid, M, 21) a až sekundárnymi sa stávajú hodnoty modernej spoločnosti, keďže tie sú často v rozpore s tými ich katolíckymi hodnotami. Dávid dopĺňa: „*napríklad ja osobne tým, že som veriaci, by som nemal problém, keby tu sekularizmus nebol.*“ (M, 21). Sekularizmus a liberalizácia mnohých názorov, podľa členov spomínaného spoločenstva sú príčinou, prečo sú dnes mnohé fenomény ako LGBTQ+, potraty, rozvody a feminizmus takými rozoberanými témami.

Feminizmus ako taký, bol u všetkých členov vnímaný negatívne. Toto presvedčenie často vychádzalo z informácií, ktoré zachytili v médiách, či na internete (Andrea, Ž, 21; Adam, M, 26; Johana, Ž, 24). Myšlienky feminizmu nikdy neboli témou, o ktorú by sa ktorýkoľvek z participantov zaujímal. V skupine vládlo presvedčenie, že feminizmus je prehnaný a feministky „*sú sebecké, (lebo) upierajú možnosť mužom byť mužmi*“ (Andrea, Ž, 21).

Tento postoj vychádza z ich ideálu vzťahu a charakterových vlastností, ktoré by mal ich partner mať. Ideálna žena bola pre participantov výskumu stelesnením submisivity. Často bola opisovaná ako starostlivá, empatická, nežná, materinská, nerozhodná, či krehká (Dávid, M, 21; Andrea, Ž, 21). Ideálnu ženu v tomto zmysle videli rovnako muži i ženy, čo de Beauvoir vysvetľuje, že žene „*(...) často prináša uspokojenie jej rola ako Inej*“ (2015, 14). Participantky výskumu preto veria, že nepotrebujú feminizmus, ani sa vyrovnáť mužom, keďže im ich situácia vyhovuje.

Dievčatá už od skorého veku vedia, že budú matkami a berú to ako svoje poslanie: „*Malo by to byť jednoducho poslanie tej ženy. (...) Že tá žena je proste stvorená na to aby plodila a rodila.*“ (Linda, Ž, 20). Podobný názor má aj čerstvá matka Andrea, ktorá popisuje ženskú rolu nasledovne: „*podľa mňa každá žena je predurčená byť matkou a určite to niekde vzadu v mozgu, aj keď si to neuvedomujú, majú.*“ (Ž, 21). Tejto predurčenosti prispôsobujú kritériá výberu vzdelania, kariéry, a hlavne partnera.

Ideálny muž má byť predovšetkým ochrancom a zabezpečovateľom rodiny: „*Určite aby bol milujúci partner a otec a aby sa staral...*“ (Andrea, Ž, 21). Pre Adama, je stelesnením ideálneho muža: „*asi jedine pán Ježiš.*“ (M, 26). Charakteristiky takéhoto muža spočívajú v jeho schopnosti starať sa o rodinu. Ideálny muž je preto nesebecký, čestný, úprimný, empatický, nápomocný, zručný a schopný byť manželke oporou (Adam, M, 26; Andrea, Ž, 21; Dávid, M, 21). Nie vždy sa však mladí členovia spoločenstva s týmito charakteristikami aj stotožňujú. Napríklad v prípade 21-ročného Dávida, je práve predstava takéhoto muža a otca zdrojom jeho neistoty: „*čo mi vadí, už tak do budúca je, že ja som moc neni až tak úplne technický typ. Že skôr ma baví geografia a dejepis. Také tie humanitnejšie veci. Mám takú obavu (...) ja som neni taký extra silák alebo čo- ako postavou, že či (budem schopný) zabezpečiť technicky tú rodinu. To bude taká výzva pre mňa*“ (Dávid, M, 21). Na výber partnera teda vplývajú rôzne faktory. Z toho dôvodu aj príťažlivosť pocitovaná k druhému pohlaviu spadá pod rôzne determinanty. Preferencie sú u každého z nich spektrom, ktoré prepája ideál čistoty a ideál budúceho partnera. Dôraz sa pritom kladie hlavne na ich budúcu predispozíciu založiť si rodinu a schopnosť sa o ňu následne postarať.

Záver

Členovia *stretiek* sa snažia čo najbližšie priblížiť k ich ideálu veriaceho človeka. Teda človeka, ktorý sa sústreďuje na život s Bohom a až potom na svoje osobné potreby. Aktívna sexualita je pre nich cesta, ktorou sa majú vydať až v momente, keď sú pripravení mať rodinu a deti.

Avšak pud sexuality, ktorý sa v mladom veku prejavuje intenzívnejšie, ako v neskorších štádiách života sa nedá vypnúť, či zrušiť silou vôle. Pre skupinu *stretiek* je aktívna sexualita vnímaná ako niečo, čo vedie človeka k nečistým hriechnym myšlienkam, prípadne ako prvý krok na zlej ceste. Preto sa snažia o život v čistote, kde

sexualita mimo manželstva nezohráva úlohu. Uvedomujú si, že v modernej spoločnosti kult tela prevyšuje túžbu po duchovnom prežívaní a preto sa snažia strániť ľavicového smeru a preferujú hodnoty tradičnej kresťanskej morálky. Ich politické postoje sú frekventovane rozoberané pred voľbami, ktoré sa v tom čase stávajú jednou z hlavných diskusných tém *stretiek*. Podľa Dávida boli názory členov „*skôr formované médiami, ktoré majú tiež určitý smer a určitým spôsobom reagujú na to spoločenské dianie a potom som im ja dával určité príklady, že ako by to mali možno podľa toho kresťanského myslenia chápať a vždy som sa im snažil dávať také pozitívne príklady, že ako by sa mali pozeráť aj na ten svet a na tieto celospoločenské témy...*“ (M, 21)

Ideál „tradičnej rodiny“ s deťmi, o ktoré sa stará matka a zabezpečuje otec², je ich cieľom už od skorého veku. Preto je pre nich hodnotový systém feminizmu, či LGBTQ+ komunity neakceptovateľný. Často sa stavajú na odpor voči názorom, ktoré tieto smery propagujú, ako je to v prípade adopcie u LGBTQ+ párov, ich registrovanie partnerstiev, alebo voči legálnym potratom, či užívaniu antikoncepcie (Adam, M, 26; Anna, Ž, 20; Dávid, M, 21; Linda, Ž, 20; Johana, Ž, 24). Morálny kódex skupiny vychádza z nedotknuteľnosti tela a života a tak podporujú hnutia za zrušenie legálnosti potratov a veria, že plod je ľudskou bytosťou od prvého momentu počatia.

Tento konflikt, ktorý vnímajú v spoločnosti ich do istej miery izoluje. Často sa necítia komfortne mimo skupiny a tvrdia, že spoločnosť ich názory vníma ako prežitky (Dávid, M, 21). Stránia sa preto zdieľaniu týchto ideí mimo skupiny a voľne sa s nimi delia len v bezpečnom prostredí *stretiek*.

Ich chápanie tela a sexuality má vplyv na celú dynamiku skupiny a jej fungovanie. Najčastejším dôvodom na odchod zo skupiny býva práve svadba, ktorá je vnímaná ako jediná mravná cesta k uspokojeniu sexuálnej túžby. Sexuálny pud však do značnej miery ohraničuje aj ideál čistoty, ktorým sa členovia riadia. Čistota tela pre nich predstavuje pomyslenú hranicu, ktorá rozdeľuje ich myšlienky na čisté a hriechne. Tento ideál čistoty je navzájom upevňovaný a podporovaný medzi členmi skupiny.

Na začiatku štúdie som si položila dve otázky. Prvá bola: „*Aké postoje má mládežnícke kresťanské spoločenstvo k sexualite?*“ Sexualita u participantov je vnímaná dvojako. Na jednej strane, ako niečo, čo by malo byť v mladosti potláčané a čo vie byť potenciálne nebezpečné. Na strane druhej je vnímaná ako prirodzená časť

2 „Tradičná rodina“ predstavuje model úzkej rodiny s rodovo rozdelenými úlohami. Obaja partneri žijú v monogamnom oficiálnom zväzku v spoločnej domácnosti. Otec spravidla zabezpečuje rodinu cez zamestnanie a matka sa stará o chod domácnosti a výchovu detí. (Mendelová 2014, 12)

dospievania, ktorá ich tlačí do spoločného manželského života. Sexualita bola jasne ohraničená ideálom čistoty a čistého života. Tento ideál bol dôležitý vo viacerých sférach života participantov, no najsilnejšie sa odrážal práve v ich lúboštnom živote. Ich pohľad na sexualitu a morálku mal vplyv na ich postoj voči spoločnosti, pričom ovplyvňoval aj ich životné rozhodnutia (výber partnera, budovanie zázemia, rodičovstvo, politické postoje a i.) a priamo vplýval na ich socio-ekonomický status (výber povolania, štúdium a pod.).

Druhá otázka, na ktorú som hľadala odpoveď bola: „Ako ovplyvňuje katolícka viera vnímanie sexuality u mladých veriacich?“ Tu môžeme poukázať práve na iné sféry života, ktoré boli problémom sexuality zasiahnuté. Či už išlo o výber kariéry, keď si dievčatá vyberali prácu na základe jej kompatibility s materstvom (Linda,

Ž, 20), alebo ich vzdelanie, ktoré bolo považované ako druhotné a nepodstatné v opozícii k budúcej rodine (Andrea, Ž, 21). Taktiež mala sexualita vplyv na ich vnímanie samého seba a percepciu rodového ideálu, ktorý mohol participantom spôsobovať až úzkosť.

Vnímanie sexuality malo značný dopad aj na ich vzťah k vlastnému telu, kde v kombinácii s ideálom čistoty vytvárali veľkú neistotu. Telo bolo vnímané ako nedotknuteľné a sexualita ako nečistá do momentu svadby. Svadba pôsobila ako mílnik, ku ktorému sa každý z participantov chcel dopracovať v čo najčistejšom a nepoškvrnenom stave. Sexuálna zdržanlivosť, bola ideálom ako pre ženy, tak i pre mužov. Snaha o naplnenie tohto ideálu konfrontovaná s potrebou po saturácii sexuálnych potrieb však zrejme znižuje ich sobášny vek výrazne pod štatistický priemer na Slovensku.

REFERENCIE

- De Beauvoir, Simone. 2015. *Extracts from The Second Sex*. Great Britain: Vintage.
- Denzler, Georg. 1999. *Zakázaná slasť: dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Douglasová, Mary. 2014. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.
- Erban, Vít. 2006. „Náboženská symbolika pravé a levé ruky. Mezikulturní interpretace Roberta Hertze“ *Náboženství a tělo*, edited by Hamar, Eleonóra Bělka, Luboš, Doležanová, Iva, 207–214. Brno: Masarykova univerzita.
- Hamar, Eleonóra. 2006. „Náboženství a tělo. Teoretické perspektivy v diskursu religionistiky.“ *Náboženství a tělo*, edited by Hamar, Eleonóra Bělka, Luboš, Doležanová, Iva, 15–22. Brno: Masarykova univerzita.
- Koumar, Jan. 2018. „Pět přístupů k etice sexuality? Důsledky asymetrického argumentu Davida Benataru pro etiku pohlavního chování.“ *Filosofie dnes* 10, no. 1: 64–81.
- Kubík, Josef. 2012. *Sexualita bez tabu*. Česká republika: Carpe diem.
- Lužný, Dušan. 2006. „Sakralizace zdraví a detradicionalizace náboženství.“ *Náboženství a tělo*, edited by Hamar, Eleonóra Bělka, Luboš, Doležanová, Iva, 177–184. Brno: Masarykova univerzita.
- Mendelová, Eleonóra. 2014. „Súčasná postmoderná rodina a vnútorná delba práce.“ *Sociální pedagogika/ Social Education* 2, no. 1: 11–21.
- Navrátilová, Alexandra. 2006. „Nahota v obřadní tradici české kultury.“ *Náboženství a tělo*, edited by Hamar, Eleonóra Bělka, Luboš, Doležanová, Iva, 55–64. Brno: Masarykova univerzita.
- Podmanická, Zuzana (ed.). 2019. *Štatistika v súvislostiach. Hlavné trendy vývoja sobášnosti v SR v roku 2018. Demografická a sociálna štatistika október 2019*. Bratislava: Štatistický úrad Slovenskej republiky.
- Turner, Bryan S. 1997. „The Body in Western Society: Social Theory and Its Perspectives.“ *Religion and the Body*, edited by Coakley, Sarah, 1–6. Cambridge: Cambridge University Press.

Lucia HRŽIČOVÁ je magisterskou študentkou religionistiky na Katedre porovnávacej religionistiky Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa otázkam telesnosti a sexuality v náboženstve, prechodovým rituálom, vnímaniu bolesti, feministickej antropológii a novým náboženským smerom.

Čo sa skrýva v guamile?¹

Náhodné zistenia o pestovaní marihuany na okraji etnografického výskumu vo Uaxactúne, Guatemala

JAKUB ADÁMEK

ÚRAD SPLNOMOCNENCA VLÁDY SLOVENSKEJ REPUBLIKY PRE ROZVOJ OBČIANSKEJ SPOLOČNOSTI / KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY, FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

Abstract: Aim of this paper is to inform about accidental findings during anthropological research at Uaxactún, Guatemala. The paper explores participants' willingness to talk about illegal activities on site – more precisely about hemp cultivation. Data was obtained through semi-structured interview and participant observation at the site of Uaxactún, Guatemala, during July and August 2019. 18 respondents had taken part in research. The key finding is that it seems that participants are willing to talk about illegal activities only if they feel to be in the same social group as the researcher, otherwise, the participant would provide misleading information. Another strong stimulus affecting obtained information seems to be the economic potential of participating in the research.

Kľúčové slová: marihuana, Guatemala, dezinformácia, informátor, drogy, zavádzanie

Namiesto úvodu

V roku 1925 prichádza Margaret Meadová do Polynézie. Na ostrove Ta'ū strávi 6 mesiacov, počas ktorých pozoruje život samojskej mládeže (Mead 1928, 206, 208). Po návrate vydá knihu *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization* (Mead 1928), v ktorej predstaví idylu južných morí a život mládeže, plný sexuálnych slobôd, bez žiadneho stresu (Mead 1928, 160, 197; Freeman 1983, 75). Kniha sa stáva antropologickým bestsellerom (Freeman 1983, 80) a významným argumentom v *nature-nurture* spore² (Mead 1928, xiv-xv; Freeman 1983, 75, 77, 100-102). Rovnako rýchlo sa Meadová stáva „antropologickou celebritou“ (Freeman 1983, 102). Avšak ďalší výskumníci majú problém potvrdiť Meadovej zistenia (Freeman 1983, 104-105, 107-109).

V roku 1940 prichádza na Samou Derek Freeman, svoj výskum ešte zopakuje v rokoch 1965 – 1968 a 1981 (Freeman 1983, 120). Výsledkom jeho výskumu je kniha *Margaret Mead and Samoa: The Making and Un-*

making of an Anthropological Myth (Freeman 1983), ktorá Meadovej zistenia vyvráti. Kniha spustí mediálnu búrku, ktorá vyvrcholí rovnomenným dokumentom Franka Heimansa v roku 1988. V závere dokumentu prehovorí jedna z Meadovej respondentiek, Fa'apua'a Fa'amū: „Nepochopila, že len vtipkujeme a uverila naším výmyslom [...] Veď vieš aké strašné klamárky sú Samojské dievčatá pokiaľ ide o vtipkovanie...“ (Freeman 1989, 1020)

V roku 1929 prichádza Hortense Powdermaker do Lesu, dediny na pobreží Nového Írska, ostrova v Bismarckovom súostroví. Bude študovať miestnu kultúru až do februára 1930 (Powdermaker 1967, 49). V jednej chvíli ju osloví muž – Sevok z dediny Ambwa – ktorý jej chce pomôcť s výskumom a stať sa jej informátorom. Ich prvého etnografického rozhovoru sa zúčastnia aj dvaja preverení informátori. Po rozhovore ju práve títo dvaja upozornia na množstvo výmyslov, s ktorými Sevok vyrukoval. Na druhý deň mu verejne a teatrálné ukáže, že o jeho výmysloch vie, čím si zabezpečí viero-

¹ Tento text vychádza s podporou grantu APVV-17-0648 AgroMaya.

² Spor označený *nature-nurture* predstavuje „vedeckú vojnu“ o to, či majú na ľudský charakter väčší vplyv prírodné alebo socio-kultúrne faktory.

hodné informácie a určitú mieru rešpektu v Lesu (Powdermaker 1967, 81-82).

V roku 1964 prichádza Napoleon Chagnon do džungle na rozhraní Brazílie a Venezuely. Strávi tam nasledujúcich 60 mesiacov, počas ktorých popíše kmeň Yanomamö. Jedným z jeho cieľov je zber genealógií, ktorými chce objasniť Yanomamské dejiny. Avšak Chagnonov zámer naráža na miestnu kultúru. Yanomamské mená sú tabu, čím je osoba váženejšia, tým tabuizovanejšie je jej meno. Niet preto divu, že sa domorodci so Chagnonom o mená svojich predkov podeliť nemienili. Yanomami vymyslia geniálnu stratégiu, antropológovi podávajú falošné mená a neexistujúce rodinné vzťahy. Čím absurdnejšie tým lepšie. Dokonca začínajú jeho informátori sťažovať, kto vydá najlepší „vtip“. Nieкто sa tak zrazu stáva manželom svojej vlastnej babky alebo mачochy. Na veľké pobavenie Yanomamöov Chagnon na podvod prichádza počas rozhovoru s náčelníkom vedľajšej dediny, ktorého manželku nazve „Chlpatá Kunda“. Náčelníka samotného „Dlhý Bimbas“, jeho brata „Orlie Hovno“, syna „Diera do Riti“ a dcéru „Prdiaci Dych“... (Chagnon 2013, 20-21). Až využitie medziludských animozít a neustále porovnávanie rôznych verzii rodokmeňov a mien pomôže Chagnonovi zozbierať vytúžené informácie (Chagnon 2013, 23-25).

Ako pozorný čitateľ Soukupových antropologických učebníc (2014; 2015) som si bol týchto nebezpečenstiev dobre vedomý. Nejde o to, že ľudia majú návyk klamať. Nemajú, v drvivej väčšine prípadov o klamstvá vôbec nejde, ale jednoducho sa niekedy informátorova výpoveď s pozorovateľnou skutočnosťou zhoduje len málo...

Stalo sa mi, že informátor neklamal ale zároveň svojim postojom skreslil to čo sa snažil výskum zistiť. Bolo to nedávno, na jar 2019. Výskum bol realizovaný pomocou štrukturovaného interview a jedna otázka bola namierená na to, nakoľko je informátor angažovaný pri rôznych spoločenských problémoch. Informátorka spomenula, že sa angažuje v ekologických a environmentálnych témach. Po formálnej stránke bola otázka zodpovedaná – *áno*. Keď som sa však spýtal, či náhodou nebola napr. na *Fridays for Future*, ktoré od celosvetového klimatického štrajku (15. 3. 2019) začínali rezonovať, odpoveď bola iná – *nie*. Postupne sa mi preukázalo, že viacerí informátori sa pokladali za angažovaných

a aktívnych v najrôznejších oblastiach, avšak keď prišlo na konkrétne príklady udalostí, pri ktorých by sa mohli angažovať, odpoveď bola *nie*... Zrazu sa objavili dva pohľady – angažovaný respondent, ktorý sa ale príliš neangažujú...

Podobný problém je už dávno známy psychológom pod názvom Hawthornský efekt. Hawthornský efekt nastáva *keď jednotlivci upravujú aspekt svojho správania v dôsledku vedomia, že sú pozorovaní* (Spencer a Mathani 2017). Skúmaní jednotlivci jednoducho počas pozorovania vykazujú zmenené správanie ako v súkromí. Dáta, ktoré poskytuje sám skúmaný (tzv. *self-reported data*) vyžadujú úplne iné spracovanie a majú rozdielnu hodnotu ako dáta získané nezávisle od interpretácie particpanta³ (Coolican 1998, 674-675).

Ak sa výskumník snaží spoznať informátorovu reflexiu sveta, okolia alebo akéhokoľvek javu (alebo povedané jazykom Geertza ak interpretujeme informátorove interpretácie (Geertz 2000, 19), informátorova odpoveď je vždy správna, a etnograf nemá žiadny problém. Problém však nastáva ak sa snaží dopátrať k nejakej udalosti, alebo spoznať nejaký, na informátorovej reflexii nezávislý jav⁴. Čiže ako je možné spoznať, až kriminalisticky uchopenú, „objektívnu pravdu“? Ako možno prekonať subjektivitu informátora? Táto dilema je v etnografii a sociológii známa ako „Rašómonov efekt“ (Heider 1988; Kusá 2003), a existuje niekoľko spôsobov jej riešenia (Heider 1988; Kusá 2003, Anderson 2016, Werhane 2019).

Ja som sa s touto úlohou pokúsil popasovať v lete 2019 počas antropologického výskumu, ktorý bol súčasťou Proyecto Arqueológico Regional Uaxactún (PARU) v Guatemale.

Lokalita a výskum

Moderný Uaxactún predstavuje malú komunitu v severnom Peténe, ktorá môže mať od 800 do 1200 obyvateľov⁵. Bez ohľadu na to, že staroveký Uaxactún vznikol pred tisíckami rokov neznamená, že moderný Uaxactún nie je mladá komunita. História súčasného osídlenia vo Uaxactúne by sme mohli datovať zhruba od prelomu 19. a 20. storočia, keď na mieste starého Mayského mesta vzniká chiclerský⁶ tábor. Presný dátum vzniku moderného Uaxactúnu sa asi nikdy nepodarí dohľadať, avšak

3 Na tomto mieste je nutné podotknúť, že self-reported data nie sú kvalitatívne horšie či lepšie ako dáta nezávislé, ich kvalita spočíva v správnej aplikovanej metodike, k tomuto problému pozri napr. Pauhuz a Vazire 2007, 224-236.

4 Nemienim teraz zachádzať do diskusií, nakoľko existuje nejaký od subjektu nezávislý jav, či dokonca prirodzený svet, pre tento článok to nie je podstatné.

5 Vo výskume z roku 2014 (Podolinska a Čisárik 2014, 549) sa uvádza číslo 769, číslo 1200 je odhad jedného z informátorov, ktorý som obdržal počas výskumu v lete 2019.

6 Chicleros sú zberači prírodného kaučuku (chicle), toto povolanie v súčasnosti predstavuje súčasť tradičného stereotypného obrazu Peténu.

Sylvanus Morley, uvádza ako rok „prieniku“ chiclerov do Uaxactúnu 1913 (1916, 341). Presnejší, a podstatne významnejší dátum je rok 1938, kedy je vo Uaxactúne postavené letisko (Smith 1950, iv). Obec sa rýchlo stáva centrom zberu kaučuku pre celý širší región. Situácia sa však mení v sedemdesiatych rokoch 20. storočia, keď začína obchod s kaučukom krachovať (Dugelby 1998, 162). Neskôr, v roku 1990 vzniká Mayská biosférická rezervácia, ktorá zaberá až 21 602 km² z 35 854 km² rozlohy provincie Petén. Uaxactún sa postupne mení na pralesnú komunitu, ktorej úlohou je chrániť a spravovať miestnu prírodu. Tomuto účelu napomáhajú organizácie OMYC⁷ a WCS⁸, ktoré organizujú zber a výkup lesných surovín, akými sú okrasná palma xaté (*Chamaedorea ernesti-augusti*, *Chamaedorea elegans* a *Chamaedorea oblongata*), prírodný kaučuk, oriešky stromu ramón (*Brosimum alicastrum*), a čierne korenie (*Piper nigrum*). Zároveň v oblasti riadia kontrolovanú ťažbu dreva. Ďalší druh obživy predstavuje poľnohospodárstvo, avšak jeho význam je iba doplnkový, časť plodín slúži na lokálnu spotrebu, časť sa predáva (Adámek 2020, 56-57, 80). Dôležitými sezónnymi zamestnaniami sú práca pre OMYC a pomocné technické práce na archeologických výskumoch⁹ v širokom okolí. Posledná, ťažko skúmateľná, pracovná oblasť sa nachádza v ilegalite – vykrádanie archeologických nálezísk, pašeráctvo ľudí a tovaru, pestovanie narkotík, pytliactvo a lúpežníctvo¹⁰ Uaxactún je zároveň pomerne izolovaná obec, je to miesto kde končí cesta, na sever je už len mexická hranica, telefón a internet sú dostupné jedine v kancelárii OMYCu, mobilný signál sa dá chytiť iba na najvyšších kopcoch v okolí a do „civilizácie“ sa dá dostať len cez deň (po väčšinu dní od 06:00 do 18:00), keď je otvorený priechod cez Tikal.

Mojou úlohou bolo skúmať miestne poľnohospodárske praktiky. V rámci formulácie mojej výskumnej úlohy v grantovom projekte bola aj úloha „skúmať rituálne praktiky napojené na poľnohospodárstvo“. Preto

som sa veľmi naivne pri prvej príležitosti spýtal jedného informátora (N1) túto otázku: „A... Robíš aj nejaký rituál pred tým, ako zaseješ?“. Na moje veľké prekvapenie informátor okamžite odpovedal kladne: „Áno. To musíš. Ak nezvoláš *Oh my God, O Dios mio!* tak ti nič nevyrastie“. Už si nepamätám, či bol zarážajúcejší entuziazmus informátora, s ktorým odpovedal, alebo moje sklamanie, že táto informátorova formulácia až podozrivo zvažovala pentekostálnym kresťanstvom¹¹ namiesto prežitkov mayskej spirituality, v ktorú som ticho dúfal... Neskôr som zistil, že tento konkrétny informátor má tendenciu na každú otázku odpovedať kladne a nezriedka pridať aj príbeh, ktorý jeho odpoveď potvrdzuje alebo inak dokrešľuje.

Postupne mi napadol relatívne zvláštny pokus, ktorým by som mohol „testovať“ vierohodnosť informátorových tvrdení. Ak by som sa opýtal na vec, ktorá je predmetom verejného tajomstva, na vec, ktorá sa nehovorí gringom,¹² a zároveň na vec, o ktorej som náhodou nadobudol znalosti, tak by som mohol predpokladať, nakoľko je informátor úprimný.

O tom, čo je vo Uaxactúne verejné tajomstvo, som sa dozvedel v prvých dňoch výskumu. Do tábora prišiel mladší muž na motorke (informátor T1), pred sebou mal posadeného malého synčeka. Tento muž nepracoval pre projekt. Bol to dealer marihuany, ktorý prišiel zásobiť jedného z robotníkov. Kontroverzná otázka pre mojich informátorov bola hneď na svete: „Ako sa tu, vo Uaxactúne, pestuje marihuana?“

Táto otázka zaujala miesto na konci neformálneho dotazníka, v ktorom som sa pýtal na spôsoby sadenia, žatvy, spracovania a uskladňovania rôznych plodín (kukurice, fazule, ananásu...).

Antropologická časť výskumu pripadla na prvú polku augusta 2019. Väčšina rozhovorov sa odohrala priamo vo Uaxactúne, v domoch respondentov či v miestnej kantíne, časť rozhovorov prebehla počas návštev

7 Organización de manejo y conservación – je organizácia, ktorá má reprezentovať obyvateľov Uaxactúnu a zároveň vykonávať a kontrolovať trvalo udržateľné lesné hospodárstvo v oblasti.

8 Wildlife Conservation Society – je nástupnícka organizácia New York Zoological Society (1895), ktorej cieľom je chrániť biodiverzitu a živočíšne druhy všade na zemi. Spoločnosť pôsobí vo Uaxactúne od roku 1996, kam prináša väčšinu investícií (Rahder 2014, 377-378).

9 Mnohoročný archeologický robotníci majú dokonale vytrénované „archeologické oko“ a zároveň poznajú obrovské množstvo najrôznejších prístupov k archeologickému remeslu, takže sú niekedy po technickej stránke veci kompetentnejší ako ne jeden archeológ.

10 Jeden nemenovaný guatemalský výskumník zhrnul stav veci slovami „Uaxactún, to je dedina gangstrov“...

11 Informátor N1 vnímal vieru v Boha ako podmienku svojich liečiteľských schopností a šťastia, napr. viera v Boha ho mala rovnako chrániť pred hadím uštipnutím alebo bodavým hmyzom.

12 Slovo gringo je termín, ktorým sa v latinskej Amerike označujú cudzinci bielej pleti, predovšetkým obyvatelia USA. Tento termín je spojený s mnohými predsudkami, napr. *gringovia* sú často pokladaní za bohatších než latinoameričania (Hlúšek 2015, 22-24). Pôvod slova *gringo* taktiež nie je úplne jasný, môže byť odvodený z *griego* – Grék, častejšie sa však ako pôvod uvádzajú piesne začínajúce na „Green grow...“ amerických (USA) vojakov počas mexicko-americkéj vojny v rokoch 1846 – 1848, prípadne počas pohraničných potýčok koncom XIX. storočia (Snoops 2011).

mílp¹³ participantov alebo počas pomocných prác pri archeologickom výskume. Výskumu sa zúčastnilo 18 participantov, všetci boli muži, 15 v produktívnom veku, 3 dôchodcovia, 4 boli robotníci archeologického projektu, 10 boli vybraní na základe odporúčaní komu-

nity ako schopní farmári a 4 som stretol náhodou. Avšak 2 participantí nakoniec nepodali relevantné informácie.¹⁴

Ako je to teda s tou marihuanou?

Participantí		
Kód participanta	Spôsob výberu participanta	Popis participanta
E1	Projektový robotník	Asi 25 ročný robotník (<i>excavador</i>), otec rodiny, podľa klebiet je zároveň vykrádač archeologických pamiatok (<i>saqueador, wechero</i>) a dealer marihuany. Komunitou pokladaný za vychytralca a kšeftára. Sám sa prezentoval ako schopnejší a inteligentnejší človek než väčšina Uaxactúnu. Veľmi príjemný a spontánny informátor. Často prevzal rolu môjho sprievodcu po okolí Uaxactúnu.
N1	Projektový robotník	Asi 40 ročný robotník (<i>ayudante</i>). Podľa klebiet je čarodejník (<i>brujo</i>) a tárar (<i>N1 habla mucho...</i>). Sám sa prezentuje ako liečiteľ (<i>curandero</i>) a zbožný človek. Okrem iného pôsobí ako neformálny hrobár (telá zosnulých balzamuje formaldehydom). Mimoriadne agilný informátor, dobrý rozprávač (často používal prirovnania, príslovia, a svoje tvrdenia často ztrojoval), a sprievodca po okolí Uaxactúnu.
G1	Projektový robotník	Asi 38 až 40 ročný robotník (<i>excavador</i>). Čudák a starý mládenec. Syn kantora v kostole Adventistov siedmeho dňa. Počas výskumu sa usiloval nadviazať bližšie vzťahy s výskumníkmi. Preto poskytoval informácie veľmi ochotne.
T1	Bývalý projektový robotník	Asi 30 ročný robotník, farmár a otec rodiny. Zároveň pôsobil ako pestovateľ a dealer marihuany. Ochetný a úprimný informátor.
M1	Odporučený komunitou a participantom T1	Asi 45 ročný lesný robotník. Pokladaný za dobrého a schopného farmára. Zúčastnil sa už viacerých výskumov, čo ovplyvnilo priebeh interview – neustále zvädzal rozhovor na predošlé výskumy alebo na prácu v lese.
A1	Náhodné stretnutie	Asi 60 ročný farmár a <i>xatero</i> (zberač okrasnej palmy <i>Xaté</i>). Neochotný informátor.
R1	Odporučený komunitou	Asi 50-60 ročný farmár a majiteľ reštaurácie. Vážený člen komunity – označovaný ako <i>don</i> . Na Uaxactúnske pomery zámožný občan. Neodpovedal príliš ochotne a do interview výrazne zasahovala jeho dcéra.
V1	Odporučený participantom E1	Asi 40-45 ročný <i>xatero</i> . Podľa klebiet jeden z najväčších dealerov a producentov marihuany vo Uaxactúne. Neochotný informátor. Otec participanta E1.

13 *Milpa* predstavuje špecifický druh lokálneho žiarového poľnohospodárstva, v lokálnej terminológii toto slovo označuje žiarením prihnojované pole, ktoré sa presúva vždy keď je pôda vyčerpaná a úrodnosť klesne (úrodnosť takéhoto poľa vydrží od dvoch do desať rokov). Samotné slovo *milpa* môže zároveň označovať kukuricu, čo je najčastejšie pestovaná plodina. Termín *milpa* pochádza z nahuatlu. Odvodené od *milli / míl-li* – vo význame obhospodarovaná pôda, pole (Simeón 1992, 276-277, Karttunen 1992, 147).

14 Z týchto dvoch jeden trpel Alzheimerovou chorobou a jediná vec čo mi povedal bolo: „Je veľmi teplo“...

Participant		
Kód participanta	Spôsob výberu participanta	Popis participanta
F1	Odporučený komunitou	Asi 60 ročný farmár. Vážený člen komunity – označovaný ako <i>don</i> . Odpovedal stručne a vecne, nemal záujem viesť dlhší rozhovor.
V2	Odporučený komunitou	Asi 65-70 ročný bývalý farmár a <i>xatero</i> . Trpel Parkinsonovou chorobou. Odpovedal ochotne, a prejavil radosť nad tým, že má niekto záujem o jeho spomienky. Interview sprostredkovala jeho dcéra, ktorá sa oňho stará.
C1	Náhodné stretnutie	Asi 65 ročný farmár. Pôvodne nedôverčivý, po tom ako som mu ponúkol pivo, tak sa spontánne rozrozprával. Svokor informátora L1, s ktorým spoločne hospodári.
E2	Náhodné stretnutie	Asi 60-65 ročný predstaviteľ komunity. Vážený, ak nie najväznejší, člen komunity – označovaný ako <i>don</i> . Ochotný informátor.
O1	Odporučený komunitou	Asi 30 ročný farmár a otec rodiny. Pôvodne mierne nedôverčivý, následne odpovedal ochotne.
L1	Odporučený komunitou (bývalý robotník)	Asi 30-40 ročný zapálený farmár. Vážený člen komunity – označovaný ako <i>don</i> . Hlboko veriaci protestant, ktorý odmieta alkohol a akékoľvek iné formy závislosti. Kedysi pracoval ako projektový robotník, avšak počas výskumu uprednostnil prácu na poli. Veľmi ochotný informátor, otázky z interview vytušil skôr než som ich stihol položiť a rozprával spontánne. Kľúčový informátor pôvodného výskumu.
A2	Náhodné stretnutie	Asi 20-25 ročný <i>xatero</i> . Relatívne ochotný informátor. Priateľ informátora G1.
F2	Odporučený komunitou	Asi 50 ročný farmár. Pokladaný za jedného z najschopnejších farmárov vo Uaxactúne. Vážený člen komunity – označovaný ako <i>don</i> . Prijemný a ochotný informátor.

Odpovede na poslednú neformálnu otázku v dotazníku sa rôznili, časť participantov odpovedala pozitívne, časť negatívne. Odpovede sprehľadnené v tabuľke naberajú

takúto podobu:¹⁵

Marihuana sa vo Uaxactúne pestuje. Čo je zaujíma-

Informácie o marihuane			
Participant	Prítomnosť marihuany	Vzťah k marihuane	Spôsob výberu
E1	Potvrdil	Dealer, občasný konzument	Projektový robotník
N1	Potvrdil	Neznámy	Projektový robotník
G1	Potvrdil	Konzument	Projektový robotník
T1	Potvrdil	Dealer, producent, s konzumáciou prestal kvôli bolestiam hlavy	Bývalý projektový robotník
M1	Nepotvrdil	Neznámy	Odporučený komunitou
A1	Nepotvrdil	Neznámy	Náhodné stretnutie

¹⁵ Tieto dáta sú mierne nekompletné, táto skutočnosť je spôsobená faktom, že ide o náhodný vedľajší produkt výskumnej činnosti.

Informácie o marihuane			
Participant	Prítomnosť marihuany	Vzťah k marihuane	Spôsob výberu
R1	Nepotvrdil	Neznámy	Odporučený komunitou
V1	Poprel	Dealer, producent	Odporučený E1
F1	Nepotvrdil	Neznámy	Odporučený komunitou
V2	Nepotvrdil	Neznámy	Odporučený komunitou
C1	Potvrdil	Producent, konzument	Náhodné stretnutie
E2	Poprel	Neznámy	Náhodné stretnutie
O1	Poprel	Neznámy	Odporučený komunitou
L1	Nepotvrdil	Neznámy (pravdepodobne negatívny)	Odporučený komunitou
A2	Poprel	Konzument	Náhodné stretnutie
F2	Nepotvrdil	Neznámy	Odporučený komunitou

vé, marihuana je asi jediná plodina, pri ktorej miestni farmári inovujú svoje techniky. Podľa relevantných informátorov bol na lokalite pôvodne pestovaný neidentifikovaný lokálny kultivar konope, ktorý sa vyznačoval nižším obsahom THC. Avšak niekedy medzi rokmi 2017 a 2019 si skupina miestnych pestovateľov objednala semiačka *Cannabis indica* s vyšším obsahom účinných látok. Vo všeobecnosti je však pestovanie pomerne primitívne, o inováciách môžeme hovoriť jedine v kontexte lokálnych poľnohospodárskych znalostí. Konope sa pestuje skryté hlboko v guamile¹⁶ (E1, T1). Tradične je guamil mimoriadne husto zarastený a prechod cezeň je takmer nemožný. Viditeľnosť v guamile je pre náletové dreviny rovnako pomerne nízka. Rovnako dôležitým faktorom je aj vlastníctvo guamilu – väčšinu pôdy vo Uaxactúne majú miestni prenajatú od guatemalskej vlády vo forme koncesie, v bežnej reči pôdu ale chápu ako svoje súkromné vlastníctvo, povedať napr. že „ide-me do guamilu dona Napiza“ je normálny slovný obrat. Preto je pestovanie v guamile pevne spojené s „majiteľom“ guamilu, a zároveň s pestovaním aj v určitom súkromí.

Druhým miestom pre pestovanie sú lesy – *montañas* (C1). Za lesy je väčšinou označovaná hornatá oblasť na západ od Uaxactúnu, jej protipólom je *bajo* – bažinatá rovina na východe. Lesy sú takmer synonymickým označením pre kopce pretože pôda v *bajo* je pomerne

plytká a neposkytuje dostatok živín pre vyššie stromy. Naopak, stromy v hornatej oblasti *montañas* sú pomerne vysoké. V oboch prípadoch je však miesto pestovania utajené. Zdá sa, že po vysadení sa o konope nijak zvlášť nestará. Samčie a samičie rastliny sa neoddeľujú, v dôsledku čoho sa výsledný objem THC znižuje. Dozreté konope sa nechá na mieste ešte preschnúť, kým sa nestratí výrazná aróma (G1). Potom sa konope zberá a odnáša do domu, kde sa zväzuje a suší zavesené pod strechou. Vo Uaxactúne existujú asi tri druhy striech – najchudobnejší občania si svoje strechy stavajú z listov palmy *escoba* (*Cryosophila stauracantha* alebo jej príbuzné druhy). Tieto strechy sú však častejšie na hospodárskych budovách a dočasných prístreškoch, najčastejšia je strecha z plechu, nájde sa aj niekoľko striech postavených z „tradičnej krytiny“ – listov palmy *xaan* (*Sabal* gen.). Úplne najchudobnejší obyvatelia si strechy stavajú z igelitových či nylonových plachiet. Vo všetkých prípadoch sú strechy dobre odvetrané a otvory na štítoch domov prinášajú permanentný prieván. Strechy z nylonu a plechu sa zároveň rozhorúčujú od slnka, čím vytvárajú vhodné podmienky na sušenie. Toto sušenie pod strechou predstavuje inováciu oproti tradicionalizmu miestneho poľnohospodárstva, všetky ostatné miestne plodiny (fazuľa, tekvicové semiačka, chilli paprika...) sa totiž sušia rozložené na nylonovej plachte na slnku, pričom ako provizórna „sušiareň“

16 *Guamil* je pevná súčasť pôvodného poľnohospodárstva v Peténe. Ide o časť kukuričného poľa (*milpa*), ktorá sa nechá ležať ladom, pokým sa úrodnosť pôdy neobnoví. Pôda môže takto oddychovať aj 12 rokov, pričom *guamil* zaberá asi 8/10 až 10/12 obhospodarovanej pôdy. Počas tejto doby je *guamil* zarastený sekundárnym lesom, ktorý je po uplynutí obdobia spálený aby pripravil vrstvu úrodného popola. Slovo *guamil* pochádza z Nahuaského *quammilli* – trstina, šíp, strelka, stĺp (Simeón 1992, 401), a súvisí so slovami *quauitl / cuahu(i)-tl* – strom, špic, palica (Simeón 1992, 418, Karttunen 1992, 58), a *milli / mil-li* – obhospodarovaná pôda, pole (Simeón 1992, 276-277, Karttunen 1992, 147).

služi bývalá prístávací dráha v strede Uaxactúnu. Či v tomto prípade ide o snahu zachovať čo najväčšie množstvo účinných látok alebo o potrebu utajenia, nedokážem povedať. To, že je marihuana dostatočne presušená indikuje moment, keď začnú zo sušených trsov spontánne vypadávať jej semiačka (N1). Vtedy sa rastliny zvesia a sú pripravené na konzumáciu. Treba však podotknúť, že vo vlhkom prostredí dažďového pralesa sa o sušení nedá úplne hovoriť...

To či je miestna marihuana určená na export alebo na lokálnu konzumáciu sa mi nepodarilo zistiť, domnievam sa však, že pre jej nižší objem THC a vyšší objem vlahy je uaxactúnska marihuana určená hlavne pre lokálnu spotrebu. Hlavným účelom je, zdá sa, rekreačné konzumovanie. Nezaregistroval som žiadne známky jej etnomedicínskeho alebo kulinárskeho použitia¹⁷. Pomerne zaujímavé je však rituálne použitie konope. Počas vykopávk na lokalite La Mesa boli v jednej zo sond objavené pozostatky obetiny (zapečatená nádoba, ktorá obsahovala dve mušle) a atypicky veľký balvan na dne sondy. Prítomní robotníci (participanti E1 a N1) usúdili, že pod balvanom sa nachádza hrobka a preto bolo nutné vykonať rituál a obeť na uzmierenie duchov. Išlo o pomerne jednoduchú spaľovanú obeť kopálového kadidla a troch cigariet zapichnutých do pôdy okolo spaľovaného kadidla. Pri tejto príležitosti participant E1 tvrdil, že vykrádači pamiatok často zadymujú sondy¹⁸ cigaretovým dymom, prípadne dymom z jointu. V opačnom prípade by vykrádač nič nenašiel. V prípade, že tento naratív nebol len informátorov vtip, mohla by marihuana nahrádzať alebo dopĺňať tabak v pôvodne mayskom ritualizme (Groark 2010, Loughmiller-Cardinal a Eppich 2019), ktorý má v severnom Peténe výrazný vplyv na „vykrádačskú mágiu“. „Vykrádačská mágia“ má zároveň aj určité presahy do archeologickej praxe, lokálni robotníci totiž nevidia rozdiel medzi archeológmi a vykrádačmi.¹⁹ „Vykrádačskú mágiu“ by sme mohli pracovne definovať ako súbor rituálnych a magických praktík nevyhnutných pre správne zasahovanie do archeologických štruktúr (najčastejšie stavieb) a správne vyberanie archeologických artefaktov. Preto má tento súbor praktík svoje miesto aj počas regulárnych vykopávk a pri významnejších objavoch robotníci často praktizujú zápalné obete kopálu a cigariet.

Prečo sa marihuana nepestuje?

Za podstatne zaujímavejšie než informácie o pestovaní konope vo Uaxactúne však pokladám popretia tejto informácie.

Participant V1 je vo všeobecnosti pokladaný za aspiranta na titul narkobaróna. Kontakt s ním mi sprostredkoval jeho syn, E1, ktorý bol hrdý na otcove *xatterské* zážitky a poľnohospodárske zručnosti. V1 mi očividne nedôveroval. Na otázku ohľadom marihuany povedal, že o tejto rastline vlastne nič nevie a, že vo Uaxactúne sa nepestuje.

Participant E2 je jeden z predstaviteľov komunity vo Uaxactúne, a často má právo jednáť v mene celého Uaxactúnu. Keď som sa ho spýtal, ako sa pestuje marihuana povedal, že sa vo Uaxactúne nepestuje, pretože miestna pôda a podmienky sú mimoriadne nevhodné pre túto rastlinu. Ak by aj niekto skúsil konope zasadiť, tak jednoducho nič nevyrastie. Marihuana má byť problém v okolitých obciach.

O1 podal podobnú informáciu ako V1. O konope nič nevie, pretože vo Uaxactúne sa konope takmer nepestuje.

Participant A2 predstavil komplexnejšie vysvetlenie. Konope sa pestuje vo všetkých okolitých obciach, len vo Uaxactúne nie. Dôvodom je udavačská povaha ostatných Uaxactúncov, ktorí akékoľvek pestovanie okamžite nahlásia polícii a pestovateľ istotne poputuje za mreže. O to zaujímavejší bol rozhovor s G1, ktorého som stretol bezprostredne po interview s A2. G1 a A2 sú dobrí priatelia, ktorí konzumujú marihuanu spoločne, naposledy deň pred interview...

Čo to znamená?

Čo znamená, že časť participantov nelegálne pestovanie konope poprela a časť potvrdila? Ak sa bližšie pozrieme na tabuľku, môžeme si všimnúť, že participanti, ktorí výskyt konope potvrdili, sú zväčša projektoví robotníci, participanti, ktorí jej výskyt popreli, mali s projektom PARU spoločné len málo. V tomto kontexte o to viac vystupuje fakt, ako veľmi ovplyvňuje výskumník svojich informátorov. Označenie antropológa ako „profesionálneho cudzinca“ je takou malou antropologickou dogmou. Avšak aký je tento cudzinec v Mezoamerike? Je biely. A je gringo. Tieto dve na sebe závislé skutočnosti

¹⁷ Marihuana má širšie využitie v oblasti Garífuna, v rámci etnomedicíny sa dá použiť na miernenie bolesti svalov (Girón et al. 1991, 178), zároveň sa používa ako korenina do miestneho nápoja gifiti. V tomto kontexte je dôležité podotknúť, že niektorí obyvatelia Uaxactúnu majú väzby na Garífunskú oblasť.

¹⁸ Vykrádanie archeologických pamiatok sa dá dokumentovať práve podľa týchto ilegálnych sond nazývaných *saqueá* (odvodené od šp. *saquear* – vykrádať), ktoré sú hĺbené do archeologických štruktúr.

¹⁹ V oboch prípadoch ide o ľudí, ktorí vykopávajú a odnášajú artefakty, jediný rozdiel spočíva vo fakte, že archeológ koná svoju prácu legálne. Z pohľadu obyvateľa pralesnej komunity je archeologický artefakt v múzeu a v súkromnej zbierke rovnako vzdialený...

vytvárajú medzi výskumníkom a informátormi takmer neprekonateľnú priepasť, ktorá je o to väčšia, ak primiešame ešte tretí komponent stereotypu biely gringo – peniaze. Gringo je proste cudzí a bohatý (Hlúšek 2015, 22-24).²⁰ Túto nezmieriteľnú priepasť by ani ten najlepší výskumník nedokázal prekonať v horizonte dvoch mesiacov. Veľkým šťastím projektu PARU je jeho dlhodobosť. V roku 2019 to bola už 10. terénna sezóna vo Uaxactúne a mnohí robotníci sa stali trvalou súčasťou projektu. Počas týchto 10 rokov sa medzi robotníkmi a výskumníkmi vytvoril pomerne dôverný vzťah. Na tomto základe si dovoľím tvrdiť, že v sociálnej štruktúre Uaxactúnu vznikla špecifická sociálna skupina archeologických robotníkov, ktorí voči „gringom“ z PARU necítia cudzosť.²¹ Takto mohli projektoví robotníci zdieľať niektoré interné informácie (pestovanie marihuany, vykrádanie pamiatok, korupcia, pyliactvo) bez toho, aby „vynášali“. V skratke išlo o komunikáciu v rámci jednej sociálnej skupiny, ktorá sa vnútorne delila na archeológov a robotníkov. Čo je v súlade s výskumom Marloesa Bakkeru et al. (2006), ktorého kľúčovým poznatkom je, že mimoriadne výrazným stimulom pre zdieľanie informácií je práve členstvo v jednej skupine (2006, 603). V tomto kontexte by bolo možné načrtnúť určitú spojnicu s Gluckmanovým pohľadom na klebety, pri ktorých je dôležitým tvrdením, že sa šíria iba v konkrétnych skupinách (1963, 308-309). Klebety, respektíve zdieľanie informácií zároveň stmeluje kolektív (Gluckman 1963, 313-314, Merry 1984, 274, 277, 293), preto je možný význam zdieľania informácií o kontroverznej téme (marihuane) v prípade skupiny archeologických robotníkov aj dôležitým sociálnym lepidlom medzi robotníkmi a archeológmi. Je však dôležité spomenúť, že v prípade výskumu informácií o marihuane nemôžeme úplne hovoriť o klebetách – len v jedinom rozhovore sa totiž spomínal konkrétny konzument (informátor G1 „udal“ informátora A2), väčšina informátorov používala striktné neurčité formulácie (pestuje sa, suší sa, tu sa to pestuje takto) bez pomenovania zainteresovaných osôb.

Situácia však bola iná pri participatoch, ktorí neboli projektovými robotníkmi. V tomto prípade pocit

cudzosti pretrvával a preto nebolo dovolené citlivé informácie s výskumníkom zdieľať. Za mimoriadne hodnotné v tomto prípade pokladám interview s participantmi V1 a E2.

V1 nemohol ohroziť svoj ekonomický záujem, a preto musel výskyt konope poprieť. Podobnú tendenciu skresľovať informácie v prípade, ak ide o výskum javov, ktoré sú v spoločnosti chápané ako neetické, ilegálne, prípadne marginálne, popísala Laura Agustín (2004) na príklade výskumu prostitúcie. Agustínine informátorky neboli ochotné poskytovať informácie, keďže výskumník neponúka protihodnotu, prípadne upravovali informácie tak aby zabezpečili vlastnú ochranu (2004, 6). Informátor V1 bol postavený pred situáciu, kedy nemohol pravdivým tvrdením nič získať, ale potenciálna strata bola prívysoká.

E2, ako jeden z predstaviteľov komunity, bol zas povinný brániť status celého Uaxactúnu, preto bolo popretie pestovateľskej činnosti jediná možnosť. V tomto kontexte je zaujímavé, že respondenti, ktorí nosia titul *don*, celkovo nepotvrdili výskyt marihuany. *Don*²² nepredstavuje len úctivé oslovenie. Osoby, ktoré sú takto označované, sú neformálnymi lídrami komunity a oplývajú prirodzeným rešpektom. Nezriedka má už samotná prítomnosť dona pozitívny vplyv na správanie bežných Uaxactúnčanov.²³ Bolo by zaujímavé sledovať či tento mocenský vzťah nie je recipročný, v takom prípade by donovia museli brániť sociálny status komunity a o to viac by informácie o pestovaní marihuany nezdiedali s výskumníkom.

V tomto kontexte sú zaujímavé nasledujúce poznatky. Ernesto Reuben a Matt Stephenson (2013) počas experimentálnej hry, ktorej cieľom bolo zistiť vzťah medzi nahlasovaním antisociálneho správania (klamstva) centrálnej autorite a možnom sankcionovaní whistleblowera zistili, že kolektív, ktorého členovia sa vzájomne poznajú, má tendenciu whistleblowera sankcionovať (Reuben, Stephenson 2013, 390). V pomerne malej a izolovanej komunite, akou práve Uaxactún je, by preto vynášanie potenciálne nebezpečných informácií mohlo priniesť závažné sankcie od celej komunity,

20 Nemožnosť rovnosti medzi gringami a Uaxactúnčanmi často postulovali samotní informátori. Veľmi zaujímavá, často prichádzala s predstavou akejsi „vyvázenej“ nerovnosti postavenej na takmer romantických predstavách „ušľachtitého divocha“. Napr. Uaxactúnec má byť neporovnateľne silnejší a fyzicky odolnejší od gringa, ktorý je slabý a v „čistej prírode“ neprežije. Jeden z informátorov (N1) taktiež pracoval s konceptom „inej inteligencie“, ktorú staval do protikladu tej gringovskej.

21 Domnievam sa, že aj keď pocit cudzosti čiastočne odpadol, stále pretrval pocit inakosti a nerovnosti medzi odbornými pracovníkmi projektu (zväčša bielymi archeológmi) a robotníkmi (Uaxactúnčanmi). Táto inakosť sa napríklad artikulovala na postavení ženy v spoločnosti a miere sexuálnych noriem – na machistické pomery severopeténskej komunity sa totiž archeologičky nezriedka správali nepatrične, avšak robotníci túto skutočnosť tolerovali ako súčasť gringovskej inakosti.

22 K histórii honorifického oslovenia *don* v latinskej amerike pozri Argañarás 1997, 21-25.

23 Ilustratívne môže v tomto kontexte slúžiť správanie informátora L1 počas minulých vykopávkov na vzdialených lokalitách (Manantial, Tzibatnah), počas ktorých zvykol ostatným robotníkom vo voľnom čase predčítať Bibliu a redukovať ich konzumáciu alkoholu.

o to väčšie riziko by niesli osoby s vysokým sociálnym statusom – donovia.

Gluckmanove tvrdenie že „outsider sa nemôže pridať ku klebetám“ (1963, 312) v prípade uaxactúnskych informácií o marihuane platí dvojnásobne - výskumník predstavoval v skupine archeologických robotníkov insidersa, zatiaľ čo akonáhle túto skupinu opustil, stal sa outsiderom.

Druhým rozmerom vplyvu výskumníka na participantov je ekonomika.²⁴ Keďže projekt PARU na lokalite pôsobí už 10 rokov, práca projektového robotníka predstavuje relatívne stabilný príjem, s ktorým viacerí obyvatelia Uaxactúnu počítajú na ročnej báze.²⁵ Tento ekonomický potenciál vytvára priestor v lokálnej mocenskej situácii. Podobnú, avšak silnejšiu pozíciu majú organizácie WCS a OMYC, ktoré prinášajú drvivú väčšinu všetkých legálnych investícií a pracovných príležitostí do Uaxactúnu. A pred mocenskými organizáciami je potrebné prispôbiť rétoriku. Ako ilustráciu môžem uviesť ešte jednu udalosť, ktorej som bol svedkom. 3.8.2019. do Uaxactúnu dorazila menšia skupina mayských revivalistov,²⁶ ktorí chceli vykonať predhispánske náboženské obrady v zakonzervovaných ruinách E skupiny. Pre správny priebeh ceremoniálu bol potrebný určitý počet ľudí a preto bolo zapojených aj pár okoloidúcich Uaxactúnčanov. V závere ceremónie sa mal každý jeden účastník zdôveriť s niečím, za čo je vo svojom živote vďačný. Keď prišiel rad na miestneho obyvateľa, tak prehlásil, že zo všetkého najviac je vďačný za archeologický projekt PARU, a za všetko dobré čo projekt pre Uaxactún robí. O to zaujímavejšie je, že tento konkrétny okoloidúci nebol zamestnancom projektu...

V kontexte Rašomonovho efektu tieto zistenia nie sú príliš prekvapivé, ako môžeme vyvodiť z článku Daniela Soulelesa (2017), medzi kľúčové prvky vzniku Rašomon efektu patrí aj spôsob, akým vnímajú výskumníka informátori. Soulelesov výskum reagoval na prácu Susan Greenhalgh (2015), ktorá popísala tučno-fobický

diskurz (*fat-talk*) a konštantnú šikanu ľudí s nadváhou v Spojených štátoch amerických, Soulelesov výskum však nepotvrdil závažnosť autorkiných tvrdení (2017, 143). Zaujímavým poznatkom ale je, že jedna z výskumníčok Soulelesovho výskumu trpela nadváhou, čo zrejme spôsobilo určité „zjemnenie“ získaných informácií (2017, 144-145). V prípade môjho výskumu bol vplyv prítomnosti osoby výskumníka na získanú informáciu nepopierateľný.

Záver

Práca výskumníka, ktorý sa snaží zistiť objektívnu skutočnosť sa teda až tak neodlišuje od práce kriminalistu. Oba musia pracovať s viacerými vyšetrovacími verziami. Otázkou však naďalej zostáva ako triediť zozbierané informácie. Ktorému informátorovi veriť viac, ktorému menej, a ktorému vôbec. Ak vynecháme snahy zozbierať čo najviac výpovedí od čo najväčšieho počtu informátorov, táto otázka zdá sa, nemá presné riešenie, ale pokusy o jej vyriešenie môžu priniesť novú komplexnú problematiku. Tento rozmer je dôležitejší o fakt, že štúdiá, ktoré by riešili zámerné zavádzanie zo strany informátorov je pomerne málo. Ešte vzácnejšie sú práce, ktoré by skúmali motivácie prečo informátori zámerne skresľujú podávané informácie.

Platí, že výskumník je pre skúmanú komunitu cudzorodý prvok a už len jeho prítomnosť terénnu situáciu modifikuje. Participantí majú svoje vlastné záujmy a motivácie, ktoré ovplyvňujú priebeh výskumu a o to dôležitejšie je na ne prihliadať. Situácia je komplikovanejšia, ak výskumník naštrbuje mocenskú situáciu na lokalite, respektíve ak je jej integrálnou súčasťou. Rovnako dôležitým prvkom je ekonomický rozmer výskumu, ak vníma participant svoju účasť na výskume ako možnosť zárobku, alebo iného profitu, môže cielene podsúvať čokoľvek, čo by mohol výskumník chcieť počuť, podobne ako sa to stalo Hortense Powdermaker so Sevkom alebo mne s N1.

24 Tu sa môžeme znova odvolať na rovnicu gringo=peniaze, ktorú spomína Hlúšek (2015, 22-24).

25 Okrem projektových robotníkov je prítomnosť projektu vítanou možnosťou zárobku aj pre miestne pohostinstvá, obchody a zlodejčikov najrôznejšieho kalibru.

26 Pre všeobecné informácie o týchto hnutiam pozri: Althoff 2014, 185-205; Molesky-Poz 2006, 11-33; Montejo 2005, 16-36.

REFERENCIE

- Adámek, Jakub. 2020. "Maís sólo se come: Contemporary Agriculture in Uaxactún, Guatemala". *Etnologia Actualis Slovaca* 20, no. 2: 46-84.
- Agustín, Laura María. 2004. "Alternate Ethics, or: Telling Lies to Researchers." *Research for Sex Work* 7: 6-7.
- Althoff, Andrea. 2014. *Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Anderson, Robert. 2016. "The Rashomon Effect and Communication". *Canadian Journal of Communication* 41, no. 2: 249-269.
- Argañarás, Prudencio Bustos. 1997. "Orígenes de los apellidos hispanoamericanos". *Boletín del Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba* 26: 1-25.
- Bakker, Marloes, Roger Leenders, Shaul Gabbay, Jan Kratzer, Jo Van Engelen. 2006. "Is trust really social capital? Knowledge sharing in product development projects". *The Learning Organization* 13, no. 6: 594-605.
- Coolican, Hugh. 1998. "Research methods". In *Psychology: an integrated approach*, edited by Michael Eysenck, 668-729. Harlow: Longman.
- Dugelby, Barbara. 1998. "Governmental and Customary Arrangements Guiding Chicle Latex Extraction in Petén, Guatemala". In *Timber, Tourists, and Temples: Conservation and Development in the Maya Forest of Belize, Guatemala, and Mexico*, edited by Richard Primack et al., 155-177. Washington/Covelo: Island Press.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Canberra: Australian National University Press.
- Freeman, Derek. 1989. "Fa'apua'a Fa'amū and Margaret Mead". *American Anthropologist* 91, no. 4: 1017-1022.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Girón, Linda, Virginia Freire, Aida Alonzo, Armando Cáceres. 1991. "Ethnobotanical survey of the medicinal flora used by the Caribs of Guatemala". *Journal of Ethnopharmacology* 34, no. 2-3: 173-187.
- Gluckman, Max. 1963. "Papers in Honor of Melville J. Herskovits: Gossip and Scandal". *Current Anthropology* 4, no. 3: 307-316.
- Greenhalgh, Susan. 2015. *Fat-Talk Nation: The Human Cost of America's War on Fat*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Groark, Kevin. 2010. "The Angel in the Ground: Ritual, Therapeutic, and Protective Uses of Tobacco (*Nicotiana tabacum*) Among the Tzeltal and Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico". *Journal of Ethnobiology* 30, no. 1: 5-30.
- Heider, Karl. 1988. "The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree". *American Anthropologist* 90, no. 1: 73-81.
- Hlúšek, Radoslav. 2015. „Špecifická výskumu v domorodých komunitách Mexika“. In *Terénny výskum v špecifickom prostredí: Príklad Indie, Mexika, Zambie a Južného Súdánu*, editor Radoslav Hlúšek, 18-37. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.
- Chagnon, Napoleon. 2013. *Yqnomamö*. Wadsworth: Cengage Learning.
- Karttunen, Frances. 1992. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman/London: University of Oklahoma Press.
- Kusá, Zuzana. 2003. „Rašomon v skúmaní prípadov“. *Sociológia* 35, no. 1: 37-60.
- Loughmiller-Cardinal, Jennifer a Keith Eppich. 2019. *Breath and Smoke: Tobacco Use among the Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Mead, Margaret. 1928. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow and Company.
- Merry, Sally Engle. 1984. "Rethinking Gossip and Scandal". In *Toward a General Theory of Social Control 1: Fundamentals*, edited by Donald Black, 271-302. Cambridge: Academic Press.
- Molesky-Poz, Jean. 2006. *Contemporary Maya Spirituality: The Ancient Ways are not Lost*. Austin: University of Texas Press.
- Montejo, Victor. 2005. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Morley, Sylvanus. 1916. "Archaeology". In *Year book - Carnegie Institution of Washington* no. 15: 337-342.
- Pauhuz, Delroy a Simine Vazire. 2007. "The Self-Report Method". In *Handbook of Research Methods in Personality Psychology*, edited by Richard Robins, Chris Fraley, Robert Krueger, 224-236. New York/London: The Guilford Press.
- Podolinska, Tatiana a Dominik Čisárik. 2014. "Investigaciones antropológicas en la comunidad contemporánea de Uaxactún (2013, 2015)". In *Nuevas excavaciones en Uaxactun VI. Temporada 2014*, edited by Milan Kováč, Silvia Najarro Alvarado, Tomáš Drápela, 546-614. Bratislava: Chronos.
- Powdermaker, Hortense. 1967. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. New York / London: W. W. Norton and Company.
- Rahder, Micha. 2014. "Caring for Xate, caring for Xateros: NGO monitoring, livelihoods, and plant-human relations in Uaxactún, Guatemala". *Journal of Political Ecology* 21, no. 1: 372-388.
- Reuben, Ernesto a Matt Stephenson. 2013. "Nobody likes a rat: On the willingness to report lies and the consequences thereof". *Journal of Economic Behavior & Organization* 93: 384-391.
- Simeón, Rémi. 1992. *Diccionario de la lengua Nahuatl o Mexicana: redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. México/Madrid/Bogotá: Siglo veintiuno.
- Smith, Ledyard. 1950. *Uaxactún, Guatemala: Excavations*

- of 1931-1937. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Snoops: internet's definitive fact-checking resource. b.d. "Etymology of Gringo" posledný update 13.04.2011. <https://www.snopes.com/fact-check/gringo/>
- Soukup, Martin. 2014. *Terénny výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Martin. 2015. *Základy kulturní antropologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Souleles, Daniel, Brittany Collenttro, Jara Connell, Maya Dworsky, Steven Gonzalez, Clara Hwa Yeon Lee, Alexandra Martin, Sarah Lamb. 2017. "Anthropology and the Rashomon Effect". *Anthropology News* 58, no. 6: 140-145.
- Spencer, Eliszabeth a Kamal Mathani. 2017. "Hawthorne bias" Catalogue Of Bias. Zobrazené 12.09.2020. <https://catalogofbias.org/biases/hawthorne-effect/>
- Werhane, Patricia. 2019. "The Rashomon Effect". In *Systems Thinking and Moral Imagination*, edited by David Bevan, Regina Wolfe, Patricia Werhane, 335-344. Cham: Springer.

Jakub ADÁMEK vyštudoval religionistiku na Univerzite Komenského v Bratislave, zúčastnil sa výskumných projektov zameraných na výskum identít, či vzájomných vzťahov medzi kultúrou, prírodou a societou. V súčasnosti pôsobí ako odborný pracovník v oblasti otvoreného vládnutia na Úrade splnomocnenca vlády SR pre rozvoj občianskej spoločnosti, kde sa venuje analýze a prenosu dobrej praxe členských krajín Iniciatívy pre otvorené vládnutie (Open Government Partnership).

Luxusné tovary v ekonomike Mayov klasického obdobia

IVETA PUCHOVANOVÁ

KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY, FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY
KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

Abstract: The study of the Classic Maya Period economics is very intense in recent years. New knowledges about the market, marketplaces, economic activities obtained from archaeological research confirms that the Mayan economy was more complex as we considered it. We can identify all the basic economic terms such as value, goods, exchange of goods, market. However, regardless of market knowledge, gift and tribute still remain an important part of the economy (Friedel 2020). In this study, I will focus on the presentation and basic characteristics of luxury or prestigious goods and their epigraphic and iconographic depictions, in various contexts of social and religious life of the Classic Maya. The value of the presented luxury goods is seldom quantified on the images. However, we can characterize it in terms of time, place, opportunity and context in which luxury goods are presented. Nowadays, when the paradigm of perceiving the value of goods and property is changing due to new virtual currencies and NFT (non-fungible token) technology, it is very interesting to compare the perception of the value of goods in the Classic Maya Period.

Keywords: Goods, Cacao, Jade, Gift, Tribute, Obsidian, Cotton, Shells, Feathers, Market

Luxusný a úžitkový tovar

Pod pojmom tovar rozumieme všetky pohyblivé, reálne, vecné statky, ktoré majú výmennú hodnotu (ekonomickú hodnotu alebo cenu) a úžitkovú hodnotu, prostredníctvom ktorej uspokojujú potreby ľudí (Kollár 1991, 18). Za tovar môžeme považovať objekty a komodity, ktoré sú súčasťou ekonomickej aktivity. V súčasnosti sa tovar dostáva k spotrebiteľovi prostredníctvom trhu, avšak v starovekých ekonomikách boli významnou súčasťou ekonomických aktivít aj iné formy ako dar, redistribúcia, tribút.

U klasických Mayov sa najčastejšie stretávame s rozdelením tovarov podľa ich dostupnosti z pohľadu bežného obyvateľstva. Pritom hovoríme nielen o dostupnosti teritoriálnej, ale aj hodnotovej. Tovary delíme takto na úžitkové a luxusné (Tabuľka 1).

Medzi úžitkové tovary radíme predovšetkým základné potraviny, úžitkovú keramiku, soľ, odevy a iné bežne používané neelitné tovary (Feldman 1985, 56 – 72, 76 – 80).

Za luxusné alebo prestížne tovary boli považované:

- kakao
- bavlna
- vtáčie perie
- jadeit
- mušle
- obsidián

Rozdiel medzi nimi bol aj vo forme, akou tovary cirkulovali v ekonomike. Luxusné tovary vysokej hodnoty boli distribuované predovšetkým pod kontrolou elit, bežné obyvateľstvo k nim malo limitovaný alebo žiadny prístup (Feldman 1985, 21 – 23, 84 – 94). Tieto tovary boli preto skôr súčasťou ekonomiky daru alebo sa dostávali k elitám formou tribútu. Naopak, úžitkové tovary získavalo bežné obyvateľstvo či už výmenou alebo kúpou napríklad aj na trhoch (Feldman 1985, 56 – 72, 76 – 80).

Tabuľka 1. Príklad tovarov podľa rôznej dostupnosti a hodnoty v mayských nížinách (Masson 2002, 11).

LOKÁLNE TOVARY vyrábané v dostatočnom množstve vo väčšine regiónov	REGIONÁLNE TOVARY nevyrábané alebo nerovnomerne vyrábané vo všetkých regiónoch, vymieňané medzi regiónmi v rámci mayských nížin	ÚŽITKOVÉ TOVARY DIAL'KOVÉHO OBCHODU vyrábané mimo mayských nížin	LUXUSNÉ TOVARY DIAL'KOVÉHO OBCHODU vyrábané mimo mayských nížin
pazúrnik a nástroje z neho	pazúrnik z Colha a nástroje z neho	obsidián	obsidián
vápencové ručné nástroje a metates	bazalt alebo granit (z mayských hôr)	bazalt alebo granit (z mayských hôr)	
keramika	keramika určená na obchod alebo ako dary	keramika určená na obchod alebo ako dary	keramika určená na obchod alebo ako dary
	bavlna	vulkanický popol	morské mušle (z Pacifiku)
	ryby	zmesy	kovy alebo tyrkys
	morské mušle a korály (z Karibiku a zo Zálivu)		
	kakao		
lesné produkty a divina	lesné produkty a divina (prírodné farbivá, drevo, kopál, papier z kôry, liečivá, koža, mäso, kosti, perie, med), zelené drahé kamene (z mayských hôr)		zelené drahé kamene alebo jadeit

Pri rozdelení tovarov na úžitkové a luxusné je potrebné brať do úvahy aj vysokú prepojenosť mayskej ekonomiky s procesom rituálov (Kovacevich 2013, 257). V mnohých prípadoch sa práve využitím objektu pri rituáloch aj z bežného úžitkového tovaru stával luxusný a naopak. Príkladom je jadeit, ktorý v dôsledku jeho rituálneho charakteru a významu považujeme predovšetkým za luxusný, avšak s ktorým sa stretávame v určitých formách aj v domácnostiach bežného obyvateľstva (Garber 1993; Guderjan 2007, 81 – 88). Naopak, keramika bola úžitková a prístupná bežnému obyvateľstvu, avšak bola vyrábaná a odovzdávaná ako dar na kráľovských dvoroch medzi elitou, keď už išlo nepochybné o luxusný tovar (Rice 2009, 145).

Punc luxusu dodávala tovarom aj ich ťažká dostupnosť a z toho vyplývajúca vzácnosť. To bol prípad kakaa ako plodiny, ktorá pre svoj rast potrebuje špecifické podmienky alebo pier vzácných vtákov, hlavne quetzala. Lesy, v ktorých žil, boli vzdialené od významných miest mayských nížin klasického obdobia a preto väčšina panovníkov živého quetzala nikdy nevidela v prirodzenom prostredí (Houston 2017, 81).

V zásade môžeme pri luxusných tovaroch vždy identifikovať niektorú alebo viacero z nasledujúcich charakteristík:¹

- sú ťažko dostupné a dosiahnuteľné
- prichádzajú zo vzdialených území

- vyžadujú náročné spracovanie, často špeciálnymi pracovníkmi alebo umelcami či ľuďmi so špeciálnymi znalosťami
- zosobňujú kvalitu a vnútornú hodnotu, ktorá je založená na ideológii (Reents-Budet a Bishop 2020, 340).

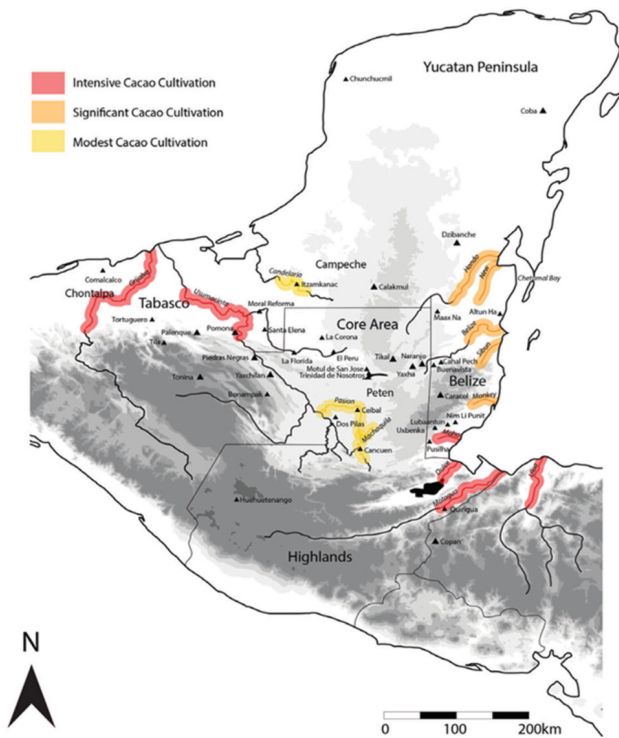
Kakao

Kakao malo v náboženskom a sociálnom živote klasických Mayov veľmi významné postavenie (Martin 2006; Stuart 1988). Patrilo k najluxusnejším tovarom a stalo sa postupne dokonca štandardizovanou menou, o čom sa dozvedáme aj z koloniálnych prameňov v Správe o veciach na Yucatáne Diego de Landu:

„Zamestnaním, ku ktorému najviac inklinujú, bol však obchod. Do krajiny Ulúa a do Tabasca vyvážali soľ, oblečenie a otrokov, kde všetko vymieňali za kakao a kamenné korálky, ktoré im slúžili ako platidlo“ (Kováč 2010, 141).

Jedným z dôvodov, prečo sa kakao zaraďuje medzi luxusné tovary, je určite aj jeho regionálna nedostupnosť. Pestuje sa len v určitých oblastiach, tam kde je trvalo vlhké podložie, väčšinou v údoliach riek. Ďalej vyžaduje vysoké teploty, vlhkosť 90% a dostatočnú ochranu pred slnkom a vetrom (Millon 1955, 14). Takéto

¹ Pre viac informácií pozri Blanton et al. 1996; Clark 1997; Helms 1993; Monaghan 1990; Urban a Schortman 2017.



Obrázok 1. Mapa miest a oblastí s vhodnými podmienkami na pestovanie kakaa u klasických Mayov v južných nížinách. (Baron 2018, 7).



Obrázok 3. Kukuričný boh s kakaovými plodmi, K4331 (Kresba: Simon Martin).



Obrázok 2. Kukuričný boh ako strom Iximté, kukuričný strom, K4331 (Foto: Justin Kerr).



Obrázok 4. Palácová scéna s bohom L, K'awiilom a kukuričným stromom s kakaovými plodmi, K631 (Kresba: Simon Martin).



Obrázok 6. Kakao ako nápoj prezentovaný v palácej scéne, K6418 (Foto: Justin Kerr).



Obrázok 5. K'awiil nesúci kakao. Kryt nádoby. Museo Amparo, Puebla, Mexico (Kresba: Simon Martin).

podmienky v klasickom období u Mayov boli predovšetkým v oblastiach dnešného Tabasca či na juhu Belize (Obrázok 1). Existujú však archeologické dôkazy, že významné mayské mestá sa snažili pestovať kakao, aj keď na to nemali najvhodnejšie podmienky. V Tikale sa našli nielen pozostatky kakaových bôbov (ktoré mohli byť importované), ale aj spáleného dreva kakaovníka (Lentz 2014, 18513 – 18518). Pozostatky „divých“ kakaovníkov nachádzame aj v súčasnosti v pralesoch severného Peténu.

Kakao bolo pevnou súčasťou mayskej mytológie. Je silne spojené s mýtom o kukurici. Kukuričný boh zostúpil do podsvetia, kde sa jeho telo zmenilo na strom Iximté, kukuričný strom, plný plodov vrátane kakaa (Martin 2006, 156) (Obrázok 2, Obrázok 3). V sade v podsvetí na zbere úrody zbohatol pán podsvetia boh L, ktorý je často zobrazovaný aj ako obchodník (Tokovinine a Beliaev 2013, 184). Bohatstvo boha L vynesie na svet K'awiil, boh blesku a hojnosti (Martin 2006, 173) (Obrázok 4, Obrázok 5).

Podľa ikonografických a epigrafických dôkazov, ktoré nachádzame hlavne na mayskej keramike klasického obdobia, bolo kakao súčasťou rôznych rituálov. Aj na základe spomínaných mytologických udalostí bolo kakao považované za posvätné ovocie a akt pitia kakaa bol niečo ako zdieľanie tela a krvi kukuričného boha. Jednoznačne bolo kakao viac, ako len hodnotná plodina a príjemný nápoj; bol to základný kameň náboženstva klasických Mayov (Stone a Zender 2011, 219) (Obrázok 6).

Práve pre jeho dôležitosť a vysokú vnímanú hodnotu sa stalo kakao aj tovarom, prostredníctvom ktorého panovníci a elita zobrazovali svoje bohatstvo. V tomto prípade sa dokonca stretávame aj s kvantitatívnym „vyčíslením“ jeho hodnoty. Známe je vyobrazenie balíka kakaových bôbov v počte 5x8 000 t.j. 40 000 s hieroglyfickými znakmi 5-PIK ka-(ka)-wa (*ho' pik kakaw*) na nástenných maľbách v Bonampaku. Tento je umiestnený vedľa kráľovského trónu, čo naznačuje, že ide o demonštráciu vlastníctva tejto vzácnej komodity (Stuart 2012, 500).

Panovníci významných mayských miest klasického obdobia získavali kakao podľa archeologických, epigrafických a ikonografických dôkazov niekoľkými spôsobmi:

- pestovali ho (niekedy aj v oblastiach, kde na to neboli dobré podmienky)
- prostredníctvom obchodu
- darom
- prostredníctvom tribútu
- alebo si ho násilím brali z okrajových regiónov (Baron 2018, 6).

Kakao sa postupne dostalo aj do širšej spotreby mimo nekráľovských elit a to aj na iné, ako na rituálne účely. Na nástenných maľbách v meste Calakmul na štruktúre Chiik Nahb bola identifikovaná postava ženy, ktorá ponúka kakaový nápoj.²

Obchodníci s kakaom nie sú často explicitne označení v nápisochoch a ikonografii, ale existujú príklady klasických monumentov (stéla 7 Itzimte, monument 89 Toniná), kde sa uvádza titul AJ ka-ka-wa (*aj-kakaw*), čo možno považovať za „toho s kakaom“ pravdepodobne obchodníka (Tokovinine a Beliaev 2013, 183).

Kvôli prístupu ku kakau sa viedli vojny, vytvárali aliancie, panovníci sa jeho konzumáciou približovali bohom. Kakao bolo v spoločnosti klasických Mayov predovšetkým vyjadrením moci a prestíže. Pritom jeho „vnútorná“ symbolická hodnota bola neporovnateľne vyššia, ako skutočná úžitková.

Bavlna

V prípade bavlny ako luxusného tovaru nebola jej vysoko vnímaná hodnota spôsobená nedostupnosťou. Bavlnu bolo možné pestovať naprieč mayskými nížinami, čo potvrdzujú aj koloniálne zdroje (De Landa 1937, 165).

„Zbierali veľké množstvá bavlny, ktorá rástla vo všetkých častiach krajiny a bola dvoch druhov.“

Bavlna získavala na hodnote skôr tým, že na jej spracovanie resp. použitie ako textilu bola potrebná vysoká



Obrázok 7. Bavlna v súčasnom Uaxactúne, Petén, Guatemala (Foto: Iveta Puchovanová).

pridaná hodnota vo forme práce. Pradenie a tkanie je časovo náročná práca a vykonávali ju predovšetkým ženy. Na výrobu odevov sa u klasických Mayov používali viaceré druhy surovín, avšak bavlna mala osobitné postavenie a odevy z nej boli určené elitám. Podobne to bolo aj u Aztékov v Mexiku, ako píše kňaz Diego Durán (Heyden 1994, 208 – 209).

„Len kráľ si mohol obliecť jemné bavlnené plášte ... bežní obyvatelia nemali dovolené obliekať si bavlnené oblečenie... len oblečenie z tkanín z rastliny z agáve.“

S bavlnou však určite pracovali nielen v domácnostiach elit a nobility, ale spracovávali ju aj v tých bežných. Svedčia o tom nálezy nástrojov na pradenie a tkanie v domácnostiach rôznych sociálnych skupín, ktoré svojimi rozmermi a charakteristikou zodpovedajú spracovaniu bavlny (Baron 2018, 107).

So zobrazením bavlny vo forme balov látky, najčastejšie bielej maximálne s ozdobeným krajom, sa stretávame predovšetkým na polychrómovanej keramike neskorého klasického obdobia na palácových scénach zobrazujúcich odovzdávanie darov alebo tribútov (Obrázok 8). Bavlnené látky sú buď zobrazené zložené v balíkoch v niekoľkých vrstvách (najčastejšie 3 – 7 vrstiev) alebo navinuté na tyčiach do rolky. Pre tribút vo forme bavlnených látok bol používaný aj špeciálny názov *yubte* (Tokovinine a Beliaev 2013, 175).

² Pre analýzu ikonografie a epigrafických záznamov na nástenných maľbách zo štruktúry Chiik Nahb z mesta Calakmul pozri Martin 2012. Postava ženy ponúkajúcej pravdepodobne kakaový nápoj sa nachádza na scéne označenej NE-N1.



Obrázok 8. Bavlna odovzdávaná ako dar alebo tribút, zložená v balíku, K5453 (Foto: Justin Kerr).



Obrázok 9. Bavlna odovzdávaná ako dar alebo tribút, zvinutá v rolke, K1728 (Foto: Justin Kerr).

Na váze zobrazujúcej palác panovníka v Motul de San José je zobrazený tribút vo forme bavlnenej látky aj v ikonografii aj v hieroglyfickom písme (Obrázok 9).

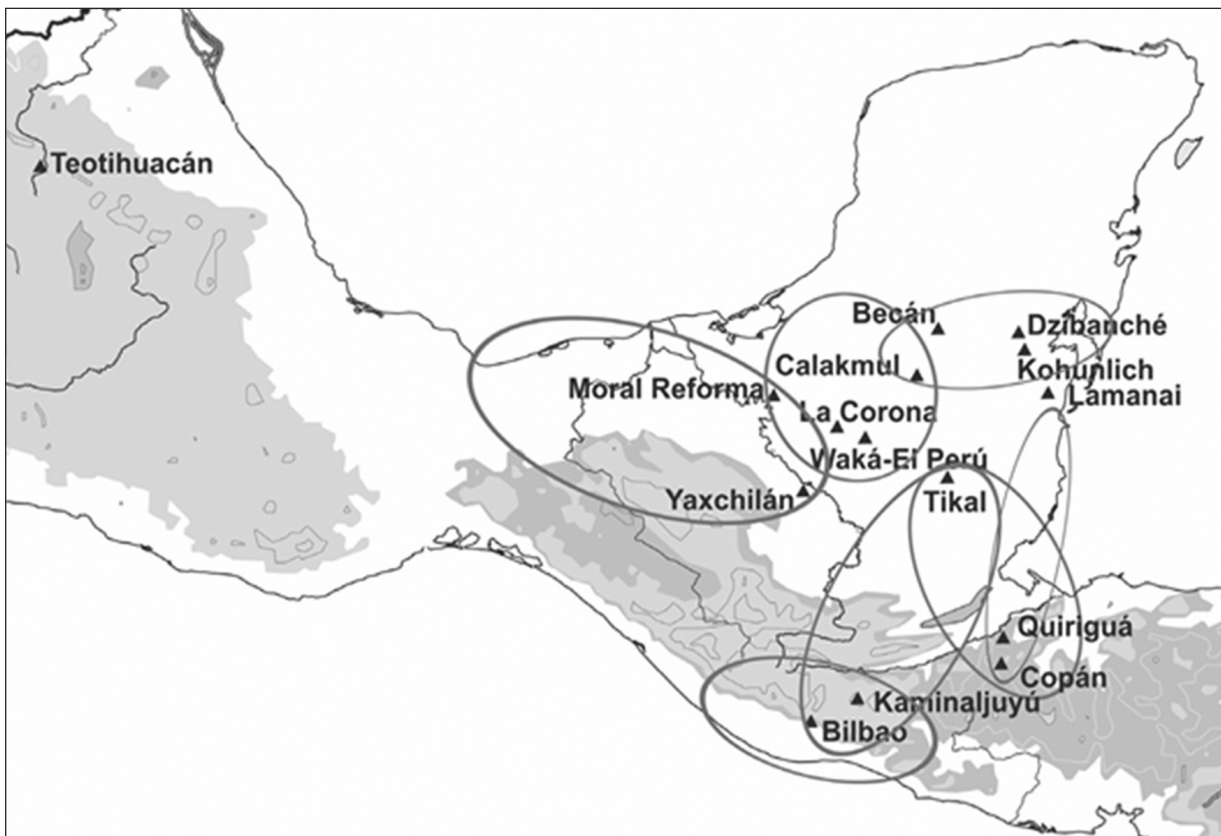
Označenie tribútu vo forme bavlnenej látky *yu-bu TE'* (*yubte'*) v hieroglyfickom nápise.

Tým, že bavlna bola odovzdávaná biela, neozdobená, nepersonalizovaná, tak si z nej pri použití mohla elita spracovať odevy podľa vlastného vkusu (Houston

2017, 80). Zároveň nepodliehala skaze, ako napríklad kakaové bôby, takže sa jednoduchšie skladovala. Jej štandardizovaná forma, ktorá bola odovzdávaná ako tribút alebo dar naznačuje, že mohlo ísť potenciálne o vtedajšiu menu (Baron 2018, 110).

Zaujímavá je štúdia *The Maya Ceramics Project*³ (Reents-Budet a Bishop 2020, 346), v ktorej analýzou štýlu keramiky a materiálu, z ktorého bola vyrobená,

3 Viac informácií pozri Bishop, Ronald L. a J. Blackman 2002.



Obrázok 10. Interaktívne siete distribúcie keramiky prepojené s významnými mayskými mestami s pestovaním bavlny v neskorom klasickom období v Mezoamerike (Reents-Budet a Bishop 2020, 349).

boli určené tri obchodné siete v závislosti od toho, kde bola keramika vyrobená a kam bola prostredníctvom obchodu odoslaná. Tieto siete sú prepojené vždy na významné mayské mesto, kde bola pestovaná aj bavlna. Tento model poukazuje na akvizíčné a výrobné stratégie v ekonomike a sociálno-politickom živote klasického obdobia (Obrázok 10).

Bavlna bola nepochybne významný tovar, ktorý okrem svojej úžitkovej hodnoty plnil aj ekonomickú funkciu. Ostáva stále otázka, či jej štandardizovaná hodnota zostáva rovnaká bez ohľadu na obdobie, lokalitu a príležitosť, pri ktorej bola odovzdávaná.

Vtáče perie

Medzi luxusné tovary, so zobrazením ktorých sa stretávame v ikonografii hlavne na keramike, zaraďujeme aj vtáče perie zo vzácných vtákov. Išlo o exotický tovar, ktorý bol veľmi žiadaný. Najvyššiu hodnotu malo perie z chvosta samca quetzala. Cenné bolo aj perie z papagája ara.

Zväzok peria nechýba takmer na žiadnom zobrazení odovzdávania darov či tribútu v palácových scénach. Panovníci a elita perím ozdobovali svoje čelenky a odevy. Zelené perie z quetzala malo dĺžku 30 cm a z jed-

ného tohto vzácného vtáka sa získali 3 – 4 takéto perá (Stone a Zender 2011, 93).

Zaujímavý detail je, že zväzky peria boli vždy na konci obviazané papierom, kožou či tkaninou. Tie boli niekedy ešte ukončené jadeitovým korálkom. Týmto spôsobom sa zabránilo ich pomliaždeniu a zároveň jadeit dodával zväzkom peria symbolickú hodnotu. Zobrazenia tohto zaujímavého detailu nachádzame nielen na keramike (Obrázok 11a, Obrázok 11b) ale aj na kamenných monumentoch (stéla 1, Piedras Negras) (Obrázok 12).

V súvislosti so zobrazením kráľovnej na stéle 1 z Piedras Negras je dôležité ešte podotknúť, že niektoré tovary, napríklad aj zobrazený zväzok vtáčich pier, mohli byť súčasťou obetí pri rituáloch spojených s uzavretím manželstva alebo súčasť vena (Houston 2017, 81). Podobne sa uvažuje aj o kakaových bôboch na niektorých zobrazeniach, ako sú nástenné maľby v Bonampak (Buck 2017).

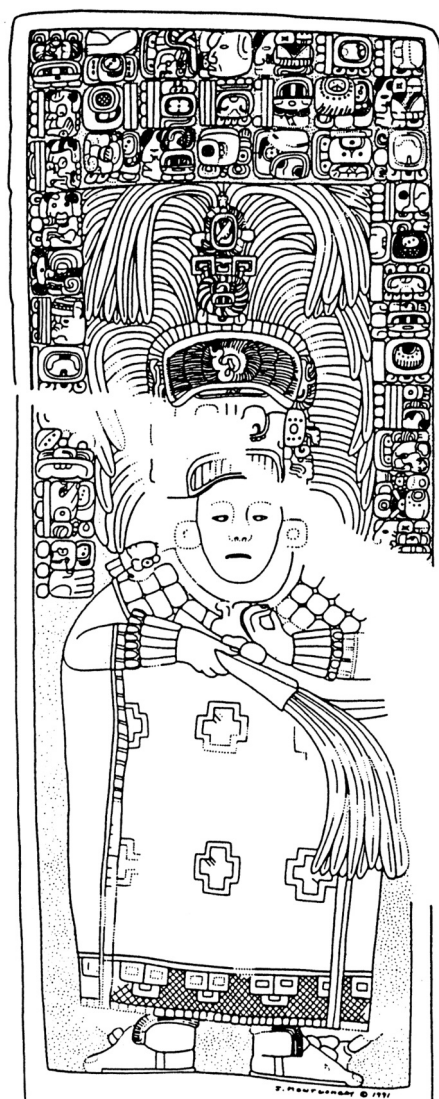
V prípade vtáčieho peria išlo jednak o estetickú hodnotu tohto tovaru, ale perie malo svoju funkciu aj pri rituáloch. Už na spomínaných nástenných maľbách v Bonampak, v sieni č. 1, je zobrazená komplexná scéna, ktorá okrem odovzdávania tribútu zobrazuje aj



Obrázok 11. Zobrazenie zväzkov vtáčích pier, odovzdávaných ako dary obviazaných na konci papierom, kožou či tkaninou s jadeitovým korálkom. 11a. Váza K1651 (Foto: Justin Kerr) (Foto: Atlas Epigráfico de Petén, 2013).



11b. Fragment vázy MT 67 (Foto: Atlas Epigráfico de Petén, 2013).



Obrázok 12. Zobrazenie so zväzkom vtáčích pier obviazaných na konci papierom, kožou či tkaninou s jadeitovým korálkom. Stéla 1, Piedras Negras (Kresba: John Montgomery).



Obrázok 13. Tanec quetzala, tanec s perím, Bonampak, sieň č.1, južná stena (Zdroj: <http://www.latinamericanstudies.org/bonampak-1.htm>).

špeciálny rituálny tanec tzv. tanec quetzala alebo tanec s perím *ak'oot ti k'uk'* (Obrázok 13).

Jadeit

Jadeit patrí medzi vzácne nerasty, ktoré podľa svojho chemického zloženia môžu byť zelenej, modrej, fialovej, bielej, ružovej či čiernej farby (Kovachevich 2013, 258). Práve zelený jadeit bol vysoko cenený v starovekej Mezoamerike. Bolo to spôsobené hlavne tým, že jadeit a zelená alebo zelenomodrá farba symbolizovali kukuricu, plodnosť, axis mundi, vznešenosť, bohatstvo a dych života alebo životnú esenciu (Taube 2005, 23).

V Guatemale v údolí rieky Motagua sa nachádza jedno zo 6 známych svetových nálezísk jadeitu. Ide teda o veľmi vzácny nerast, čo mu samozrejme pridávalo na hodnote (Kovachevich 2012). Avšak je potrebné rozlišovať medzi „pravým“ geologickým jadeitom a tzv. „sociálnym“ jadeitom (Hammond 1977, 61). Zelené kamene, ktoré svojím vzhľadom pripomínali jadeit, sa nachádzajú počas archeologických vykopávok aj v do-

mácnostiach bežných ľudí, nielen elity. Ide však o nerasty s úplne iným zložením. Predpokladá sa, že práve tieto „kamenné korálky“ spomína aj Diego de Landa v *Správe o veciach na Yucatáne* ako predmety používané ako platidlo (Kováč 2010, 141).

Symbolika jadeitu v náboženstve klasických Mayov bol silná. Spájala sa okrem iného aj so životnou esenciou, dychom a vetrom. Preto ho často nachádzame aj v hrobch a pohrebnej výbave. Z jadeitu boli posmrtné masky. Mŕtvi často mávali jadeitový korálok v ústach ako vyjadrenie dychu duchovnej esencie zomretého (Coe 1988, 225). Napríklad aj v prípade známej posmrtnej masky K'inich Janahb' Pakala I to bol prostriedok na udržanie živej duše mŕtveho panovníka (Taube 2005, 32). (Obrázok 14).

Spracovanie jadeitu nebolo len výsadou elít, aj keď išlo o taký vzácny materiál. Keďže ide o veľmi tvrdý nerast, bola práca s ním náročná. Preto mnohé úvodné činnosti pravdepodobne robili bežní obyvatelia, ale záverečná fáza už bola v rukách elít (Kovachevich 2013,



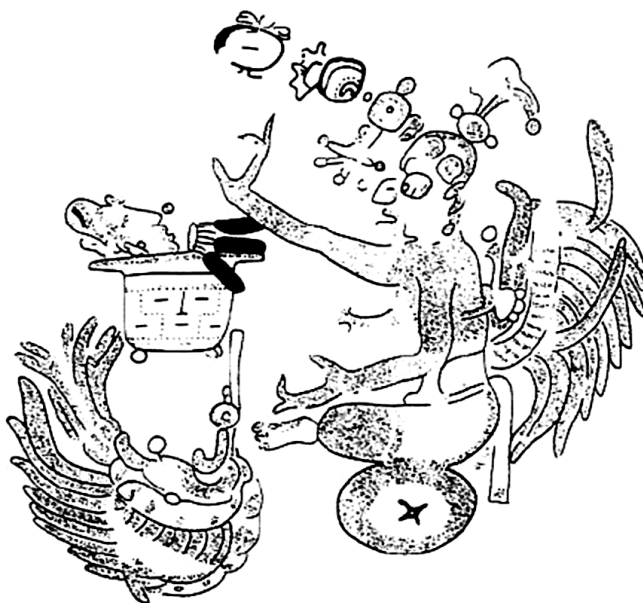
Obrázok 14. Jadeitová maska K'inch Janahb' Pakala I, Museo Nacional de Antropología, Mexico (Foto: Iveta Puchovanová).

265). Jadediu totiž len elity so svojimi znalosťami rituálov mohli „vdýchnuť“ jeho magickú a symbolickú hodnotu (Reents-Budet 1998, 81).

Vzácnosť jadeitových predmetov po spracovaní, vrátane ich silnej symbolickej hodnoty, z nich urobila „neodcudziteľný majetok“ – niečo, čo bolo jednoznačným vlastníctvom danej osoby (Demarest et al. n/a, 52). Preto v prípade, že boli následne taktéto predmety súčasťou daru, tribútu alebo vojrovej koristi, prenášala na sa nového majiteľa aj ich „vnútorná“ hodnota, ktorá spočívala v tom, komu predtým patrili.

Na už spomínanej posmrtnej maske K'inch Janahb' Pakala I z Palenque boli chemickými analýzami identifikované časti, ktoré boli spracované v známych dielňach v meste Cancuén, ktoré bolo obchodným centrom a udržiavalo dlhodobé obchodné vzťahy s Palenque. Ďalšie časti pochádzajú pôvodne zo strednej časti údolia rieky Motagua. Takmer všetky súčasti masky boli vytvorené z iných, predtým už používaných, ozdôb – pravdepodobne od iných panovníkov, elít a predkov. To potvrdzuje, že integrovaním takýchto súčastí do masky táto získala oveľa väčšiu hodnotu a silu ako symbol znovuzrodenia a fertility (Kovachevich 2013, 269).

Jadeitové predmety boli často zobrazované aj v ikonografii na keramike pri scénach odovzdávania darov a tribútov. Práve jadeit bol napríklad spolu s mušľami zobrazovaný na balíkoch s bavlnou alebo iným odozdávaným tovarom, čím dodával aj tomuto tovaru symbolickú a vyššiu hodnotu (Obrázok 12).



Obrázok 15. Výjav so starým bohom, ktorý sa „rozčuluje“, že v nádobe pred ním nie je žiadny jadeit, ma yaxtuun, Tikal hrob 195 (Kresba Stephen Houston).

Pre jadeit, ako zelený/modrý kameň, sa nachádza aj niekoľko príkladov zápisu hieroglyfickým písmom. Na keramike z hrobu 195 z Tikalu je zobrazený starý boh, ktorý sa rozčuluje nad nádobou, ktorú má pred sebou *ma yaxtuun*, „tam nie je žiadny jadeit“ (Houston 2014, 23). (Obrázok 15)

Jadeit, ako vzácny nerast, plnil predovšetkým estetickú funkciu, avšak u Mayov jednoznačne aj symbolickú. Tá prevyšovala dokonca aj jeho skutočnú hodnotu. Na rozdiel od kakaa, ktoré bolo síce vyjadrením bohatstva, využívalo sa na rituály a jeho konzumáciou prepájalo panovníkov s bohmi, jadeit bol tovarom, ktorý v sebe uchovával „esenciu“ predkov.

Mušle

Územie, na ktorom sa rozprestierali staroveké mayské mestá, bolo obklopené oceánmi a morom. Z oblasti Atlantiku a Pacifiku preto do vnútrozemia prúdili obchodnými cestami aj ulity morských živočíchov. Na plážach ich boli veľké množstvá. Dalo by sa teda povedať, že išlo o tovar voľne dostupný. Napriek tomu sa predovšetkým z pacifického druhu mušlí *Spondylus* stal luxusný tovar, ktorý opäť plnil hlavne symbolickú úlohu.

Niektoré z druhov rodu *Spondylus* sú sýto červenej farby (Obrázok 16), symbolizujú krv ako esenciálnu tekutinu a súčast rituálov (Houston 2013, 81). Mušle *Spondylus* mali na keramike veľmi špecifické zobrazenie, ktorým sú identifikovateľné (Obrázok 17). Z funkčného hľadiska ich umiestňovanie na balíky a vrecia ne-



Obrázok 17. Zobrazenie mušlí *Spondylus* na balíku s bavlnou K4339 (Foto: Justin Kerr).



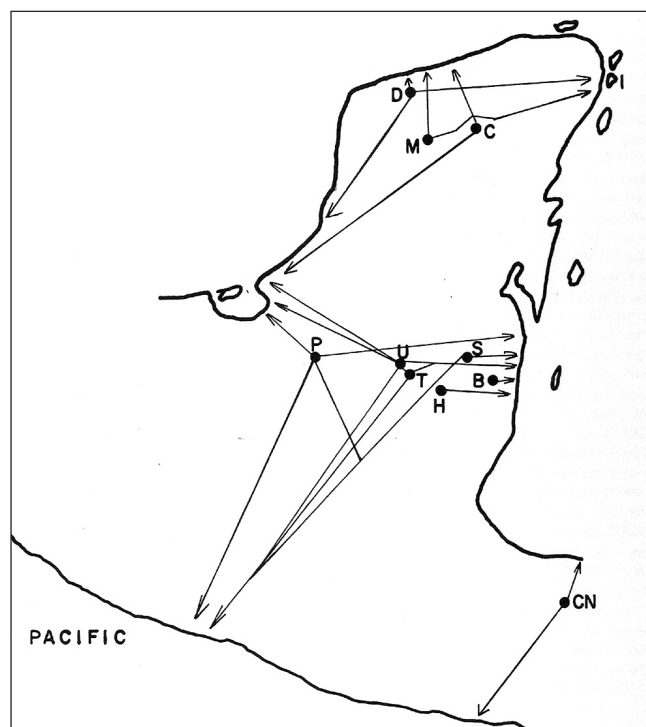
Obrázok 16. Mušle *Spondylus crassisquama* (Zdroj: Colección de Referencia ENCB-IPN, foto: Julio Cotom).

malo význam, avšak zo symbolického hľadiska dodávali odovzdávaným balíkom tovaru vyššiu hodnotu.

Nachádzame ich často v hrobách ako súčasť pohrebnej výbavy. Vyrábali sa z nich šperky, figúrky, boli rôzne zdobené. Mušle plnili nielen estetickú funkciu ako ozdoby a šperky. Mali aj svoje praktické využitie vďaka svojmu tvaru – či už ako hudobné nástroje alebo ako pomôcka pri písaní, kde boli zobrazované ako nádoby na „farbu“.

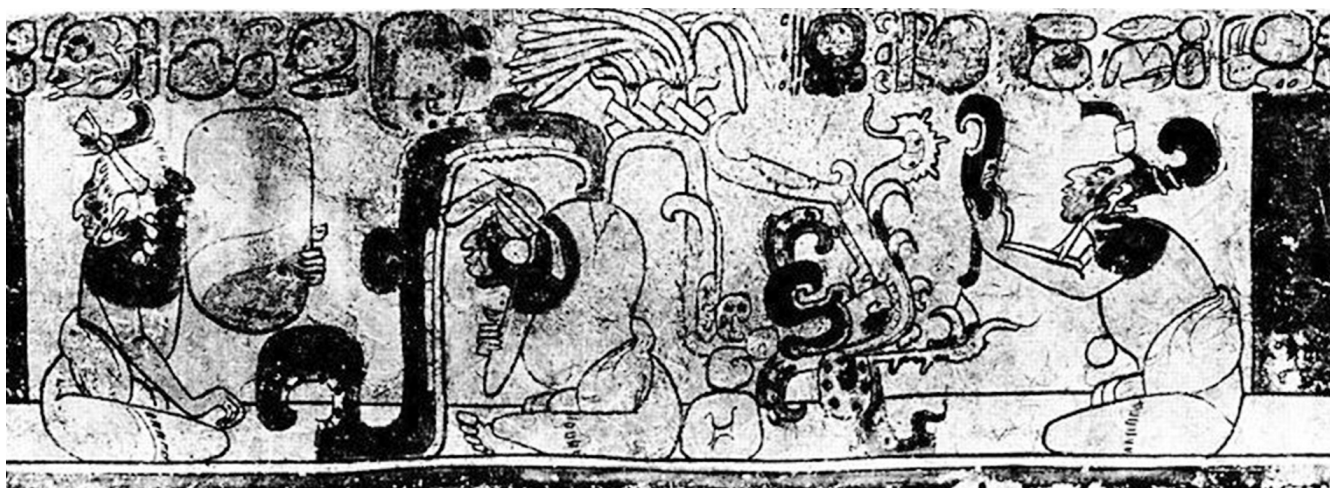
Podľa mušlí, ktoré nachádzame v lokalitách v archeologických kontextoch, je možné identifikovať obchodné, diplomatické či iné kontakty medzi mayskými mestami. (Obrázok 18).

Mušle boli využívané aj ako platidlo. Diego de Landa zmieňuje platidlo a šperky z červených lastúr (Kováč 2010, 141 – 142), ale bežnejšie boli hlavne mušle rodu *Oliva*, ktoré sa vyznačovali zelenou farbou. Tieto boli využívané ako časti šperkov, ale predpokladá sa, že boli súčasťou mayského menového systému (Friedel et al. 2016, 11 – 14).



Obrázok 18. Kontakty medzi mayskými mestami podľa archeologických nálezov mušlí v mayských nížinách (Zdroj: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/110408#page/58/mode/1up> The archaeological use and distribution of Mollusca in the Maya lowlands, Wyllys IV 1969, 44).

V prípade mušlí je zaujímavé zistiť, ako koreluje ich ikonografické zobrazenie s archeologickými nálezmi a ktoré z druhov mušlí sú najčastejšie zobrazované v jednotlivých lokalitách, obdobiach a konkrétnych kontextoch. Stále nevieme, prečo boli zobrazované na balíkoch látok či vreciach s kakaom a či sa tým nejakou zvýšila hodnota odovzdávaných darov či tribútov.



Obrázok 19. Postava s obsidiánovým nožom na keramike z neskorého klasického obdobia (Foto: Robicsek a Hales 1981, fig. 9, *The Maya Book of Death*).

Obsidián

Prírodné sopečné sklo bolo luxusným tovarom predovšetkým v dôsledku jeho obmedzených zdrojov a ťažšej dostupnosti. Nepochybne však využívanie obsidiánových nástrojov pri rituáloch posilňovalo jeho vnímanú hodnotu.

Na území dnešnej Guatemaly sa nachádza len málo ložísk obsidiánu, odkiaľ tento prostredníctvom diaľkového obchodu mieril do významných mayských miest klasického obdobia. Najčastejšie sa stretávame v oblasti mayských nížin s obsidiánom, ktorý bol vyťažovaný v ložiskách El Chayal, Jilotepeque San Martín či Ixtepeque (Arnauld 1990, 350). Každé z ložísk produkuje obsidián s rozdielnymi charakteristikami čo sa týka farby, kvality a to umožňuje identifikovať archeologické nálezy obsidiánových nástrojov.

Obsidián bol prevážaný ako surový materiál, keď nemal vysokú hodnotu. Elita si strážila hlavne technologické postupy jeho spracovania na jemné nástroje. Svoju hodnotu tak získaval predovšetkým po opracovaní. Bol veľmi dôležitým produktom, nakoľko fungoval vo svete bez kovových nástrojov, ktoré nahrádzal.

Mal svoju ekonomickú, ideologickú a komplexnú symbolickú hodnotu, ako píše Nicholas Saunders (2001, 223–24): „Jedinečná užitočnosť obsidiánu vo svete bez kovových nástrojov a jeho obmedzený výskyt len na určitých geologických lokalitách, vytvorili v Mezoamerike jeho špeciálne estetické vnímanie, pričom tí, čo kontrolovali zdroje obsidiánu a výrobcovia obsidiánových čepelí, boli vnímaní ako tí, čo sú spojení s kozmickými silami. To prisudzovalo následným činnostiam, ktoré boli s obsidiánom vykonávané, silu a význam, či už pri aktoch obetovania krvi, ako aj pri vytváraní regionálnych obchodných sietí a to počas celej prehistórie Mezoameriky.“

V ikonografii nie je obsidián zobrazený často. Jeho vysokú vnímanú hodnotu potvrdzuje aj to, že hieroglyf, zobrazujúci ruku držiacu obsidiánový nôž, bol súčasťou mien panovníkov. Čítanie tohto logogramu bolo prezentované len nedávno vo forme KUP (Beliaev a Houston 2020). Na keramike máme zobrazenie rituálnej scény s osobou, ktorá priamo drží obsidiánový nôž pripravený za chrbtom podriadenej postavy. (Obrázok 19).

Kontexty luxusných tovarov

U klasických Mayov máme k dispozícii ikonografické a epigrafické dôkazy, kde figurujú luxusné tovary. Ide o zobrazenia predovšetkým palácového života, mytológie a náboženského života na keramike, monumentoch či nástenných maľbách. V rôznych konkrétnych situáciách môžeme identifikovať, aké typy tovarov sa objavujú, v akom množstve a prípadne v akej kvalite sú prezentované.

V prípade palácového života sa luxusný tovar prezentuje predovšetkým vo forme darov, počas osláv a slávností. Hlavne v neskorom klasickom období bol tovar odovzdávaný ako tribút alebo išlo o vojnovú korisť.

Keďže sociálno-spoločenský život Mayov bol veľmi úzko prepojený s rituálmi a mytológiou, stretávame sa aj s kontextom, v ktorom síce figuruje reálny luxusný tovar, ale postavy sú mytologické, ide o božstvá alebo o rôzne kreatúry.

Rozdiely v prezentovaní tovaru v ikonografii a epigrafii sú pochopiteľne aj v tom, o akú lokalitu či obdobie ide. Ku koncu neskorého klasického obdobia sa objavuje veľa scén, ktoré prezentujú rôzne tovary hlavne pri ich odovzdávaní vo forme tribútu.

Pozícia „obchodníka“ pravdepodobne nebola príliš prestížna na to, aby bola často zobrazovaná v ikonografii (Tokovinine a Beliaev 2013, 172). Naopak často sú zobrazované mytologické bytosti a bohovia, ktorí pri-

nášajú resp. nosia tovar. Najčastejšie ide o boha L, ktorý bol považovaný za patróna obchodníkov (Tokovinine a Beliaev 2013, 184).

Stretávame sa však s pozíciou akýchsi emisárov, označovaných ako *ebeet*, *yebeet* (Tokovinine a Beliaev 2013, 177 – 178). Sú to osoby, ktoré majú spoločné črty a sú zobrazované často pri odovzdávaní tovaru na keramike či na nástenných maľbách. Sú nositeľmi tribútu a to doslovné, pretože tovary, ako sú vzácne perie, plášte, jadeitové ozdoby majú oblečené na sebe. V zobrazených scénach je evidentné, že tieto tovary priamo zo seba odovzdávajú ako dary alebo tribút. Tým, že tieto tovary prinesú na sebe, tak im priamo prepožičiavajú „živú“ esenciu (Houston et al. 2006, 241 – 249). Práve títo emisári mohli byť tí, ktorí v zastúpení svojich panovníkov dohliadali a kontrolovali diaľkový obchod s luxusným tovarom a mohli s ním aj priamo cestovať. Zároveň sú vnímaní aj ako „diplomati“, ktorí odovzdávali za svojich panovníkov dary.

Z archeologických nálezov vieme, že okrem „palácovej“ ekonomiky fungovali v mayských mestách aj trhy. Avšak zatiaľ máme len jediný unikátny ikonografický dôkaz o ich existencii v podobe štruktúry Chiik Nahb z Calakmulu. Ide o prekrásne zobrazenie scén z trhu, interakcie medzi predávajúcimi, zákazníkmi, zobrazenie rôznych typov tovarov a aj spôsobu, ako boli na trhoch prezentované. Stretávame sa tu väčšinou s potravinami, ako sú atole, tamales, tabak, soľ, ale aj tkaniny, úžitková keramika, rohože, pomôcky na tkanie (Martin 2012, 60–81) (Obrázok 20). Vzhľadom na fakt, že je k dispozícii stále viac dát z archeologických nálezov o trhoch a ich fungovaní bude pravdepodobne možné v budúcnosti lepšie pochopiť aj fungovanie ekonomiky trhu, aj keď to nie je možné konfrontovať s ikonografickými zobrazeniami.

Prezentácia tovarov bola bežná hlavne na keramike, ale ojedinele sa stretávame s popisom tovaru či aktivitami s ním spojenými aj na kamenných monumentoch. V tom prípade ide hlavne o epigrafické záznamy, ktoré hovoria o tribúte, vojnovnej koristi a odovzdávaní vzácných predmetov medzi elitami.



Obrázok 20. Výjavy z trhoviska so zobrazením rôznych tovarov, štruktúra Chiik Nahb, Calakmul (Foto: Rogelio Valencia Rivera/PAC).

Ikonografia u Mayov bola veľmi prepracovaná. Žiadny objekt nebol zobrazovaný náhodne, všetko malo svoj význam. Preto je zaujímavé detailne študovať scény na keramike spojené s tovarom a identifikovať postupne všetky zobrazené objekty, pokúsiť sa aj o ich kvantifikáciu a následne hľadať podobnosti alebo odlišnosti podľa kontextu.

Záver

Každý z predstavených prestížnych tovarov mal v ekonomike Mayov klasického obdobia svoj význam a hodnotu. Keďže boli ekonomické aktivity spojené s tovarom často spájané s rituálmi a mytológiou, je problematika oveľa širšia a komplexnejšia, ako je popísané v článku. Krátkou uvedenou charakteristikou je však možné urobiť si základný obraz o význame jednotlivých luxusných tovarov v spoločenskom a náboženskom živote klasických Mayov. Úžitková hodnota nebola vždy tou najpodstatnejšou, častejšie prevažovala hodnota symbolická. Jeden a ten istý druh tovaru mohol byť dostupný aj bežným obyvateľom na trhoch, ale po dodaní „esencie“ či už vo forme špeciálneho technologického opracovania elitou alebo „zosobnenia“ do osôb emisárov získal tovar novú symbolickú hodnotu. Keďže sa len veľmi obmedzene stretávame s kvantifikáciou hodnoty tovaru, je možné, že viac ako počet či množstvo bolo pre Mayov

dôležité, o aký tovar ide, kto ho odovzdáva, teda jeho kvalitatívne charakteristiky. Epigrafické a ikonografické záznamy poskytujú určitý prehľad v akom kontexte, kedy a kde sa luxusný tovar objavuje. Ich analýzou môžeme identifikovať či bol jeden a ten istý druh tovaru

prezentovaný rovnako bez ohľadu na kontext, obdobie a lokalitu, alebo sú v týchto modeloch rozdiely. Uvedené zistenia prispievajú k doplneniu obrazu o ekonomike klasických Mayov, ktorá je komplexnejšia, ako sa pôvodne predpokladalo.

REFERENCIE

- Arnauld, M. Charlotte. 1990. "El comercio clásico de obsidiana: Rutas entre tierras altas y tierras bajas en el área maya." *Latin American Antiquity* 1, no. 4: 347-367.
- Baron, Joanne P. 2018. "Making money in Mesoamerica: Currency production and procurement in the Classic Maya financial system." *Economic Anthropology* 5, no. 2: 210-223.
- Beliaev, Dmitri and Houston, Stephen. 2020. "A Sacrificial Sign in Maya Writing." *Maya Decipherment: Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*. Dostupné na: <https://mayadecipherment.com/2020/06/20/a-sacrificial-sign-in-maya-writing/>
- Blanton, Richard E., Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski, and Peter N. Peregrine. 1996. "A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization." *Current Anthropology* 37, no. 1: 1-86.
- Clark, John E. 1997. "Prismatic bladmaking, craftsmanship, and production: An analysis of obsidian refuse from Ojo de Agua, Chiapas, Mexico." *Ancient Mesoamerica*, 8, no. 1: 137-159.
- De Landa, Diego. 1937. *Yucatan before and after the Conquest*. Courier Corporation.
- Demarest, Arthur, Paola Torres, and Chloé Andrieu. 2020. "A New Direction in the Study of Ancient Maya Economics Language, Logic, and Models from Strategic Management Studies." In *The Real Business of Ancient Maya Economies: From Farmers' Fields to Rulers' Realms*, ed. Masson A. Marilyn, Freidel A. David, Demarest A. Arthur, University Press of Florida 28-54.
- Feldman, Lawrence H. 1985. *A Tumpine Economy: Production and Distribution Systems in Sixteenth-Century Eastern Guatemala*. Culver City, California: Labyrinthos.
- Freidel, David A., Kathryn Reese-Taylor and David Mora-Marín. 2002. "The old shell game: Commodity, treasure, and kinship in the origins of Maya civilization." In *Ancient Maya Political Economies*, edited by Masson A. Marilyn, Freidel A. David, 41-87. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Garber, James, and Frederick Lange. 1993. "The Cultural Context of Jade Artifacts from the Maya Site of Cerros, Belize." In *Precolumbian Jade: New Geological and Cultural Interpretations*, edited by Lange F., 166-172. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Guderjan, Thomas, 2007, *The Nature of an Ancient Maya City: Resources, Interaction, and Power at Blue Creek, Belize*, University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Hammond, Norman, et al. 1977. "Maya jade: source location and analysis." In *Exchange systems in prehistory*, edited by Earle K. Timothy and Ericson E. Jonathon, 35-67. Academic Press.
- Harrison-Buck, Eleanor, Jennifer Matthews, and Thomas Guderjan. 2017. "The Coin of Her Realm: Cacao as Gendered Goods among the Prehispanic and Colonial Maya." In *The Value of Things*, edited by Mathews, Jennifer P. and Guderjan, Thomas H., 104-123.
- Helms, Mary W. 1993. *Craft and the kingly ideal: art, trade, and power*. Austin: University of Texas Press.
- Heyden, Doris and Durán, Diego. 1994. *The history of the Indies of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Houston, Stephen D., David Stuart, and Karl Taube. 2013. *The memory of bones: body, being, and experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Houston, Stephen D. 2014. *The life within: Classic Maya and the matter of permanence*. Yale University Press.
- Houston, Stephen D. 2017. "Essential Luxuries: On Pleasing and Powerful Things among the Maya." In *Golden Kingdoms: Luxury Arts in the Ancient Americas*, edited by Joanne Pillsbury, Timothy Potts, Kim N. Richter, J. Paul., 79-90. Los Angeles: Getty Museum and The Getty Research Institute, Los Angeles.
- Kollár, Vojtech. 1991. *Tovaroznalectvo – Teoretické základy*, Bratislava, Edičné stredisko Vysoká škola ekonomická v Bratislave.
- Kovacevich, Brigitte. 2012. "Jade en Guatemala: Una historia de investigación." In *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Vol. 2011.
- Kovacevich, Brigitte. 2013. "Craft Production and Distribution in the Maya Lowlands: A Jade Case Study." In *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World*, edited by Kenn Hirth, Joanne Pillsbury, 255-285. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Kováč, Milan. 2010. *Správa o veciach na Yucatáne, ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku Pána 1566*, Bratislava: Slovenský archeologický a historický inštitút.
- Lentz, David L., et al. 2014. "Forests, Fields, and the Edge of

- Sustainability at the Ancient Maya City of Tikal." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111, no.52: 18513–18518.
- Martin, Simon. 2006. "Cacao in Ancient Maya Religion: First Fruit from the Maize Tree and Other Tales from the Underworld." In *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*, edited by Cameron McNeil, 154-183. Gainesville: University Press of Florida.
- Martin, Simon. 2012. "Hieroglyphs from the painted pyramid: The epigraphy of Chiik Nahb structure sub 1-4, Calakmul, Mexico." *Maya archaeology* 2: 60-81.
- Masson, Marilyn A., Freidel, David. A. 2002. *Ancient Maya Political Economies*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Masson, Marilyn A., Freidel, David. A., Demarest, Arthur A. 2020. *The Real Business of Ancient Maya Economies: From Farmers' Fields to Rulers' Realms*. Gainesville: University Press of Florida.
- Millon, Rene F. 1955. "When Money Grew on Trees: A Study of Cacao in Ancient Mesoamerica." PhD diss., Columbia University.
- Monaghan, John. 1990. "Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta." *American ethnologist*, 17, no.4: 758-774.
- Reents-Budet, Dorie. 1998. "Elite Maya pottery and artisans as social indicators." *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 8, no. 1: 71-89.
- Reents-Budet, Dorie and Bishop, Ronald L.. 2020. "Classic Maya Interaction Networks and the Production and Consumption of Cotton Fiber and Textiles." In *The Real Business of Ancient Maya Economies: From Farmers' Fields to Rulers' Realms*, edited by Masson A. Marilyn, Freidel A. David, Demarest A. Arthur. Gainesville: University Press of Florida.
- Rice, Prudence M. 2009. "Late Classic Maya pottery production: review and synthesis." *Journal of Archaeological Method and Theory* 16, no. 2: 145.
- Robicsek, Francis, and Donald M. Hales. 1981. *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex; the Corpus of Co-dex Style Ceramics of the Late Classic Period*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.
- Saunders, Nicholas J. 2001. "A dark light: reflections on obsidian in Mesoamerica." *World Archaeology* 33, no. 2: 220-236.
- Stone, Andrea, and Marc Zender. 2011. "Reading Maya Art." *A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson.
- Stuart, David. 1988. "The Rio Azul cacao pot: Epigraphic observations on the function of a Maya ceramic vessel." *Antiquity* 62, no. 234: 153-157.
- Stuart, David. 2012. "The varieties of ancient Maya numeration and value." In *The construction of value in the ancient world*, ed. John K. Papadopoulos and Gary Urton, 497-515. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Taube, Karl A. 2005. "The symbolism of jade in Classic Maya religion." *Ancient Mesoamerica* 16, no. 1: 23-50.
- Tokovinine, Alexandre and Dmitri Beliaev. 2013. "People of the Road: Traders and Travelers in Ancient Maya Words and Images." In *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World* ed. Kenn Hirth, Joanne Pillsbury, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, edited by Kenneth G. Hirth and Joanne Pillsbury, 169-200. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Urban, Patricia and Edward Schortman. 2017. *Archaeological theory in practice*. Routledge.
- Wylls IV., Andrews, E.. 1969. *The archaeological use and distribution of Mollusca in the Maya lowlands* (Vol. 34). New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

ZDROJE

- BHL-Biodiversity Heritage Library. n/a. "The Archeological Use and Distribution of Mollusca in the Maya Lowlands." n/a. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/110408#page/11/mode/1up>.
- Latin American Studies. n/a. "Bonampak, Room 1." n/a. <http://www.latinamericanstudies.org/bonampak-1.htm>.

Iveta PUCHOVANOVÁ je absolventkou Obchodnej fakulty Ekonomickej univerzity v Bratislave. Aktuálne je externou doktorandkou Katedry porovnávacej religionistiky na Univerzite Komenského, študijný odbor Kultúry a náboženstva sveta. Dlhodobo sa venuje štúdiu mayského hieroglyfického písma, zúčastňuje sa medzinárodných workshopov a konferencií venovaných mezoamerickým kultúram. Jej dizertačná práca prepája oblasť ekonomiky a sociálneho a náboženského života Mayov klasického obdobia. Zameriava sa na hodnotu tovaru a jeho zobrazovanie v ikonografických a epigrafických záznamoch. Aktívne sa zúčastňuje archeologického výskumu Centra mezoamerických štúdií v Guatemale. Je zakladajúcou členkou a predsedníčkou občianskeho združenia ProMaya, ktoré popularizuje historickú i súčasnú mayskú kultúru.

LUCIA CHVAŠTULOVÁ

26th European Maya Conference – Ancient Maya Agriculture: From Practice to Mythology

Comenius University of Bratislava,
Slovakia. December 7th – 11th 2021

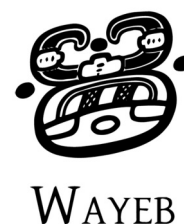
Seven years after the last EMC in Bratislava, the long-awaited annual European Maya Conference (EMC) returned to Slovakia. This conference is one of the most important gatherings in the world focused on Central America, and especially Maya studies. Each year, the EMC brings together an amazing group of academics, scholars, students, and amateurs from all over the world to meet and share knowledge about Maya and Mesoamerican culture. The conference rotates each year among different European countries, cities, and institutions in an attempt to preserve a general and reciprocal inclusivity. The organizers' flag flew in Bratislava for the second time, making it one thirteenth Slovak.

This year the anticipation was even greater as the 25th EMC had been an online conference, and everyone was keen to see each other in person. Sadly, the global pandemic put paid to this and the organizers had to ensure an online conference again. This year's EMC was organized by the Center for Mesoamerican Studies (CMS) at the Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava, in collaboration with ProMaya, a non-profit organization that popularizes Mesoamerican cultures, the European Association of Mayanists – Wayeb, and Comenius University in Bratislava. Thanks to MLV production agency the entire conference was streamed on its webpage (26emc.eu) as well as on Zoom and the CMS Facebook page. The MLV webpage can still be accessed by anyone wishing to watch the Symposium or read the programme and book of abstracts. The conference received financial support from the City of Bratislava, which added to the generally high level of the event.

As usual the conference consisted of two Symposium days and three Workshop days. The conference started with the Symposium on the 7th of December 2021 with a welcoming speech by Marián Zouhar (Dean of the Faculty of Arts, Comenius University) that transported us, virtually at least, to Moyzes Hall where the Symposium should have been held; followed by speeches by the organizers, given by Milan Kováč



26th
European
Maya
Conference



WAYEB

(Comenius University) and the president of Wayeb, Harri Kettunen (University of Helsinki). After these short speeches, the Symposium began with papers and presentations about Maya Agriculture.

During the first session, we heard five captivating presentations on cosmology, iconography, linguistic, and ritual practices. The session opened with a contribution by Lorraine A. Williams-Beck (Universidad Autónoma De Campeche), “*Where’s All the Corn Kept? Cosmological, Iconographic, Linguistic, Archaeological and Ethnographic Approaches to Better Understand Maize Storage*”, an attempt to fill the void in archaeology on maize storage through research in the Chenes Region, Campeche. Next we had a presentation in Spanish by Edber Dzidz Yam (Open School of Ethnography and Anthropology) and Harry Thomaß (Freie Universität Berlin) “*Mayas, Medios y Conocimiento – La producción de una pieza multimedia sobre la apicultura entre los mayas yucatecos basada en entrevistas históricas con un especialista ritual*”, in which they presented their project on digitalization and the processing of research conducted in the last century in mesoamerican languages. After a short break, we heard Nicolaus Seefeld’s (University of Bonn) presentation “*Cause and Effect – The Sociopolitical Impacts of Agricultural Intensification and Water Management on Classic Maya Society*” in which he talked about the strategies employed by the prehispanic Maya in adaptation to their natural environment, focusing on hydraulic and agricultural installations. Next in line was Evgeniya Korovina (Institute of Linguistics) with her paper “*The Origin and Development of Maya Agriculture: Some Evidence From Historical Linguistics*” in which she talked about the Mayan language family and the different vocabularies used for plants and processing technologies, which she also compared. The first session was closed by Bodil Liljefors Persson (Malmö University) with her presentation “*Yucatec Maya Cosmology and Agriculture – Permanence and Change in Ritual Practices Seen Through the Books of Chilam Balam and Modern Fieldwork*” in which she focused on cosmology and ritual practices connected to agriculture in the Yucatec Maya religious context in early colonial sources.

The second session on the first day consisted of three presentations, starting with Joanna Asia Jabłońska (University of Bonn), María Rosalía Couoh Chalé, and Anselma Chalé Euán on “*Las señoras de la miel – el manejo de Meliponas, las abejas sagradas, como el ejemplo de la recuperación de la memoria biocultural*” and concerned with the meliponines or stingless bees and their role in Mesoamerica, with help from doña Anselma and her daughter from Kuchil Kaab, Xcunhá, Yucatán, México. The next speaker was Michal Gilewski (University of Warsaw), co-author of the paper “*The Archaeological Evidence of Prehispanic Agriculture at Tak’alik Ab’aj, Retalhuleu, Guatemala*” in which he presented the archaeological site of Tak’alik Ab’aj and all their new findings, primarily on agriculture. The last presentation in this session was by Jakub Adámek (Comenius University) on “*Ancient Maya Agriculture at Uaxactun: Research Findings and Models of Agricultural Practices from the Preclassic to the Terminal Classic Period*” in which he discussed the latest results of research conducted at Uaxactun and the use of GIS, LiDAR, archaeology, and anthropology.

The first day of the Symposium and the 26th EMC ended with a keynote lecture by Marc Zender (Tulane University) “*Agriculture and Arboriculture in Maya Art and Writing*”. This lecture attracted the biggest number of attendees, unsurprisingly, as Marc Zender is a renowned anthropologist, epigrapher, and linguist with many publications and co-authorships (Zender 2017, 1-48; Stone and Zender 2011).

The second day started with a presentation by Edwin Braakhuis (Utrecht University), namely “*The Maize Queen and the Mountain’s Daughter*”. He discussed depictions of Maya kings and queens dressed as a Tonsured Maize God and the reasoning behind this. Dominik Čisárik (Comenius University) followed on with his “*Maya Utilitarian Plants in the 17th Century Extirpation of Idolatry: Rituals and Practices Related to Plants from the Perspective of the Novohispanic Missionaries – The Case of Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán by Pedro Sánchez de Aguilar*” where he talked about the second phase of Novohispanic evangelization and the refutation of religious syncretism. The next speaker was Daniel Salazar Lama (Université Paris) on “*La Subestructura IIC de Calakmul: el lugar del descenso de Chaahk y el surgimiento del maíz*” in which he told us about Structure II C from Calakmul and its architecture as well as the contextual values of its images. The last speaker in the first session of the second day was Ana Kondic (Max Planck Institute) on “*Thipaak, God of Maize with Contemporary Huastec Maya*” in which she talked about Thipaak, the maize lord in the Huastec commu-



nity, based on her experiences as a documentary linguist.

After a short break, Mauricio Roberto Díaz García (City University of New York) and Dora Maritza García Patzán (Comenius University) started off the second session of the second day with “*The Hydraulic Canals in Kaminaljuyu, Guatemala – an Irrigation System for Crop Fields: New Findings From Mound C-IV-4 Area*”. They spoke about the most recent findings from Kaminaljuyu and the complicated nature of archaeology nowadays. This was followed by Anabel Ford’s (University of California) “*Cultivated Landscape of the El Pilar and the Maya Forest*” in which she talked about how the Maya used the landscape and the type of soils they worked with. The session closed with a presentation by Philippe Nondédéo (Le Centre national de la recherche scientifique), co-author of “*Landscape, Settlement Patterns, and Agrarian Strategies: The Case of Naachtun and its Hinterland During the Preclassic and the Classic Periods*”, in which he talked about the interdisciplinary research that is ongoing in Naachtun and its vicinity.

The last session was opened by Richard D. Hansen (Idaho State University), co-author of “*Ancient Agricul-*

tural and Hydraulic Strategies of the Preclassic Maya in the Mirador – Calakmul Karst Basin, Guatemala”. He spoke on behalf of the whole group about their current research in the Mirador – Calakmul Karst Basin, on bajos and the reconstructions of Petén. The next speaker was Milan Kováč (Comenius University) on “*Antropogoníade la calabaza. Los mayas lacandonos y la mitología del origen de la humanidad*”. He returned to his previous research among the Lacandon people and their mythology and cosmogony which could prove helpful when studying the ancient Maya people. The comprehensive Symposium programme ended with John F. Chuchiak IV’s (Missouri State University) “*Canumiae, lay u cal caxtlan patan lae’* Colonial Tribute and Maya Nutrition, 1542-1812: A Study in the Impact of Conquest and Colonization on Maya Diet and Nutrition *Our Suffering, this Harsh Castillian Tribute*” in which he spoke about the different types of tribute, for instance corn, cotton, and honey that were paid before and after conquests.

Over the next three days, (December 9th–11th) four simultaneous workshops took place. These were on Mesoamerican scripts and Maya hieroglyphs. The organizers had arranged three levels of workshop and one special workshop.

The Beginners workshop was led by Dorota Bojowska (Jagiellonian University of Kraków), Maria Felicia Rega (Sapienza University of Rome & Comenius University), and Boguchwała Tuszyńska (Independent Scholar) under the title “*From Sowing to Crops: The Chok Ritual in the Maya Inscriptions*”. In the workshop, attendees were provided with basic information on the Maya writing system, calendar, and linguistics. After a short introduction to Maya hieroglyphs, attendees started working on Classic Maya texts related to the scattering ritual that may symbolize the act of sowing maize seeds.

The Intermediate workshop was tutored by Albert Davletshin (Universidad Veracruzana), Daria Sekacheva (Russian State University for the Humanities), and the president of Wayeb, Harri Kettunen (University of Helsinki). This workshop, “*Eating and Drinking in Mesoamerican Scripts*” was focused on a discussion of food, drinks, their social functions, and known recipes found in Mesoamerican hieroglyphic texts. The attendees worked with both Maya texts and Aztec tribute lists, other Mesoamerican scripts, and even modern ethnographic records.

The Advanced workshop was led by Sergei Vepretskii (Russian State University for the Humanities &

Institute of Anthropology and Ethnography), Ivan Savchenko (Independent Researcher), and Sandra Viskanta Khokhriakova (Russian State University for the Humanities) under the title “*The Force Awakens: History and Politics of Early Kanu’l*”. In this workshop, the attendees examined all the important hieroglyphic texts relating to the early Kanu’l kingdom and tried to solve the puzzles related to this dynasty.

The Special workshop was led by Dora Maritza García Patzán (Comenius University in Bratislava) and Maurício Díaz García (City University of New York) under the title “*Comiendo como dioses, viviendo como reyes: aportes de la agricultura mesoamericana al mundo*”. This workshop was probably most affected by the shift from onsite to online as the tutors had planned to bring ingredients from Guatemala and use them to prepare traditional recipes for the attendees. With the change of plan, the tutors gave presentations on the history of different ingredients used in Mesoamerica as well as pots and utensils used to prepare these meals. Several of the attendees cooked simultaneously with the tutors, following the recipes provided. The workshop was in Spanish, and Dominik Čisárik (Comenius University) helped out by translating into Spanish and Slovak whenever needed.

At the end of the last workshop day, the conference held its annual flag ceremony, a ceremony in which the hosting institution passes the Wayeb flag to the next EMC hosting institution. In 2022 the European Maya Conference will be held in Moscow, Russia, and it will be dedicated to Yuri Valentinovich Knorozov (1922-1999). The famous Russian scholar who “broke the Maya code” and who would have celebrated his 100th birthday this year (Kettunen and Helmke 2020, 10-11; Grube and Robb 2000, 195-196).

REFERENCES

- Grube, Nikolai, and Matthew Robb. 2000. “Yuri Valentinovich Knorozov” *Written Language & Literacy* 3 (1): 195-196. <https://doi.org/10.1075/wll.3.1.13gru>.
- Kettunen, Harri, and Christophe Helmke. 2020. *Introduction to Maya Hieroglyphs*. 17th Rev. Ed. Wayeb. <https://www.mesoweb.com/resources/handbook/IMH2020.pdf>.
- Stone, Andrea, and Marc Zender. 2011. *Reading Maya Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. New York: Thames & Hudson.
- Zender, Marc. 2017. “Theory and Method in Maya Decipherment.” *The PARI Journal* 18, no. 2: 1-48. <https://www.mesoweb.com/pari/journal/archive/PARI1802.pdf>.

PETER, SALNER (ED.)

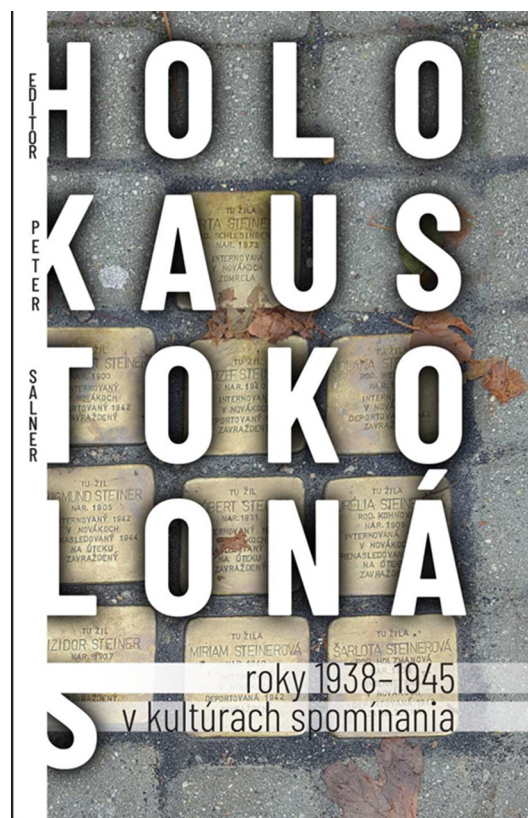
**Holokaust okolo nás.
Roky 1938 – 1945 v kultúrach
spomínania.**

Bratislava: Marenčin P. T., 2020, 239 str.

Obdobie druhej svetovej vojny a špeciálne príbehy holokaustu sú nevyčerpatelnou témou odborného aj verejného diskurzu. Svoj zásadný príspevok k problematike šoa priniesol Peter Salner už v roku 1997 jedinečnou knihou príbehov svedkov *Prežili holokaust* (1997). Po dlhých desaťročiach od skončenia vojny v nej po prvýkrát zazneli autentické výpovede prenasledovaných židovských občanov zo Slovenska. V krátkom čase nato vyšla ďalšia jedinečná publikácia *Videli sme holokaust* (Vrzgulová (ed.) 2002). Šesť výskumníkov, participujúcich na medzinárodnom projekte *Osudy tých, ktorí prežili holokaust* (1995 – 1997), v nej formou interview vyjadrili svoje vnútorné pocity a úvahy, ktoré ich sprevádzali počas viacročného výskumu v teréne so svedkami holokaustu. Nasledovali ďalšie monografie vychádzajúce zo spomienok preživších (Vrzgulová 2007; Salner 2007), ktoré prirodzene postupom času začali byť dopĺňané výskumom spomínania na holokaust (Vrzgulová 2014, 2016a, 2016b, 2018; Salner 2016, 2017, 2019 a i.).

Spoločné dielo Petra Salnera a Moniky Vrzgulovej *Holokaust okolo nás. Roky 1938 – 1945 v kultúrach spomínania* (Salner (ed.) 2020) sa plne opiera o predchádzajúce výskumy obidvoch autorov. Zároveň rozširuje kontext presahov fenoménu holokaustu do sféry svedectiev zo strany nežidovských pamätníkov, verejných/ majoritných foriem spomínania a ich súčasných reprezentácií, tiež o dynamiku reprezentácií a diskurzu o forme pripomínania si holokaustu v židovských komunitách a mimo nich. Monografia obsahuje bohatý poznámkový aparát, množstvo sprievodných fotografií a krátke anglické résumé.

Prvá časť monografie z produkcie Moniky Vrzgulovej spracúva teoretickú bázu výskumu komunikatívnej (sociálnej) a kultúrnej (kolektívnej) pamäti (Assmann 2016a). Špecifikom je výskum komunikatívnej (sociálnej) pamäti „dvoch špecifických skupín z generácie zážitku“ (Kreisslová, Nosková and Pavlásek 2019, 58; podľa Salner 2020 (ed.), 18), ktoré predstavujú židovskí a nežidovskí svedkovia na obdobie rokov 1938 – 1945. Kultúra „kolektívneho mlčania“ (Assman and Frevert 1999) o období šoa nebola špecifikom iba česko-slovenského socio-politického kontextu, bola programovou súčasťou aj spoločností západného sveta. Ako upozorňuje autorka, zabúdanie „malo prispieť k tomu, aby si povojnová spoločnosť bola schopná projektovať spoločnú budúcnosť“ (Salner (ed.) 2020, 21).



Obdobie po roku 1989 sa vyznačovalo zásadnou zmenou v politikách spomínania nielen zo strany židovských inštitúcií, ale aj predstaviteľov štátu a majority. Vrzgulová pomenúva a vysvetľuje genézu dvoch prístupov fungujúcich v slovenskej spoločnosti dodnes – prvý, konštruovaný v duchu demokraticko-liberálnych (kritických) princípov a druhý nacionalisticko-kresťanský (resp. katolícky) prístup (Salner (ed.) 2020, 25). Ponúka aj zhustený historický exkurz sledovaného obdobia 1938 – 1945, ktorý však mohol byť obsírnejší a umožňujúci prípadnému neznalému čitateľovi hlbší prienik do problematiky. Veľmi dobre a precízne je spracovaná metodologicko-analytická kapitola (od str. 32), kde autorka pracuje s viacerými problematikami. Základnú výskumnú databázu jej poskytujú biografické naratívy židovských pamätníkov a rozhovory s očitými svedkami z nežidovského prostredia, ktoré bádatelia donedávna reflektovali iba minimálne. Zároveň upozorňuje na zásadnú determinantu prítomnú pri analýze spomienok majoritných pamätníkov - odstup minimálne dvadsať rokov od prvých výskumov so židovskými preživšími. S touto skutočnosťou súvisí aj ďalšia otázka, ktorú si kladie: nakoľko boli slovenskí pamätníci už ovplyvnení dobovým výskumom od 90. rokov 20. stor.? (od str. 43 an).

Relevancia medzi komunikatívnou a kultúrnou pamäťou pamätníkov z obidvoch skupín na obdobie holokaustu je podmienená aj inštitucionalizáciou kultúry spomínania na Slovensku prostredníctvom pamätných

miest a spomienkových rituálov, vizuálnych, písomných či trojrozmerných prameňov (archívy, múzeá), umeleckého spracovania a pod. Monika Vrzgulová mapuje a analyzuje iniciatívy zahájené po roku 1990 – cez nacionalisticko-populistické až po demokratické aktivity štátu a rôznych občianskych skupín či združení do súčasnosti. Osobne by som privítala hlbšiu analýzu uvedeného problému – hlavne precizovať postoj predstaviteľov štátu a prednostne kresťanských cirkví. Aj keď autorka naznačuje dôležitú pozíciu cirkví vo vytváraní kultúr spomínania a naratívov pri interpretovaní dejín vojnového slovenského štátu, ďalej v texte tento zásadný problém neanalyzuje.

Nesmierne zaujímavá je ďalšia časť textu a otázky, ktoré si autorka kladie: na koho, ako a na aké udalosti si spomínajú obeť a očití svedkovia holokaustu? Text plasticky dopĺňajú priame svedectvá tzv. „divákov“ a preživších, komentujúce tie isté udalosti z odlišných perspektív. Autorka zároveň veľmi sofistikovane uvádza diváka do spomienok detí v tom čase vo veku od šesť rokov až do tínedžerského veku.

Text Petra Salnera prirodzene dopĺňa prvú časť analýzy o genézu pripomínania udalostí šoa po ukončení druhej svetovej vojny v intímnom prostredí židovských náboženských obcí. Do roku 1989 však išlo výlučne o záležitosť židovských komunít s výnimkou sporadických návštev zo strany predstaviteľov štátu či záujmových organizácií. Po zmienenom roku sa postupne menia aj formy spomínania v židovských komunitách – v popredí je adresnosť obetí, ich mená, životné príbehy, osudy. Významným krokom je čítanie mien obetí pri spomienkovej askare. Autor sa tiež zamýšľa nad príčinami „únavy z holokaustu“, dôležitou spomínania a ukazuje východisko z tejto situácie.

Analýza sa následne venuje politikám spomínania na udalosti šoa v súčasnosti, do ktorých vstupuje štát prostredníctvom oficiálnych spomienkových dátumov a tiež aj osobnou účasťou predstaviteľov štátu a verejných inštitúcií na spomienkových podujatiach.

Zaujímavá je kapitola „Holokaust na pultoch kníhkupectiev“, v ktorej Peter Salner ponúka výber a komentár o najzaujímavejších dielach z oblasti beletrie a memoárov k problematike. Konštatuje, že téma neustále inšpiruje autorov, ale chýbajú diela mapujúce príbehy arizácie, udavačstva či deportácií, ktoré sa „neodohrali vo vzduchoprázdne“ (Salner (ed.) 2020, 128).

Druhú časť textu venuje pamätníkom, pomníkom a pamätným tabuliam. Inšpirovaný známou štúdiou Ľubomíra Liptáka „Rošády na piedestáloch“ (Lipták 1999) sa zamýšľa nad režimami a „nevhodnosťou“ zdôrazňovania určitých hodnôt či osobností v tej-ktorej dobe. V zaujímavej úvahe analyzuje proces vývoja pamätníkov a pamätných tabúľ k holokaustu od konca 40. rokov

20. stor. Upozorňuje na genézu ich textovej časti, pričom dochádza k zaujímavému zisteniu (ne)používania slov „žid“ či „židovský“ v uvedenom časovom období. Zaoberá sa tiež fenoménom nešpecifikovania obetí nacizmu počas socialistického režimu.

Kapitola „Univerzálne pamätníky“ sa zameriava na ich poslanstvo. Autor, žiaľ iba v krátkosti, uvedie pozadie vzniku známeho pamätníka holokaustu na Rybnom námestí v Bratislave. Väčší priestor venuje pamätníku „Memento“ v Lučenci či pamätníku na židovskom cintoríne vo Zvolene, ktoré majú tiež svoj zaujímavý príbeh. Na tomto mieste si dovoľím poznamenať, že práve príbehy vzniku jednotlivých pamätníkov prinášajú čitateľovi výnimočné informácie a vyvolávajú v ňom ďalší záujem. Viac informácií autor poskytuje o pozadí vzniku a umiestnenia pamätných tabúľ na jednotlivých uliciach v Bratislave a Košiciach, ktoré, ako uvádza, reprezentujú maďarský príbeh holokaustu.

Záver svojho textu venuje Peter Salner fenoménu „Stolpersteine“ – Kameňom potkynania. Na Slovensku sa začali objavovať až po roku 2012 (Brezno, Banská Bystrica). Prvé „Stolpersteine“ však boli vložené do dlažby pred domami obetí už v roku 1996 v Berlíne nemeckým umelcom Günterom Demingom. Poodhalenie pozadia vzniku kladenia „Stolpersteine“ a slovenský príbeh „Kameňov potkynania“ je nesmierne zaujímavý nielen samotným historickým pozadím vzniku, ale aj autorovým objasnením vnímania tohto kroku zo strany rodinných príslušníkov obetí a jeho symbolikou.

Peter Salner poskytuje čitateľovi nielen určitý prehľad o formách pripomínania si udalostí holokaustu, ale tiež, ako sme u neho zvyknutí, poodhaľuje aj vnútorný diskurz k tejto problematike vo vnútri židovských komunít na Slovensku či postoje jednotlivých rodín obetí.

V závere monografie sa obidvaja autori zamýšľajú nad budúcnosťou pripomínania holokaustu po odchode preživších. Upriamujú svoju pozornosť na mladú generáciu, a tiež na dôležitú úlohu spoločenských a politických elít pri budúcom formovaní spoločenského diskurzu o udalostiach 20. storočia.

Monografia je určená odbornej aj laickej verejnosti. Prináša množstvo nového materiálu na premýšľanie, obohateného o pohľad majority či reakcie z vnútra židovských obcí a jednotlivcov k tejto traumatizujúcej téme.

Ivica Štelmachovič Bumová,
Katedra porovnávacej religionistiky FiF UK Bratislava

REFERENCIE

- Assmann, Aleida. 2016. *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York: Fordham University Press.
- Assmann, Aleida and Ute Frevert. 1999. *Geschichtsvergessenheit, Geschichts-versessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart: DVA.
- Kreisslová, Sandra, Jana Nosková and Michal Pavlásek. 2019. „Takové normální rodinné historky.“ *Obrazy migrace a migrující obrazy v rodinné paměti*. Praha: Argo.
- Lipták, Lubomír. 1999. Rošády na piedestáloch. In *Storočie dlhšie ako sto rokov*, 311-350. Bratislava: Kalligram.
- Salner, Peter. 1997. *Prežili holokaust*. Bratislava: Veda.
- Salner, Peter. 2016. *Židia na Slovensku po roku 1945. Komunita medzi vierou a realitou*. Bratislava: Veda.
- Salner, Peter. 2017. „Mlčať? Hovoriť?“ Formy medzigeneračného odovzdávania skúseností o holokauste v židovských rodinách. In *Rozprávanie a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine*, edited by Monika Vrzgulová, Ľubica Voľanská and Peter Salner, 86-109. Bratislava: Ústav etnológie SAV; Veda, vydavateľstvo SAV.
- Salner, Peter. 2019. Súčasná reflexia holokaustu na Slovensku. In *Tábor smrti Sobibor. Dejiny a odkaz*, edited by Ján Hlavinka and Peter Salner, 201-232. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter. 2007. *Mozaika židovskej Bratislavy*. Bratislava: Albert Marenčin Vydavateľstvo PT.
- Vrzgulová, Monika (ed.). 2002. *Videli sme holokaust*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- Vrzgulová, Monika. 2007. *Deti holokaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu.
- Vrzgulová, Monika. 2014. Spomínanie na holokaust. Pamätný deň obetí holokaustu a rasového násillia 9. 9. *Slovenský národopis* 62: 382-398.
- Vrzgulová, Monika. 2016a. *Nevyroprávavané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív*. Bratislava: Veda.
- Vrzgulová, Monika. 2016b. Osudy židov v spomienkach ich nežidovských susedov. Antisemitizmus – ľahostajnosť – konformizmus? In *Podoby antisemitizmu v Čechách a na Slovensku v 20. a 21. storočí*, edited by Monika Vrzgulová and Hana Kubátová, 177-196. Praha: Karlova univerzita, Karolinum.
- Vrzgulová, Monika. 2018. Memories of the Holocaust. In *Jews and Gentiles in Central and Eastern Europe during the Holocaust. History and memory*, Hana Kubátová and Ján Lániček, 99-111. n/a. Routledge.