

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav románských studií

Románské literatury

Disertační práce

PhDr. Alice Lukešová

Kulturní identita Mexika a Argentiny ve vybraných esejích

Reflection on the Cultural Identity of Mexico and Argentina in

Selected Essays

Vedoucí práce prof. PhDr. Anna Housková, CSc.

2022

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9. října 2022

PhDr. Alice Lukešová, v. r.

PODĚKOVÁNÍ

Ráda bych poděkovala vedoucí disertační práce prof. PhDr. Anně Houskové, CSc. za cenné rady a připomínky a své rodině a přátelům za podporu.

ABSTRAKT

Disertační práce se zabývá pojetím kulturní identity Mexika a Argentiny v díle vybraných esejistů. Kulturnímu areálu Hispánské Ameriky často bývá vytýkána neexistence původní filozofie. Hispanoameričané se ve svých pracích povětšinou vyhýbají dogmatickým tvrzením a striktně definovaným pojmům. V jejich dílech naopak převažuje myšlení v obrazech, jež je často zpracováno formou eseje. Z tohoto důvodu představuje esejistická tvorba důležitý zdroj poznání hispanoamerického myšlení. Pro účely této práce byli vybráni autoři až ze století dvacátého, kdy dochází k obratu ve způsobu uvažování o vlastní kultuře. Díla vybraných spisovatelů zpracovávají otázku kulturní identity z různých úhlů pohledu a liší se také styl jejich esejistiky.

První část práce přibližuje myšlení Ricarda Rojas (1882–1957) z Argentiny a Alfonse Reyese (1889–1959) narozeného v Mexiku. Reyes i Rojas vidí základ národní identity v harmonickém míšení jednotlivých ras a kultur v průběhu dějin obou zemí. Dílo těchto autorů je prostoupeno optimismem, oba spisovatelé věří v lepší, místy až utopickou, budoucnost nejen svých zemí, ale i celého kontinentu. Druhá část práce se zabývá esejemi Argentine Ezequila Martíneze Estrady (1895–1964) a Mexičana Samuela Ramose (1897–1959). Tito spisovatelé své tvůrčí období začínají pod vlivem rozčarování z neúspěchu a nenaplnění cílů, jež si země předsevzaly. Jejich dílo kontrastuje s harmonií a nadějí předchozích autorů. Ramos a Martínez Estrada se snaží odhalit příčiny problémů, s nimiž se oba státy potýkají. Ve svých pracích zkoumají psychologii Mexičana či Argentine, analyzují minulost, zabývají se vlivem cizích kultur na povahu společnosti. Třetí část práce je věnována esejistickým textům Ernesta Sábata z Argentiny (1911–2011) a Octavia Paze z Mexika (1914–1998). Jedním z témat, jež provází texty obou spisovatelů napříč žánry, je otázka samoty. Tu zpracovávají nejen ve vztahu k jedinci, ale i jejich uvažování o národní identitě spojuje problém odcizení. Ve své analýze kultury zkoumají prvky, jež ztělesňují povahu národa, zabývají se odlišným přístupem ke smrti v jejich kulturách, vztahem k Evropě či Spojeným státům americkým. Kritizují zbožšťování vědy v moderní době.

Rozborem těchto esejí se snažíme ukázat, že i přes dané rozdíly je ve způsobu uvažování jednotlivých autorů možné rozpoznat mnoho shodných rysů. Oba státy na cestě k poznání své specifčnosti narážely na podobné problémy, často se lišil pouze jejich konkrétní projev. Poslední zkoumanou otázkou tedy je, zda vytvoření vlastní svébytné kultury stojí v rozporu s myšlenkou o existenci nadnárodního celku. Vybraní autoři shodně ukazují, že existují různé

polohy nacionalismu, a že národní hrdost neznamená nutně xenofobii, naopak uvědomění si vlastní specifičnosti a schopnost ocenit ji jsou nezbytné k tomu, aby jednotlivé státy mohly koexistovat jako rovnocenní partneři.

Klíčová slova: Ricardo Rojas, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, Samuel Ramos, Ernesto Sábato, Octavio Paz, Mexiko, Argentina, kulturní identita, esej

ABSTRACT

This doctoral thesis deals with the concept of the cultural identity of Mexico and Argentina in the works of selected essayists. The cultural area of Hispanic America is often criticized for not having an original philosophy. Hispanic Americans generally avoid dogmatic statements and strictly defined concepts in their works. In their writings prevails thinking in images, which is often processed in an essay form. For this reason, essay writing represents an important source of knowledge about Hispanic American thought. The authors included in this work were selected from the twentieth century, when there is a shift in the way of thinking about one's own culture. The works of the selected writers deal with the question of cultural identity from diverse points of view, and the style of their essays also differs.

The first part of the work focuses on the thinking of Ricardo Rojas (1882–1957) from Argentina and Alfonso Reyes (1889–1959) born in Mexico. Both Reyes and Rojas see the basis of national identity in the harmonious mixing of individual races and cultures throughout the history of both countries. The work of these authors is filled with optimism, both writers believe in a better, sometimes even utopian, future not only for their countries but for the entire continent.

The second part of the thesis deals with essays by the Argentine Ezequiel Martínez Estrada (1895–1964) and the Mexican Samuel Ramos (1897–1959). These writers begin their creative period under the influence of disillusionment with the failure to fulfill the goals that the country has set for itself. Their work contrasts with the harmony and hope of previous authors. Ramos and Martínez Estrada try to uncover the causes of the problems both states are facing. In their works, they examine the psychology of Mexicans and Argentines, analyse the past, and deal with the influence of foreign cultures on the nature of society.

The third part of the work is devoted to the essayistic texts of Ernesto Sábato from Argentina (1911–2011) and Octavio Paz from Mexico (1914–1998). One of the themes that accompanies the texts of both writers across genres is the subject of loneliness. They explore this not only in relation to the individual but also their thinking about national identity connects to the problem of alienation. In their analysis of culture, they examine the elements that embody the character of the nation, they deal with the different approaches to death in their cultures, and the relationship with Europe or the United States of America. They criticize the deification of science in modern times.

By analysing these essays, we try to show that, despite the given differences, it is possible to recognize many common features in the way of thinking of the individual authors. Both states encountered similar problems on the way to recognizing their distinctiveness, and often only their specific manifestation differed. The last question to be examined is whether the creation of one's own distinct culture conflicts with the idea of the existence of a transnational entity. The selected authors unanimously show that there are different positions of nationalism and that national pride does not necessarily mean xenophobia, on the contrary, awareness of one's own distinctiveness and the ability to appreciate it are necessary for individual states to coexist as equal partners.

Key words: Ricardo Rojas, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, Samuel Ramos, Ernesto Sábato, Octavio Paz, Mexico, Argentina, cultural identity, essay

OBSAH

ABSTRAKT	4
ABSTRACT	6
ÚVOD	11
RICARDO ROJAS (1882–1957)	20
DĚJINY LITERATURY VYTVÁŘÍ NÁROD	21
GENERACE STÉHO VÝROČÍ	24
ROJASOVO POJETÍ NACIONALISMU	26
STŘÍBRNÝ BLASON	27
SÍLY ZEMĚ A JEJICH VLIV NA PODOBU NÁRODA	31
EXOTIČNOST – INDIÁNSTVÍ.....	36
ALFONSO REYES (1889–1959)	41
ALFONSO REYES: NEJLEPŠÍ PROZAIK VE ŠPANĚLSKÉM JAZYCE.....	43
POHLED NA MINULOST	45
PŘIJETÍ ŠPANĚLSKÉHO DĚDICTVÍ.....	48
IDEALIZACE PŘEDKOLUMBOVSKÝCH KULTUR	49
VZÁJEMNÝ VLIV KULTUR.....	50
HARMONICKÉ SOUŽITÍ RAS A KULTUR.....	51
VZTAH NACIONALISMU A KOSMOPOLITISMU	52
VÝZVA PRO AMERIKU.....	56
KULTURNÍ AREÁL HISPÁNSKÉ AMERIKY	57
ETICKÝ A DUCHOVNÍ ROZMĚR.....	58
EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA (1895–1964)	60
RENTGEN PAMPY.....	64
TELURICKÉ SÍLY	65
SAMOTA PAMPY	66
CHYBĚJÍCÍ DĚJINY	68
ARGENTINSKÝ SEBEKLAM	69
ROZVRAT SPOLEČNOSTI V RYTMU TANGA	70
POKRYTECTVÍ ARGENTINSKÉ SPOLEČNOSTI.....	71
NÁRODNÍ MÝTY A HRDINOVÉ	73
PROLÍNÁNÍ CIVILIZACE A BARBARSTVÍ.....	75
VZTAH BUENOS AIRES A VNITROZEMÍ	77
NEZVLÁDNUTÁ IMIGRACE	79

MLUVA ARGENTINCŮ	80
VZTAHY ZEMÍ V HISPÁNSKÉ AMERICE	81
VÝZVA PRO DALŠÍ GENERACE	82
SAMUEL RAMOS (1897–1959).....	84
PROFIL ČLOVĚKA A KULTURY V MEXIKU	87
KOMPLEX MÉNĚCENNOTI.....	89
ANALÝZA MEXICKÝCH DĚJIN	91
MEXICKÁ „SKLENÍKOVÁ“ KULTURA	94
PŘÍSTUP K EVROPSKÉMU DĚDICTVÍ	95
PROJEV MÉNĚCENNOTI U MEXIČANŮ	97
PELADO	97
MEXICANO DE LA CIUDAD	99
BURGUÉS MEXICANO.....	99
VLIV NATIVNÍCH OBYVATEL.....	100
VZDĚLÁVÁNÍ A KOMPLEX MÉNĚCENNOTI	102
ERNESTO SÁBATO (1911–2011)	105
PROLÍNÁNÍ ROMÁNU A ESEJE.....	107
RŮZNORODOST JAKO PŘÍLEŽITOST	109
CHYBĚJÍCÍ DĚDICTVÍ NATIVNÍCH OBYVATEL	110
ZEMĚ IMIGRACE	111
TÍHA EVROPSKÉHO DĚDICTVÍ	111
JAZYKOVÁ VARIANTA ARGENTINCŮ	114
TANGO: SYMBOL ARGENTINCŮ	116
MY, BARBAŘI.....	117
BUENOS AIRES: OBLUDNÁ JUXTAPOZICE SAMOT	120
VLIV VĚDY NA ČLOVĚKA A SPOLEČNOST	121
VÝZNAM UMĚNÍ	123
ROMÁN: ZACHRÁNCE KONKRÉTNÍHO JEDINCE	124
ARGENTINSKÝ NÁROD A JEHO „PŘÍZRAKY“	126
OCTAVIO PAZ (1914–1998).....	127
BÁSNÍK-ESEJISTA, ESEJISTA-BÁSNÍK.....	129
SAMUEL RAMOS V LABYRINTU SAMOTY.....	131
ROZDÍLNÝ CHARAKTER OBYVATEL USA A MEXIKA	133
MEXICKÉ MASKY	135
LABYRINT SAMOTY, OSAMĚNÍ A OPUŠTĚNÍ.....	138
MEXICKÉ OSLAVY.....	140

PAZOVO POJETÍ DĚJIN	141
VRSTVENÍ KULTUR A HISTORICKÝCH EPOCH	143
KRITIKA PAZOVA DÍLA	145
ZÁVĚR.....	147
ARGENTINA A MEXIKO: ZEMĚ TAK BLÍZKÉ, TAK VZDÁLENÉ... ..	147
PROMĚNLIVOST ESEJISTICKÉHO ŽÁNRU.....	151
BIBLIOGRAFIE	155
PRIMÁRNÍ LITERATURA	155
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA	156
ELEKTRONICKÉ ZDROJE.....	161

ÚVOD

Práce se zabývá pojetím kulturní identity Mexika a Argentiny v díle vybraných esejistů. Kulturnímu areálu Hispánské Ameriky často bývá vytýkána neexistence původní filozofie. Skutečnost, že se většina předních myslitelů odklonila od tradičních evropských disciplín (ontologie, metafyziky či gnoseologie), ale neznamená, že v této oblasti nevznikalo originální myšlení. Ačkoliv napodobování evropských modelů je i v období po získání samostatnosti převládající tendencí, již v době bojů za nezávislost nalzáme autentické práce vyhraňující se proti přijímání cizích idejí bez vlastní reflexe. Hispánská Amerika také disponuje bohatou mytologií nativních kultur obsahující odpovědi na základní existenciální otázky. Dochovaly se mýty kosmogonické, theogonické či anthropogonické.

Žádný z těchto textů však nemá formu typickou pro tradiční evropské filozofické spisy (systematické čistě logicky-důsledné rozvíjení dané teze) a výrazně se odlišuje i použitý jazyk. Amerika předjímá myšlenky evropské postmoderní filozofie, kritizuje možnost jednoznačného výkladu světa a prosazuje pluralitní decentralizovanou interpretaci skutečnosti. Již od konce devatenáctého století je patrný jiný způsob myšlení, kdy nad snahou o vytvoření univerzálních pravd, úsilím definovat jednotlivosti přesnými termíny a s tím spojenou nutnou abstrakcí, převažuje myšlení v obrazech, prezentováno uměleckou formou a zpracováno v esejích. Velký ohlas proto v Hispánské Americe získal spis německého filozofa Theodora W. Adorna *Esej jako forma* (vydaný v knize *Poznámky k filozofickému myšlení*).¹ V tomto díle Adorno konfrontuje aspekty tradičních filozofických prací s prvky typickými pro esej a ukazuje, že postupy, pro něž byl dříve tento žánr zavrhován, jsou naopak jeho předností a v mnohém myšlení obohacují. Miroslav Petříček Adornův přístup shrnuje následovně:

Esej se neřídí pravidlem organizované vědy a teorie, totiž, že podle výroku Spinozova je řád věcí týž jako řád idejí. Protože řád pojmů bez mezer nepadá vjedno se jsoucím, není jeho cílem uzavřená, deduktivní či induktivní stavba. Bouří se proti nauce, jejíž kořeny jsou už u Platóna, a podle níž je měnícím se, efemérním předmětem nedůstojným filosofie. Bouří se proti onomu starému bezpráví na pomíjivém, které je ještě jednou prokřeto v pojmu. Má hrůzu z násilností dogmatu: z rezultátu abstrakce, to jest z toho, že ontologická závažnost náleží pojmu, jenž je vzhledem k individuálnu, jež je v něm uchopeno, časově invariantní.²

¹ ADORNO, T. W. El ensayo como forma. In *Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, 1962.

² PETŘÍČEK, Miroslav. [online]. [cit. 2019-01-29]. Dostupné z: <<https://www.advojka.cz/archiv/2010/11/esej-jako-forma>>.

Také Hispanoameričané se bouří „proti onomu starému bezpráví“ a právě esej se pro ně stane ideálním prostředkem, jak zachytit neuzavřený příběh svých národů vymykajících se evropským dogmatům. Esejistická tvorba proto představuje důležitý zdroj poznání hispanoamerického myšlení.

Esejisté byli vybráni z Mexika a Argentiny z následujících důvodů. Zmíněné státy jsou nejrozlehlejšími celky Hispánské Ameriky. Mexiko je nejlidnatějším státem oblasti, Argentina zabírá největší území. Tyto země často pro svůj význam a odlišnost bývají považovány za krajní póly hispanoamerického společenství, nebýt společné minulosti pod španělskou nadvládou, asi jen málokdo by je spojoval. Ostatně právě srovnání těchto dvou států zaujalo i jednoho z vybraných esejistů Alfonse Reyese. Jeho slovy tedy:

Má srovnání v našem případě výjimečný prospěch, protože se neustanovuje mezi ledasjakými zeměmi naší rasy, ale mezi Mexikem a Argentinou, dvěma póly, dvěma extrémy dvou základních způsobů existence, jež najdeme v Hispánské Americe.

En nuestro caso, la comparación posee un interés singular, porque no se establece entre dos países cualesquiera de nuestra raza, sino entre México y la Argentina, los dos países polos, los dos extremos representativos de los dos fundamentales modos de ser que encontramos en Hispanoamérica.³

A právě definice daného fenoménu pomocí jeho extrémů je podle Reyese způsob, jak celý proces zkrátit.

Základním rozdílem dodnes určujícím ráz mexické a argentinské společnosti je zcela odlišné osídlení těchto zemí před příchodem Evropanů. Zatímco na území dnešního Mexika existovaly vyspělé indiánské civilizace, větší část Argentiny byla neobydlená, nebo zde žily převážně nomádské kmeny. Pouze hraniční oblasti se současným Peru byly zasaženy inckým vlivem a dosáhly většího rozvoje. Po obsazení území španělskými dobyvateli docházelo v Mexiku k mnohem většímu propojení evropské a indiánské populace, než tomu bylo v případě Argentiny. V době začátků bojů za nezávislost se proto velmi lišila nejen historická zkušenost z předkolumbovského období, ale rozdílné bylo také složení obyvatelstva.

³ REYES, Alfonso. Palabras sobre la nación argentina. *Obras completas*, IX. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, s. 29.

Tato odlišnost se nadále prohlubovala i v porevolučních letech. Po konsolidaci státního uspořádání se oficiální argentinská politika vymezila vůči Indiánům, v rámci vojenské mise Dobytí pustiny (*Conquista del Desierto*) mezi lety 1878 a 1885 došlo k vyvraždění původních obyvatel, přičemž opuštěné území mělo být osídleno příchozími z Evropy. Snaha proměnit složení populace je ostatně patrná již v ústavě z roku 1853, kde je ukotvena podpora evropské imigrace federální vládou. Argentina se tak stala jednou z „nejevropštějších“ zemí Hispánské Ameriky, zatímco v soudobém Mexiku Indiáni tvořili téměř polovinu obyvatelstva.

Rozdílný je také přístup k původním kulturám. Ústřední postavy argentinského politiky, jako například Domingo Sarmiento či Juan Alberdi, je označují za barbarské a usilují o jejich přeměnu. Založení Argentiny je koncipováno jako porevoluční projekt, vytváří se nový stát bez minulosti. Naproti tomu Mexiko navazuje na tradici aztécké říše a cítí se být jejím pokračovatelem. Na jedné straně tak stojí jedna z nejmladších zemí, na druhé území s mnohasetletou historií. Liší se i zkušenost z koloniálního období. Hlavní město pozdějšího Mexika bylo metropolí místokrálovství Nové Španělsko založeného v roce 1535, jednalo se o ekonomické a kulturní centrum celé oblasti s univerzitou fungující již od roku 1551. Oproti tomu, území Argentiny tvořilo spíše okrajovou součást místokrálovství Peru, a to až do roku 1776, kdy se oblast odpojila a vzniklo místokrálovství Río de la Plata s hlavním městem Buenos Aires. První univerzita byla založena až roku 1613 v Córdobě.

Rozdílná minulost se promítla i do písemnictví. V době osamostatnění Mexiko disponovalo mnohasetletou literární tradicí, v Argentině se dochovalo pouze pár izolovaných děl. Již od začátků bojů za nezávislost však v Argentině začíná vznikat mnoho textů. A právě esej se stane stěžejním žánrem v rámci projektu budování nového státu a národa. Její počátky v Hispánské Americe sahají do koloniálního období, naplno se rozvíjí po získání nezávislosti. Přední esejisté často patří mezi nejvýznamnější postavy politické scény. V esejích uvažují o státním uspořádání, politické situaci země, vytváří projekty do budoucna. Příkladem lze zmínit literární produkci Generace 37, *Základy a východiska pro politickou organizaci Argentiny (Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina)* od Juana Alberdiho či dílo Dominga Sarmienta.

Esej zastává důležitou roli také v mexické společnosti. Esejistické prvky nalezneme již v textu *Odpověď sestře Filotas de la Cruz (Respuesta a Sor Filotea de la Cruz)* od Sor Juany z roku 1691, tento žánr se pak dále rozvíjí v porevolučních letech. Podobně jako v Argentině je využíván k reflexi politické a společenské situace země, a i zde je patrné značné propojení s politickými kruhy například v díle Ignacia Altamirana. Esej stojí u zrodu literatury a těší se

v obou zemích velké oblibě až do současnosti. Esejistika Argentiny a Mexika patří mezi nejbohatší v Hispánské Americe.

Významnou úlohu v literatuře obou zemí zastává příroda. Její obraz, interpretace jednotlivých jevů, či vliv přírody na vytváření osobitosti národa jsou témata hojně zpracovávána napříč žánry. Existuje mnoho esejí, jež se zabývají právě provázaností přírody s obyvateli daného národa. V případě námi vybraných zemí tak stojí v kontrastu argentinská pampa a mexický „nejprůzračnější kraj“ (*la región más transparente*), jak jej nazval Alfonso Reyes. Přestože se charakter přírody různí, analýzou daných esejí se ukazuje, že v umělcích vyvolává podobné emoce a dojmy. Jedním z nejvýraznějších pocitů je samota, a to jak individuální, tak i kolektivní.

Na příkladu esejistické tvorby zabývajících se kulturní identitou vybraných států se pokusíme ukázat, že i přes značné rozdíly dané přírodními podmínkami či historickým vývojem území nalezneme v kulturní rovině mnoho shodných prvků, přičemž ne všechny souvisí pouze s koloniálním obdobím. Na této skutečnosti je pak postavena premisa, že kulturní areál Hispánské Ameriky není překonaným konceptem, ale sdružuje země nejen se společnou historií, ale také se společným kulturním vývojem, jenž pokračoval i po získání nezávislosti.

Roger Scruton, britský filozof a politolog, datuje vznik pojmu stát v moderním smyslu slova do dob Machiavelliho.⁴ Od konce patnáctého století přední evropští filozofové a později politologové (Hegel, Weber, Hobbes, Bodin) usilují o definici státu. Existuje množství teorií, jež se dají rozdělit do dvou základních kategorií: první vychází z teorie politiky založené na právech, druhá na moci. Syntézou těchto definic Roger Scruton dochází k vymezení pojmu stát na základě následujících čtyř bodů: sdružení osob, právní organizace, vazba k jistému území, personifikace (osobní identita státu). Obyvatelé státu dále přísluší k jednomu či více národům, přičemž národ je definován jako skupina lidí sdílející společný jazyk, území, zvyklosti a tradice.

V případě Mexika a Argentiny došlo k následujícímu vývoji. Pod vlivem osvícenského myšlení pronikajícího do Ameriky se během 18. století začala formovat skupina usilující o změnu stávajícího zřízení. Požadavek odtržení se od Španělska zesílil ve chvíli, kdy Spojené státy americké získaly nezávislost a válečný konflikt naplno propukl po Napoleonově tažení do Španělska. Argentinští historici často označují za začátek boje útok anglické flotily na přístav v Buenos Aires roku 1806. Jako den získání nezávislosti pak Argentinci oslavují 25. květen 1810, kdy byla založena první junta. V mexických dějinách je boj symbolicky zahájen

⁴ SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis, 1989.

po Provolání z Dolores (*Grito de Dolores*) 16. září 1810 a končí roku 1821 vstupem Agustína de Iturbideho do hlavního města.

Ideologická opora revolučního hnutí vychází z myšlenek importovaných z Evropy. První kroky nově vzniklých mocenských složek se opět snaží kopírovat evropské či severoamerické modely. Mexiko a Argentina usilují o založení státu na základě cizích kritérií a stanou tak před četnými problémy. Ačkoliv se konkrétní události porevolučních let liší, nutnost vymanění se z evropského vlivu a rozpracování vlastních koncepcí je pro obě země společná a určuje směr, kudy se nové myšlení bude ubírat. Osvobozením se ze španělské nadvlády společné kulturní dějiny Mexika a Argentiny nekončí, naopak můžeme vymezit základní témata, jimž se argentinští a mexičtí myslitelé primárně věnují. Přestože v mnoha případech při řešení vychází z odlišných skutečností, často dochází ke stejným závěrům.

Mexiko a Argentina po získání nezávislosti přijaly za svůj evropský přístup k otázce státu a národa. Daná kritéria však reflektují cizí historický vývoj a situace v Hispánské Americe si v mnoha ohledech žádá odlišný pohled. Snaha splnit evropské normy a zrovnoprávnit tak své státy v očích Evropanů vedla Hispanoameričany k umělému přetváření skutečností a popírání vlastní reality. Nynější podoba Mexika i Argentiny je dána především mocenskými boji a výsledky vojenských konfliktů v 19. století. Jak píše Octavio Paz: „nové republiky byly vytvořeny na základě politických a vojenských potřeb daného okamžiku, ne proto, že by vyjadřovaly opravdovou historickou osobitost. ‚Národní rysy‘ se dotvářely později, v mnoha případech jako pouhý důsledek kázání vlád o národu.“⁵

Ráz předkolumbovských civilizací byl násilně přetvořen během španělské kolonizace, příchozí z Evropy osidlovali území bez jednotné vize či propracovaného konceptu. V neposlední řadě místokrálovství byla uměle vytvořenými správními celky a neodpovídala potřebám daného území. Po získání nezávislosti se proto Mexiko ani Argentina nemohly opřít o plán obnovy dříve existujícího státu, jako tomu bylo v případě mnoha evropských zemí usilujících o emancipaci v 19. či 20. století. Například o tom, že Buenos Aires je dnes součástí Argentiny, a naopak Uruguay samostatným státem, rozhodly mocenské zájmy, nikoliv obyvatelé na základě své kulturní či národní identity. Obdobná situace nastala v případě Guatemaly a Mexika.

⁵ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976, s. 110. «Así, las nuevas Repúblicas fueron inventadas por necesidades políticas y militares del momento, no porque expresasen una real peculiaridad histórica. Los ‘rasgos nacionales’ se fueron formando más tarde; en muchos casos, no son sino consecuencia de la prédica nacionalista de los gobiernos.»

Pokud se vrátíme zpět k základním bodům vymezujícím pojem státu, problematickou část pro obě země představovala poslední kategorie, tj. otázka personifikace státu, jeho osobní identity. Po ustálení hranic potřebovaly Argentina a Mexiko vytvořit nové národy, jejichž příslušníci by pocítovali sounáležitost k danému území a odlišnost od svých sousedů, aby tak země mohly dosáhnout úplné emancipace nejen v rovině politické, ale i kulturní.

Nalezení vlastní identity se v 19. a 20. století stalo jedním z ústředních témat hispanoamerického myšlení. Na jedné straně stála oficiálně podporovaná filozofie vyučovaná na školách, jež až do 20. století především přejímala myšlenkové proudy z Evropy, na druhé straně se již od bojů za nezávislost začíná rozvíjet autentické hispanoamerické myšlení zpracované převážně ve formě eseje. Právě esejistika po staletí usiluje o nalezení kulturní identity států, poukazuje na nemožnost přijetí této kategorie z Evropy a zdůrazňuje nutnost vlastní cesty. José Miguel Oviedo ve své definici esejistického žánru vyzdvihuje individuální přínos eseje, jenž je proto pro poznání osobní identity klíčový.⁶ Exaktní vědy vyžadující abstrakci nikdy nemohou postihnout konkrétní identitu tak, jako esej či románová tvorba.

Literatura je jednou ze stěžejních oblastí, kde se projevuje hispanoamerická svébytnost a jejím prostřednictvím také začala Evropa Ameriku blíže poznávat. Na důležitost literatury pro pochopení hispanoamerické skutečnosti poukazovalo mnoho předních osobností. Například Fernando Aínsa tvrdí, že: „statistické údaje, vědecké a objektivní informace se jeví druhotné oproti evokativní síle obrazu či podnětu, jež nám dává metafora.“⁷ Duch národa tak vyvěrá z jeho stěžejních románů a kulturní identita je zachycena v eseji. Hispanoameričané si jsou vědomi síly imaginativní složky, v jejich tvorbě převládají umělecké obrazy a metafory nad exaktními pojmy. Analýza předních esejistických děl nám tak umožňuje odhalit jednotlivé aspekty kulturní identity vybraných zemí.

První eseje věnované problematice národní a kulturní identity v Mexiku a Argentině vznikají záhy po vyhlášení nezávislosti na začátku devatenáctého století. Osobnosti stojící u zrodu nových států si uvědomují, že vítězství ve válce je pouze prvním krokem na cestě k dosažení plné emancipace. Jejich ideály však často neodrážejí realitu daného území, ale imitují vzory z Evropy či Spojených států. Když Alfonso Reyes přemýšlel nad formou prezentace Ameriky, zastával názor, že: „Světů nemáme ukazovat lomy a kamenné kvádry,

⁶ OVIEDO, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

⁷ AÍNSA, Fernando. *Espacio literario y fronteras de la identidad*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005, s. 7. «los datos estadísticos y las informaciones científicas y objetivas resultan secundarios frente al poder evocador de una imagen o la sugerencia de una metáfora.»

ale, pokud je to možné, už postavené budovy.“⁸ V tomto duchu tak pro účely této práce byli vybráni autoři až ze století dvacátého, jejichž díla navazují na myšlenky svých předchůdců. Některé z nich se ukázaly jako pevné základy, na nichž je možné stavbu dokončit, některé konstrukce neodolaly vlivu času a musely být zbořeny. Díla vybraných esejistů tak již jsou těmito dostavěnými „budovami“ hodnými světového obdivu. Zpracovávají otázku kulturní identity z různých úhlů pohledů a jejich analýza proto nabízí ucelený obraz.

První část práce přibližuje myšlení Ricarda Rojas (1882–1957) z Argentiny a Alfonse Reyese (1889–1959) narozeného v Mexiku. Oba autoři se kromě esejí věnovali také divadlu a poezii, psali literární studie a kritiky, vyzdvihovali význam humanitních oborů pro rozvoj národní kultury, zasloužili se o významné změny ve školství a otevření nových studijních oborů. Reyes a Rojas se poznali v Paříži a znovu setkali v Buenos Aires během Reyesova působení v diplomatických službách, po mnoho let pak udržovali pravidelnou korespondenci. Jejich esejistickou tvorbu ovlivnily události spojené s rokem 1910, jenž v obou zemích představoval významný milník nejen pro politické události, ale i v oblasti kultury. Argentina si 25. května 1910 připomíná stoleté výročí od vyhlášení nezávislosti, tento symbolický moment se stane impulsem pro hlubší zkoumání národní otázky. V zemi je patrný vzestup nacionálního cítění, společnost si uvědomuje, že ani po sto letech Argentina nedosáhla úplné emancipace a nepodařilo se jí konsolidovat svou národní identitu. Ricardo Rojas bývá řazen do skupiny Generace stého výročí (*Generación del Centenario*), již literární historici připodobňují ke Generaci 98 ve Španělsku. Její členové jsou rozčarování ze soudobé situace země, poukazují na to, že předchozí vývoj neprobíhal tak, jak se vládnoucí složka snažila vštípit společnosti. *Generación del Centenario* si klade za cíl objevit podstatu „argentinství“, odhalit duši národa, její specifika a odlišnosti.

V Mexiku v roce 1910 naplno vyvrcholí nespokojenost s mnohaletou vládou Porfiria Díaze a 20. listopadu propuká otevřený válečný konflikt, jenž je označován za začátek Mexické revoluce. V následujících letech dochází k rozvratu mexické společnosti, dříve potlačované a zcela upozaděné vrstvy se dostávají do popředí, mění se kulturní situace. Tyto události mimo jiné vyvolají zvýšený zájem o národní identitu. Právě Alfonso Reyes patří mezi nejvýznamnější myslitele zabývající kulturní identitou Mexika.

Přes rozdílné složení společnosti v Mexiku a Argentině, Reyes i Rojas vidí základ národní identity v harmonickém míšení jednotlivých ras a kultur v průběhu dějin obou zemí. Dílo

⁸ REYES, Alfonso. Valor de la literatura hispanoamericana. *Obras completas, XI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, s. 128. «Al mundo no debemos mostrar canteras y sillares, sino a ser posible edificios ya construidos.»

těchto autorů je prostoupeno optimismem, oba spisovatelé věří v lepší, místy až utopickou, budoucnost nejen svých zemí, ale i celého kontinentu.

Druhá část práce se zabývá esejí Argentince Ezequila Martíneze Estrady (1895–1964) a Mexičana Samuela Ramose (1897–1959). Tito spisovatelé zažili rok 1910 jako náctiletí a své tvůrčí období začínají pod vlivem rozčarování z neúspěchu a nenaplnění cílů, jež si země v roce 1910 předsevzaly. Jejich dílo kontrastuje s harmonií a nadějí předchozích autorů. Martínez Estrada a Samuel Ramos se snaží odhalit příčiny problémů, s nimiž se oba státy potýkají. Ve svých pracích zkoumají psychologii Argentince či Mexičana, analyzují minulost, zabývají se vlivem cizích kultur na povahu společnosti.

Teorie Samuela Ramose o komplexu méněcennosti, jež považuje za jeden z hlavních rysů Mexičanů, je provázána s otázkou, jaký vztah zaujmout k evropské tradici a kultuře. Za jednu z příčin vzniku tohoto pocitu Samuel Ramos považuje nedosažitelnou snahu dostat evropským modelům. Ve svém rozboru kulturní situace v soudobé mexické společnosti upozorňuje na nutnost přehodnotit dosavadní přístup k evropskému dědictví a místo vyprázdněných forem se do vzdělávacího systému snaží prosadit „nový humanismus“. Komplexy a pocity méněcennosti v argentinské společnosti se zabýval Ezequiel Martínez Estrada. Jeho popis gauča se v mnoha ohledech podobá Ramosově mexickému „hrubiánovi“ (el pelado). Ezequiel Martínez Estrada dále vyjadřuje své rozčarování nad soudobou argentinskou společností, ostře kritizuje způsob modernizace a neúspěšný proces integrace imigrantů. Argentina nepředstavuje jednotný národ, ale je spíše seskupením nesourodých prvků. Přes množství odlišností, jež nalezneme mezi Mexikem a Argentinou, díla Samuela Ramose a Ezequila Martíneze Estrady dokazují, že v zásadních otázkách se oba národy potýkají se stejnými problémy.

Třetí část je věnována esejistickým textům Ernesta Sábata z Argentiny (1911–2011) a Octavia Paze z Mexika (1914–1998). Jedná se o autory bezesporu mezinárodně nejznámější, jejichž dlouhý život jim umožnil reagovat na události téměř celého dvacátého století. Zatímco esejím Octavia Paze se dostává podobné pozornosti jako jeho básnickému dílu, v případě Ernesta Sábata stojí esejistická tvorba ve stínu jeho románů. Jedním z témat, jež provází texty obou spisovatelů napříč žánry, je otázka samoty. Tu zpracovávají nejen ve vztahu k jedinci, ale i jejich uvažování o národní identitě spojuje problém odcizení. Ve své analýze kultury zkoumají prvky, jež ztělesňují povahu národa, zabývají se odlišným přístupem ke smrti v jejich kulturách, vztahem k Evropě či Spojeným státům americkým.

Rozborem těchto esejí se snažíme ukázat, že i přes dané rozdíly je ve způsobu uvažování jednotlivých autorů možné rozpoznat mnoho shodných rysů. Oba státy na cestě k poznání své

specifičnosti narážely na podobné problémy, často se lišil pouze jejich konkrétní projev. Poslední zkoumanou otázkou tedy je, zda vytvoření vlastní svébytné kultury stojí v rozporu s myšlenkou o existenci nadnárodního celku. Vybraní autoři shodně ukazují, že existují různé polohy nacionalismu a že národní hrdost neznamená nutně xenofobii, naopak uvědomění si vlastní specifičnosti a schopnost ocenit ji jsou nezbytné k tomu, aby jednotlivé státy mohly koexistovat jako rovnocenní partneři.

Analýza děl těchto předních hispanoamerických esejistů se snaží zprostředkovat způsob, jakým se ubíralo uvažování o kulturní identitě v Mexiku a Argentině v období po upevnění politické nezávislosti a ustanovení hranic. Při formování kultury a vlastní identity nemohly země vycházet pouze z evropského konceptu národa. I z tohoto důvodu se přemýšlení nad svébytností a konstituujícími prvky daného společenství ukázalo být nezbytným pro dosažení opravdové nezávislosti. Od svého vzniku musí státy čelit kritice, že jejich duchovní bohatství je pouhou imitací Evropy. Tato práce ukazuje, že v průběhu dvacátého století vzniklo na území Hispánské Ameriky originální myšlení, jež v některých otázkách dokáže zastínit i tvorbu evropskou. Státy našly cestu k uchopení své kulturní identity a v průběhu staletí dokázaly vytvořit zcela osobitou kulturu a plně se osamostatnit nejen v rovině politické, ale i duchovní.

RICARDO ROJAS (1882–1957)

Argentinský esejista a literární kritik Ricardo Rojas se narodil v roce 1882 v Tucumánu a vyrůstal v provincii Santiago del Estero. Do Buenos Aires odešel za studiem práv v roce 1889. Svůj příchod do hlavního města popsal Rojas jako kulturní šok. Buenos Aires v něm vyvolávalo pocity odcizení. Město bylo podle něj plné egoismu, individualismu, roztržité na jednotlivé částčky, postrádající sounáležitost. Ricardo Rojas přicházející ze severovýchodní části země si v Buenos Aires připadal jako cizinec.

Když vlak, jenž mě vezl ze Santiaga del Estero, vjel de Buenos Aires vrbovím Palerma, pocítil jsem, jak mé srdce tluče nostalgií po rodné zemi a touhou po budoucnosti [...] Něco podobného tedy musel cítit i přistěhovalc z ciziny, když hleděl na přístav: na konec své nejisté cesty. Protože ve skutečnosti i já jsem byl imigrantem, přestože jsem nepřiplouval po moři, ale přicházel z hor; ne od Atlantiku, ale z And...

Cuando el tren que me conducía desde Santiago del Estero entró en Buenos Aires por el sauzal de Palermo, sentí pulsar mi corazón entre nostalgias del terruño y anhelos del porvenir [...] Algo análogo debía sentir entonces el inmigrante gringo al contemplar el puerto en el final de su incierto viaje. Porque, a la verdad, inmigrante era yo también, aunque yo no venía del mar sino de la montaña; no del Atlántico sino de los Andes...⁹

Tento pocit cizince v rodné zemi prohloubil Rojasův zájem o zkoumání národní identity. Ricardo Rojas studium práv nedokončil a začal se věnovat literatuře, problematice vzdělávání, a právě otázce národa. Nejdříve psal do novin a časopisů (*El País*, *La Nación*) a v roce 1903 vyšla jeho první kniha sbírka básní *Vítězství člověka* (*La victoria del hombre*). Jako dopisovatel periodika *La Nación* a zmocněnec ministerstva školství byl roku 1907 vyslán do Evropy, aby zde ve vybraných zemích zpracoval způsob, jak je vyučována především historie. Své poznatky sepsal v díle, jež vyšlo o dva roky později pod názvem *Obnova národa* (*La restauración nacionalista*), s podtitulem *Esej o vzdělávání*. Právě tuto knihu například

⁹ ROJAS, Ricardo. *Entre Bohemios y Doctores*. In FERRÁS, Graciela Liliana. *Ricardo Rojas: mestizaje y alteridad en la construcción de la nacionalidad argentina*. [online]. [cit. 2021-07-13]. Dostupné z: <<https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/577/Ricardo%20Rojas.pdf;jsessionid=CB05A2C2925AB3775DF2FFA06F874E5A?sequence=1>>.

Eduardo José Cárdenas, Carlos Manuel Payá¹⁰ či Dante Ramaglia¹¹ považují za první argentinskou práci, v níž je téma nacionalismu pojato jako koherentní doktrína zpracovávající téma státu a jeho historie. Otázce argentinského národa Rojas následně věnoval dílo *Stříbrný blason (Blasón de Plata)*.

Ricardo Rojas věřil, že v literatuře se zrcadlí duch každého národa. Básníky označoval za „komentátory a průkopníky všech změn, jež se v zemi odehrály.“¹² Za důležitý krok na cestě k poznání argentinské identity proto považoval vytvoření dějin národního písemnictví. V souladu s tímto přesvědčením velkou část svého profesního života zasvětil studiu literatury. Po letech úsilí se mu v roce 1912 podařilo prosadit založení katedry argentinské literatury na filozofické fakultě univerzity v Buenos Aires. Otevření tohoto oboru znamenalo významný posun v přístupu argentinských myslitelů k lokální tvorbě.

V devatenáctém století převažoval názor, že do argentinské literatury můžeme zařadit pouze texty napsané až po získání nezávislosti. Veškerá tvorba vzniklá před symbolickým datem 25. 5. 1810 tedy byla označena jako španělská, koloniální, neautentická a až do dvacátého století stála stranou zájmu odborné veřejnosti. Argentinci se tak připravili o celou literární tradici. Například Bartolomé Mitre v roce 1881 zamítl snahu o zřízení katedry argentinské literatury s vysvětlením, že doposud neexistuje žádná hispanoamerická literatura, v duchovní oblasti Argentina setrvává v koloniálním područí a nalezneme pouze hrstku spisů tvořících základ, jenž musí být v budoucnu rozvíjen, aby se dalo uvažovat o konceptu samostatného národního písemnictví.

DĚJINY LITERATURY VYTVÁŘÍ NÁROD

Ricardo Rojas není pouze zakladatelem nové katedry, ale především prvním, kdo sestavil ucelené dějiny argentinské literatury. Na národní literaturu přitom pohlížel jako na vyjádření argentinské duše.¹³ Kritizoval soudobou situaci na univerzitě, kdy bylo možné studovat politologii, sociologii, geologii, faunu či flóru země, ale před jeho příchodem se nevyučovala

¹⁰ CÁRDENAS, Eduardo José, PAYÁ, Carlos Manuel. *El Primer Nacionalismo Argentino En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: A, Peña Lillo, 1978, s. 9.

¹¹ RAMAGLIA, Dante. *La formación del espiritualismo argentino. Proyecto y discurso en Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-13]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1580/ramagliacuyo15.pdf>.

¹² ROJAS, Ricardo. *Historia de la literatura argentina; ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Volumen I. Buenos Aires: G. Kraft, 1957, s. 61. «los poetas han sido siempre los comentadores o los precursores de todas las transformaciones argentinas...»

¹³ *Ibid.*, s. 65. «la existencia de una literatura nacional como la expresión del alma argentina.»

literatura. Posláním nově založené katedry tak mělo být zkompletování vědomostí o formování argentinského národa. Z uměleckých textů můžeme vyčíst myšlenkové proudy, vášně, emoce, odhalit niterný aspekt ducha Argentiny.

Nově vzniklý obor neusiloval o pouhý souhrn argentinské literatury, ale především se jejím prostřednictvím snažil o zachycení vědomí národa. Zpracováním daných materiálů chtěl prokázat existenci intelektuální tradice a podnítit v lidech zájem o tuto problematiku a její další zkoumání. Jorge Dubatti proto zdůrazňuje, že Rojasovým cílem nebyla katedra sama o sobě, ale především se jednalo o prostředek k rozvíjení nacionalistické doktríny.¹⁴ Jak připomíná Laura Estrín v případě Rojas „dějiny literatury vytváří národ.“¹⁵

V době založení katedry existovaly pouze dílčí studie věnované několika málo autorům. Nejprve proto musel Rojas stanovit pravidla pro vymezení textů, jež budou považovány za součást národní literatury. Už ze způsobu výběru a klasifikace jednotlivých děl je zřejmé, že cílem není přinést pouhý přehled o vývoji literatury na daném území. Ricardo Rojas nepovažuje literaturu za izolovanou akademickou disciplínu, ale za prostředek, jak proniknout do duše národa.

Národní literatura je plodem individuálních schopností, ty jsou však činnostmi kolektivního vědomí národa, jehož dějinné součásti jsou: území, rasa, jazyk, tradice. Výsledná tónika těchto čtyř prvků se odráží ve způsobu, jak chápeme, cítíme a žijeme život, neboli v duši národa, jehož dokumentem je jeho literatura.

Una literatura nacional es fruto de inteligencias individuales, pero éstas son actividades de la conciencia colectiva de un pueblo, cuyos órganos históricos son el territorio, la raza, el idioma, la tradición. La tónica resultante de esos cuatro elementos se traduce en un modo de comprender, de sentir a de practicar la vida, o sea en el alma de la nación, cuyo documento es su literatura.¹⁶

V písemnictví se zračí dějinný vývoj, bez jehož znalosti země postrádá paměť. Ostatně se jedná o jednu z prvních oblastí, jež dosáhla nejen emancipace na evropských modelech, ale v určitém momentu se stala vzorem pro evropskou tvorbu. Národní literatura je protkána

¹⁴ DUBATTI, Jorge. *Ricardo Rojas y “La Literatura Argentina” en 1913: Universidad, estudios literarios y proyección político-social*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1190/dubatticuyo2122.pdf>.

¹⁵ ESTRÍN, Laura. Entre la historia y la literatura, una extensión. *La Historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas*. In ROSA, Nicolás. *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1999, s. 75. «la historia literaria origina la nación.»

¹⁶ ROJAS, Ricardo. *Historia de la literatura argentina; ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Cit. d., s. 23.

interními historickými elementy. Ricardo Rojas věří, že je nutné zachránit národní jedinečnost. Ta se začátkem dvacátého století skrývá pod dvojí vrstvou evropského vlivu sestávajícího jak z přejímání evropských modelů, tak z vlny evropské imigrace, kdy dochází k překrytí argentinské specifičnosti odlišnými kulturami nově příchozích obyvatel.

Rojas se nevyhraňuje vůči cizincům, ale usiluje o jejich lepší začlenění do společnosti. Zdůrazňuje, že národ netvoří roztráštěné izolované skupiny imigrantů udržujících si svou kulturu, ale pokud chce Argentina vytvořit fungující stát, musí u nově příchozích podnítit lásku k vlasti. Této role se má zhostit především školství, kde všechny děti bez ohledu na původ mohou poznat duchovní zázemí země (fondo espiritual) a „argentinství“ (argentinidad). Jak upozorňuje Luis García Fanlo, termín „argentinství“ nepopisuje proces, jak být pravým Argentincem, ale spíše způsob, jak území vládnout.¹⁷ Tradiční heslo argentinských politiků „vládnout znamená osidlovat“ (gobernar es poblar) se postupně mění na „vládnout znamená vzdělávat“ (gobernar es educar), až nakonec Manuel Gálvez ve své knize *Deník Gabriela Quiroga (El diario de Gabriel Quiroga)* praví: „V tuto chvíli vládnout znamená „poargentinstvovat“.“¹⁸

Ricardo Rojas upozorňuje na význam tradice, a to i v případě Argentiny, často označované za mladý stát bez minulosti. V 19. stoletím převládala snaha se veškeré minulosti zbavit. Vše španělské bylo označeno za viníka zaostalosti země, proti Indiánům se v rámci projektu Dobytí pustiny (*Conquista del Desierto*) vedly likvidační výpravy, jež vyvrcholily roku 1885 podmaněním poslední velké provincie v oblasti Patagonie Chubutu. Toto válečné tažení vedlo ke genocidě původních obyvatel, kdy v rámci „modernizace“ země prakticky zanikly veškeré indiánské usedlosti. Argentina se oficiálně od své minulosti distancovala a usilovala o naplnění utopické představy o existenci bez předchozí historie. Původní obyvatelstvo se mělo integrovat, nebo zmizet beze stopy, bez vzpomínky, bez odkazu. David Viñas se proto ve své knize *Indiáni, vojsko a hranice (Indios, ejército y frontera)* v kontextu událostí „špinavé války“ v průběhu vlády vojenské junty ptá: „Byli snad Indiáni „los desaparecidos“ (zmizelými) roku 1879?“¹⁹

¹⁷ GARCÍA FANLO, Luis. *La argentinidad: un marco interpretativo*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v10n29/art16.pdf>>. «el término argentinidad para designar no tanto el modo y forma de ser de los argentinos sino una forma de gobernar. ejercicio del poder: gobernar es poblar, gobernar es educar, gobernar es argentinizar.»

¹⁸ GÁLVEZ, Manuel. *El diario de Gabriel Quiroga: opiniones sobre la vida argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2001, s. 103. «En la hora presente, gobernar es argentinizar.»

¹⁹ VIÑAS, David. *Indios, ejército y frontera*. México, D.F.: Siglo XXI, 1982, s. 12. «O, quizá, los indios ¿fueron los desaparecidos de 1879?»

Ricardo Rojas s tímto přístupem nesouhlasí. Zastává názor, že počátek argentinského národa je zahalen tajemstvím, nikoli prázdnotou, z níž by byl národ uměle vytvořen, jak věřili například členové Generace 37. Ve svém díle usiluje o nalezení kořenů, snaží se odhalit původ ab initio, jenž determinuje klíčové rysy „argentinství“, přičemž prosazuje názor, že všechny národy a kultury, jež obývaly území dnešní Argentiny v průběhu dějin, se podílejí na vytváření argentinské identity. Syntézou všech těchto vlivů vzniká „la argentinidad“.

Tento název pravděpodobně poprvé použil Miguel de Unamuno, a to při hodnocení Rojasovy práce *Obnova národa (La restauración nacionalista)*, pro označení toho, co dělá Argentinec Argentinec. „Nechat rozkvést v kolektivním vědomí argentinství, aby se tak posilnilo, vyjasnilo a obohatilo ovzduší občanského života a historie,“²⁰ pak Miguel de Unamuno považuje za hlavní cíl Rojasovy práce. Zároveň zdůrazňuje, že „argentinství je místo, kde Argentina musí hledat svou univerzálnost“.²¹ Až ve chvíli, kdy si sami Argentinci ujasní, kým jsou, mohou se plnohodnotně začlenit do amerického společenství. Poznání tohoto „argentinství“ se proto stane hlavním úkolem nejen Rojas, ale i ostatních intelektuálů z Generace stého výročí.

GENERACE STÉHO VÝROČÍ

Darío Pulfer řadí dílo Ricarda Rojas do tvorby Generace 1900 (Generación del 900). Do této generace spadají osobnosti narozené mezi lety 1874 a 1882, jakými byli například Leopoldo Lugones, José Ingenieros, Alberto Ghirardo, Manuel Gálvez či Manuel Ugarte. Tyto autory především spojovalo odmítnutí liberalismu Generace 80, kritika materialismu a s tím související hlubší zaměření na duchovní oblast bytí. Během jejich tvůrčího období dochází k profesionalizaci povolání spisovatele a zlepšuje se gramotnost obyvatelstva, čímž se výrazně rozšiřuje okruh potenciálních čtenářů. Významně se tak proměňuje postavení spisovatele ve společnosti a roste jeho vliv.²² Okruh témat jednotlivých autorů je tedy podobný, liší se však přístup k nim. Dílo Ricarda Rojas tak například představuje protipól k pesimismu pozitivisticky orientovaných sociologů Carlose Bungeho či Josého Ingeniera.

²⁰ UNAMUNO, Miguel de. Sobre la Argentinidad. In *Contra esto y aquello*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/contra-esto-y-aquello-785974/html/ff20cca0-ee0e-4c60-bd38-e18c63b83f84_2.html#I_9_>. «a eso tiende la labor de Rojas: a sacar a flor de conciencia colectiva la argentinidad, para que se robustezca y defina y acreciente al aire de la vida civil y de la historia.»

²¹ Ibid. «Y en la argentinidad es donde tiene que buscar la Argentina su universalidad.»

²² FERRÁS, Graciela Liliana. *Ricardo Rojas y la literatura como documento de la memoria colectiva: entre el canon literario y un grito de batalla*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://core.ac.uk/download/pdf/334407839.pdf>>.

Eduardo José Cárdenas a Carlos Manuel Payá proto vytváří podskupinu nazvanou Generace stého výročí, kam řadí autory narozené mezi lety 1876 až 1885, již se soustředili kolem časopisu *Ideas* vydávaného od roku 1903, a svá významnější díla publikovali kolem roku 1910. Ricardo Rojas spolu s Manuelem Gálvezem bývají považováni za přední postavy tohoto období. Dále jsou zmiňováni například Juan Pablo Echagüe, Ricardo Olivera, Alberto Gerchunoff, Emilio Becher, Atilio Chiappon či Mario Bravo. Název generace se vztahuje k stému výročí květnové revoluce roku 1810, tedy k události symbolicky označované za vznik nezávislého státu.

José Luis Romero v článku *Ideologie národní kultury (Las ideologías de la cultura nacional)* upozorňuje na zvyšující se napětí mezi jednotlivými složkami argentinské společnosti na počátku dvacátého století.²³ Masivní imigrace soustředěna především do hlavního města výrazně změnila složení obyvatelstva a ovlivnila přístup k otázce národa v politických i intelektuálních kruzích. Část vůdčí společnosti navazovala na myšlení Generace 80. Zastávala postoje v duchu liberalismu a věřila v lepší budoucnost zaručenou technickým pokrokem a socioekonomickým růstem. Na Buenos Aires pohlížela jako na kosmopolitní velkoměsto, výkladní skříň země. Tento oficiální proud však čelil neustále se zvyšující kritice jak ze strany tradičních rodin obávajících se změn způsobených cizími kulturami a ideologiemi, tak ze strany nově příchozích, jimž se nedostávalo možnosti zlepšit své postavení a příjmy. V tomto období se situace ve společnosti vyostřila a rozdílné postoje se promítaly i do samotných oslav. Na jedné straně nalezneme nadšení, atmosféru spojenou s oslavami národa, opěvování jedinečnosti Argentiny a optimistické výhledy do budoucnosti, na druhé pak nejistotu, nutnost přehodnocení pozic Generace 80 a její snahy o vytvoření národa, relativizaci přínosu pokroku či znepokojení nad stále sílící imigrační vlnou.

Nově příchozí proměňovali rozdělení společnosti, a kromě různých politických názorů a ideologií s sebou přinášeli i svůj jazyk a tradice, jež se výrazně podílely na vývoji lidové kultury. V kreolsko-imigrantské části společnosti se tak například vyvinula mluva *cocoliche* či *lunfardo* a v rámci předměstské hudby především tango, jež se postupem času stalo jedním ze symbolů Argentiny.

V reakci na příchod cizích různorodých prvků se proto do popředí zájmu autorů Generace stého výročí dostává předně otázka národa. Předmět úvahy tak zůstává stejný jako u Sarmienta, Alberdiho, Vicenta Fidela Lópeze či Mitreho, liší se však interpretace. Eduardo

²³ ROMERO, José Luis. *Las ideologías de la cultura nacional*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://jlromero.com.ar/textos/las-ideologias-de-la-cultura-nacional-1973/>>.

José Cárdenas a Carlos Manuel Payá hlavní odlišnost spatřují v tom, že u Ricarda Rojas a Manuela Gálveze se poprvé setkáváme s pohledem na národ jako na „historickou osobnost oživenou vlastní duší,“²⁴ proto tyto autory označují za osoby stojící u zrodu prvního argentinského nacionalismu. Gálvez a Rojas se ve svém díle vyhraňují vůči pozitivismu a materialismu, naopak čerpají inspiraci ze spiritualistických filozofií. Přehodnocují pohled na španělské dědictví a odsuzují „hispanofobii“. V tomto pojetí tedy nejsou součástí Generace 1900. Ačkoliv se spisovatelé z této generace také zabývali otázkami národa, vytvářením národních mýtů či homogenizací společnosti, v jejich díle nenalezneme nacionalismus jako koherentní doktrínu zpracovávající danou zemi a její historii.

ROJASOVO POJETÍ NACIONALISMU

Myšlení Ricarda Rojas bývá označováno jako kulturní nacionalismus, jenž vznikl v reakci především na pozitivismus těšící se v Argentině velké oblibě mezi lety 1890 až 1910. Je důležité zdůraznit, že tento nacionalismus je zcela odlišný od nacionalismu prosazujícího se v Argentině od roku 1930 po politickém převratu, jež Rojas ostře odsoudil a jako odpůrce režimu byl poslán do vyhnanství do Patagonie. V Rojasově případě se nejedná o pravicový nacionalismus, není etnocentrický a neobsahuje rasovou ideologii. Ricardo Rojas nevěří v čistotu ras (no hay rasas puras), ostatně to ani pro vývoj argentinské společnosti není důležité, protože charakter obyvatel neurčuje jejich rasa, ale země (tierra), kde vyrůstají. Ta na lidi působí po staletí a je pojátkem jednotlivých generací bez ohledu na jejich původ. Rojas ani nezpracovává propojení právních a politických ideálů, pouze vyzdvihuje potřebu demokratického a pacifistického myšlení. Zdůrazňuje, že je nutné nejen sdílet společné zvyky, tradice, kulturu, jazyk, ale také napříč národem posilovat vědomí o nich. Rojasovo pojetí národní identity je ovlivněno jednak romantismem a dále snahou nahradit „vědecké“ pojmy pozitivismu pojmy metafyzickými. Rojasovo úsilí o hledání pravdy a krásy či jeho kritika materialismu jej pak spojuje s myšlením uruguayského spisovatele Josého E. Rodóa.

Francouzský sociolog Jean Baechler zastává názor, že pro existenci národa je důležité, aby jeho členové sdíleli „přesvědčení, že jejich životní úděl je odlišný od osudu jiných národů. Tento úděl je zakořeněný ve společné minulosti jako výsledek společně překonaných

²⁴ CÁRDENAS, Eduardo José, PAYÁ, Carlos Manuel. *El Primer Nacionalismo Argentino En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Cit. d., s. 6. «la de la nación, considerada ésta como una personalidad histórica, animada de un alma propia...»

zkoušek.²⁵ V souladu s tímto přístupem Rojas vyzdvihuje nejen důležitost výuky historie, ale také vytvoření historiografie národa. Různé mýty, legendy a další příběhy je však nutné hledat ve vnitrozemí, nikoliv v Buenos Aires. Přesunutí pozornosti z měst a umístění duše národa na venkov odkazuje k romantickému smyšlení. Rojasův nacionalismus sdílí prvky s Herderovou filozofií národa,²⁶ někdy proto jeho dílo bývá přiřazováno k neoromantismu, nenavazuje však na práci Alberdiho či Sarmienta, s nimiž Rojas nesdílí konstruktivní přístup k historii.²⁷

Literární práce Rojase se tak řídí slovem „interior“ (dovnitř), nejen v zeměpisném slova smyslu do vnitrozemí, ale také dovnitř sebe sama, do duše, do nejhlubšího pravdivého jádra.

Závěrem, pro nezkreslenou interpretaci Rojasova díla je důležité zdůraznit, že Rojas prosazoval nacionalismus ve své podstatě laický a demokratický, jenž má být pacifistický a má reflektovat solidaritu mezi americkými zeměmi.²⁸ „Nacionalismus je činností vědomí, uvědomováním si existence a jedinečnosti vlasti a láskou k ní.“²⁹

STŘÍBRNÝ BLASON

Jak jsme již uvedli, Ricardo Rojas vyzdvihuje důležitost spisovatele pro národ a jeho kulturu. V *Obnově národa (La restauración nacionalista)* poukázal na to, že znalost dějin je nezbytným krokem na cestě k poznání národní svébytnosti. Historie a dědictví po předchozích generacích tvoří nedílnou součást každého národa a určují jeho charakter.

První informace o dějinách Latinské Ameriky čerpáme z kronik či epických básní. Nejedná se tedy o objektivní popis situace, ale o subjektivní pohled na vlastní či zprostředkované prožitky. Přístup k událostem je též silně ovlivněn očekáváním čtenáře, jemuž je text určen. Národ potřebuje znát svou historii. K historii však nelze přistupovat jako k exaktní vědě. Nikdy nepracuje pouze s objektivními fakty, ale vytváří se také na základě

²⁵ BOUDON, Raymond, BESNARD, Philippe, CHERKAOUI, Mohamed, LÉCUYER, Bernard-Pierre. *Sociologický slovník*. Univerzita Palackého v Olomouci, 2004, s. 125.

²⁶ FERRÁS, Graciela Liliana. *Ricardo Rojas y la literatura como documento de la memoria colectiva: entre el canon literario y un grito de batalla*. Cit. d. «Corolario Alberini había declarado que éste es a la Argentina lo que Herder fue a la Alemania.»

²⁷ MAILHE, Alejandra. *Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente*. [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/1143/2130>>.

²⁸ ROJAS, Ricardo. *La restauración nacionalista*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia é Instrucción Pública, 1909, s. 42. «El nacionalismo en Francia es católico y monárquico por tradición francesa, y guerrero por odio a Alemania. En la Argentina por tradición laico y democrático, ha de ser pacifista por solidaridad americana.»

²⁹ DUBATTI, Jorge. *Ricardo Rojas y “La Literatura Argentina” en 1913: Universidad, estudios literarios y proyección político-social*. Cit. d. «Rojas piensa el nacionalismo como una actividad de la conciencia, conciencia de la existencia y singularidad de la patria y del amor a la patria.»

subjektivních vjemů a imaginace jednotlivců.³⁰ Počátek dějin je proto úzce spjatý s literaturou, jejíž vliv na historii nemůžeme ignorovat. Jednotlivé americké národy tak mají epický původ podobně jako například antické Řecko či Řím. Ve *Stříbrném blasonu* (*Blasón de Plata*) se Ricardo Rojas věnuje duchovním dějinám své vlasti a inspirován myšlením Miguela de Unamuna usiluje o odhalení *intrahistorie* země.

Dílo *Stříbrný blason* Ricardo Rojas pojal jako oslavu argentinského národa. Spolu s *Obnovou národa* (*La restauración nacionalista*), *Argentinstvím* (*Argentinidad*) a *Euroindií* (*Eurindia*) tvoří cyklus, jež sám autor nazval *Filozofii národnosti* (*Filosofía de la nacionalidad*).³¹ Poprvé text vyšel symbolicky v deníku *La Nación* roku 1910 u příležitosti stého výročí samostatného argentinského státu.

Ricardo Rojas v úvodní eseji uvádí, že knihu koncipoval jako odpověď na Sarmientovu otázku z roku 1883: „Argentinci? Až pokud a od kdy, bylo by dobré si uvědomit.“³² *Stříbrný blason* mapuje dějinný vývoj od předkolumbovského období až po získání nezávislosti roku 1810. Ricardo Rojas používá různé literární žánry a postupy, sám přitom konkrétní zařazení díla odmítá. Čtenáře upozorňuje, že nechce sledovat evropské modely, vytvořit doktrínu či vědeckou práci, ale jeho cílem je sepsat dílo založené na emocích (knihu o lásce, poezii, záhadě, zjevení a naději),³³ jež naváže na tradici kronik z doby po objevení Ameriky, kde se vzájemně prolíná objektivní se subjektivním, realita s imaginárním. Fantazie při poznávání národa nemůže být opominuta, nelze se opírat pouze o historická fakta. Ostatně smíchání tradic, legend, mýtů či pověr pocházejících z různých částí světa provázelo Ameriku od počátků. Chiméra motivovala reálné skutky lidí, jež pak byly opět přetvořeny v legendy.

V úvodu Ricardo Rojas promlouvá k Argentincům, vyzývá je k četbě této knihy, vtahuje je do příběhu, jenž usiluje o objasnění počátků argentinské civilizace podobně jako vylíčila *Iliada* dějiny antického Řecka či *Aeneida* zpracovala národní epos Římanů. Dílo však není

³⁰ ROJAS, Ricardo. *La restauración nacionalista*. Cit. d., s. 26-27. «Desde luego, la Historia no es ni puede ser una ciencia, en el sentido positivo de esta palabra. La ciencia requiere hechos, susceptibles de comprobación objetiva, y después conocimientos susceptibles de organizarse en sistema y de fundarse en leyes. La historia carece de tales hechos, desde que sólo se nos alcanza del pasado una sombra mental, una reconstrucción que es siempre imaginativa. Hechos de tal naturaleza son tan controvertibles, y tan dóciles a nuestras concepciones a priori, que tampoco se ha podido fundar en ella una sola ley sobre la Civilización. Casi todas las fantásticas leyes de la llamada filosofía de la historia se hallan hoy en descrédito. Agréguese a ello la cantidad de pasiones o prejuicios de raza, de época, de escuela que perturban los juicios humanos, y se habrá anotado un factor subjetivo que unido a la naturaleza misma de los fenómenos sociales y del conocimiento histórico, impedirá a este último organizarse en sistema científico.»

³¹ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1941, s. 9.

³² *Ibid.*, s. 9. «¿Argentinos? Hasta dónde y desde cuándo, bueno es darse cuenta de ello.»

³³ *Ibid.*, s. 12. «Libro de amor, de poesía, de misterio, de revelación y de esperanza...»

určeno pouze Argentincům, ale všem Američanům, Španělům a ostatním cizincům: neboli každému, kdo chce proniknout do tajů této nově se formující země.

Rojas upozorňuje, že kniha je výsledkem jeho spontánních emocí, neusiloval o dodržení pravidel žádného žánru či formy. Uvádí, že inspiraci čerpá z přírody, jež je zcela autentická, nikoliv z nějakého již existujícího díla. Nicméně hned v úvodních kapitolách pro objasnění názvu Plata či Argentina Rojas používá úryvky z děl koloniálních kronikářů či básníků a ukazuje, jak se legendy podílely na objevování nových území, jež tak od začátku provází utopické představy. Pověry o gigantech, zvláštních stvořeních obývajících prostor Patagonie apod. přežívají i po ukončení bojů za nezávislost prakticky až do vojenské mise generála Julia A. Rocy. Argentina se tedy na svém počátku formuje jako země, kde v myslích některých obyvatel přežívají bájně postavy. Ačkoliv Ricardo Rojas místy uvádí konkrétní data či fakta, většina jeho textu má spíše umělecký než historický charakter. Předkládá nám nové bájně příběhy o převážně idylickém dobývání a soužití Evropanů s Indiány. Je mu proto vyčítáno, že zbavil dějiny násilí a rozporů, aby je zaplnil poezií.³⁴ Rojasovým cílem však nebylo sepsat učebnici argentinské historie, ale položit základ pro vytvoření mýtu o vzniku Argentiny, tedy formu při jejímž čtení neklademe otázky, nezpochybňujeme věrohodnost, pouze nasloucháme příběhům.

V díle Ricarda Rojase se prolíná epický popis postav se snahou o vyjmenování historických faktů. Danou tematiku místy zpracovává ve stejném duchu, v jakém byly sepsány antické eposy. Popisuje mýty a legendy a uvádí, jak tyto příběhy přetvořily pohled na místní obyvatele, on sám však později k vylíčení událostí dobývání a charakterizaci jednotlivých historických osob přistupuje stejně. Dokonce uvádí, že někteří conquistadoři ve svých heroických činech překonali postavy z imaginárních příběhů.

Takoví hrdinové, již úsilím svých paží překonávali nejvznešenější hrdinské činy ze starých básní; představivost doby ještě více roznícená v panenském prostředí indiánských houštin a naivita kmenů sdělujících si při svých náhodných obchodních toulkách zvěsti o podivuhodných útočnicích; to vše dohromady přinášelo z jedné oblasti do druhé fámy o dobývání překrucujíc objevy či hrdinské činy pozlátkem čar a příznivých náhod.

³⁴ CATTÁ, Victoria. *En busca de la argentinidad*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://www.historiahoy.com.ar/en-busca-la-argentinidad-n262>>. «Rojas se permitía vaciar a la historia de violencias u oposiciones y llenarla de poesía.»

Tales protagonistas que superaban con el esfuerzo de su brazo la más alta hazaña de los viejos poemas; la fantasía de la época, exaltada aún más en el ámbito virgen de las breñas indianas, y la ingenuidad de las tribus que en el comercio accidental de sus correrías se comunicaban la nueva de tan extraños invasores; todo eso junto, llevaba de unas zonas a las otras el eco de la conquista, desfigurando el hallazgo o la proeza en doradas visiones de hechicería y de fortuna.³⁵

Andrea Pasquaré označuje text za esej, v níž prostupuje narativní vyprávění minulosti s poznatky soudobé antropologie, eponymními příběhy, legendami a folklórem, přičemž umělecké prvky přetváří historický příběh v eposej.³⁶ Rojas ve svém díle mísí argumentaci s fabulací. Eseje obsahují lyrickou složku, silně zidealizované příběhy a obrazy tehdejší společnosti a vzájemného soužití. Kniha je důkazem velké erudice autora, z textu je patrná důkladná znalost kronik, bájí či legend z koloniálního období. Ricardo Rojas ukazuje, jak tato vyprávění předurčovala podobu jednotlivých oblastí, příchozí neobjevovali nové místo, ale ověřovali pravdivost příběhů. Setkání s realitou proto často přineslo rozčarování.

Území, jež se sjednotila pod vlivem La Platy, nenabízela dobyvatelům bohatství dřívějších velkých civilizací. Argentina je přilákala na základě legend o zemi, zde však našli pouze kočovného a nahého Indiána skrývajícího se v pralese či žírné pampě.

Los territorios que se unificaron bajo la influencia del Plata, no ofrecieron a los conquistadores la fortuna de una gran civilización anterior. La tierra argentina les atrajo con su leyenda geográfica, y en ella sólo hallaron al indio nómada y desnudo escondido en su selva o en su pampa feraz.³⁷

Když proto při prvním setkání nedošlo k naplnění očekávání, vznikaly na místě další příběhy, k nimž vybízela velká rozlehlost území a špatná dostupnost mnoha oblastí. Po staletí tak například přežívala legenda o městě v Patagonii nazvaném Los Césares podle Španělského dobyvatele Césara. kde žijí nesmrtelní lidé.

Odklon od těchto bájných představ pozorujeme až s příchodem myšlenek osvícenství a racionalismu začátkem 19. století. Ačkoliv fantastické smyšlenky byly postupně vyvraceny, Indiáni stáli mimo nově vznikající argentinskou společnost. Osobnosti Generace 37 usilovaly a rozchod s koloniální i předkolumbovskou minulostí, vytvoření národa se stalo projektem do

³⁵ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 32.

³⁶ PASQUARÉ, Andrea. *Indianismo e historiografía en la "república mundial de las letras": narraciones del pasado, cultura y naturaleza en Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/viii-congreso/actas-2012/Pasquare-%20Andrea%20F.pdf>>.

³⁷ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 41.

budoucnosti. V následném období pod vlivem pozitivismu se na Indiány pohlíželo jako na nižší vývojový stupeň překonaný pomocí pokroku. Rojas s tímto tvrzením nesouhlasí. Zastává názor, že v „indiánství“ je nutné hledat počátek a kontinuálnost argentinských dějin.³⁸ Indiáni stáli nejen na začátku, ale během staletí docházelo k míšení a vzájemnému ovlivňování všech kultur, jež se po svém příchodu do oblasti dnešní Argentiny podřídily silám země.

SÍLY ZEMĚ A JEJICH VLIV NA PODOBU NÁRODA

Základním elementem určujícím povahu národa tak je pro Ricarda Rojas země. Přírodní síly svým působením přetváří charakter obyvatel. Rojasova teorie o národu proto bývá řazena mezi telurické. Rojas popírá význam rasy pro přístup ke společnosti, pro Argentinu není důležitá rasa jedince, ale jeho vztah k zemi. Sdílením stejné země a jejích sil docházelo ke sblížování jednotlivých kultur. Ricardo Rojas usiluje o vylepšení obrazu koloniální minulosti, protože právě do tohoto období zasazuje počátky argentinského národa. Ty vidí v míšení Indiánů se Španěly, jež bylo řízeno silami země. Přijetí vlivu přírody a podřízení se jejím zákonům považuje Rojas za stěžejní krok k začlenění nově příchozích. Respekt k místní zemi a společný cíl přispívá k jejímu rozvoji umožní, aby různorodé kultury koexistovaly v harmonickém celku. Ze země vyvstaly jednotící prvky argentinské společnosti vytvářející unikátní charakter národa. Zem je tedy nadřazena všem rasám a kulturám. Argentina je proto otevřena každému, kdo se s těmito principy ztotožní a pocítí lásku a respekt k této zemi.

Naše pět set let dlouhá historie by nebyla uskutečněna bez této bájně země, jež přilákala dobyvatele, asimilovala imigranta z jiných časů, zformovala jeho potomka, semkla původní obyvatele v jeden národ a udělala argentinskou duši statečnou, štědrá, vzpřímenou a optimistickou. Indiánská země byla naší kolébkou a naším blasonem; argentinská tradice v ní nalézá svůj původ a své pokračování: křtí se v rodných vodách naší řeky, vyživuje se úrodným bahnem našich pamp, je korunována světlem na nedotčených vrcholcích našich hor, zkrášluje se v prameni místních legend, jež jsem vyprávěl...

Nuestra historia de cinco siglos no se hubiera realizado, sin esa tierra legendaria que tentó al conquistador, que asimiló al inmigrante de otras épocas, que caracterizó a su descendiente, que le alió al aborigen en la unidad de un pueblo, y que hizo el alma argentina valiente, generosa, altiva y optimista. La tierra indiana ha sido nuestra cuna y nuestro Blasón; la tradición argentina encuentra

³⁸ Ibid., s. 145. «es en el indianismo donde ha de buscarse el origen y continuidad de nuestra historia.»

en ella su origen y su continuidad: se bautiza en las aguas natales de nuestro río, se nutre en el limo fecundo de nuestras pampas, se corona de luz en la cima inviolada de sus montañas, se embellece en la fuente de las leyendas territoriales que he narrado...³⁹

Základním rysem a předností argentinského národa je sloučení různých etnik. Ani před příchodem Evropanů nebylo původní obyvatelstvo homogenní. Předkolumbovské kultury na území dnešní Argentiny se nacházely v různých fázích historického vývoje. Část kmenů se dostala pod vliv Incké říše a jejich původní jazyk a společenské uspořádání se tak začaly proměňovat a více připodobňovat incké kultuře. Ricardo Rojas proto upozorňuje, že oblasti Guaraní, Quochua, ale také pampa, kde dochází k migračním vlnám, nejsou nositeli etnografické skutečnosti předkolumbovských kořenů. Například Sanavirones a Tonocotés přestali používat své jazyky a přijali guaraní, respektive kečuánštinu. Tento přechod byl dále podporován španělskými misionáři, již komunikovali s místním obyvatelstvem, bez ohledu na konkrétní kmen, právě prostřednictvím těchto dvou jazyků. Do nich byly také přeloženy náboženské texty používané k evangelizaci Indiánů. Najdeme však i místa zcela izolována od ostatních uchovávajících si svou autenticitu až do příchodu Evropanů.

O velké části původního obyvatelstva máme pouze dílčí či žádné informace. Tohoto faktu Rojas využívá a jejich popis přizpůsobuje snaze zahrnout všechny obyvatele do harmonického heterogenního celku, jež spojuje láska ke stejné zemi. V okamžiku, kdy usiluje o soulad mezi jednotlivými skupinami, není možné vycházet z obrazu minulosti založeném na likvidačním střetu mezi dobyvateli a „krvežíznivými“ Indiány, jak se dočteme v některých kronikách, či z vyobrazení Indiána jako nelidské, bestiální bytosti neslučitelné s civilizací, jaké přináší emblematická díla argentinské literatury, například *Zajatkyň* (*La Cautiva*) nebo *Martín Fierro*.⁴⁰

Pokud chce Ricardo Rojas Indiána začlenit do společnosti, musí tuto tradici přeformulovat. Krvavé střety mezi Indiány a potomky Evropanů však nelze zcela opominout, a proto se Rojas rozhodne rozdělit Indiány do dvou skupin. Na jedné straně popisuje přátelské kmeny vítající nově příchozí a navazuje tak na tradici Kolumbova vyobrazení dobrého, nezkaženého domorodce, když uvádí, že dobyvatelé byli přivítání „se stejným pohostinstvím jako v Antilách“.⁴¹ Proti této převládající skupině následně postaví pár „nepřizpůsobivých“, když píše: „Kmenů otevřeně odmítajících civilizaci bylo ve skutečnosti málo a ty vzdorující

³⁹ *Ibid.*, s. 156.

⁴⁰ RIVARA, Lautaro. *Metáforas de la nación: indigenismo, mestizaje y telurismo en Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/5150/pdf>>.

⁴¹ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 66. «la misma hospitalidad que en las Antillas.»

zahubila válka v nerovném boji.⁴² Těchto Indiánů se i Rojas snaží „zbavit“, aby nebránili jeho příběhům o harmonickému soužití „dobrých“ domorodců s nově příchozími. Do svého projektu vytváření argentinského národa pak Ricardo Rojas začleňuje pouze onu přívětivou, zidealizovanou část nativního obyvatelstva.

Nemůžeme tedy tvrdit, že by Rojas usiloval o obnovení či opravdové poznání předkolumbovských civilizací. Přisuzuje jim význam pro národ, ale nesnaží se o pochopení indiánské problematiky v její celistvosti. S indiánským světem pracuje pouze v upravené podobě tak, aby odpovídal jeho cílům a estetice jeho děl. Bernardo Canal Feijoo proto Rojase kritizuje za to, že vytvořil spíše posmrtnou alegorii. V jeho indianismu chybí Indián z masa a kostí a existuje pouze jakýsi estetický obraz z minulosti.⁴³

Ricardo Rojas, jeden z Argentinců nejvíce sužovaný americkou ‚vášní‘, více než kdo jiný potřeboval pro svá díla Indiána. Dle svých slov věrný svému ‚argentinství‘, a jako přesný odraz dobových podmínek své země, se vydal hledat Indiána. Přijal jej však pouze tam, kde se už nemohl nacházet fyzicky: v minulosti nebo v polomytologické či folklorní přítomnosti...

Ricardo Rojas, uno de los argentinos mis profundamente aquejado de ‘pasión’ americana, necesito más que ninguno del indio para sus representaciones, pero -fiel a su ‘argentinidad’, según su palabra, y reflejo exacto de las condiciones históricas de su país- fue a buscar al indio, o sólo lo admitió, donde no podía estar corporalmente; en el pasado o el presente semi-mitológico o folklórico...⁴⁴

Silně idealizovaný pohled nám Ricardo Rojas předkládá i v jeho interpretaci začátků bojů za nezávislost. Během tohoto procesu opět vyzdvihuje především význam země, konkrétně pojednává o zázraku indiánské země (milagro de la tierra indiana), jejímž působením došlo k zušlechtění národního vědomí. Země dokázala propojit heterogenní prvky a podnítit v národu bez tradice a vzdělání touhu nejen po svobodě, ale především po demokracii a lidské solidaritě. Prolnutím indiánské duše s nově příchozími se v podobě mesticů zrodil základ pro boj za samostatnost. Tato část společnosti však byla příliš pasivní a chyběl jí impuls k zahájení rebelie. Ten dodali kreolové, v jejichž srdci se propojily evropské ideály s láskou k

⁴² Ibid., s. 69. «Las tribus abiertamente reacias a la civilización fueron pocas en realidad, y las que resistían eran exterminadas por la guerra en una lucha desigual...»

⁴³ CANAL FEIJOO, Bernardo. *Sobre el americanismo de Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/1833>>. «de paso a una póstuma alegoría»

⁴⁴ Ibid.

americké zemi, kde se narodili. Spojením těchto dvou sil pak bylo možné znovu získat nadvládu nad kontinentem bez zpřetrhání pout s Evropou.

Ricardo Rojas tak na jedné straně pokračuje v tradici přisuzující stěžejní postavení v procesu emancipace kreolům, na druhé na rozdíl od svých předchůdců či vrstevníků usiluje o zapojení Indiánů a přiznání jim významné role. Získání nezávislosti v jeho interpretaci není pouze zásluhou potomků Evropanů, ale úspěchem spolupráce všech různorodých skupin, jež spojila láska k místní zemi. Ačkoliv byl tento přístup v Rojasově době pokrokový, z dnešního pohledu nelze opominout fakt, že ani u Rojase si jednotlivé skupiny nejsou rovny. Kreolové mají jména. V příbězích vystupují konkrétní historické postavy, stávají se národními hrdiny. Naproti tomu Indiáni představují pouze anonymní masu.

Při líčení událostí spojených s emancipací národa Rojas často sklouzává nejen k zmíněné idealizaci, ale až k patosu, když například píše, že „Během pouhého desetiletí naše osamostatnění znamenalo vyzdvižení indiánského vědomí až k výšinám hrdinství, převzetí vlády nad jejich americkým územím, ideální propojení všech lidí narozených v této rozlehlé oblasti...“⁴⁵ Nebo „vyhlášení rovnosti, svobody a bratrství, jež byly později nabídnuty všem lidem světa jako příslib solidarity ve společném díle civilizace.“⁴⁶ Neustále je zdůrazňováno ideální spojení, spokojenost a nadšení všech pro společný cíl: nezávislý, autentický národ. Ricardo Rojas zcela opomíná veškeré konflikty, jež následovaly po získání nezávislosti. Naopak oblast označuje za mírumilovnou, toužící po solidaritě.

Ideál lidské solidarity, charakteristický pro lid La Platy, nás, zdá se, pobízí, abychom v této části světa založili novou civilizaci a uskutečnili toto úsilí kontinentu o lidské štěstí. Preambule naší ústavy, napsané krédo, odkud pramení naše mírumilovná politika a naše řízení imigrace, je nejušlechtlejším potvrzením, jaké kdy nějaký národ uskutečnil ve prospěch všech lidí. Těm, kdo chtějí žít s námi, dáme půdu, jak už říkali Indiáni Aarónovi Levímu, ale to neznamená, jak někteří usilují, že Argentina má být filiálkou národů či útočištěm našich nepřátel.

El ideal de solidaridad humana, que es característico de los pueblos del Plata, parece movernos a iniciar en esta parte del mundo la nueva civilización y a realizar este esfuerzo continental por la felicidad de los hombres. El preámbulo de nuestra constitución, credo escrito de donde brotan

⁴⁵ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 120. «Nuestra independencia significó, en sólo una década: la exaltación de la conciencia indiana hasta las alturas del heroísmo; la toma de posesión de su territorio americano; la fusión ideal de todos los hombres nacidos en tan enorme territorio...»

⁴⁶ *Ibid.*, s. 120. «y proclamación de la igualdad, la libertad y la fraternidad, ofrecida más tarde a todos los hombres del mundo, como promesa de solidaridad en la obra común de la civilización.»

nuestra política pacifista y nuestra economía de inmigración, es la afirmación más generosa que pueblo alguno haya realizado en favor de todos los hombres. "A los que quieran vivir con nosotros les daremos tierra" —según ya lo decían los indios a Aarón Leví; pero esto no significa— según algunos lo pretenden— que la Argentina haya de ser una sucursal de las naciones o un asilo de nuestros adversarios.⁴⁷

Alejandra Mailhe upozorňuje, že texty zabývající se spiritualitou a míšením indiánů se Španěly se podílejí na idealizaci pohledu na koloniální minulost.⁴⁸ V 19. století bylo toto období zatracováno, přičemž Španělé byli považováni za hlavní příčinu zaostalosti a špatné prosperity hispánských zemí. Na začátku 20. století je patrný obrat v převládajícím myšlení. Reakcí na kosmopolitní liberalismus a narůstající imigraci se stává snaha o návrat k národním kořenům, jež mnozí spatřují právě na Iberském poloostrově a usilují o potvrzení kontinuity španělského dědictví v Americe.

Ricardo Rojas patří mezi nejvýraznější zastánce španělského dědictví. Prosazuje názor, že za jeho popíráním během 19. století stály politické vášně, jež tak vedly nejen k deformaci vlastní minulosti, ale poukazovaly i na nevyzrálé politické myšlení tehdejší doby. Popírání jak španělského, tak indiánského dědictví považuje Rojas za jakési výstřelky argentinského procesu sebeuvědomování a usiluje o nalezení rovnováhy mezi jednotlivými zděděnými složkami uvnitř daného území. Předkolumbovský substrát není vymizelý, ovlivňoval a přeměňoval příchozí v minulosti, a i nadále se podílí na formování nových generací Argentinců. Ricardo Rojas tedy na kolonizaci nepohlíží jako na období úpadku, ale považuje ji za rozhodující pro vytvoření argentinského národa. Podle Alejandry Mailhe se Rojas v díle *Stříbrný blason* idealizací míšení původních obyvatel s nově příchozími Španěly snaží o vytvoření formule, jež, stejně jako dokázala stmelit společnost v minulosti, dokáže absorbovat stále narůstající počet imigrantů a jejich kultur tak, že nedojde k narušení argentinského bytí.

Argentinskou duši Ricardo Rojas nalézá v provinciích, především pak v oblasti severovýchodní Argentiny, konkrétně v místě jeho dětství Santiago del Estero. V tamních legendách, lidových zvyklostech a mýtech se ukrývá autentický genius loci Argentiny, jehož obnova může národ uchránit před přeměnou způsobenou kosmopolitismem přicházejícím z Buenos Aires.

⁴⁷ Ibid., s. 143.

⁴⁸ MAILHE, Alejandra. *Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente*. Cit. d.

EXOTIČNOST – INDIÁNSTVÍ

Rojas usiluje o nalezení syntézy schopné v sobě obsáhnout všechny složky. Odmítá tedy veškeré nenávislné teorie. Zároveň však varuje před přijetím evropských kritérií při posuzování vlastní skutečnosti. Evropské dědictví nelze při zkoumání místní společnosti opominout, výchozím bodem ale musí být hledisko americké. Pokud se ztotožníme s tímto přístupem, pak barbary nejsou Indiáni, ale cizinci. Barbarem nemůže být ten, kdo jednal v souladu se zákony země, a to i v případě, že jeho skutky byly vedeny pudově, ne nějakým přesvědčením. Rojas proto navrhuje nové členění na exotičnost (exotismo) a „indiánství“ (indianismo). Tedy na prvky cizokrajné, nově pronikající na území, a na ty, formující se vlivem působení lokálních přírodních elementů.

[...] tato antiteze označuje konflikt nebo soulad mezi dovezeným a místním, vysvětluje mi boj Indiána s dobyvatelem o zemi, kreola s royalistou o svobodu, federalisty s unitářem o ústavu – i dokonce nacionalismu s kosmopolitismem o duchovní autonomii. Z indiánství a exotičnosti se skládá naše historie ve své celistvosti, včetně té, jež zatím nebyla uskutečněna.

[...] esta antítesis que designa la pugna o el acuerdo entre lo importado y lo raizal, me explican la lucha del indio con el conquistador por la tierra, del criollo con el realista por la libertad, del federal con el unitario por la constitución—y hasta del nacionalismo con el cosmopolitismo por la autonomía espiritual. Indianismo y exotismo cifran la totalidad de nuestra historia, incluso la que no se ha realizado todavía.⁴⁹

Ricardo Rojas tímto přepracoval ve své době převládající teorii Dominga Sarmienta. Odmítá jeho dichotomii civilizace a barbarství pro popis argentinské společnosti. Zastává názor, že právě tento přístup se podílel na vytváření nevraživosti a předsudků ve společnosti. Jedná se o historicky překonaný konstrukt, od něhož je nutné se odvrátit, aby se Argentina mohla ve svém vývoji posunout dále.

Ricardo Rojas kritizuje termíny samotné, když je označuje za evropské a poukazuje na fakt, že jejich použití prohlubuje neschopnost Američanů pohlížet sami na sebe ze své perspektivy. Slovo barbar odkazuje k řecko-římské tradici, kdy pojem sloužil k označení cizího, nesrozumitelného, stojícího vně daný kulturní okruh. Pokud tedy Sarmiento pokládá

⁴⁹ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 107.

předkolumbovské kultury za barborské, znamená to, že původní obyvatelé se stávají cizinci ve své vlasti, narušiteli civilizace, jež přichází zvenčí, z Evropy.

Zatímco Rojas považuje americkou zemi za tvůrce argentinského národa, pro Sarmienta se lokální, americké, stává překážkou k vytvoření fungujícího státu. V neposlední řadě v Rojasově pojetí netvoří barbarství a civilizace dvě od sebe oddělitelné složky společnosti, ale jejich interakcí vzniká argentinská společnost. Graciela Ferrás k tomu dodává: „Nejenže Rojas převrací význam tohoto protikladu, když za barbara považuje evropského imigranta a za „civilizovaného“ původního obyvatele, ale vypráví národní dějiny na základě dialektického procesu souznění a střetů mezi exotickým a esoterickým prvkem neboli mezi evropským a indiánským, přičemž tento proces vytváří podmínky pro možnou syntézu, jeho známou Euroindii.“⁵⁰ Graciela Ferrás označuje proces za dialektický, pokud ale budeme vycházet z Rojasova díla *Stříbrný blason*, jednalo by se spíše o dřívější pojetí slova dialektika; tedy ne o pouhý střet prvků a jejich vzájemné soutěžení, ale o snahu nalézt shodu a smír.

Proměnu společnosti a svou interpretaci Sarmientova myšlení Ricardo Rojas symbolicky shrnuje slovy: „Prastarý boj mezi civilizací a barbarstvím neskončil, pouze změnil své jeviště a formu. Jeho divadlem je město, nikoli už venkov, a bojovník používá místo koně elektrinu: Facundo jede v tramvaji.“⁵¹ Centrem barbarství v Argentině se tak stává hlavní město Buenos Aires. Podobně jako Ruben Darío i Ricardo Rojas spatřuje soudobé barbarství ve společnosti, jejíž snaha o pokrok nevyšla ve vytvoření vznešenější kultury, ale utilitářství a materialismus mocenských složek ji dovedl k opaku. Ve své knize *Pralesní země (El país de la selva)* Ricardo Rojas symbolicky posílá tradiční postavu argentinského folklóru d'ábla Zupaye do metropole se slovy, že právě zde nalezne svou zaslíbenou zem. Sám Zupay, jenž vznikl spojením inckého démona zla Supaye s křesťanskou představou o pekle, je příkladem Rojasova přesvědčení o prolínání jednotlivých kultur. Proměna společnosti však ovlivňuje i tohoto démona zla, a ten se ze svého tradičního prostředí pampy či hor nově přesouvá do barů, továren či parlamentu.

⁵⁰ FERRÁS, Graciela Liliana. *El "Indianismo", un término polémico. A propósito de Blasón de Plata (1912) de Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z:

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4047698>>. «Rojas no sólo invierte el sentido de esta antinomia, encontrando 'bárbaro' al inmigrante europeo del presente y 'civilizado' al habitante precolombino, sino que narra la nación histórica a partir de un proceso dialéctico de acuerdos y pugnas entre el elemento exótico y el elemento esotérico, es decir, entre el europeo y el indio, generando las condiciones de posibilidad de una síntesis: su conocida Eurindia.»

⁵¹ ROJAS, Ricardo. Discursos. In Pozzi, Pablo. *Socialismo y cultura: ¿de dónde vienen las ideas socialistas?* [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/pablo_pozzi-3.pdf>. «La antigua lucha entre civilización y barbarie, no ha terminado, ha cambiado simplemente de escenario y de forma, su teatro es la ciudad, ya no el campo y el montonero, ya no emplea el caballo sino la electricidad: Facundo va en tranvía.»

Ricardo Rojas nekritizuje modernizaci jako takovou, ale způsob, jakým v Argentině probíhá. Graciela Ferrás upozorňuje, že v případě Rojasova „barbarství vyjadřuje překážku pro civilizaci chápanou jako kultura [...], technika zbavená hodnot, zvyků a tradic vyvolává barbarství. Za absurdní považoval Rojas antagonismus mezi venkovem a městem; mezi Amerikou a Evropou.“⁵² Zdůrazňoval, že i v Evropě má civilizace různé podoby. Evropa neznamena pouze Paříž, Londýn či Madrid. V každé evropské zemi nalezneme i místa, kde převládá barbarství.

Rojasovo členění na indiánské a exotické záhy po zveřejnění čelilo silné kritice. A právě ve vztahu k názorům vrstevníků ovlivněných především pozitivismem a darwinismem vyniká pokrokovost Rojasova myšlení. Největší kontroverzi vyvolávalo tvrzení, že se indiánské civilizace nejen podílely na vývoji argentinského národa, stály u jeho zrodu, ale dokonce i nadále jsou jeho součástí. Například José Ingenieros odmítá začlenění Indiánů do argentinského národa. V článku *Argentinský nacionalismus (El nacionalismo argentino)* s despektem označuje španělsko-indiánské spojení za „šlichtu“, od níž se argentinská rasa odtrhla utvářejíc se podle „poevropštělých“ forem.⁵³ I v dalších člancích z let 1900 až 1905, vydaných v díle *Argentinská sociologie (Sociología Argentina)*, Ingenieros zdůrazňuje nerovnost mezi lidmi. Na dějiny pohlíží jako na boj mezi nižšími a vyššími rasami, přičemž nově příchozí bílé obyvatelé z Evropy označuje za vyspělejší rasu, jež postupně nahradí původní etnika. V jeho pojetí tedy formování argentinského národa neprobíhá kontinuálně, ale je projektem do budoucnosti.⁵⁴

Další silná vlna kritiky se soustředila na Rojasův přístup k imigrantům. Rojas totiž „indiánství“ neztotožňuje pouze s původními obyvateli či s kreoly, ale za „indiánství“ označuje vlastnost utvářející se ve vztahu člověka s místní zemí. Nemusí se jednat o jeho rodnou zemi, člověk k ní však takto musí přistupovat. Italský imigrant, jenž souzněl s Argentinou jako se svým novým domem, tak je pro Rojasova více indiánský než kreol kopírující evropské manýry. Proti této myšlence vystoupil například Manuel Gálvez. Podle

⁵² FERRÁS, Graciela Liliana. *El "Indianismo", un término polémico. A propósito de Blasón de Plata (1912) de Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Cit. d. «Aquí, barbarie viene a significar obstáculo a la civilización entendida como cultura; [...], la técnica 'vacía' de valores, costumbre y tradiciones, genera barbarie. Absurdo consideraba Rojas ese antagonismo entre campo y ciudad; entre América y Europa.»

⁵³ INGENIEROS, José. *El nuevo nacionalismo argentino*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://filosofia.org/hem/dep/cyc/9141114i.htm>>. «desvinculándose de la bazofia hispano-indígena y conformándose en moldes europeizados.»

⁵⁴ INGENIEROS, José. *Filosofía de la argentinidad*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://filosofia.org/hem/dep/cyc/9141121i.htm>>.

něj imigrant „nepřicházel s jiným cílem než se obohatit“⁵⁵ a popírá tedy, že by v některých případech mohl mít hlubší národní cítění než kreol. Naopak Ricardo Rojas zdůrazňuje, že Argentina je a vždy byla národem imigrantů. Imigrace nepředstavuje problém posledních let, ale jde o samou kvintesenci Argentinců.

V díle *Stříbrný blason* proto Rojas vybízí ostatní národy, aby přišly do Argentiny. Je však nezbytné, aby se začlenily do společnosti a spolupracovaly na rozvoji místní kultury. „Přijďte všichni podílet se na naší kultuře, protože se blíží den, kdy na argentinské půdě Angličan nebude Angličanem, ani Francouz Francouzem, Ital Italem, Němec Němcem, ani Žid Židem či Arab Arabem.“⁵⁶ Argentincem se člověk nemusí pouze narodit, ale může se jím i stát, když bude sdílet stejný ideál. Kolektivní vědomí je formováno v průběhu dějin a průběžně obohacováno novými kulturami.

Ricardo Rojas zastává názor, že v devatenáctém století, v době po upevnění argentinského státu, utrpěl národ dvojí ztrátu svých kořenů: část Argentince, jež se cítila být americkou, se odvracela od španělského dědictví a jeho druhá španělská část osobnosti zastávala proti-indiánské postoje. Rojas vidí příčinu tohoto rozdvojení v nedostatečné historické informovanosti, deformaci minulosti ve službách různých politických propagand či nevyzrálosti národního vědomí.⁵⁷ Za stěžejní proto považuje reformu školství. Nově se všechny děti bez ohledu na původ mají seznámit s argentinskými dějinami v celé jejich šíři. Argentina je zemí s bohatou historií, na níž se v průběhu staletí podíleli všichni, kdo na území vstoupili a souzněli s místní zemí. Její specifická energie působí na příchozí a bez ohledu na jejich původ je přetváří. Pampa, hory, řeky, místní fauna a flóra formují duši obyvatel. „Argentinská země, ta byla naší společnou matkou: útočištěm a tavícím kotlem rasy.“⁵⁸ Rojas proto, jako jeden z prvních, neztotožňoval „argentinství“ s konceptem čistoty rasy. V Americe nikdy neexistovala jedna rasa, stejně jako tomu je i nyní. Podobně jako dobyvatelé, kolonizátoři či nově příchozí imigranti, i část Indiánů kdysi připlula do Ameriky na lodích. Rojas zdůrazňuje, že během 300 let trvajících soužití probíhalo vzájemné mísení vlivů. Jedna

⁵⁵ GÁLVEZ, Manuel. *El solar de la raza*. Madrid: Saturnino Calleja, 1920, s. 14. «No traía otro propósito sino enriquecerse...»

⁵⁶ ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Cit. d., s. 155. «Venid, todos, pues, a colaborar en nuestra causa de cultura, porque está próximo el día en que, sobre el suelo argentino, el inglés no sea un inglés, ni el francés un francés, ni el italiano un italiano, ni el alemán un alemán, ni el judío un judío, ni el árabe un árabe.»

⁵⁷ *Ibid.*, s. 96. «El pueblo argentino, al cobrar conciencia de sí mismo durante el siglo XIX, ha padecido un doble extravío acerca de sus orígenes: en lo que tenía de americano creyó necesario el antihispanismo, y en lo que tenía de español juzgó menester el antiindianismo. Semejante posición espiritual era el resultado de una deficiente información histórica, o la deformación del pasado a través de las pasiones políticas, o la prueba de que la propia conciencia nacional no había llegado a su madurez.»

⁵⁸ *Ibid.*, s. 144. «La tierra argentina, ésa era nuestra madre común –talón y crisol de la raza.»

kultura ovlivňovala druhou a vytvořila se tak nová jedinečná identita. Způsob žití, oblékání, stravování, fungování státu, všechny oblasti se vyvíjely pod dvojitým vlivem a vzdalovaly se nejen od předkolumbovských společností, ale i od té španělské. Argentinci vzešli z koloniálního období, ze soužití Indiána s dobyvatelem. Součástí „argentinství“ je jak indiánství, tak exotičnost. Rojasova Euroindie (spojení vlivů indiánských a evropských) je proto syntézou obou termínů.⁵⁹

⁵⁹ Ibid., s. 107. «‘Eurindia’ es la síntesis de ambos términos»

ALFONSO REYES (1889–1959)

Alfonso Reyes se narodil v roce 1889 v Monterrey. Jeho otec generál Bernardo Reyes patřil mezi nejvýznamnější osobnosti v období porfiriátu, kdy zastával funkci guvernéra státu Nový León či ministra války a námořnictva. Reyes tak již od útlého dětství měl přístup k nadstandardnímu vzdělání. Po ukončení střední školy začal studovat právo v hlavním městě. Během univerzitních let se podílel na založení spolku Ateneo de la Juventud. Tato vědecká společnost sdružovala myslitele z různých humanitních oborů a přední osobnosti kulturního dění v Mexiku. Mezi nejvýznamnější členy patřil Reyesův celoživotní přítel a mentor Pedro Henríquez Ureña, filozof Antonio Caso či José Vasconcelos. Spolek navázal na práci Justa Sierry a pokračoval v polemice s pozitivismem, jenž udával společenské nastavení země v období porfiriátu. Alfonso Reyes později napsal, že výtky proti pozitivismu a skupině tzv. Científicos se dají vystihnout slovy Francouze Juliána Bandy, jenž ve svém článku *Vaše opravdová hloupost (Su verdadera estupidez)* tvrdí, že opravdová hloupost 19. století nespočívala v souhlasu s Comteho: „Fyziko, střež se metafyziky, ale v zamoření metafyziky, a dokonce náboženství fyzikou ve snaze přeměnit je skoro až v experimentální vědy. („Metafyziko – mohl by napsat – braň se před fyzikou“).“⁶⁰

Členové Atenea de la Juventud proto zdůrazňovali význam do té doby opomíjených humanitních oborů. Usilovali o otevření se Mexika univerzální vzdělanosti. Působení spolku je například významně propojeno s návratem k antickému dědictví. Jedním ze stěžejních témat pak byla filozofie kultury nejen Mexika, ale celé Hispánské Ameriky. Myšlení však nemusí metodicky rozpracovávat na začátku stanovenou tezi, ale význam je přisuzován intuici. Opouští se víra v neomylnost vědy a navrací se k pochybnosti a polemice.

Činnost spolku byla oficiálně zahájena 28. 10. 1909. O rok později Francisco Madero vyhlásil manifest Plan de San Luis, jenž vedl k povstání proti Porfiriu Diázovi a započal dekády trvající sérii konfliktů přelévajících se po celé zemi. Mexická revoluce postupně zasáhla všechny složky společnosti a ovlivnila vývoj státu po celé dvacáté století. V roce 1913 byl během pokusu o puč zabit Reyesův otec. Alfonso se tak ocitl na straně nepřátel a byl nucen odejít do exilu nejdříve do Francie a následně do Španělska.

⁶⁰ REYES, Alfonso. Cuaderno de lecturas. *Obras completas VIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1996, s. 214. «Benda viene a decir que la verdadera estupidez del siglo XIX consistió, no tanto en decirse, con Comte, ‘física, guárdate de la metafísica’, cuanto en haber contaminado de física la metafísica y aun la religión, pretendiendo casi convertirlas en ciencias experimentales (‘Metafísica —pudo haber escrito—, guárdate de la física’).»

Reyesovo madridské období bývá označováno za jedno z jeho nejpłodnějších, během něj získal mezinárodní uznání nejen jako literární kritik, ale i přední spisovatel. Vysoce oceňovány jsou jeho práce věnované španělskému Zlatému věku, ale Reyes byl také jedním z prvních, kdo dokázal náležitě docenit dílo mexické řeholnice Juany Inés de la Cruz. Dá se tak říci, že Reyes seznámil španělské publikum s mexickými autory, ale znovuobjevil pro ně i některé autory místní, například básníka Luise de Góngoru. Z Reyesovy umělecké tvorby vyniká esej z roku 1915 *Vidina Anáhuacu (Visión de Anáhuac)*, jež je mnohými označována za Reyesův nejlepší text vůbec. Ve Španělsku spolupracoval s významnými časopisy své doby *Revista de Filología Española*, *Revista de Occidente* a *Revue Hispanique*.

Po změně politické situace v Mexiku odjel Reyes zpátky do Ameriky a jako velvyslanec působil dvakrát v Argentině (1927–1930 a 1936–1937) a v letech 1930 až 1936 v Brazílii. Během svých pobytů v cizině navázal Reyes přátelství s mnoha předními intelektuály například s Victoríí Ocampo, J. L. Borgesem či Ortegou y Gassetem. S Ricardem Rojasem se Reyes seznámil již v Paříži. Opětovně se setkali v Buenos Aires, a i po odchodu Reyese z Argentiny zůstali v pravidelném kontaktu. Na základě dochovaných dopisů Serge I. Zaitzeff uvádí, že k sobě vzájemně pociťovali obdiv.⁶¹ Sdíleli podobný vztah k literatuře, shodovali se v otázce amerických ideálů, oba se zabývali zkoumáním národní identity. Reyes si cenil lidskosti a hloubky Rojasova díla, ten popisoval nadšením, s jakým četl například *Proslov za Vergilia (Discurso por Virgilio)*. Dalším, s kým si Reyes dopisoval, byl Martínez Estrada. Opět nalezneme slova plná vzájemné úcty, respektu a také shodný postoj k otázce literární kritiky.

Během svého působení v Argentině měl Reyes na konferenci v roce 1929 přednášku nazvanou *Slova o argentinském národu (Palabras sobre la nación argentina)*. V ní uvádí, že Argentinu pokládá za zemi bez historického vkladu (depósito histórico). Byla vytvořena vůli jedinců, je skoro plodem přání (fruto de un deseo). „Kolonista zde našel kočovné kmemy bez základů civilizací a musel s sebou dovézt vše – včetně parazitů.“⁶² Za dva palčivé problémy soudobé argentinské společnosti pak Reyes považoval jednak boj mezi „patricijí“ a nově příchozími, když poukazoval na neochotu tradičních rodin přijmout mezi sebe imigranty a dále si všiml, jak velký význam přisuzují Argentinci svému zevnějšku a tomu, jak je vnímá

⁶¹ REYES, Alfonso. *Más epistolarios rioplatenses de Alfonso Reyes*. Edición de Serge I. Zaitzeff. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

⁶² REYES, Alfonso. Palabras sobre la nación argentina. *Obras completas IX*. Cit. d., s. 34. «Más que una nación de acarreo o depósito histórico, la Argentina es una nación de creación voluntaria. La hizo la conciencia de los hombres, de los individuos. Es, casi, el fruto de un deseo. El colono encontró aquí tribus nómadas sin yacimientos de civilización, y tuvo que importarlo todo consigo — ¡hasta los parásitos!»

jejich okolí. Situaci glosoval slovy, že ve snaze dodat zdání iluzi pravdivosti se veřejná prostranství stávají tělocvičnami, kde lidé ukazují, jak dobře se naučili vyžadované „sestavy“ správného chování a vzezření. Téma přetvářky, kdy Argentinci své opravdové já skrývají pod maskami zdánlivého společenského úspěchu, a problémy s neúspěšným začleněním imigrantů do argentinské společnosti pak o čtyři roky později v knize *Radiografie pampy* propracoval Martínez Estrada.

Do Mexika se Reyes natrvalo vrátil v roce 1939. Stal se prezidentem kulturní instituce Casa de España en México (pozdější Colegio de México), jež sdružovala španělské exulanty, a spolupodílel se na založení Colegio Nacional. V roce 1945 byla Reyesovi udělena cena Premio Nacional de Literatura. Na Nobelovu cenu byl navržen pětkrát a i přesto, že jeho tvorba byla vysoce oceňována již jeho vrstevníky, ocenění nikdy nezískal. V letech 1957 a 1959 Reyes působil jako ředitel Mexické jazykové akademie (Academia Mexicana de la Lengua). Alfonso Reyes zemřel v roce 1959 v Mexiko City.

Pro české čtenáře pak není bez zajímavosti přátelství Alfonse Reyese s naším překladatelem a hispanistou Zdeňkem Šmídem. Právě Zdeněk Šmíd se zasloužil o vyčlenění hispanoamerické literatury z literatury španělské, přičemž poukazoval na její nezaměnitelná specifika a originalitu. V českém prostředí byl také jedním z prvních, kdo patřičně docenil význam hispanoamerického eseje jako literárního fenoménu. Můžeme jen spekulovat, že jistou zásluhu na tom možná měl právě i Alfonso Reyes. Jejich dlouholetá korespondence se v roce 2014 dočkala knižního vydání.⁶³

ALFONSO REYES: NEJLEPŠÍ PROZAIK VE ŠPANĚLSKÉM JAZYCE

Alfonso Reyes patří mezi nejvýznamnější americké spisovatele a stěžejní představitele hispanoamerického myšlení. Například Jorge Luis Borges jej dokonce označil za nejlepšího prozaika ve španělském jazyce, přičemž tvrdil, že Reyes oživil prózu ve španělštině a na důkaz úcty a uznání mu věnoval i jednu ze svých básní.⁶⁴ Velmi oceňovaná je nejen Reyesova

⁶³ ROSENZWEIG, Gabriela. *Procurando contactos a la literatura mexicana. Alfonso Reyes - Zdenek Šmíd, Correspondencia (1932-1959)*. México, D.F.: El Colegio de México, 2014. Více k tomuto tématu také v článku HOUSKOVÁ, Anna. Kulturní překlad: Počátky transatlantických studií. *Svět literatury*, 2019, vol 59, s. 52-63.

⁶⁴ REYES, Alfonso, LAGO CARBALLO, Antonio. *Alfonso Reyes*. Madrid: Cultura hispánica, 1992, s. 13.
Reyes, la indescifrable providencia
Que administra lo pródigo y lo parco
Noa dio a los unos el sector o el arco,
Pero a ti la total circunferencia.

tvorba esejistická, ale velkému zájmu se těší také jeho poezie a povídky. V neposlední řadě je Reyes považován za jednoho z předních literárních kritiků. Jeho první dílo věnované literatuře vyšlo již v roce 1911 pod názvem *Estetické otázky (Cuestiones estéticas)*. Reyes se zkoumáním literatury z různých úhlů pohledu věnoval celý život a setkáme se i s tvrzením, že rozvinul vlastní literární teorii. Ta je, stejně jako celé jeho dílo, založena na humanismu, otevřenosti všem kulturám a snaze o pochopení odlišného. Autor věří v možnost lidského zlepšení a bojuje za lidskou důstojnost.

Reyesovi letité pobyty v cizině jej ještě více přiblížily k místním kulturám. Ve Francii se umocnil jeho pohled na propojenost Ameriky s Evropou, roky strávené ve Španělsku podnítily jeho zájem o zkoumání společné historie. V Argentině spatřoval možnost, jak lépe proniknout do Hispánské Ameriky, a to nahlédnutím na tento kulturní areál z opačné perspektivy, než je ta mexická. Působení v Brazílii pak posílilo jeho přesvědčení o sounáležitosti ke kultuře iberoamerické. Šíře zpracovaných témat je působivá a ukazuje na výjimečnou erudici autora. Reyes byl také spisovatelem velmi plodným. Pro ilustraci můžeme uvést, že jeho *Sebrané spisy (Obras completas)* vyšly ve 26 svazcích, přičemž jeden díl má přibližně 400 až 500 stran.

Ve své tvorbě dokázal Reyes propojit dvě často navzájem se vylučující přednosti. Svou vzdělanost napříč humanitními obory, důkladnou znalost předních děl světové literatury a vynikající práci literárního kritika skloubil s lehkostí psaní. Nenechal se svázat akademickými znalostmi a tvořil vysoce propracovaná díla, často působící jednoduše a přirozeně. Myšlení Alfonse Reyese, ale také jeho literární styl, by se tak nejlépe dalo vystihnout slovem harmonie. Na rozdíl od Ricarda Rojase jej hluboká znalost studované problematiky nesvedla k zahlcení čtenáře daty. Formální dokonalosti nedosahoval na úkor citů či emocí, ty se projevují nejen v jeho poezii, ale také esejistice. Reyesovy texty jsou bohaté na umělecké prostředky, neslouží však pouze k okrase, ale brilantním způsobem rozvíjejí a posouvají předkládané myšlenky. Umožňují nám tak pohlédnout na téma z jiné perspektivy, uvědomit si širší souvislosti či pochopit drobné nuance.

Například v eseji *Předtucha Ameriky (El presagio de América)* obohacuje Reyes všeobecně známá fakta přírovnáními, jež nás vedou k přehodnocení některých názorů na ně. Expozici dat dále oživuje smyšlenými dialogy historických postav a nechává tak vyniknout tenkou linií mezi „fakty“ a mýty. Zároveň uvádí, že jeho cílem není sepsat erudovanou studii (investigación erudita), ale nabídnout čtenáři sugesci o smyslu událostí (una sugestión sobre el

sentido de los hechos).⁶⁵ Zatímco jednotlivé poznatky mohou v průběhu historie vlivem nových objevů pozbýt platnosti, Reyesovo podmanivé působení na naši mimorozumovou oblast je stále aktuální.

Esejistická tvorba zabývající se Hispánskou Amerikou, již sám Reyes v odkazu na Josého Martího nazýval „naší Amerikou“, by se dala rozdělit do následujících okruhů. Jedná se o texty věnované minulosti (otázka dědictví předkolumbovských civilizací a Španělska), přítomnosti (pozice Ameriky ve světě, soužití jednotlivých kultur a států, kosmopolitismus a jeho vztah k jednotlivým národům, vzdělání a úkol intelektuálů ve společnosti) a budoucnosti (vytvoření harmonického celku, projekt vlastní utopie). V duchu hesla „asimilar, asegurar, afirmar“ Alfonso Reyes věřil, že pochopení a přijetí naší minulosti vede k ukotvení přítomnosti. Potvrzením si naší přítomnosti upevníme své postavení v budoucnosti. Filozofii kultury se věnoval po celý svůj tvůrčí život. Ačkoliv jednotlivé eseje vznikly v různých letech, Reyesovy názory jsou konzistentní, přičemž některá témata se opakují ve více textech. Vybrané eseje byly vydány v *Sebraných spisech* ve svazcích II, VIII, IX a XI.⁶⁶

POHLED NA MINULOST

Využití tradice neznamena krok zpět, ale krok dopředu.

El aprovechamiento de una tradición no significa un paso atrás, sino un paso adelante.⁶⁷

Alfonso Reyes zastával názor, že přijetí minulosti není snahou o její zakonzervování, ani pokusem navrátit se zpět. Ne vše, co se v minulosti odehrálo, tvoří naši tradici. Nejedná se o proces sčítání, ale selekce. Neměli bychom chtít pouze kumulovat všechny události, ale naučit se s poznatky správně pracovat. Cílem je tradici využít k lepšímu pochopení sebe sama.

Reyes byl velkým obdivovatelem a znalcem antické kultury, již nepokládal za cizí, ale za základ kultury evropské, a tedy i té americké. V dopise Pedru Henríquezi Ureňovi napsal:

[...] je to lid, jenž přináší světu umělecký zájem, pokrok, vymyslí rozpravu a kritiku, dějiny a utopii, protože chce vědět vše, aby dosáhl dokonalosti.

⁶⁵ REYES, Alfonso. El presagio de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 12.

⁶⁶ *Obras completas* II (Visión de Anáhuac, Las Vísperas de España), VIII (A vuelta de correo), IX (Norte y Sur), XI (Última Tule, Tentativas y orientaciones)

⁶⁷ REYES, Alfonso. Atenea política. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 195.

[...] es el pueblo que trae al mundo la inquietud, el progreso, que inventa la discusión y la crítica, la historia y la utopía, porque quiere saberlo todo para alcanzar la perfección.⁶⁸

Zdá se, jako by i Reyes chtěl o antickém světě vědět vše. Rozsah textů věnovaných této tematice je impozantní. Zabývá se v nich nejen literaturou a mytologií, ale také náboženstvím, rétorikou či kritikou. Reyes antické dědictví však pouze nezkoumá, ale inspiruje se jím i ve vlastní tvorbě. Již v roce 1923 vyšla Reyesova báseň na motivy Euripidovy tragédie *Krutá Ifigenie (Ifigenia cruel)*, v roce 1948 pak byla publikována sbírka sonetů *Homér v Cuernavace (Homero en Cuernavaca)*, již Reyes napsal během překládání hrdinského eposu *Ilias*.

Alfonso Reyes zastává názor, že kořeny španělské kultury sahají do antiky, a tedy i Hispánská Amerika vlivem Španělska sdílí tyto základy. Ostatně samy texty o bájném území ukrývající se před zbytkem světa, jež stály u zrodu zájmu o hledání Ameriky, vznikaly již ve starém Řecku a Římě. „Po Řecích zdělila Evropa sklon k tomuto myšlení a už v období Renesance můžeme říci, že dříve, než byla Amerika objevena mořeplavci, byla vymyšlena humanisty a básníky.“⁶⁹ Reyes ve svých esejích zahrnuje antické dědictví i do americké mytologie. Odkazuje k starořeckým bájím, nachází přirovnání mezi jednotlivými událostmi, své texty obohacuje citáty či rčeními z klasické literatury. Například v esejích věnovaných historii Mexika opakovaně poukazuje na podobnost přístupu panovníka Moctezumy ke Cortésovi a krále Latina k Aineiásovi.⁷⁰ Počátek dějin mexických i římských tak byl udáván vírou, že došlo k naplnění dávné věštby.

Blízká je Hispanoameričanům i situace městských států ve starověkém Řecku. Příslušnost k polis se neshodovala s pozdějším konceptem národa, nebyl důležitý společný jazyk, náboženství či kultura, ale o občanství rozhodovalo vlastnictví pozemku v daném statě. Jak uvádí Anna Housková v úvodní studii ke knize *Druhý břeh Západu*, také pro státy Hispánské Ameriky byla určující především vlast, ne národ.

Budovatelé nových hispanoamerických republik opírali svůj nacionalistický diskurs o stát, vymezený územně a politicky, a nikoli o historické společenství. Nedovolávali se národa, ale vlasti

⁶⁸ De ZULETA, Emilia P. *Alfonso Reyes y la función de la crítica*. [online]. [cit. 2022-06-19]. Dostupné z: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-academia-argentina-de-letras--1/html/02c5667a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_15.html>.

⁶⁹ REYES, Alfonso. Capricho de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 75. «A través de los griegos, Europa hereda esta inclinación de la mente, y ya en el Renacimiento podemos decir que América, antes de ser encontrada por los navegantes, ha sido inventada por los humanistas y los poetas.»

⁷⁰ Například v esaji *México en una nuez*.

(slovo patria bylo velmi frekventované v názvech vlasteneckých spolků, vlasteneckých básní či v názvech periodik). Pojem vlast – starší než pojem národ, rozšířený až po Francouzské revoluci – je bytostně spjatý s obývaným územím, které je pro národ spíše „situací“.⁷¹

Z tohoto pojetí vlasti vyplývá i významné zastoupení telurických teorií v rámci filozofie kultury v Hispánské Americe. Například Ricardo Rojas považoval síly země za klíčové pro spojení různorodých kultur v jeden harmonický celek a také Reyes připouští vliv přírody na utváření lidské společnosti. V eseji *Vidina Anáhuacu* ukazuje, jak různé civilizace zaujaly k přírodě stejný postoj. Ta byla jejich spojnicí. Motivovala je ke stejným činům, myšlenkám a také vyvolávala podobné emoce.

Ať už se hlásíme k jakémukoli historickému přesvědčení (a já nepatřím k těm, kteří sní o absurdním přetrvání indiánské tradice, ani příliš nevěřím v přetrvání tradice španělské), s dávnou rasou nás spojuje, pomíneme-li krev, společná snaha ovládnout naši divokou, nepřístupnou přírodu; snaha, která je hrubým základem historie. Spojuje nás také mnohem hlubší společná každodenní emoce ze stejných přírodních jevů. Střet senzibility se stejným světem utváří, plodí společnou duši. Ale i kdybychom nepřijali jedno ani druhé – ani vliv společné činnosti ani vliv společné kontempace –, shodneme se, že historická emoce je součástí dnešního života, a že bez jejího třpytu by naše údolí a naše hory byly jako divadlo bez světla.⁷²

Cualquiera que sea la doctrina histórica que se profese (y no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena, y ni siquiera fío demasiado en perpetuaciones de la española), nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia. Nos une también la comunidad, mucho más profunda, de la emoción cotidiana ante el mismo objeto natural. El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común. Pero cuando no se aceptara lo uno ni lo otro —ni la obra de la acción común, ni la obra de la contemplación común—, convéngase en que la emoción histórica es parte de la vida actual, y, sin su fulgor, nuestros valles y nuestras montañas serían como un teatro sin luz.⁷³

Na druhé straně nechce Reyes vliv přírody přeceňovat a podporovat tak teorie o rozdílnosti lidí a jejich neslučitelnosti dané jejich přirozeností. Zastává názor, že vlivem rozmanitosti

⁷¹ HOUSKOVÁ, Anna. Reflexe iberoamerické kultury. In *Druhý břeh Západu: výběr iberoamerických esejů*. Praha: Mladá fronta, 2004, s. 13.

⁷² *Druhý břeh Západu*. Cit. d., s. 114.

⁷³ REYES, Alfonso. *Visión de Anáhuac. Obras completas II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, s. 34.

země a podnebí nabývá lidská rostlina (*planta humana*) různých podob. Tento fakt má stěžejní vliv především na primitivní a izolované společnosti v počátcích jejich vývoje. Jedná se o tisíciletý postupný proces. Bylo by proto mylné z toho vyvozovat závěry pro moderní společnost, kdy se vzdálenosti zkrátily a změny zrychlily. Geografická evoluce tak ustoupila do pozadí. Ačkoliv příroda podněcuje kulturu, nevytváří ji, kultura vychází z člověka, učí se a nedědí biologickou cestou. Během procesu učení se následně přetváří a nabývá různých poloh. Neexistuje tedy přirozeně původem daná kultura, ale základ naší kultury je formován místem, kde žijeme. Rozdílné přírodní podmínky proto nebrání spojování světa, naopak umožňují proces asimilace. Zatímco ve městech se imigranti vytlačují na okraj, kde vytvářejí politické abscesy a etnické menšiny (*abscesos políticos y minorías étnicas*), na venkově se „odevzdávají a jsou snadněji pohlceni: širé nebe, živá voda, rozježená a obnažená zem se postarají o jejich nacionalizaci.“⁷⁴ Rozdílné místo narození neznamena, že by se lidé stávali neslučitelnými, ale naopak vliv přírody může svým působením spojit jedince přicházející z různých koutů světa.

PŘIJETÍ ŠPANĚLSKÉHO DĚDICTVÍ

Nezapomeň, že Španělsko je cestou k naší Americe.

No olvides que España es el camino para nuestra América.⁷⁵

Pobyt ve Španělsku umožnil Reyesovi ještě hlouběji proniknout do španělské kultury a navázat spolupráci s mnoha předními intelektuály. Podobně jako Ricardo Rojas ani Reyes španělskou kulturu nepovažoval za cizí, ale za část kultury hispanoamerické. Věřil, že poznání Španělska Mexičanům usnadní pochopení vlastní minulosti. Alfonso Reyes se stavěl kriticky k názorům, jež popíraly španělské dědictví či usilovaly o jeho zničení. Ani k samotné kolonizaci nepřístupoval ryze negativně. Zastával názor, že španělský přístup nebyl ten nejhorší, jak prosazovala tzv. černá legenda (*leyenda negra*). Tu šířili jeho protivníci s cílem Španělsko zdiskreditovat, a také si vytvořit prostor pro zakrytí vlastního barbarství. Přetrvávající zášť vůči Španělsku považoval Reyes za jednu z překážek k dosažení duchovní emancipace. Zapomenutí či falšování vlastních dějin vede k sebedestrukci. Vždy ke své minulosti musíme zaujmout nějakou pozici. I rozhodnutí historii „nemít“ je reakcí na ni. Oba extrémny: na jedné straně obdiv a imitace, na druhé nenávisť a ignorance, uvrhují daný subjekt

⁷⁴ REYES, Alfonso. Significado y actualidad de “VIRGIN SPAIN”. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 175.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 139.

do podřadného postavení. Nerozvíjí se svobodně, ale jeho chování je určováno vztahem k druhému. Přijetím koloniální minulosti a vlivu Španělska se tak Mexiko posouvá na cestě za osamostatněním. Reyes tvrdí, že již nějakou dobu mezi Amerikou a Španělskem existuje pocit smíření s minulostí a rovnosti. Tento fakt mu mimo jiné umožňuje prohlásit: „Dospěli jsme. Velmi brzy si zvyknete s námi počítat.“⁷⁶

IDEALIZACE PŘEDKOLUMBOVSKÝCH KULTUR

Přístup Alfonse Reyese k nativním obyvatelům se v mnohém podobá názorům Ricarda Rojas. Oba autory spojuje snaha o harmonické pojetí společnosti. Tomuto cíli se pak podřizuje i jejich pohled na indiánskou kulturu. Dá se tak říci, že výtka Bernarda Canala Feijoa, že Rojas vytvořil spíše posmrtnou alegorii, než aby se Indiány podrobně zabýval,⁷⁷ se může vztáhnout i na Reyese. V jeho esejích také chybí Indián z masa a kostí a pracuje se s pouhými idejemi. V eseji *Vidina Anáhuacu* si Reyes všímá kladných aspektů indiánské kultury a jeho vypravěč odvrací zrak před hrůznou stránkou dědictví.

[...] hrůzná svědectví o obětech křesťanského vojáka brzy odradí a ten se raději s rozkoší zdrží u popisu tržiště.⁷⁸

[...] los testimonios ominosos del sacrificio, pronto alejan al soldado cristiano, que, en cambio, se explaya con deleite en la descripción de la feria.⁷⁹

Ostatně tento redukující pohled je v souladu s Reyesovým přístupem k tradici, ta má být selektivní, ne kumulativní. Zdůrazňuje nutnost poznat svou minulost a následně si vybrat její plodnou část, překonané aspekty by pak měly upadnout v zapomnění.

Reyes tak vystihuje převažující přístup mexické společnosti, potlačující negativní prvky své historie, jež však, jak ukáže o pár let později Octavio Paz, ve společnosti v latentní podobě přežívají. Kriticky je dnes přijímán Reyesův přístup k původním jazykům, jež označil za archeologickou relikvii (*reliquia arqueológica*). Přičemž zastával názor, že cílem je, aby

⁷⁶ Ibid., s. 90. «Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros.»

⁷⁷ CANAL FEIJOO, Bernardo. *Sobre el americanismo de Ricardo Rojas*. Cit. d. «de paso a una póstuma alegoría»

⁷⁸ *Druhý břeh Západu*. Cit. d., s. 104.

⁷⁹ REYES, Alfonso. *Visión de Anáhuac. Obras completas II*. Cit. d., s. 18.

nativní obyvatelé přešli k „velkým národním jazykům“.⁸⁰ Jak upozorňuje Rafael Gutiérrez Girardot, Reyes varuje před snahou o navrácení se k předkolumbovským kulturám v původní podobě.⁸¹ Tento indiánský svět již zanikl. Vliv Evropy nelze vzít zpět. Cílem dnešní generace by tak mělo být zachránit dané dědictví a naučit se s ním co nejlépe pracovat.

Ricardo Rojas zastával názor, že i Argentina má historii před příchodem Španělů, pouze je současným Argentincům málo známá. Podle něj se předkolumbovské civilizace i zde podílely na vývoji společnosti. Naopak Reyes se přiklání k tvrzení Lugonese, že Argentina je zemí budoucnosti. Na rozdíl od Mexika podle něj není zatížena dlouhou a složitou historií. Považuje to za jeden z významných rozdílů mezi oběma zeměmi: Argentina svůj stát buduje od začátku, Mexiko se musí potýkat s mnohasetletým dědictvím, jež je krásné a v mnoha ohledech obohacující, ale zároveň i hodně zatěžuje (*pesa mucho*).⁸² Připomíná také slova Ortegy y Gassetta o rozdílném průběhu události po objevení Ameriky: Mexiko bylo dobyté, ale Argentina kolonizována.

VZÁJEMNÝ VLIV KULTUR

Reyes zastává názor, že kultura je prchává entita, neustále se vyvíjí a mění svou podobu. Není proto možné ji definovat neměnnými pojmy platnými za všech okolností. Reyes byl ovlivněn myšlením britského historika a filosofa dějin Arnolda J. Toynbeho, na jehož práci se v některých esejích přímo odvolává. Souzní s jeho kritikou, že by se národní dějiny neměly studovat izolovaně, a také zdůrazňuje propojenost historie nejen jednotlivých evropských států mezi sebou, ale i evropských dějin s těmi americkými. V neposlední řadě se pak přístup Alfonse Reyese k prolínání kultur v Americe v mnoha ohledech shoduje s pojetím transkulturacy kubánského antropologa Fernanda Ortize.

[...] slovo transkulturacy lépe vyjadřuje odlišné etapy procesu přechodu od jedné kultury k druhé, protože tento proces nespočívá pouze v dosažení jiné kultury, což ve skutečnosti označuje angloamerický výraz akulturacy, ale zahrnuje nevyhnutelně i ztrátu a odtržení předcházející

⁸⁰ REYES, Alfonso. Posición de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 268. «las lenguas autóctonas son reliquia arqueológica, y el sentido continental consiste en atraer a los poblados que aún las hablan hacia el disfrute de las grandes lenguas nacionales.»

⁸¹ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. Prólogo. In REYES, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

⁸² REYES, Alfonso. Palabras sobre la nación argentina. *Obras completas IX*. Cit. d., s. 30.

kultury, což by se dalo částečně vyjádřit slovem dekulturnace, a kromě toho znamená i následné tvoření nových kulturních jevů, které by se daly nazvat neokulturnace.⁸³

[...] el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana acculturation, sino el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación.⁸⁴

V eseji *Zaujmut pozici (Toma de posición)* Reyes přímo Fernanda Ortize zmiňuje, když tvrdí, že i u zcela poražených národů, můžeme pozorovat, jak ovlivnily kulturu svých přemožitelů.⁸⁵ Reyes dále odmítá názor, že by Amerika pouze přejala evropskou kulturu a zbavila se dědictví předkolumbovských civilizací. Naopak podle něj dochází k syntéze jednotlivých vlivů. Ty nejsou pouhým součtem daných jednotlivostí, ale jejich spojením vniká prvek nový. Reyes to ilustruje na příkladu H₂O. Není to pro nás pouze vodík a kyslík, jejich sloučením vzniká voda.⁸⁶

HARMONICKÉ SOUŽITÍ RAS A KULTUR

Pro Ameriku není jiné rasy, než rasy lidské.

Para América no hay más raza que la raza humana.⁸⁷

Latinská Amerika je mnohokulturní společností. Na různorodost však Alfonso Reyes nepohlíží jako na nevýhodu, ale naopak ji považuje za přednost. Zkušenost s civilizacemi z různých koutů Země dává Americe příležitost ukázat světu, že i rozdílné prvky mohou

⁸³ *Druhý břeh Západu*. Cit. d., s. 119.

⁸⁴ ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2002, s. 260.

⁸⁵ REYES, Alfonso. Posición de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 256. «Aun los pueblos definitivamente conquistados suelen seguir determinando los rumbos de la cultura y venciendo a sus vencedores, operándose así esa ósmosis para la cual el maestro cubano don Fernando Ortiz ha acuñado en nuestra lengua el término “transculturación”.»

⁸⁶ *Ibid.*, s. 265. «Finalmente, en la síntesis no vemos un compendio o resumen, una mera suma aritmética, como no lo es la del hidrógeno y el oxígeno al juntarse en el agua, sino una organización cualitativamente nueva, y dotada, como toda síntesis, de virtud trascendente.»

⁸⁷ *Ibid.*, s. 268.

vytvořit kompaktní celek. „Pracovité nitro Ameriky pozvolna smíchává tuto heterogenní hmotu a dnes již existuje typické americké človehčenstvo, existuje americký duch.“⁸⁸

Alfonso Reyes opakovaně vyzdvihuje rovnost lidí. Pojem „rasa“ považuje za „statický koncept bez vědeckého základu, bez žádného dopadu na lidskou důstojnost či inteligenci.“ Zdůrazňuje, že „Na začátku jsou si všichni rovni, pokud jsou jim nabídnuty stejné příležitosti.“⁸⁹ Dosažení rasové rovnosti pak Reyes považuje za jeden z hlavních úkolů „jejich“ Ameriky.⁹⁰

VZTAH NACIONALISMU A KOSMOPOLITISMU

Podobě jako Ricardo Rojas i Reyes řeší otázku, jak přistoupit k sílcímu nacionalismu ve společnosti. V souladu se svým pojetím harmonického soužití různých kultur odmítá provincialismus a prosazuje kosmopolitismus zakořeněný ve vlasti (*con la raíz patria*). Stěžejním se stává přijetí svobody myšlení, jež nemá hranice. Bez této volnosti přijde myšlení o hlavní impuls a zadusí se, stane se provinčním. „Kultura není pouhou ozdobou nebo přidanou věcí, nějakou ingrediencí, ale je to stavební prvek člověka, možná přímo jeho podstata.“⁹¹ Pomáhá nám v tisíciletém boji proti zvířecím pudům, díky ní se člověk stává člověkem. „Zachovat ji a rozvíjet znamená zachovat a rozvíjet člověka.“⁹²

Podle Reyese je základem kultury kontinuita. Nové prvky nejsou novými v absolutním hledisku, ale pouze ve vztahu k těm starým. Řecká kultura se tak vyvíjí z egyptské, na ni navazují Římané. Antika je základem kultury evropské a z ní pochází ta americká. Pro plné pochopení mexické kultury tak studium těch cizích není překážkou, ale jedinou možností. Je proto nutné rozvíjet kulturu ve třech rovinách: mezinárodní, iberské a lokální.⁹³ Všechny jsou vzájemně propojené, jedná bez druhé nemá smysl.

⁸⁸ REYES, Alfonso. Notas sobre la inteligencia americana. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 83. «La laboriosa entraña de América va poco a poco mezclando esta sustancia heterogénea, y hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano.»

⁸⁹ REYES, Alfonso. Posición de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 265-266. «concepto estático sin fundamento científico ni consecuencia ninguna sobre la dignidad o la inteligencia humanas, uniformes en principio cuando se les ofrecen iguales posibilidades...»

⁹⁰ *Ibid.*, s. 266. «cosa transitoria cuya exacta nivelación nuestra América entiende como uno de sus deberes sociales inapelables e indiscutibles.»

⁹¹ REYES, Alfonso. Para inaugurar los “CUADERNOS AMERICANOS”. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 150. «La cultura no es, en efecto, un mero adorno o cosa adjetiva, un ingrediente, sino un elemento consustancial del hombre, y acaso su misma sustancia.»

⁹² *Ibid.*, 150. «Conservarla y continuarla es conservar y continuar al hombre.»

⁹³ *Ibid.*, 151. «Sin duda la elaboración de un sentido internacional, de un sentido ibérico y de un sentido autóctono.»

V neposlední řadě se nabízí otázka, co si nacionalisté představují pod opravdovou mexickou kulturou. Reyes zastával názor, že mexická kultura je stále v procesu formování. Národní aspekty se proměňují a vyvíjejí v reakci na změny ve společnosti. Zredukovat tedy národní kulturu na pouhou folklórní tradici by znamenalo připravit se o její významnou část. Reyes jednotlivé národní nuance považuje za „půvabné ozdoby, jež si kultura věší na hrud“.⁹⁴ Je dobré je podporovat, ale zároveň si musíme uvědomit, že velká část kultury má notně univerzální charakter.

[...] když myslíme na opravdové ideály kultury; kdo bude předstírat, že naše vědecká pravda je jiná než vědecká pravda jiného národa? Co by řekl Platón o Mexičanovi, jenž se snaží nalézt jistý druh dobré morálky aplikovatelný pouze na Mexiko?

[...] todos estamos dispuestos a robustecer el desarrollo del matiz local, porque al fin se trata de adornos graciosos que la cultura se cuelga al pecho. Pero cuando pensamos en los verdaderos ideales de la cultura, ¿quién va a pretender que nuestra verdad científica sea diferente de la verdad científica de otro pueblo? ¿Qué diría Platón del mexicano que anduviera inquiriendo una especie de bien moral sólo aplicable a México?⁹⁵

V letech 1930 až 1937 Reyes vydával vlastní časopis *Monterrey*, jež označoval za literární korespondenci. Část byla věnována vztahům spisovatelů v Americe, druhá evropským myslitelům zabývajícím se Amerikou. O to paradoxněji působí fakt, že právě toto periodikum posloužilo k nařčení Reyese z nedostatečného zájmu o vlast.

V době stupňujícího se napětí mezi nacionalisty a sympatizanty kosmopolitního přístupu vyšel v květnu roku 1932 v *El Nacional* článek Héctora Péreze Martíneze. V něm obvinil Alfonse Reyese z upřednostňování cizích témat na úkor těch národních. Z textu je patrné, že daná „obvinění“ nemají příliš velkou váhu, a jak upozorňuje Serge I. Zaïtzeff, článek je motivován především snahou vtáhnout do polemiky tak významného představitele kulturního dění v Mexiku, jakým Alfonso Reyes bezesporu byl, a to i přesto, že v dané době pobýval v cizině.⁹⁶

⁹⁴ REYES, Alfonso. Discurso por Virgilio. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 170. «el desarrollo del matiz local, porque al fin se trata de adornos graciosos que la cultura se cuelga al pecho.»

⁹⁵ Ibid., s. 170.

⁹⁶ ZAÏTZEFF, Serge. *Alfonso Reyes y A vuelta de correo. La polémica de 1932*. [online]. [cit. 2022-07-09]. Dostupné z: <https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1998_num_21_1_1394>.

Slavná je Reyesova odpověď *Obratem pošty* (*A vuelta de correo*). Eugenia Houvenaghel si všímá, že text je sepsán jako obhajoba dodržující formální pravidla rétoriky z dob antiky.⁹⁷ Reyes tak pro svou obranu univerzálního použil prostředek, jenž sám o sobě odkazuje k světovému dědictví. Vzhledem k pozitivnímu ohlasu, jaký text vyvolal i u „žalobce“, je patrné, že samotnou formou textu Reyes potvrdil sílu spojení národního s kosmopolitním. V neposlední řadě Reyes zdůrazňuje, že jeho cílem není dostát ocenění, svou jedinou přednost, již se v textu snaží obhájit, je ta, že je Mexičanem.⁹⁸ Nutnost vystoupit proti nařčení z nezájmu o rodnou zem vysvětluje tím, že v mladém státě, kde si „Hidalgo ještě nesundal jezdecké boty,“⁹⁹ jsou lidé v otázce vlasti zranitelnější než v případě tradičních národů.

Reyes zastává názor, že téma textu není rozhodující. „Mexická literatura je souhrnem děl mexických spisovatelů.“¹⁰⁰ Enrique González Martínez nastalou situaci glosoval slovy, že všichni, kdo se „nespecializují na nopály a guacamole“ (especializados en nopales y guacamole) vítají tento text, jež by nikdo nenapsal lépe než Reyes.¹⁰¹ Ten dodával, že k tomu, abychom byli dobrým Mexičanem, „není nutné vzývat jméno vlasti od aperitivu až k dezertu.“¹⁰² Serge I. Zaïtzeff pak tvrdí: „Je zřejmé, že *Obratem pošty* dokázal vyjádřit myšlení celé jedné generace, jež pohlížela na pojem mexikanismu ze široké a otevřené perspektivy.“¹⁰³ Reyes v něm poukazuje na kulturní propojenost jednotlivých států Latinské Ameriky. Studium jedné země proto znamená také poznávání určitého aspektu Mexika.

Ne a tisíckrát ne: nic nám nemůže být cizí, mimo to, o čem nemáme tušení. Jediný způsob, jak být národu prospěšný, spočívá v tom být velkoryse univerzální, nikdy se neporozumělo části bez celku.

No y mil veces no: nada puede sernos ajeno sino lo que ignoramos. La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo.¹⁰⁴

⁹⁷ HOUVENAGHEL, Eugenia. *Alfonso Reyes y la polémica nacionalista de 1932*. [online]. [cit. 2022-07-15]. Dostupné z: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2875990>>.

⁹⁸ REYES, Alfonso. *A vuelta de correo. Obras completas VIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, s. 449. «Pero todos los elogios literarios, fructífera y largamente bebidos, no podrían compensarme de que me quieren arebatar la única virtud que aquí defiendo, y es la de ser un mexicano.»

⁹⁹ *Ibid.*, s. 449. «Hidalgo todavía no se quita las botas de campaña.»

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 440. «La literatura mexicana es la suma de las obras de los literatos mexicanos.»

¹⁰¹ ZAÏTZEFF, Serge. *Alfonso Reyes y A vuelta de correo. La polémica de 1932*. Cit. d.

¹⁰² *Ibid.* s. 438. «para ser buen hijo de México, tampoco es fuerza invocar el nombre de la patria desde el aperitivo hasta los postres...»

¹⁰³ ZAÏTZEFF, Serge. Cit. d. «Es evidente que *A vuelta de correo* logró expresar el pensamiento de toda una generación que veía la noción de mexicanismo desde una perspectiva amplia y abierta.»

¹⁰⁴ REYES, Alfonso. *A vuelta de correo. Obras completas VIII*. Cit. d., s. 439.

Reyesův kosmopolitismus není v rozporu s láskou k vlasti. Naopak věří, že přednosti ostatních dokáže opravdu docenit pouze ten, kdo si je vědom své vlastní hodnoty. Člověk vážící si své kultury je zdravě sebevědomý a nepocituje přiznání kvalit druhého jako své pokoření. Reyes tedy nevystupuje proti nacionalismu, ale odmítá jeho extrémní polohy. Stěžejní v rámci celého Reyesova myšlení je touha po spojení, k tomu ale nemá dojít na úkor jednotlivostí.

Spojení neznámá vzdát se jednotlivých chutí věcí, něčeho nečekaného, či dokonce dobrodružné části, jež má život nabízet, aby byl životem. Pouze znamená lepší proudění života uvnitř života. Spojení není zbrzdění; je to usnadnění pohybu. Spojení není zploštěním věcí, přiměním ztratit své vlastní vyjádření, ale ustanovení pravidelného systému mezi nimi.

La unificación no significa la renuncia a los sabores individuales de las cosas, a lo inesperado, y aun a la parte de aventura que la vida ha de ofrecer para ser vida. Sólo significa una circulación mejor de la vida dentro de la vida. Unificar no es estancar: es facilitar el movimiento. Unificar no es achatar las cosas haciéndoles perder su expresión propia, sino establecer entre todas ellas un sistema regular de conexiones.¹⁰⁵

A právě ke spojení věcí má podle Reyese posloužit kosmopolitismus. Reyes odlišuje dva jeho základní druhy. Jeden se projevuje jako imperialismus, kdy se autoritativní režim snaží ovládnout cizí státy buď vojensky, nebo ekonomicky, a jeho cílem je potlačit originální prvky a unifikovat jednotlivá území. Ve druhém případě kosmopolitismus naopak respektuje svobodu a vnitřní autonomii každého uskupení. Jeho cílem je usnadnit pohyb lidí, rozvíjení našeho poznání a porozumění mezi kontinenty, národy i jednotlivci. Tento kosmopolitismus usiluje o smír, sladění zájmů a postupný rozklad svárů. Jeho cílem není unifikace a zbavení věcí jejich originality, ale zabránění nevráživosti vycházející z neznalosti a nepochopení.¹⁰⁶

¹⁰⁵ REYES, Alfonso. *Atenea política. Obras completas XI*. Cit. d., s. 184.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 190-191. «facilitar la circulación del hombre dentro del mundo humano, desarrollar el conocimiento del hombre dentro del mundo humano y la comprensión entre los pueblos, la coordinación de los intereses complementarios y la lenta disolución de las fricciones, procurar la Concordia y estorbar la discordia.»

VÝZVA PRO AMERIKU

PŘEDSTAVIVOST, ta naše bláznivá, má pro interpretaci lidských činů stejnou váhu jako historie. Vše spočívá v umění vědět, jak se jí tázat, a zacházet s ní v rukavičkách. Mýtus je průkazné svědectví o nějaké božské činnosti.

La IMAGINACIÓN, la loca de la casa, vale tanto como la historia para la interpretación de los hechos humanos. Todo está en saberla interrogar y en tratarla con delicadeza. El mito es un testimonio fehaciente sobre alguna operación divina.¹⁰⁷

Na začátku nových dějin Ameriky nesehrál stěžejní roli rozum, ale lidská fantazie. Objevení Ameriky není racionálním projektem, ale došlo k němu ve chvíli, kdy se všechny aspekty lidského ducha propojily. Představivost, jež si existenci ukrytého světa vysnila, emoce pohánějící mořeplavce vpřed, ale také vědecký pokrok umožňující například stavbu dostatečně odolných lodí. Jedna oblast by bez druhé nefungovala.

Amerika byla výmyslem básníků, hádankou geografů, tlacháním dobrodruhů, hamižností podniků a v součtu nevysvětlitelnou touhou překonat hranice. Přejde čas, kdy se předtucha čte na všech čelech, září v očích mořeplavců, krade spánek humanistům a přináší do obchodu úctu pro vědění a zanícení pro hrdinství.

América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito por trascender los límites. Llega la hora en que el presagio se lee en todas las frentes, brilla en los ojos de los navegantes, roba el sueño a los humanistas y comunica al comercio un decoro de saber y un calor de hazaña.¹⁰⁸

Mýty a sny stály na počátku a ovlivňovaly také způsob, jak Evropané k novému světu přistupovali. „Historici 16. století ustanovují charakter nedávno objevených zemí tak, jak se jevil očím Evropana: zvýrazněný překvapením, občas přehnaný.“¹⁰⁹ Amerika není zprostředkována na základě racionálního zkoumání, ale jako umělecký obraz. Reyes mluví o

¹⁰⁷ REYES, Alfonso. Capricho de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 75.

¹⁰⁸ REYES, Alfonso. El presagio de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 14.

¹⁰⁹ REYES, Alfonso. Visión de Anáhuac. *Obras completas II*. Cit. d., s. 13. «Los historiadores del siglo XVI fijan el carácter de las tierras recién halladas, tal como éste aparecía a los ojos de Europa: acentuado por la sorpresa, exagerado a veces.»

malbě civilizací (pintura de civilizaciones),¹¹⁰ ta však často byla prezentována jako „vědecký“ výzkum. Pod vlivem dojmů o rajském místě a nezkažených lidech začali Evropané sepisovat nové utopické projekty, přičemž některé z nich se pokusili i realizovat. Ačkoliv všechny tyto snahy byly neúspěšné a často záměrné zkreslení informací uvrhlo Ameriku do nereálné situace, stalo se utopické myšlení její součástí. Alfonso Reyes proto nechce tento aspekt historie zavrhnout, ale vidí v něm příležitost. Zejména v období rozvratu evropské společnosti vlivem světových válek nadešel čas, aby Amerika přijala své dávné poslání a stala se místem lidského zlepšení.

V duchu Toynbeeho tvrzení, že civilizaci zakládají tvořivé menšiny, jež objeví odpověď na nějakou výzvu,¹¹¹ se Reyes obrací na americkou inteligenci, aby převzala pozici kulturního centra v době, kdy se evropský svět zhroutil a čelí ztrátě veškerých hodnot. Nelze vytvořit zcela novou kulturu, Amerika tak stojí před výzvou stát se pokračovatelem humanitní tradice a zachránit kulturní dědictví „rozbitých“ národů. Amerika byla nucena přeskakovat jednotlivé vývojové etapy. Musela zvolit vlastní tempo, aby se vyrovnala zemím, jež se na cestu vydaly dříve. V některých otázkách pak má potenciál evropskou společnost předejít. Tato výzva není formulována v podmiňovacím či rozkazovacím způsobu, ale jedná se o neobyčejný gramatický jev způsob „prorocký“.¹¹² Údělem Ameriky je vrátit se ke svým kořenům a znovu se stát místem lidských snů a nadějí o lepší budoucnosti. Jejich kultura je v rozkvětu, jak zdůrazňoval Reyes: „Nejsme nějakou kuriozitou pro nadšence, ale nezbytnou součástí světového myšlení.“¹¹³

KULTURNÍ AREÁL HISPÁNSKÉ AMERIKY

Američané sní o [...] Soudržné a harmonické Americe, kde každý z jednotlivých úlomků, trojúhelníků a lichoběžníků zapadne bez tření či násilí do mezer ostatních.

[...] América coherente, armoniosa, donde cada uno de los fragmentos, triángulos y trapecios encaje, sin frotamiento ni violencia, en el hueco de los demás.¹¹⁴

¹¹⁰ REYES, Alfonso. El presagio de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 13.

¹¹¹ REYES, Alfonso. Posición de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 269. «A las minorías directoras, a los profetas, a los maestros y escritores, toca orientar la voluntad de América hacia la toma de posición en la cultura, puesto que de ellos nacen los movimientos culturales.»

¹¹² Ibid., 254. «pertenece a un modo extravagante de la gramática: el modo profético.»

¹¹³ REYES, Alfonso. Valor de la literatura hispanoamericana. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 134. «No somos una curiosidad para aficionados, sino una porción integrante y necesaria del pensamiento universal.»

¹¹⁴ REYES, Alfonso. Capricho de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 77.

Vlivem historického vývoje jsou si země v Americe mnohem blíže než státy evropské. Spojuje je nejen koloniální dědictví, ale i po získání nezávislosti procházely stejným vývojem a čelily podobným výzvám. Počáteční nejistota ohledně státního uspořádání, vliv stejných myšlenkových směrů, revoluce, z nich vzešlé diktatury a jejich pády... tento příběh mají všechny země společný. Od svého vzniku také byly nuceny zvykat si na různorodé. Soužití různých ras a kultur pro ně nebylo teorií, ale realitou. Mají tak mnohem větší potenciál k nalezení shody a vytvoření onoho vysněného celku.

Alfonso Reyes zmiňuje projekt „mír pro historii“ (la paz por la historia), jenž se začal realizovat mezi Mexikem, Argentinou a Brazílií a k němuž se postupně přidávaly další státy. Ten vychází z uvědomění si, že „slovo, název, jenž se věcem dá, ovlivňuje činy.“¹¹⁵ „Amerika nevytvořila vlastní politický jazyk, ale přijímá ten evropský.“¹¹⁶ Spolu s ním často převzala i nevráživost vycházející z evropských poměrů a historického vývoje. Jednou z částí tohoto projektu je tak revize školních textů o dějinách. Cílem není falšování historie, ale snaha najít smír. Mnoho textů ostatně bylo upraveno tak, aby očerňovaly bývalé nepřátele, a nejsou vždy pravdivé. Hodinám dějepisu je potřeba dodat „charakter většího mezinárodního porozumění a autentičtější lidské srdečnosti“,¹¹⁷ nevyvolávat tak nevhodným popisem nové nepřátelství. Lidé se nerodí s nenávisť k druhému národu, ale špatně zvolený přístup k historii ji může podnítit. Velký důraz tak Alfonso Reyes klade na reformu vzdělávání v Mexiku. Je nutné založit školy dostupné všem bez rozdílu a umožnit jim rozvíjet daný potenciál. Aby země mohla vzkvétat, musí mít občany schopné svobodně přemýšlet. Vzdělávat se nejen v přírodních vědách, ale i v humanitních oborech.

ETICKÝ A DUCHOVNÍ ROZMĚR

Každý kousek se nám sám o sobě zdá propracovanější než trochu neotesané cihly z dřívějšího období. Chybí ale celkový plán, a tak už jednotlivé části hlavolamu do sebe snadno nezapadají.

Cada pieza nos aparece mucho mejor trabajada en sí misma que los ladrillos, algo toscos, de la época anterior. Pero ya las piezas no encajan fácilmente en el rompecabezas, por falta de un plan de conjunto.¹¹⁸

¹¹⁵ REYES, Alfonso. *Ciencia social y deber social. Obras completas XI*. Cit. d., s. 118. «que la palabra, la denominación que se da a las cosas, influye en los actos;»

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 118. «América no ha creado su lenguaje político, sino que adopta el europeo.»

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 116. «un espíritu de mayor comprensión internacional y más auténtica cordialidad humana.»

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 107.

Rozum by měl korigovat emoce, ale etika zároveň musí usměrňovat vědu a pokrok. Problém nastal ve chvíli, kdy se stroj pohyboval rychleji než člověk. Lidé začali používat nové vynálezy dříve, než je dokázali zasadit do etického rozměru. Reyes upozorňuje, že po staletí si této nutnosti byla společnost vědoma a řídila se také vyššími principy. Zdá se, že až moderní doba ve snaze vymanit se z vlivů různých náboženství rezignovala na etickou stránku. Ze zřetele se tak ztratil celek a jednotlivé části, ač samy o sobě propracovanější než kdy dříve, do sebe nezapadají.

Podmínky v Hispánské Americe neumožnily intelektuálům úzce se specializovat. Vlivem historického vývoje zůstali neustále zapojeni do společenského dění. To je na jedné straně brzdilo v hlubším studiu, na druhé straně se neuzavřeli do svého světa odtrženého od běžného života. Právě propojení s veřejností považuje Reyes za důležité pro spisovatele. Ti mají „vždy nechat v budoáru múz otevřené okno do ulice; pravidelně jít do novin a v nich vše vysvětlovat širokému publiku.“¹¹⁹ To prospívá jak veřejnosti, tak samotným spisovatelům.

Alfonso Reyes často zmiňuje uruguayského myslitele Josého E. Rodóa a odkazuje k jeho nejslavnějšímu dílu z roku 1900 *Ariel*. V něm Rodó proti sobě postavil severoamerický utilitarismus symbolizovaný netvorem Kalibánem a idealismus ztělesněný postavou Ariela. Reyes se hlásí k tomuto odkazu a společně s Rodóem tvrdí, že v Hispánské Americe převládá duchovní odkaz Ariela.¹²⁰ A právě duchovní hodnoty jsou to, co jednotlivé státy spojuje. Edgar Montiel tak prohlašuje: „Naše Amerika je především realitou kulturní.“¹²¹

¹¹⁹ REYES, Alfonso. A vuelta de correo. *Obras completas VIII*. Cit. d., s. 438. «dejar siempre, en el gabinete de las musas, una ventana abierta a la calle; el ir con frecuencia al periódico y explicarse allí con el gran público. Esto robustece al público y robustece al escritor.»

¹²⁰ REYES, Alfonso. Capricho de América. *Obras completas XI*. Cit. d., s. 71. «Por gracia y obra del genio orientador que disteis al mundo, preside a nuestros afanes el claro espíritu de Ariel...»

¹²¹ MONTIEL, Edgar. El ensayo americano, centauro de los géneros. In *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. [online]. [cit. 2014-09-19]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/critica/ensayo/montiel.htm>>. «Nuestra América es antes que nada una realidad cultural.»

EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA (1895–1964)

Ezequiel Martínez Estrada se narodil 14. září roku 1895 v San José de la Esquina v provincii Santa Fe. Podobně jako Ricardo Rojas tedy nepochází z Buenos Aires, ale z vnitrozemí. Do hlavního města se přestěhoval roku 1907 po rozchodu rodičů. Špatná finanční situace mu nedovolila pokračovat ve studiích, a proto v roce 1914 začal pracovat na ústřední pobočce pošty v Buenos Aires (Correo Central de Buenos Aires), kde zůstal až do odchodu do důchodu v roce 1946. Kromě práce na poště působil příležitostně i ve školství. Například mezi lety 1924 až 1945 (tedy do převzetí moci J. D. Perónem) vyučoval literaturu na Laplatské univerzitě (Universidad Nacional de La Plata). Svě přednášky následně sestavil do knihy *Přehled literatur (Panorama de las literaturas)* vydané v roce 1946. V jeho případě je tak mnohými vyzdvihováno, že vysoké erudice dosáhl jako samouk a své rozsáhlé literární dílo sepsal ve volném čase, často bez finanční úhrady.

V prvních letech literární tvorby (1918–1929) se Martínez Estrada věnoval především poezii ovlivněné mimo jiné dílem Leopolda Lugonese. Za sbírky *Humoreska (Humoresca)* a *Loutky s hbitýma nohama (Títeres de pies ligeros)* získal v roce 1929 První národní cenu (Primer Premio Nacional). V tomto období Martínez Estrada také poprvé zpracoval obraz své vlasti. Báseň *Argentina* z roku 1927 se nese v podobném duchu jako tvorba Generace stého výročí. Země prosperuje a lidé věří v lepší budoucnost. Eugenio Pucciarelli v článku *Obraz Argentiny u Martíneze Estrady (Imagen de la Argentina en Martínez Estrada)* tuto báseň charakterizuje následovně: „Autor neskrývá svůj optimismus, nepotlačuje svou životní euforii. V díle se projevuje jeho spokojenost s přítomností, důvěra v budoucnost, obdiv k minulosti.“¹²²

O tři roky později však přichází silné rozčarování. Rok 1930 považuje Ezequiel Martínez Estrada za zlom ve své tvorbě. V eseji *Zbytečná předmluva (Prólogo inútil)* označuje toto období za celosvětovou krizi morálních hodnot a společností.¹²³ Děsí se argentinské podpory oslav vítězství fašismu v Itálii a ostře odsuzuje následný vojenský puč a svržení prezidenta Hipólita Yrigoyena. Tento moment pokládá za přechod z postkoloniálního systému k fašistickému režimu. Pád Yrigoyena a vytvoření živné půdy pro vládu vojenských kast podle Martíneze Estrady odhalují, že pod maskou vyšší kultury západoevropského typu

¹²² PUCCIARELLI, Eugenio. „*Imagen de la Argentina en Martínez Estrada*“. *Sur*, 1965, č. 295, s. 39. «El autor no disimula su optimismo, no reprime su euforia vital. La obra muestra su complacencia por el presente, su confianza en el futuro, su admiración por el pasado.»

¹²³ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. [online]. [cit. 2021-08-31]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/eme/eme2.htm>>.

přežívala v latentní podobě koloniální struktura společnosti, hlubinná realita, do níž lze proniknout jen pomocí rentgenu. Tak ostatně pojmenoval i své přelomové dílo *Rentgen pampy (Radiografía de la pampa)* z roku 1933. Od této chvíle tvorba Ezequiela Martíneze Estrady ostře kontrastovala s optimismem autorů z předchozího období. Spisovatel stále častěji zdůrazňoval nutnost umělce reflektovat dění ve společnosti a od poezie přešel především k esejistice. Na *Rentgen pampy* navázal mnoha díly, přičemž jako nejvýznamnější můžeme zmínit eseje *Hlava Goliášova (La cabeza de Goliath, 1946)* či *Smrt a převtělení Martina Fierra (Muerte y transfiguración de Martín Fierro, 1948)*, jež pokračují ve zkoumání a analýze argentinské společnosti. V roce 1947 za svou literární činnost získal, stejně jako Ricardo Rojas, Hlavní cenu Argentinské společnosti spisovatelů (el Gran premio de la Sociedad Argentina de Escritura) a v roce 1949 byl navržen na Nobelovu cenu. Přestože se Martínez Estrada držel spíše stranou společenského života, stal se například předsedou Argentinské společnosti spisovatelů (Sociedad Argentina de Escritores), prezidentem Argentinské ligy za lidská práva (Liga Argentina por los Derechos del Hombre), či spolupracoval s časopisem *Sur* vedeným Victorii Ocampo, s níž ho pojilo přátelství.

Působení Martíneze Estrady v Argentině se změnilo po nástupu J. D. Peróna, na jehož vládu reagoval vydáním díla *Co je tohle? (¿Qué es esto?, 1956)*, v němž Perónův režim odsoudil, a dostal se tak do konfliktu nejen s vládními představiteli, ale i s intelektuály z řad stoupenců perónismu. Například Abelardo Ramos se ve své knize *Krize a vzkríšení argentinské literatury (Crisis y resurrección de la literatura argentina)* z roku 1954 silně vymezuje proti Martínezovi Estradovi a tvrdí, že svým dílem ponižuje Argentinu. V reakci na události spojené se vzestupem Peróna se Martínez Estrada rozhodl odejít do dobrovolného exilu v Mexiku a následně se roku 1961 radikalizoval na Kubě. Zde se nadchnul pro ideály kubánské revoluce, v nichž viděl naději pro Ameriku v boji proti vojenským režimům. Zklamán vývojem událostí se v roce 1962 vrací zpět do Argentiny. Izoluje se od společenského dění ve svém „exilu“ v Bahía Blanca, kde setrvá až do smrti roku 1964.

Ezequiel Martínez Estrada bývá řazen do generace 1925, kam patří také například Bernardo Canal Feijóo, Jorge Luis Borges, Raúl Scalabrini Ortiz nebo filozofové Luis Juan Guerrero či Francisco Romero. Tyto v mnohém velmi odlišné autory spojuje rozčarování z vývoje v Argentině, kdy optimistické roky kolem oslav stého výročí státu ukončil pád Yrigoyena a nástup vojenské diktatury. Ve *Zbytečné předmluvě* Martínez Estrada vzpomíná, že právě tento moment byl pro něj jakýmsi prozřením, že představa Argentiny jako země

s vyspělou kulturou západního stylu byla klamná.¹²⁴ V latentní podobě pod maskou civilizované společnosti přežíval národ, jenž upravil svou vnější podobu, ale v jádru se od dob kolonizace příliš nezměnil. Cílem Martíneze Estrady se tak stalo odhalit tuto ukrytou realitu. Ovlivněn díly Georga Simmela, Sigmunda Freuda či Oswalda Spenglera se pustil do psychoanalýzy argentinské společnosti.

Zatímco Ricardo Rojas usiloval o vytvoření národní mytologie, Martínez Estrada předchozími generacemi vykonstruovaný obraz Argentiny nelítostně bořil, a to i přesto, že se k práci Rojase vyjadřoval velmi uctivě.¹²⁵ Nevraživost, s jakou bylo jeho dílo mnoha současníky přijato, si pak vysvětloval jako přirozený mechanismus obrany. Označení „pesimistický“, „negativní“ či „protivlastenecký“ nepovažoval za urážku, ale za poctu.¹²⁶ Chápal, že vyvrácením milosrdných lží, pověr a falsifikací historie se pro mnohé dopustil až svatokrádeže, když jim zničil pracně vytvořené berličky, jež držely jejich společnost při životě.

Podle mnohých vynikal Martínez Estrada ve schopnosti vnímat podněty kolem něj a nenechat se jimi pohltnout. Dokázal odhalit skryté problémy a nebezpečí, jež si většina zúčastněných uvědomí až s odstupem času. David William Foster zastává názor, že Martínez Estrada v *Rentgenu pampy* přináší „podrobnou analýzu všech mechanismů, struktur a strategií, jejichž prostřednictvím se vytvořil národní klam o argentinské vlasti,“¹²⁷ a varuje tak před blížícím se nebezpečím. Pro tuto schopnost je někdy označován jako prorok (profeta). Umění Martíneze Estrady odhadnout budoucí vývoj země lépe než jeho vrstevníci ostatně potvrzují i slova historika Jiřího Chalupy. Ten v knize *Dějiny Argentiny* upozorňuje na fakt, že „Jen málokdo na konci 30. let [však] mohl předpokládat, že vojenský puč byl předzvěstí mnohem větších, a nikoliv už jen politických katastrof, které na Argentinu ve druhé polovině 20. století čekají.“¹²⁸ Tuto dobovou atmosféru „zaslepenosti“ ilustruje například komentář Bernarda Canala Feijoa. Ten v článku *Neblahé rentgeny (Radiografías fatídicas)* vydaném v časopise *Sur* v roce 1937 kritizoval, že Martínez Estrada získává cenu za již čtyři roky staré

¹²⁴ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d.

¹²⁵ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. El homenaje a Ricardo Rojas. *Nosotros*. [online]. [cit. 2021-11-10]. Dostupné z: <<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/51602325X/1/-/>>. «En nuestro país y en este momento, esa obra representa, el esfuerzo más inteligente y valioso por distinguir entra la balumba cosmopolita las líneas de la más pura tradición nacional y los signos de nuestro destino»

¹²⁶ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d. «...el calificativo de ‘pesimista’, de ‘negativa’ y de ‘antipatriota’. Tal como ellos y yo entendemos esos vocablos, son para mí supremo honor.»

¹²⁷ FOSTER, David William. *Hacia una lectura deconstructivista de «Radiografía de la Pampa» de Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2021-09-15]. Dostupné z: <https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1983_num_41_1_1659>. «a un pormenorizado análisis de todos los mecanismos, estructuras, estrategias mediante los cuales se ha construido una mentira nacional de la patria argentina.»

¹²⁸ CHALUPA, Jiří. *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999, s. 183-184.

dílo, jež Canal Feijóo považoval za překonané, poplatné pouze své době.¹²⁹ Všechna hlavní témata knihy byla podle něj již dříve zpracována například v díle Sarmienta, Alberdiho, Carlose Octavia Bungeho či Ingenierose. Martínez Estrada pouze jednotlivé problémy propojil, systematizoval a dodal jim poráženecký tón. To, co pro ostatní znamenalo pouhou překážku na cestě k lepší budoucnosti, získává v díle Martíneze Estrady fatální obrysy. Následné roky však ukázaly, že pád Yrigoyena 6. září 1930 nebyl izolovanou akcí, ale začátkem období nazývaném hanebné desetiletí (*década infame*), tedy prvním z mnoha armádních pučů devastujících Argentinu 20. století. V roce 1964 tak Ezequiel Martínez Estrada mohl napsat, že mladá generace: „právě čte skutečný text mé knihy. Ne v knize samotné, ale v životě národa. Naneštěstí, události mi dávají za pravdu a potvrzují mou diagnózu.“¹³⁰

V přístupu k dílu Martíneze Estrady se proto výrazně projevuje mezigenerační rozdíl. Zatímco soudobí literární kritici opakovaně oceňovali jeho poezii a například Ricardo Rojas Martínezovi Estradovi napsal: „Cožpak nejste jedním z našich nejpůvodnějších básníků...“,¹³¹ pozdější generace autorů čtyřicátých a padesátých let se vůči jeho poezii vymezuje. Oproti tomu esejistická tvorba Martíneze Estrady se postupem času těší většímu zájmu a například Rodríguez Monegal zastává názor, že Martínez Estrada byl tím, kdo nejsilněji ovlivnil následnou generaci.¹³² Pro ni byl charakteristický revizionistický přístup, což bylo mimo jiné dáno odvratem hispanoamerických myslitelů od evropské tradice v době po světových válkách, kdy i oni zažívají vykořenění a musí se smířit s osudem dědice kultury, od níž se sami Evropané distancují. Ismael Viñas tak prohlašuje, že Argentinci jsou dědici ničeho.¹³³ H. A. Murena v eseji *Lekce nemajetným* (*La lección a los desposeídos*) vydaném v časopise *Sur* roku 1951 a později zařazeném do knihy *Hřích Ameriky* (*El pecado de América*) kritizuje poezii Martíneze Estrady, zastává názor, že po technické stránce je obstojná, ale celkově špatná, přičemž vystupuje především proti kopírování evropských modelů.¹³⁴ Naopak Murena

¹²⁹ CANAL FEIJOÓ, Bernard. Radiografías fatídicas. *Sur*, 1937, č. 37, s. 64. «Esta 'Radiografía' se ha desvanecido y velado algo más de la cuenta, la obra ha quedado clavada en por aquellos días, y que el tiempo ha venido marchando desde entonces sin ella y hoy se nos anuncia con voces fundamentalmente distintas.»

¹³⁰ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d. «está leyendo el verdadero texto de mi libro. No en el libro mismo sino en la vida de la nación. Desgraciadamente, los hechos van dándome razón y confirmando el diagnóstico.»

¹³¹ STABB, Martin. *Martínez Estrada frente a la Crítica*. [online]. [cit. 2021-08-9]. Dostupné z: <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/2224/2418>>. «acaso sea usted uno de lo más auténticamente originales de nuestros poetas.»

¹³² RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir. *El juicio de los parricidas*. Macagno: Deucalion, 1956.

¹³³ *Ibid.*, s. 26.

¹³⁴ MURENA, Héctor A. Martínez Estrada: la lección a los desposeídos. *Sur*, 1951, č. 204, s. 6. «Mala poesía, decorosa, esto es, mala, la verdad sea dicha sin eufemismo. Su rubenismo bien aprendido, su cultura sabida, los progresos del verso libre sumados, pero en definitiva poesía gratuita.»

velmi oceňuje esejistické dílo Martíneze Estrady. Tvrdí, že na rozdíl od svých současníků, již i nadále pokračovali v argentinském sebeklamu, vytvořil Martínez Estrada dramatický a přesný popis problémů, ve svém díle zpracoval realitu Argentiny a jeho snaha představuje „zrod amerického vědomí“.¹³⁵

RENTGEN PAMPY

V pracích věnovaných dílu *Rentgen pampy* se často uvažuje o samotné podstatě eseje. Kritici Martínezovi Estradovi vyčítali nedostatečnou práci s daty, chybějící metodiku či nevědecký postup práce. Závěry eseje považovali za slabé, protože se neopíraly o empirická data. Například výše zmíněný Bernard Canal Feijoó kritizuje Martíneze Estradu za to, že svůj pohled „já vidím“ (yo veo) prezentuje jako objektivní analýzu.¹³⁶ Proti těmto výhradám bylo nutné zdůraznit, že se nejedná o sociologickou studii. Héctor Murena dokonce odmítá i sociologickou povahu díla, podle něj se esej nevztahuje ke konkrétní situaci dané společnosti, ale řeší spíše ontologické otázky, samotnou podstatu bytí, otázku života a smrti.¹³⁷ Také Eugenio Pucciarelli upozorňuje, že *Rentgen pampy* není studií argentinských dějin.¹³⁸ Historické okamžiky se zmiňují pouze tehdy, když dotvářejí nějaký obraz země. Knihu ani nemůžeme označit za sociologický text, autorovo východisko není vědecké, nesleduje nějakou metodologii, pouze vyjadřuje jeho názor. Na stránkách knihy promlouvá básník, přináší nám svou vlastní zpověď, někdy se mluví dokonce o autorově katarzi. Eugenio Pucciarelli také oceňuje, jak Martínez Estrada mistrně kombinuje rozum a city, a podotýká, že autorova bystrost mu umožnila zachytit symptomy, jež méně zdatné oči neviděly. Martínez Estrada vynikal v umění vyzdvihnout určitý moment či detail a zapůsobit tím na city čtenáře. Silné emoce například vzbuzuje, když vyjadřuje bolest své vlasti. V případě Martíneze Estrady by se tak dala parafrázovat věta Miguela de Unamuna „bolí mě Španělsko“ (me duele España) na „bolí mě Argentina“.

Martínez Estrada pracuje se žánrem, v němž je „skutečnost“ pojata z uměleckého hlediska. V eseji se prolínají fakta s fikcí, otázka „pravdivosti“ není nahlížena stejným prismaticem, jako je tomu v případě odborných prací. Do popředí se dostává autorův subjektivní názor, cílem není vědecky zpracovat danou problematiku, ale rozšířit povědomí o ní, vybudnout čtenáře

¹³⁵ Ibid., s. 12. «el surgimiento de la conciencia de América.»

¹³⁶ CANAL FEIJOÓ, Bernard. *Radiografías fatídicas*. Cit. d., s. 67.

¹³⁷ MURENA, Héctor A. *Martínez Estrada: la lección a los desposeídos*. Cit. d., s. 13.

¹³⁸ PUCCIARELLI, Eugenio. „Imagen de la Argentina en Martínez Estrada“. Cit. d., s. 39.

k vlastnímu zamyšlení se nad danou situací. Ostatně témata jako svět magie, chiméry, fatálnosti či ztráty iluzí se již svou povahou vymykají vědeckému zkoumání a vynucují si spíše umělecký přístup. Ve *Zbytečné předmluvě* Martínez Estrada vysvětluje, že použil mýtus a alegorii, aby proniknul do oblastí, kam se rozum a logika nedostanou.¹³⁹ Stěžejním rysem eseje je tedy především jeho literárnost a o umělecké kvalitě Martínezových prací nemůže být pochyb. Dinko Cvitanovic vyzdvihuje zejména bohatství použitých metafor a spisovatelův cit pro jazyk. V esejích Martíneze Estrady se prolíná tajemství, pravda a básnictví, vše mistrně zpracováno v hutné a kompaktní próze.¹⁴⁰ Liliana Weinberg pak zdůrazňuje význam eseje pro studium společnosti.¹⁴¹

Absolutní snaha o objektivitu nám často brání proniknout k jádru problému. Interpretační esej sehrál v dějinách latinskoamerické literatury nezaměnitelnou úlohu, kdy právě přiznání individuality autora a subjektivity jeho názorů umožnilo zkoumat niternější polohu společnosti, jež nám při snaze o objektivní přístup uniká.

TELURICKÉ SÍLY

Úvodní část knihy *Rentgen pampy* pojmenoval Martínez Estrada slovem Trapalanda. Tento název odkazuje k bájnému Městu císařů, jež se má podle legend nacházet na nejjižnějším cípu Ameriky, v Patagonském údolí na pomezí dnešního Chile a Argentiny. Trapalanda reprezentuje svět magie, fatálnost osudů poháněných lidskou chimérou, deziluzi z nenaplněných snů a představ, a právě tuto symboliku považuje Dinko Cvitanovic za leitmotiv knihy.¹⁴²

Z hlediska literárního a folklórního je Trapalanda utopií zahrnující nejrůznější evropské mýty a legendy, jež přilákaly dobyvatele do Ameriky. Namísto země bohatství a snadného života však našli pustinu. Argentinské dějiny tak již od počátku provází frustrace a ztráta iluzí. Stejně jako Ricardo Rojas i Martínez Estrada přiznává stěžejní význam telurickým silám. V jeho pojetí však pampa vystupuje jako ničitel lidských snů.

Záhy po příchodu do Ameriky čelil dobyvatel a následně kolonizátor působení sil země. Namísto toho, aby proměňoval okolí k obrazu svému, přizpůsoboval se místním podmínkám a

¹³⁹ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d.

¹⁴⁰ CVITANOVIC, Dinko. *Elementos estético-literarios en la Radiografía de la pampa*. [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12698/13-cvitanovic.pdf>.

¹⁴¹ WEINBERG, Liliana. Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina. *Prismas*, 2001, č. 5, s. 261.

¹⁴² CVITANOVIC, Dinko. *Elementos estético-literarios en la Radiografía de la pampa*. Cit. d.

vracel se tak vývojově do minulosti, místy až do pravěku. Pro Martíneze Estradu jsou právě skryté telurické síly klíčovým prvkem pro formování argentinského charakteru. Nepřízpůsobivost prvotních obyvatel místním přírodním podmínkám pak měla pro vývoj Argentiny fatální následky. Zem postupuje pomalu, může být napadnuta a ničena, ale časem její síla nad agresorem zvítězí. James Maharg zdůrazňuje, že Martínez Estrada odmítal pohlížet na historii jako na přehlídku významných bitev, osobností či dat, ale klíčové pro něj bylo proniknout do hlubších vrstev a odhalit tak příčinu národní frustrace.¹⁴³ Celé koloniální období docházelo k vykořisťování přírody, jež se dala do protiútoků. Noví obyvatelé se s ní nesžili a nezapustili v zemi své kořeny. Pampa proniká až do lidského nitra, ovládá jeho hlas a zplošťuje jeho pohled. Člověk je obklopen všudypřítomnou samotou.

SAMOTA PAMPY

Motiv samoty (společenské i individuální) je ostatně jedním ze stěžejních motivů celé knihy. Martínez Estrada v mnohém navazuje na dílo Dominga Faustina Sarmienta. Ten poukazoval na neustálou nejistotu, jež v člověku osamělost pampy vyvolává. Vtiskuje Argentinci jistou stoickou rezignaci před násilnou smrtí. Nebezpečí jedince obklopuje na každém kroku a stává se součástí jeho každodenního života. Podílí se také na lhostejnosti, s jakou Argentinci přijímají i způsobují smrt.¹⁴⁴ Martínez Estrada k tomu dodává, že pozorovatel hledící na pampu je pohlcen její bezbřehostí. Střed v ní tvoří samota člověka ohraničená dvěma horizonty: nebem a zemí. Dinko Cvitanovic proto řadí *Rentgen pampy* k dílům telurické literatury.¹⁴⁵ Zatímco dobyvatel je jednou z postav příběhu, protagonistou je země. Jejím silám nově příchozí podlehnou. Pampa determinuje jejich následný osud a zničí rezistentní prvky v nich. Konkrétní rysy jednotlivců se stírají.

Svět mimo pampu je v pohybu, a tedy pomíjivý. V obyvatelích vnitrozemí proto vzbuzuje nedůvěru. Jedinou jistotu pro ně představuje statická země. Podle Martíneze Estrady jejich tradiční svět tvoří ranč, strom, studna, pes, kůň a rodina. Nic jiného je nezajímá. Když se v době modernizace najednou vše připojilo k dříve nedosažitelnému městu, i oni se stali součástí jiného většího systému. Jejich okolí se dalo do pohybu a jejich klid byl narušen.

¹⁴³ MAHARG, James. *Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2021-07-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-en-torno-a-la-ideologia-de-ezequiel-martinez-estrada/>>.

¹⁴⁴ BORGES, Jorge Luis. Prólogo de Jorge Luis Borges. In *Facundo*. Domingo Faustino Sarmiento. Buenos Aires: Emecé, 1999, s. 40.

¹⁴⁵ CVITANOVIC, Dinko. *Elementos estético-literarios en la Radiografía de la pampa*. Cit. d.

Tehdy se prohloubil pocit samoty místního člověka. „Vše, co slouží ke spojení: telegraf, železnice, automobily, jej vzdaluje ještě více. Metropole k sobě začala přitahovat veškerou otevřenou krajinu a odsouvala jej tak každým dnem hlouběji za hranice primitivního světa.“¹⁴⁶ Modernizace narušila tradiční svět obyvatel venkova, ale nedokázala jim nabídnout nové možnosti. Vůdčí osobnosti se nezajímaly o duchovní život občanů, pouze o ten materiální. Člověk byl vykořeněn ze svého tradičního prostředí, ale do nového nepronikl, zůstal ztracen mezi dvěma světy. Martínez Estrada to glosuje slovy: „První lokomotivu, jež projížděla přes náš venkov, se rolník pokoušel chytit do lasa.“¹⁴⁷ Nové výtopy, na něž není obyvatel venkova připraven a neumí je využívat, ještě více zdůraznily jeho vzdálenost, samotu a zatracení.

Právě velké vzdálenosti mezi jednotlivými osadami dále negativně ovlivňují argentinský národ a zvětšují izolovanost lidí. Nejedná se pouze o vzdálenost územní, ale i časovou. Jednotlivé vesnice jsou od Buenos Aires odděleny tisíci kilometry pusté krajiny a stovkou let dějinného vývoje. Martínez Estrada k tomu dodává: „Je značně obtížné dosáhnout soudržnosti v zemi, jejíž osídlení se velmi podobá rozestým ptákům poté, co se rozlétli.“¹⁴⁸ Všechny tyto vesnice jsou stejné, liší se pouze počtem obyvatel a náhodně vybraným názvem, jenž s nimi nemá žádnou spojitost. Pokud bychom jejich názvy prohodili, zůstaly by stejně nevhodné a cizí. Vesnice byly pojmenovány bez zřetele na celek či jazyk. Nesou jména například již neznámého vojáka nebo je tvoří shluk nesrozumitelných hlásek, u nichž se pouze předpokládá možná spojitost s některým z původních jazyků.

Na vesnice se naskytá smutný pohled. Pro mnohé lidi znamenají vězení, z něhož je téměř nemožné uniknout. Obyvatelé jsou zde izolováni nejen od okolního světa, ale i mezi sebou. V místech se tak nepředává žádná kulturní tradice, každá generace začíná od začátku. Chybějící kontinuita lidského osídlení dále prohlubuje pocit samoty a nehostinnosti, jenž v nás krajina vyvolává. I k té nejvíc neúrodné zemi přistupujeme pozitivněji, když víme, že někdy v minulosti byla obydlená. Pokud tuto návaznost nenajdeme, přidává se k přirozené vyprahlosti krajiny ještě vyprahlost pociťovaná v hloubi naší duše. Pampa představuje pouze fyzickou oporu našich kroků, nepřináší nám příběh předchozích civilizací.

¹⁴⁶ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1961, s. 120. «Todo lo que sirve para unir: telégrafo, ferrocarril, automóviles, lo separaban más. La metrópoli comenzó a arrastrar hacia sí toda la campaña, colocándolo a él cada día más lejos, en los confines del mundo primitivo.»

¹⁴⁷ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d. «A la primera locomotora que anduvo por nuestros campos, un paisano trató de enlazarla.»

¹⁴⁸ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Cit. d., s. 102. «Es muy difícil obtener cohesión en un país en que la población se parece mucho a pájaros asentados después de desbandarse.»

CHYBĚJÍCÍ DĚJINY

Podle Martíneze Estrady neměly předkolumbovské civilizace vliv na vývoj argentinského národa. Tvrdí, že v těchto končinách se neodehrálo nic, co by k Argentincům hluboce promlouvalo. Člověk je zde sám v daný okamžik i v průběhu dějin, beze stop, jež by ho navedly správným směrem, bez dědictví předků. Ani mohyly a pohřebiště podávající svědectví o prehistorických městech na dnešní obyvatele již nepůsobí. Mají význam pouze pro studium některých vědních oborů. Martínez Estrada zastává názor, že „Indián je v pravém slova smyslu člověkem bez historie.“¹⁴⁹ Dochovaly se materiální nálezy, jež mohou být vystaveny v muzeích, ale příběhy s nimi spojené již Argentince neoslovují. Po příchodu Evropanů našli původní obyvatelé útočiště v nehostinných oblastech Patagonie, kde dříve neexistoval život. „Indián byl vyhoštěn do těchto míst, aby zemřel, protože tato země je smrtí.“¹⁵⁰ Nemá tedy perspektivu do budoucnosti, nerozvíjí se v přítomnosti a tím se vytrácí i jeho minulost. Nemožnost dnešních Argentinců navázat na tradici předkolumbovských civilizací není způsobena velkým časovým odstupem, ale je dána osudem Indiánů. Jejich zkušenosti nezasáhly do vývoje nového státu. Situace je tak odlišná například od asijských zemí, kde po kolonizaci mohli navázat na původní kulturu, protože v jejich nitru přežívala. Martínez Estrada proto tvrdí, že „Amerika měla civilizace, ale neměla minulost, byla světem bez minulosti a až do té doby i bez budoucnosti.“¹⁵¹ „Na tomto území bez lidské minulosti, jsme prvními osidlovateli světa.“¹⁵² A Liliana Weinberg k tomu dodává: „Naše dějiny začínají jako dějiny jiných: představa o Americe, vymyšlení Ameriky, zmýlení se v Americe, iluze a deziluze o Americe, náš nynější svět se zrodil jako cizí, založen nově příchozími bez návaznosti na kulturu prvních obyvatel.“¹⁵³

¹⁴⁹ Ibid., s. 121. «el indio es por excelencia el hombre sin historia.»

¹⁵⁰ Ibid., s. 126. «El indio se confinó en esas regiones para morir, porque esa tierra es muerte.»

¹⁵¹ Ibid., s. 77. «América tenía civilizaciones, pero no tenía pasado, era un mundo sin pasado y hasta entonces sin porvenir...»

¹⁵² Ibid., s. 122. «Sobre este suelo sin pasado humano somos los primeros pobladores del mundo.»

¹⁵³ WEINBERG, Liliana. *Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina*. Cit. d., s. 264. «Nuestra historia comienza como la historia de otros: imaginación de América, invención de América, error de América, ilusión o desilusión americana, el mundo que hoy vivimos como nuestro nació como extraño, fundado por recién llegados sin continuidad con la cultura de los primeros moradores.»

ARGENTINSKÝ SEBEKLAM

Pampa ovlivňovala povahu nově příchozích i v dalších ohledech. Martínez Estrada upozorňuje, že pokud se na svět díváme jako na planinu s horizonty bez hranic, kde je možné jít kamkoli a stále při tom zůstat na stejném místě, nenabízí se nám východisko. Ocitáme se ve vyprahlé pustině, kde je člověk člověku vlkem. Dennodenně se tak učíme maskovat naši opravdovou osobnost a snažíme se uniknout nevyhnutelnému osudu. Naši hybnou silou je strach. Obava z toho, že náš převlek bude odhalen a my budeme zesměšněni. Pocity méněcennosti se skrývají za lepší společenské postavení, problematická témata jsou tabuizována. Argentinci nejen, že nemají řešení svých problémů, ale odmítají si je připustit. Realita je cenzurována, z chudoby se uniká ostentativním předváděním prosperity a blaha, jímž Argentina nedisponuje. Pocity ponížení, jež by vyvolalo přiznání si pravdy, překrývají pravou existenci obyvatel. Vzniká tak řetězový moment převleků a přetvářek. Všichni předstírají opak. Jakákoliv běžná oslava získává karnevalový rys. Rozehrává se hra masek. Za bujarým veselím se lidé snaží skrýt potlačené komplexy, svůj smutný každodenní život. Na tento aspekt argentinské společnosti upozorňoval také Alfonso Reyes, opominul však, že problém pocitu méněcennosti a snaha zahalit skutečnost pod maskami se týká i Mexika. Tato témata rozpracovali jeho následovníci Samuel Ramos a Octavio Paz.

Nejostentativnějším příkladem argentinské přetvářky a umělého pozlátka je ulice v Buenos Aires pojmenovaná Florida. David William Foster proto mluví o řetězci metonymií, kdy Martínez Estrada na příkladu Buenos Aires konkretizuje určitý fenomén argentinského národa, jež pak detailněji rozvíjí při popisu Floridy.¹⁵⁴ Martínez Estrada tuto ulici nazývá „svátečním šatem Buenos Aires nošeným každý den“.¹⁵⁵ Florida je výlohou ambicí. Lidé do ní chodí jako do kina. Sní zde o tom, co nemají, ale vlastnit by chtěli. Podle Martíneze Estrady je krásné na této fikci, že všichni podvědomě přistoupili na nepsaná pravidla, nechávají se dobrovolně podvádět. Zdání dodávají pocit reality. Pokud si někdo myslí, že vše je lež, neříká to, Florida v duši věrných přežívá, mluví se zde o projektech, a ne o nezdarech, „je konkávním zrcadlem, jež nám vrátí zvětšený obraz toho, co si myslíme, že jsme a

¹⁵⁴ FOSTER, David William. *Hacia una lectura deconstructivista de «Radiografía de la Pampa» de Martínez Estrada*. Cit. d.

¹⁵⁵ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Cit. d., s. 218. «Florida es el traje de domingo de Buenos Aires, que usa todos los días...»

budeme.“¹⁵⁶ Špatné myšlenky pohltní a dodá lidem optimismu. Tato ulice nenávidí upřímnost. Florida je místem, kde se rodí utopie a vzniká komedie ze snů Argentinců.

ROZVRAT SPOLEČNOSTI V RYTMU TANGA

Ezequiel Martínez Estrada se při svém zkoumání argentinské společnosti zabývá i otázkou tanga. Tento tanec bývá často označován za výraz duše národa a jeden ze symbolů Argentiny. I k němu však Martínez Estrada přistupuje během své diagnostiky kriticky a na jeho příkladech ukazuje rozvrácené vztahy ve společnosti.

Tango je hudbou noci. Ty jsou v Buenos Aires nehostinné. Je to čas, kdy pod rouškou tmy vtrhává do města venkov. „Buenos Aires nemá jinou noc než tu, jež k němu přichází z nezměrné pampy.“¹⁵⁷ Svými melancholickými tóny tango rozesmutňuje místa noční zábavy, ve svých rytmech odráží pozůstatky minulosti, přináší ozvuky života, z nějž se snažíme uniknout. Podle Martíneze Estrady se základy tohoto tance zrodily mezi otroky, když hledali únik od každodenního utrpení. Projevuje se v něm vůle vstřebat námahu a přetvořit ji v požitek.

Tango je tancem pasu a nohou. Od pasu nahoru tělo netančí, je strnulé, jako by probuzené nohy nesly spící tělo. „Snad žádná hudba se nepropůjčuje zasnění tolik jako tango. Zmocní se člověka a omámí jej. Je možné v jeho rytmu přestat myslet a nechat plynout duši v těle jako mlhu v planině. Pohyby nejsou vynucené, rodí se přirozeně z hudby, jež si neseme ve svém nitru.“¹⁵⁸

Dříve, když se tango tancovalo spontánně na předměstích, mělo svou originalitu. Představovalo jakousi rebelii proti oficiálním pravidlům, přetvářce a cenzuře chování. Ve chvíli, kdy se přesunulo z předměstí do nočních podniků, však ztratilo svou autenticitu. Erotický náboj vyprchal a nahradila jej povinnost. Přirozenost vystřídaly monotónně se opakující mechanické prvky těl bez duše, jež rezignovala na svůj život. Spíše než tanec v páru, pozorujeme solitérní akt dvou navzájem si cizích osob. Vášně, zápal či emoce zmizely v obchodní transakci. Materialismus ovládl i tuto oblast. Martínez Estrada pro popis tohoto tanga používá značně nelichotivé obraty, když například tvrdí, že tanec je „pomalý,

¹⁵⁶ Ibid., s. 220. «Florida es un espejo cóncavo, que nos devuelve la imagen agrandada de lo que pensamos que somos y seremos.»

¹⁵⁷ Ibid., s. 221. «Buenos Aires no tiene noche, sino la que le llega desde la inmensa pampa.»

¹⁵⁸ Ibid., s. 227. «Quizá ninguna música se preste como el tango a la ensoñación. Entra y se posesiona de todo el ser como un narcótico. Es posible, a su compás, detener el pensamiento y dejar flotar el alma en el cuerpo, como la niebla en la llanura. Los movimientos no requieren ser producidos, nacen automáticos de esa música, que ya se lleva en lo interior.»

s vláčenýma nohama, s chůzí vola, jenž se pase.“¹⁵⁹ Nebo, když uvádí, že „Po konci tance pro ženu není možné zapomenout na chladný akt, kdy se jí jako měkkýše zmocnili ve vzájemném spojení.“¹⁶⁰ I v tangu se tak Argentinci projevují jako národ žijící v neustálé přetvářce, soužící se samotou, přestože jsou obklopeni lidmi.

POKRYTECTVÍ ARGENTINSKÉ SPOLEČNOSTI

Podle Martíneze Estrady je v Argentině člověk smutkem přímo sycen (es lo que come).¹⁶¹ Karnevalová maska reprezentuje smutek převlečený za radost. Tento „život uvězněný v kapsli pokrytectví, kdy neexistovalo nic mimo dva extrémy: cudnost uzavřená do ústraní, nebo prostituce.“¹⁶² Vzhledem k ponuré minulosti se raději hledí do budoucnosti, protože mezi Argentinci panuje obava, že pokud se podívají zpět, budou starým světem pohlceni a únik již nebude možný. Podobně jako Octavio Paz i Martínez Estrada pracuje s problémem překryté minulosti. I přes obrovskou touhu se jí zbavit, opomíjená minulost i nadále ovlivňuje budoucí vývoj společnosti: „překrývá se posledními výdobytky vědy a umění, kyne jako kvas a nabourává vše.“¹⁶³

Martínez Estrada navazuje na Sarmienta i ve své charakteristice nejvýraznějších typů osob, s nimiž se v argentinské společnosti setkáme. Také v této oblasti je Martínez Estrada velmi kritický a postrádá obdiv, jenž Sarmiento pociťoval alespoň k některým dovednostem. Jednotlivé postavy „fajera“ (guapo), „partáka“ (compadre) či „chvastouna“ (fanfarrón) spojuje různě se projevující pocit frustrace, nutnost přetvářky, problematické fungování ve společnosti či machismus. Zejména typologie „fajera“ se v mnoha ohledech shoduje s mexickým „hrubiánem“ (pelado) z díla Samuela Ramose. Je pro něj charakteristická snaha povyšovat se nad ostatní a zesměšňovat své okolí. Tímto chováním se snaží kompenzovat svou neúplnou osobnost. Chodí ozbrojen, neustále připraven k útoku. Navenek zdůrazňuje své mužské atributy, ať už v mluvě používáním vulgárních výrazů či gesty odkazujícími k jeho genitáliím. Bojí se obnažit svou pravou tvář, za exaltovanou sexualitou je skryta samota. Skutečnost, že se tento typ osoby stal předlohou pro hrdiny argentinských děl, například

¹⁵⁹ Ibid., s. 225. «Lento, con los pies arrastrados, con el andar del buey que paca.»

¹⁶⁰ Ibid., s. 227. «Terminado el baile, no es posible olvidar en la mujer ese acto frío, en que ha sido poseída como un molusco, en ayuntamiento recíproco.»

¹⁶¹ Ibid., s. 228.

¹⁶² Ibid., s. 180. «vida encerrada en una cápsula de hipocresías. No había más que dos extremos: la castidad emparedada y la prostitución.»

¹⁶³ Ibid., s. 178. «se cubre de las últimas conquistas de la ciencia y del arte, y se levanta como un fermento y trastorna todo.»

Moreiru či dona Segunda Sombu, poukazuje spíše na nemoc společnosti než na dobrý charakter „frajera“.

Ve společnosti založené špatně anebo založené na nespokojenosti reprezentuje protispolečenský prvek značnou část potlačených citů oné samé společnosti: společnosti latentní. Odtud heroický a sympatický charakter, jenž v některých případech překrývá ničemnost „frajera“.

En una sociedad mal constituida, o constituida con descontento, el elemento antisocial representa una gran parte de los sentimientos reprimidos de la misma sociedad: la sociedad latente. De ahí el carácter heroico y simpático que en algunos casos recubre la maldad del guapo.¹⁶⁴

Neutěšený průřez argentinskou společností pak Martínez Estrada završuje pohledem na velmi špatnou situaci argentinských žen.

Lidé v Argentině jsou ovlivněni nejen přírodními silami, ale také silně zatížení minulostí. Martínez Estrada se v tomto kontextu zabývá otázkou podřadného postavení ženy v argentinské společnosti. To je jednak dáno přírodními podmínkami, ale především pokračuje v židovsko-křesťanském pojetí, jež Evu viní za vyhnání z ráje, a ženu tak označuje za původního strůjce všeho zla. Martínez Estrada je k těmto náboženstvím velmi kritický, když jejich pohled na ženu pojmenovává jako „pradávné pohrdání“¹⁶⁵ a dodává, že „v katolickém světě je žena prostředkem k požitku, ďáblův nástroj, zosobněním hříchu. Pokud organismus není dostatečně obranyschopný, aby dokázal vymýtit tento virus, zmocní se jej a nakazí ho.“¹⁶⁶ V případě Argentiny se stát této „nákaze“ nedokázal účinně bránit. Pronikl do běžného života, jazyka, způsobu myšlení. Navenek se vynucovala přehnaná striktnost odsuzující i ty nejnevinnější projevy tělesné přitažlivosti, uvnitř byl člověk zmítán slabostí a pnutím. Tento rozkol mezi přirozenými lidskými pudy a cenzurou potlačovanou sexualitou vyústilo ve dva extrémy. Na jedné straně vznikaly „domy rozkoše“ (casa de placer), na druhé stál domov sužován životem bez lásky. Pozice ženy ve společnosti se ani v době modernizace příliš nezlepšila, a i nadále se projevovalo silné pokrytectví.

¹⁶⁴ Ibid., s. 70.

¹⁶⁵ Ibid., s. 179. «Al desprecio natural por la mujer, cuya posición en la sociedad era inferior por un complejo de circunstancias, se unió el ancestral desprecio judeo-cristiano que la consideraba fuente de todo mal; la incitación de Eva y la caída del género humano cobraban evidencias teológicas.»

¹⁶⁶ Ibid., s. 179. «En el orbe católico, la mujer es el instrumento del goce, el artefacto del diablo, el pecado por antonomasia; si la vida no tiene una potencia orgánica capaz de eliminar el virus, se incauta de ella y la inficiona.»

Schvalují se zákony, jež ji ochraňují, ale ochranu nemá. Zítra se bude moci rozvést, znovu vdát, bude moci volit, ale nebude svobodná. Sta tisíce očí na ni dohlíží, když vyjde na ulici, když zasedne ke stroji nebo se sehne nad knihami; a když se vrací. Ani na ulici ani ve svém domě není ničím víc, než byla včera, ačkoliv nyní se vrací se svým platem v peněženke.

Se sancionan leyes que la amparan, pero no tiene amparo. Mañana podrá divorciarse y volver a casarse, podrá votar, pero no será libre. Cien mil ojos la vigilan cuando sale de su casa, cuando se sienta en su silla frente a las máquinas o se encorva sobre los libros; y cuando vuelve. No es en la calle ni en su casa más de lo que fue ayer, aunque ahora regrese con su salario en la cartera.¹⁶⁷

Ženy se začaly dostávat na pracovní pozice, jež byly dříve považovány pouze za mužské. V práci však musí čelit diskriminaci, sexuálnímu obtěžování ze strany nadřízených a za stejnou práci jsou ohodnoceny výrazně nižším platem. Společnost se pak na ně často dívala s despektem. „Vydělávala si na svůj chleba a byla považována za chudinku bez rodiny, se stigmaty chudoby, svobodného stavu nebo nešťastného manželství.“¹⁶⁸

NÁRODNÍ MÝTY A HRDINOVÉ

Každému národu je dána potřeba vytvářet své mýty. Tyto mýty vznikají jednak přirozeně při šíření orální tradice, především pak ale jsou předávány ve státem podporované podobě při výuce ve škole či v dřívějších dobách například při kázání v kostelech. Řečníci, spisovatelé, vládcí svým vlivem upravují podobu mýtů, aby lépe hájily požadované představy a cíle. Obyvatelé málokdy podrobí vyslechnutá slova kritickému úsudku a přijmou je za svá, za hotovou věc. David William Foster zdůrazňuje, že Martínez Estrada národní argentinské mýty pokládá spíše za duševní nemoc, jež zabraňuje Argentinci vidět duchovní a kulturní úpadek, v němž žije.¹⁶⁹ Martínez Estrada dále upozorňuje, jak byl falsifikováním známých dějin posilován národní duch Argentinců. První období porevolučních let ovlivňovala především snaha zbavit se jak španělského dědictví, tak vlivu předkolumbovských civilizací. Vzorem se stala zejména kultura Anglie, Francie či Spojených států amerických. Původní hrdinové byli

¹⁶⁷ Ibid., s. 182-183.

¹⁶⁸ Ibid., s. 284. «Se ganaba su pan y se la consideraba una pobre hembra sin familia, con los estigmas de la pobreza, de la soltería o del matrimonio infeliz.»

¹⁶⁹ FOSTER, David William. *Hacia una lectura deconstructivista de «Radiografía de la Pampa» de Martínez Estrada*. Cit. d. «Entonces, lejos de creer que esos mitos sean productivos para sustentar un sentido de nacionalidad, Martínez Estrada ve en las ideas de las tradiciones liberales que edificaron el país una enfermedad espiritual que desilusiona al argentino y que le impide ver la bancarrota espiritual y cultural en la que vive.»

označení za vůdce barbarství, a jako takoví zavrženi. Zároveň se vytvářely mýty s postavami z cizí historie/mytologie, aby zaplnily prázdné místo v národním „pantheonu“. V druhém období dochází k obratu a stejnou měrou, jakou se bojovalo proti všemu z koloniální doby, se začalo vystupovat proti přijímání cizích, evropských forem. Martínez Estrada tento postup shrnuje slovy: „V napodobování, v obratném padělání a důvtipném podvádění, v klamech, jež utěšují zraněnou marnivost, pocítujeme určitou jistotu již známé cesty, ta sytí váhavé svědomí pocitem vlastní důležitosti.“¹⁷⁰ Raději než hledat vlastní historii, rozhodli se Argentinci ji vytvořit. Nahradit reálné „nehezke“ skutečnosti vznešenými klamy s vírou, že horší by bylo smířit se s pravdou. Tato cesta však místo řešení problémů vedla k jejich hromadění: co zprvu probíhalo skrytě, později propuklo naplno.

Přežívání frustrací v latentní podobě způsobuje, že argentinská společnost se neustále nachází v ohrožení, blízko násilného převratu. Martínez Estrada tak podotýká, že veškerá historie Argentiny je válečnými dějinami. V Latinské Americe se nejdříve zformovalo vojsko a až následně se vytvořil národ. Nebylo tedy možné zcela aplikovat myšlení osvíceneckých filozofů na společnost vzešlou z armády. Národ byl z velké části sestaven na základě vojenských norem. To se promítlo i do fungování mnoha institucí, jež formálně splňovaly nároky demokratického zřízení, ale ve skutečnosti se rozhodovaly podle starých struktur. Nově však jejich závěry byly vydávány pod hlavičkou demokratické organizace.

Přední osobnosti veřejného života se v Argentíně vždy hrdě hlásily ke svým vojenským hodnostem. Vojenská kariéra nahrazovala dobrý původ, rodinný majetek či vzdělání a přinášela společenskou prestiž. Vítězství ve válkách bylo odměňováno ziskem pozemků. Často se proto vedly bitvy k územnímu zisku nikoliv v okolních státech, ale ve vlastní zemi. Napjatá situace v regionu si vynutila nutnost udržovat vojsko i v dobách oficiálního míru. Martínez Estrada ale poukazuje na to, že je velmi obtížné udržovat armádu v nečinnosti. Čím méně hrozí otevřený konflikt s jinými zeměmi, tím více se zesiluje působení vojenských představitelů ve veřejném životě. Armáda nedokáže setrvat v míru, po chvíli vždy začíná na něco útočit. Za její angažovanost ve věci státu zaplatila Argentina mnoha vojenskými puči a následnými diktaturami. Martínez Estrada upozorňuje, že okolních států je potřeba se obávat, protože nejsou spokojeny se svým osudem, a v takové situaci hrozí, že budou chtít uniknout z bolestivé reality útokem na tu cizí. Příklad najdeme u samotné Argentiny. Ve chvíli, kdy vojenská junta zničila veškerý život uvnitř státu, nasměrovala svoji pozornost ven. S Velkou

¹⁷⁰ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Cit. d., s. 335. «En la imitación, en la adulteración hábil, en el fraude ingenioso, en los espejismos que consuelan la vanidad herida, sentimos cierta seguridad de camino conocido, que impregna la conciencia hesitante del propio valer.»

Británie však narazila a tato prohra urychlila její definitivní konec. Především si proto Argentina musí poradit se svými vnitřními nepřáteli, jichž je nespočet: chudoba, nemoci, samota, vzdálenost, pustina, cizí kapitál likvidující místní průmysl, politika či oficiální povrchní kultura.

PROLÍNÁNÍ CIVILIZACE A BARBARSTVÍ

Podobně jako Ricardo Rojas i Martínez Estrada navazuje na Sarmientův koncept civilizace a barbarství. Striktní rozdělení světa na barbarské a civilizované však podle něj není možné. Martínez Estrada upozorňuje, že hranice mezi jedním a druhým se vzájemně prolínají, často dokonce vrství. „Začalo se mluvit francouzsky, anglicky, nosit frak; ale gaucho i nadále přežíval pod vyžehlenou košilí...“¹⁷¹ Barbarství v Argentině prorůstá strukturami civilizace a neustále ji rozvrací.

Společnost se v Argentině nevyvíjela stejně jako v Evropě. Mnohá období přirozeného vývoje byla přeskočena, podobně jako v případě Mexika a jiných států v Americe, jak upozorňuje i Alfonso Reyes. Na změny přicházející z Evropy proto společnost nebyla vždy připravena. Evropská civilizace se promíchala s místním barbarstvím. Ismael Viñas k tomu dodává, že „civilizované“ moderní instituce: škola, univerzita, banka, úřad, soud, nevznikaly postupně v reakci na proměny společnosti, ale byly dodány uměle zvenčí na původní barbarské podloží a pouze zastírají realitu. Nefungují na základě demokratických principů.¹⁷²

Tyto instituce, jež bývají tradičně považovány za výdobytky civilizace, tak v Argentině naopak napomáhají tomu, aby se u moci udrželo barbarství. Osoby prosazující se ve veřejném životě se snaží uchovat stávající status quo, protože dané společenské nastavení je vyneslo k moci. Pod záštitou zákona, „demokraticky“ zvolené autority či práva se agresivně vymezují proti veškerým snahám o změnu. Martínez Estrada obviňuje i část intelektuálů, spisovatelů, učitelů či novinářů, že se z pohodlnosti podílejí na pokračování duchovní „kolonizace“.

Nepohlíží tedy na civilizaci a barbarství jako na dvě oddělené části společnosti, ale v jeho interpretaci se obě složky prolínají. Ve vnitrozemí se setkáme s barbarstvím, a i v metropoli vládne barbarství, jen je převlečené za civilizaci. Civilizovaná společnost Buenos Aires je pouhým klamem. Fungují zde stejné barbarské mechanismy, jen mnohdy skryly svou pravou tvář pod maskou. Snaha o modernizaci země ani nové technologie nezajistily morálně lepší

¹⁷¹ Ibid., s. 343. «Se llegó a hablar francés e inglés; a usar frac; pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha...»

¹⁷² VIÑAS, Ismael. Alrededor del “Sarmiento”. *Ciudad*, 1954, č. 1, s. 31.

společnost. V roce 1930 se opakují podobné procesy jako v roce 1830. Jediným rozdílem je, že se na ně díváme s odstupem. Martínez Estrada dále tvrdí, že čím více roste výroba a zvyšují se materiální hodnoty, tím hlouběji klesá intelektuální a morální úroveň národa. Zlepšení mezinárodního obchodu s sebou přináší zhoršení argentinských poměrů. „Vždy, když se v historii zvýšil mocenský vliv (politický či ekonomický) Evropy, došlo v Americe k poklesu intelektuálních, uměleckých i emočních hodnot.“¹⁷³

Dalším problémem spojeným se snahou o modernizaci je její nerovnoměrné rozprostření. Prakticky veškerý kapitál a nové technologie jsou soustředěny do hlavního města, jež se přibližuje Evropě, ale o to více se stále vzdaluje zbytku země. Podle Martíneze Estrady je metropole hlavou chobotnice, jejíž chapadla vysávají provincie. „Zrůdný růst Buenos Aires, z něhož se stalo sídlo a zrcadlo republiky, uvrhl vnitrozemí do ještě výraznějšího područí. Každý mrakodrap tyčící se v centru metropole má svůj podíl na tom, že část země ve vzdálené provincii se stává ještě více chudou, zaostalou a neproduktivní.“¹⁷⁴

Nové vynálezy a technologie neznamenaají automaticky lepší společnost. Jak zdůrazňuje Martínez Estrada: „Civilizací je správné použití forem, jež sama vytváří.“¹⁷⁵ Kritizuje tedy nepodloženou víru v lepší budoucnost zaručenou pouze technickým pokrokem a rostoucím kapitálem. Je nutné kultivovat také společenské hodnoty. Mnoho moderních věcí použitých v neetických kontextech naopak způsobuje nezměrné barbarství, což se v jedné z nejzrůdnějších podob naplno projevilo o pár let později během druhé světové války. Martínez Estrada připomíná, že „už Alberdi prohlašoval, že i telegraf a tiskárna mohou pohánět barbarství.“¹⁷⁶ Na techniku a pokrok musí být společnost odpovídajícím způsobem připravena a musí vědět, jak ji použít ku prospěchu, jinak má opačný efekt a z nového stroje se stane staré železo.

Martínez Estrada také kritizuje velké množství univerzit v zemi. Jejich zakládání se stalo jakýmsi znakem politické prestiže a jejich počet a zaměření nereflektuje reálné potřeby Argentiny. V mnoha oborech se proto setkáme s nadbytkem odborníků, již se po ukončení studia nemají kde uplatnit. To způsobuje jednak rozčarování mladé generace, ale také se z titulu stává jiný druh komodity. Mnoho lidí nejde studovat kvůli zájmu o obor, ale s vidinou

¹⁷³ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Cit. d., s. 174. «Cuanto mayor ha sido el crecimiento de lo que corresponde a la historia del dominio — político o capitalista — de Europa en América, lo intelectual, poético y emocional ha disminuido.»

¹⁷⁴ Ibid., s. 175. «El crecimiento monstruoso de Buenos Aires, desde que se constituyó en sede y espejo de la República, ha colocado al interior en una dependencia de signo menos con respecto a su adelanto. Cada rascacielos que se alza en la planta central de la metrópoli hace más pobre, más ignorante, más improductivo el pedazo de tierra alejado en las provincias...»

¹⁷⁵ Ibid., s. 176. «Civilización es el uso correcto de las formas que ella crea.»

¹⁷⁶ Ibid., s. 176. «Alberdi decía que el telégrafo y la imprenta podían ser vehículos de barbarie.»

získání společenské prestiže. Ostatně také Reyes si během svého pobytu v Argentině všiml, jak velký význam Argentinci titulům přikládají. Lidé z venkova pak každého, komu chtějí projevit úctu, oslovují „doctor“. Naopak v Mexiku převažuje oslovení „jefecito“ nebo „patrón“, jež zdůrazňují moc a majetek dané osoby.¹⁷⁷

Přes školství se Martínez Estrada snažil upozornit na dlouhotrvající systémové problémy prorůstající celou společností. Vzdělávání je zneužíváno pro politické účely. Nekompetentní osoby se v tomto prostředí dostaly k moci, a nutně se tedy brání změnám, jež by tento systém podkopaly a ohrozily tím i jejich postavení. Zlo vytváří další zlo, aby se s jeho pomocí udrželo u moci. Pokud se přeskakují vývojové fáze a opomíjí se přirozený vývoj společnosti, nejnovější výtvarky civilizace namísto pokroku uvrhnou společenství zpět k primitivním formám bytí.¹⁷⁸

VZTAH BUENOS AIRES A VNITROZEMÍ

Pro obyvatele Buenos Aires hledět do vnitrozemí znamená dívat se pryč, do ciziny. Vlastní mu je Evropa. Vnitrozemí už jej neláká pod příslibem bohatství nebo svobody tak jako dřív, vnitrozemí je již zbaveno snů, představuje pouze práci, nemoc, zaostalost a zapomnění. Nic z toho, co se tam nachází, nás nezajímá.

Para el porteño, mirar al interior es mirar hacia afuera; al exterior. Interior es para él Europa. Ya el interior no le atrae, como en años anteriores, con la promesa de la fortuna o de la libertad; el interior ya está purgado de ilusiones: es el trabajo, la enfermedad, la ignorancia, el olvido. Nada de lo que allí hay nos interesa.¹⁷⁹

Argentina je rozdělena na dva „státy“: Buenos Aires a provincie. Opuštěnost velké části území a neznalost okolí ještě více prohlubují národní různorodost. Argentince paradoxně spojuje pouze pocit cizince, jež zakusí, když se ocitnou v jiné provincii, než kde vyrůstali. Všechny oblasti tvoří stejně vzdálenou periferii metropole. „Nejblíže k Buenos Aires se nacházela Evropa a Buenos Aires bylo jejím nejvzdálenějším městem. V určitém duchovním, historickém a ekonomickém smyslu, což jsou ostatně ty nejdůležitější, je Buenos Aires blíž k

¹⁷⁷ REYES, Alfonso. Palabras sobre la nación argentina. *Obras completas IX*. Cit. d., s. 33.

¹⁷⁸ Ibid., s. 315. «regresa mediante ese vehículo a las formas primordiales más pronto que salió de ellas.»

¹⁷⁹ Ibid., s. 203.

Paříži než k místům Chivilcoy či Salta.¹⁸⁰ Přestože se však na první pohled vzhledem a způsobem života podobá Buenos Aires světovým kosmopolitním metropolím, ve své podstatě je stejné jako jakákoliv zapadlá vesnice Argentiny.¹⁸¹

V architektuře Buenos Aires se zrcadlí egoismus jeho obyvatel. Uzavřené domy stranící se okolí odkazují k jeho vzniku. Jediné, co jeho zakladatele spojovalo, byla snaha vymanit se z vlivu barbarství. Martínez Estrada zastává názor, že když první dobyvatel vkročil na americkou půdu, jeho další osud určoval strach. „Rozevřela se před ním příroda ve své jednoduchosti, on si však sebou přinášel složitou představu o ní.“¹⁸² V osamocení ožívala fantasmata a pověry z bájných vyprávění. Když se setkal s pokorným Indiánem, jenž jej chtěl uctívat, raději jej ze strachu obětoval. Nespokojil se s tím, že mu ukradl zem, zotročil ženy a děti, aby potlačil své obavy, musel vymazat jeho existenci ve všech ohledech. Dobyvatel cítil strach z rozlehlých pustých oblastí, jako by kráčel vstříc smrti. Stěží přežil útrapy dlouhé námořní plavby a místo slíbeného ráje našel prázdnotu. Dobyvatelé byli odvážní, a odvážný tak byl i jejich strach. Mnozí si vybrali vyhoštění před vězením, propadli svým představám, nechtěli se jich vzdát, a tak pro ně již nebylo cesty zpět. Nepostavili se tomu, kdo je oklamal, ale kompenzovali si své rozčarování na úkor Indiánů. Města se stávala pevnostmi, jež je měly ochránit před divochy a barbarstvím. Část barbarství však sami vnesli dovnitř. Neustálá nutnost stranit se vnějších vlivů živila v lidech pocit neklidu a strachu. Města představovala hermeticky uzavřené ostrůvky civilizace izolující se od okolního světa. Postupem času se tak začalo projevovat, že ustrnula ve svém vývoji a pro svou opožděnost se i ona pro okolní svět stala ztělesněním barbarství. Martínez Estrada k tomu dodává, že pro národ je lepší být pohlčen a překonán jiným státem než si uchovat svrchovanost své zaostalosti.

Město samo se na barbarství podílí, když ničí tvůrčí osobnosti. Podle Martíneze Estrady Buenos Aires přiláká intelektuála, svede jej a následně zkorumpuje. Nedostatek opravdové kultury je nahrazován kulturou předstíranou. Společnosti, reklama či noviny se zaprodaly politikům a touze po penězích. Osobnost autora je rozmělněna v konzumu, rozhoduje to, co prodává. Dobří spisovatelé jsou chudí a živí se něčím jiným. Odborník či umělec pracují se stejnou zřístností jako kapitálový obchodník. Přestože má město univerzity, soudy, divadla a jiné výdobytky civilizace, s takovýmito hosty se stává pouhou výrobnou. Není to pocit

¹⁸⁰ Ibid., s. 199. «Europa vino a resultar el punto más próximo a Buenos Aires, y éste su ciudad más a trasmano. En ciertos sentidos espirituales, históricos y económicos, que son los que cuentan, en definitiva, París está más cercano a Buenos Aires que Chivilcoy o Salta.»

¹⁸¹ Ibid., s. 199. «Pero se parece más por dentro, en su sangre y su estilo, a cualquier pueblo olvidado de La Rioja o San Juan o San Luis o Catamarca o Jujuy, que a ninguna ciudad europea o norteamericana de su categoría: Buenos Aires es la capital federal de la República Argentina.»

¹⁸² Ibid., s. 255. «La naturaleza se mostraba en su abierta sencillez y él traía una complicada imagen de ella.»

poslání, co většinou motivuje odborníky k práci v jejich oboru, ale snaha zajistit si co nejstabilnější zisk a diplom znamenající společenskou prestiž. Z výše uvedeného vyplývá, že postoj Martíneze Estrady k hlavnímu městu byl silně kritický ve všech ohledech. Namísto toho, aby se Buenos Aires stalo centrem fungujícího státu, prosperovalo na úkor ostatních provincií, aniž by si vládnoucí vrstvy uvědomovaly, že neúměrná velikost jednoho přímo způsobuje neúměrnou malost druhého.

NEZVLÁDNUTÁ IMIGRACE

Martínez Estrada označuje Argentinu za zemi uměle „nafouknutou“ imigranty. Podobně jako první dobyvatelé i oni byli do oblasti přilákáni vidinou lepšího života, a i je často čekalo zklamání po setkání s realitou. Argentina tak zažila další vlnu nesplněných očekávání a prohloubení již existující frustrace. Politika zalidňování oblastí opakovala stejné sliby jako kolonizační období. Dále lákala nově příchozí pod vidinou lepší budoucnosti dosažené pouze s minimem práce. Opět slibovala novou verzi zaslíbené země „Trapalandy“. Stát se o začlenění imigrantů do společnosti nezajímal a nechával je napospas vlastnímu osudu. Osídlování území i nadále pokračovalo chaoticky bez respektu k přírodě. Většina imigrantů zůstala v Buenos Aires. Město se rozrůstalo zmatečně, bez koncepce, bez plánů. Špatnou polohu měst a vesnic ještě zvýraznilo chybné navržení železnice. Při její stavbě nedošlo k přepracování územního planu, ale pouze ke kopírování již daného rozložení.

První dobyvatelé nezakládali města s vyhlídkou v nich zůstat a vytvořit infrastrukturu pro nově vznikající stát, ale pouze s cílem co nejrychleji se obohatit a ze země odejít. Pokud imigranti nejsou plnohodnotně začlenění do společnosti, chovají se stejně. Jejich záměrem není natrvalo se usadit v Argentině, podle Martíneze Estrady se stávají nepřizpůsobivými a narušují místní kulturu.

Kreolové se již adaptovali na životní podmínky v Argentině. Jejich děti jsou součástí společenských struktur a jsou ochotné je přijmout za své. Nejsou tedy nuceny měnit stávající realitu. Naproti tomu děti imigrantů často nepovažují Argentinu za svůj domov. Zůstávají silněji propojené se zemí svých rodičů, objevuje se u nich pocit vykořenění, v mnoha případech se nedokážou ztotožnit s místními. Ještě více tak prohlubují roztržičnost Argentiny.

MLUVA ARGENTINCŮ

Jazyk a náboženství, dva velmi mocné aspekty kultury, jak je nazýval Ernesto Sábato,¹⁸³ převzaly hispanoamerické státy z Evropy. A podle Martíneze Estrady se v jejich přístupu k jazyku stále odráží fakt, že španělština je dědictvím po dobyvatelích (otcích) a není tedy jazykem „mateřským“. Argentinci podle něj nepocitují návaznost k předkolumbovským kulturám a snaha vrátit se k původním jazykům je spíše projevem odporu ke Španělsku. Rozhodli se tedy i nadále používat španělštinu, ale v jejich podvědomí dochází k touze tento jazyk jako něco cizího, s čím se nedokážou plně ztotožnit, zničit. Martínez Estrada pak tvrdí, že tento latentní odpor k jazyku dobyvatele je nejvíce patrný v mluvě obhroublých hlasů venkova, jež projevují svůj postoj bez okolků. Spíše než k deformaci (vždy probíhající pomalu) dochází k bezprostřednímu převrácení. Mluvit naruby (vésre) je patologickým projevem jak nenávisli, tak neschopnosti plně si jazyk osvojit. Opovržení je vyjadřováno přehazováním slabik. Přestože se stále jedná o tentýž jazyk, jeví se opačný, převrácený.¹⁸⁴

Znalost dalších jazyků a kultur na jedné straně člověka obohacuje, na straně druhé také dochází k jakési „invazi“. Pronikáme do dalších světů, ale zároveň opouštíme ten původní. U mnoha lidí učení se novým jazykům není motivováno pouze touhou obohatit svůj duchovní život, ale také zračí jisté pohrdání rodným jazykem. Martínez Estrada to přirovnává k situaci, kdy člověk nespokojen se svými předky místo svého jména používá pseudonym či jinojazyčnou variantu.¹⁸⁵

Evropská kultura se spíše než předáváním zvyklostí a tradic šířila prostřednictvím jazyka, jenž brzy pronikl na rozsáhlá území. Martínez Estrada však upozorňuje, že mimo původní krajinu a společenství neplní jazyk zcela svou funkci. „Slova, jež do Ameriky přivezl dobyvatel, neodpovídala americké realitě.“¹⁸⁶ Například pro popis místní fauny a flóry zcela chyběla potřebná označení. Misionáři se naučili jazyky guaraní a kečuánštinu, aby mohli

¹⁸³ SÁBATO, Ernesto. *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar, 1963. [online]. [cit. 2021-07-13]. Dostupné z: <<https://archive.org/details/elescritorysusfa0000unse/mode/2up?q=cultura&view=theater>>.

¹⁸⁴ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Cit. d., s. 193. «En el bajo pueblo, cuyo instinto va directamente contra las cosas con menos rodeos, más bien que la deformación — siempre lenta —, es sencillamente la inversión — inmediata —. Hablar al revés, el 'vésre' es una forma patológica del odio cuanto de la incapacidad. No pudiendo hablarse otro idioma, desdeñándoselo cuando se lo habla, y careciéndose de recursos para dar escape a la resistencia vital, en el lenguaje que forzosamente ha de usarse en el trato social e íntimo de todo género, se opta por invertir las sílabas de las palabras: con lo que el idioma, siendo el mismo, resulta ser totalmente contrario, lo inverso.»

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 193. «Aparte lo que haya de necesario para la vida espiritual, en muchos es un movimiento de repugnancia al idioma nativo; como en el que está descontento de sus padres hay la tendencia al seudónimo y a la simpatía por nombres de estructura extranjera.»

¹⁸⁶ *Ibid.*, s. 189. «Las palabras traídas por el conquistador no correspondían a la realidad americana...»

evangelizovat nativní obyvatele. Martínez Estrada to považuje za první vítězství Indiánů. Křesťanská nauka k nim začala promlouvat mateřským jazykem. Přes veškerou snahu misionářů předat učení v původní podobě došlo při překladu k proniknutí indiánských jazyků i do obsahu. „Čistota doktríny se zničila.“¹⁸⁷

Bylo nutné uchýlit se k zdůrazňování dojemné a půvabné stránky, aby se oslovila duše divocha. Učení bylo zjednodušené a materiální. Katolictví se muselo vrátit k prvotním formám doktrín svatého Pavla a povolit, aby do něj byly zahrnuty prvky z místní mytologie...

Tuvo que recurrirse a hiperbolizar lo pintoresco y patético de la religión para que conmoviera el alma del salvaje, y que poner a su alcance una creencia simplificada y materializada. El catolicismo hubo de regresar a las formas primitivas, de las doctrinas de Pablo, y consentir que se le infiltraran los elementos de la mitología autóctona...¹⁸⁸

Již sami misionáři tedy víru předávali v pozměněném znění. Nově pokřtění pak tuto upravenou verzi šířili a dále měnili. „Spojením nového kultu a starodávné pověry se vytvořil jistý druh omamné tropické látky.“¹⁸⁹ Při snaze použít náboženství k rozšíření svého mocenského vlivu a podmanění si obyvatel tak došlo k posunutí víry do její středověké podoby.

VZTAHY ZEMÍ V HISPÁNSKÉ AMERICE

Neznáme se, ale máme pro sebe pochopení.
No nos conocemos, pero nos comprendemos.¹⁹⁰

Přestože jednotlivé země v Hispánské Americe postupně přizpůsobovaly španělský jazyk i konkrétní podobu katolické víry svým potřebám, stále se jedná o dvě oblasti, jež je bezesporu spojují. Mimo tyto pozůstatky stejné koloniální minulosti však státy prožívají i stejnou přítomnost. Podle Martíneze Estrady jsou všechny pouze dodavatelem surovin a plní funkci předměstí Evropy. Zatěžuje je barbarství a anarchie zrozená během emancipačních let. Jednotlivé země Ameriky zůstávají izolované, často mají lepší spojení s Evropou než mezi

¹⁸⁷ Ibid., s. 185. «la pureza de la doctrina se corrompió al cambiar de idioma.»

¹⁸⁸ Ibid., s. 183.

¹⁸⁹ Ibid., s. 183. «Se elaboró una especie de droga enervante y tropical con el nuevo culto y la Antigua superstición.»

¹⁹⁰ Ibid., s. 97.

sebou. Žádný z těchto států nedokázal dosáhnout úplné svobody, jejich osudy jsou takřka identické. Vzhledem k odloučenosti jednotlivých míst uvnitř jedné země, není překvapivé, že ani samotné státy mezi sebou příliš nekomunikují. Martínez Estrada připomíná, že izolace oblastí byla příznačná už pro Indiány. Uměli plout po řece, ale nevyužívali toho, nechtěli, aby je řeky spojovaly, ale naopak je měly oddělovat a chránit. Významné osobnosti každého státu mají pouze lokální význam, jejich sláva nepřesahuje hranice. Zatímco dění v zemích Hispánské Ameriky bylo často rozhodováno okolním světem, jejich dějiny do chodu jiných kontinentů příliš zasáhnout nedokázaly. Osamocení jednotlivých zemí způsobené chybějící komunikací vně i mimo daný stát, dále prohlubuje jejich zaostalost.

VÝZVA PRO DALŠÍ GENERACE

Martínez Estrada *Rentgen pampy* označuje za výzkum, analýzu a exegezi (kritický rozbor textu) argentinské reality. V době psaní knihy dle svých slov duševně vyzrál a pokládá ji za své nejvýznamnější dílo v oblasti kolektivní psychologie, historie a společenských oborů.¹⁹¹ Také Dinko Cvitanovic považuje *Rentgen pampy* za stěžejní práci Martíneze Estrady, v níž jsou zpracovány základní myšlenky autora. Mnohé pozdější eseje proto označuje za jakési rozsáhlé přílohy či dodatky právě k *Rentgenu*.¹⁹²

Na Argentinu Martínez Estrada pohlíží jako na zaostalou zemi, jež dosáhla plnoletosti, aniž by si skutečně prošla fázemi dětství a dospívání. Symbolizuje ji portrét špatně vychovaného mrněte oblečeného v uniformě svého dědy a svatebním závoji své sestry.¹⁹³ Rodolfo A. Borello zastává názor, že jedna z hlavních myšlenek knihy by se dala vystihnout slovy: „jsme barbarství“ (somos barbarie).¹⁹⁴ Argentinci se stali rezistentní civilizací. Veškeré úsilí adaptovat se na západní formy bylo ovlivněno barbarstvím a zahrnovalo v sobě popření toho, čeho se snažili dosáhnout. Gaucho je tedy výtvořem přírodních sil. Snaha tento fakt popřít vedla k přetvářce ve společnosti a ke vzniku frustrace ze sebe samého. Rodolfo A. Borello odmítá, že by podobu argentinské společnosti vytvářely pouze neviditelné tektonické síly (fuerzas tectónicas invisibles) a vyhraňuje se proti tomuto zbavení se odpovědnosti a

¹⁹¹ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d. «la obra fundamental de mis estudios históricos, sociales y de psicología colectiva...»

¹⁹² CVITANOVIC, Dinko. *Elementos estético-literarios en la Radiografía de la pampa*. Cit. d. «sus ensayos posteriores a 1933 son en muchos casos extensos suplementos y apéndices a las meditaciones presentes en la *Radiografía*, por lo cual esta obra es una expresión central de su pensamiento y en definitiva de su estilo.»

¹⁹³ MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. Cit. d. «El retrato de un chiquilín mal educado que se había puesto el uniforme del abuelo y el velo de novia de la hermana.»

¹⁹⁴ BORELLO, A. Rodolfo. Dos aspectos esenciales de la Radiografía de la pampa. *Ciudad*, 1954, č. 1, s. 24.

rezignaci na vlastní osud. Souhlasí s Martínezem Estradou, že problémy by neměly být umlčené, ale je nutné je studovat a snažit se pro ně najít možná řešení. Přiznává, že chov dobytka či produkce obilí se podepsaly na charakteru lidí, ale nevysvětlují vše. Chyby, jichž se Argentinci dopustili, není možné svalit pouze na cizí vlivy či demonstrovat jen na mýtických postavách. „Propadnout se do pekla není nejlepší cestou, jak se z něj začít snažit dostat.“¹⁹⁵ Často Martínezovi Estradovi bývá výčítáno pasivní přijímání faktů, neschopnost nabídnout řešení, jak přestat být rukojmím přírodních sil, či, jak připomíná Liliana Weinberg, „jeho trvání na tom, že barbarství nebylo překonáno, ale že se pravidelně vynořuje, aby ukázalo na trhliny v civilizačním projektu.“¹⁹⁶ Héctor A. Murena například tvrdí, že pokud Martínez Estrada považuje popsané problémy za nevléčitelnou nemoc, je nutné tuto nemoc přijmout jako součást jejich přirozenosti a naučit se s ní žít.¹⁹⁷ Z důvodu, že Martínez Estrada nenabízí řešení, bývá někdy označován za nihilistu, on sám zdůrazňuje vliv Kafky, jehož dílu se věnoval například v práci *O Kafkovi a jiné eseje (En torno a Kafka y otros ensayos)*. Eziquiel Martínez Estrada tedy svým dílem nabídnul diagnostiku nemoci, jež sužovala argentinský národ, a nechal na příštích generacích, aby se pokusily objevit lék.

¹⁹⁵ Ibid., s. 30. «Hundirnos en el infierno no es la mejor forma de empezar a salir de él.»

¹⁹⁶ WEINBERG, Liliana. *Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina*. Cit. d., s. 262. «En efecto, su insistencia en que la 'barbarie' no ha quedado superada, sino que emerge de manera recurrente para mostrar las grietas del modelo civilizatorio, es otro de los temas centrales que la crítica de la *Radiografía* ha recuperado con molestia.»

¹⁹⁷ MURENA, Héctor A. *Martínez Estrada: la lección a los desposeídos*. Cit. d., s. 18.

SAMUEL RAMOS (1897–1959)

Samuel Ramos se narodil roku 1897 ve městě Zitácuro v oblasti Michoacán. Zprvu se rozhodl stát stejně jako jeho otec lékařem. Během studia medicíny však začal navštěvovat přednášky z filozofie, jež vyučoval Antonio Caso. Ty jej zaujaly natolik, že zanechal studia na lékařské fakultě a zapsal se na filozofii na Škole vyšších studií při Národní univerzitě (Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional). Právě tato kombinace medicíny a filozofie jej podle Marí del Carmen Roviry Gaspar dovedla k zájmu propojit psychologii jednotlivce s vývojem národa.¹⁹⁸ V letech 1921 až 1926 působil Samuel Ramos jako profesor filozofie a etiky. Následně podnikl cestu do Evropy (Paříž, Řím), kde dle svých slov doplnil své vzdělání. V dalších letech i nadále působil v oblasti školství nejen jako vyučující, ale podílel se i na organizaci vzdělávání v Mexiku. Již v roce 1920 Samuel Ramos začal spolupracovat s Josém Vasconcelosem v rámci nového projektu národního vzdělávání. Vasconcelos založil časopis *Antorcha*, kde Ramos také publikoval, a po odchodu Vasconcelose do exilu jej i vedl. Myšlení Vasconcelose a jeho teorie „kosmické rasy“ (la Raza Cósmica) Ramose ovlivnilo a prohloubilo jeho zájem o vytvoření národní filozofie.

Od roku 1932 Ramos působil na Ministerstvu školství. Své poznatky vydal ve spise *Dvacet let vzdělávání v Mexiku (Veinte años de educación en México)*. Za hlavní problémy pokládal krizi nejen národní kultury, ale celkově moderního světa, poukazoval na chybějící koncept vzdělávání v zemi či učení se cizích reálií na úkor těch vlastních. Podobně jako Ricardo Rojas tak kritizoval, že výuka je v mnoha ohledech příliš okopírována z Evropy a neodráží potřeby Mexičanů. V roce 1941 prosadil Samuel Ramos vznik katedry dějin filozofie v Mexiku na Mexické národní autonomní universitě (UNAM). A setkal se s podobným typem výtek jako právě Rojas, když založil katedru argentinské literatury. Samuel Ramos vzpomíná, že zpočátku se ke studiu přihlásilo jen málo zájemců. Projekt čelil nedůvěře, že by v Mexiku mohla existovat dostatečná filozofická tradice, aby vydala na samostatné studium. Filozofie se však podle Ramose v Mexiku pěstovala již před založením první univerzity v roce 1553 a je tedy se svou více než čtyřsetletou historií silně zakořeněna v mexické kultuře. Důležité není, že daný filozofický směr vznikl v jiné zemi. Nepopírá se silná provázanost s Evropou. Každá filozofie vzniká v kontextu nějaké společnosti a jinak se následně rozvíjí v odlišných kulturách. Je tedy nutné zabývat se nejen původní podobou, ale také tím, jak se jednotlivé

¹⁹⁸ ROVIRA GASPARGAR, María del Carmen. *Samuel Ramos ante la condición humana*. [online]. [cit. 2022-03-25]. Dostupné z: < <https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm> >.

myšlenky pojaly v Mexiku. Významné filozofické směry z Evropy byly v Mexiku známé. Samuel Ramos vyzdvihuje především důležitost časopisu *Revista de Occidente* (1923-1936) a redakční práci Ortegy y Gasset. V tomto periodiku bylo publikováno mnoho překladů významných filozofů a jejich myšlení se tak zpřístupnilo i španělsky mluvícímu světu. Mexiko společně s Argentinou představovalo centra obnovy filozofie v Hispánské Americe. Úkolem místní filozofie však není pouze o evropské filozofii přednášet, ale asimilovat ji a zpracovat, aby mohla být rozvíjena v souladu s národním myšlením. V rámci přípravy podkladů k výuce sepsal Ramos knihu *Dějiny filozofie v Mexiku (Historia de la filosofía en México)*, jež položila základ pro další generace. Mezi lety 1944 a 1952 pak působil jako děkan Filozofické fakulty UNAM. V tomto období se podílel na významné spolupráci s intelektuály prchajícími z frankistického Španělska.¹⁹⁹ Mexiko jim poskytlo nejen politický azyl, ale umožnilo i dále pokračovat v jejich vědeckém oboru.

Samuel Ramos pravidelně publikoval v různých periodikách. Ve dvacátých letech spolupracoval například s časopisy *Horizonte* nebo *Ulises*.²⁰⁰ Od roku 1929 psal články věnované kreolské kultuře²⁰¹ a později začleněné do práce *Profil člověka a kultury v Mexiku (El perfil del hombre y la cultura en México)* pro list *Contemporáneos*. Samuel Ramos proto s dalšími významnými přispěvateli bývá řazen do generace nesoucí název tohoto časopisu: Los Contemporáneos. Spisovatelé však nevytvořili žádný společný program, a i když je spojoval zájem o modernizaci různých odvětví kultury, většinou se lišili v názorech, jak by měla probíhat. Jeden ze „členů“ Xavier Villaurrutia proto toto uskupení přejmenoval na Skupinu bez skupiny (*Grupo sin grupo*). V roce 1952 se Ramos stal členem *El Colegio nacional* a o rok později se podílel na založení Mexické společnosti filozofie (*Sociedad Mexicana de Filosofía*). Samuel Ramos zemřel v roce 1959. Na jeho práci navázali jeho studenti, jedním z nejvýznamnějších byl Leopoldo Zea.

Tvorba Samuela Ramose byla významně ovlivněna činností členů ze spolku *Ateneo de la Juventud*. Zatímco na mnoho jejich myšlenek a aktivit Ramos navázal, vůči dílu svého prvního učitele filozofie Antonia Casa se časem vyhrnil. V roce 1927 Samuel Ramos

¹⁹⁹ Například: José Gaos (1900-1969); Juan David García Bacca (1901-1992); José Manuel Gallegos Rocafull (1895-1963); Eugenio Imaz (1900-1950); Juan Roura Parella (1897); Eduardo Nicol (1907-1990); Adolfo Sánchez Vázquez (1915); Jaime Serra Hunter (1878-1943); Joaquín Xirau (1895-1946); Ramón Xirau (1924); María Zambrano (1907-1991); Wenceslao Roces (1897-1992); Luis Recasens Siches (1903-1977); Agustín Mateos (1908); Martín Navarro Flores (1901-1950); Luis Abad Carretero (1895-?) a Joaquín Alvarez Pastor (1885-1950).

²⁰⁰ V roce 1928 vyšla kompilace Ramosových článků publikovaných mezi lety 1924 až 1927 nazvaná *Hypotéza (Hipótesis)*.

²⁰¹ *Případ Stravinského (El caso Stravinsky, 1929)*, *Diego Rivera (1930)* a *Kreolská kultura (La cultura criolla, 1931)*.

publikoval v časopise *Ulises* esej s názvem *Antonio Caso, antipozitivistická kampaň (Antonio Caso, la campaña antipositivista)*. Podle jeho slov se jednalo o „první pokus souhrně definovat a ohodnotit dílo a osobnost našeho nejvýznamnějšího myslitele“.²⁰² Samuel Ramos oceňoval přínos Antonia Casa pro rozvoj světové filozofie v Mexiku, ale zároveň tvrdil, že nevytvořil žádnou vlastní originální filozofii.²⁰³ Caso se jako první z mexických myslitelů naplno věnoval filozofii, bojoval proti pozitivismu, připravil prostor pro rodící se národní filozofii, ale také se místy neubráníl dogmatismu, vůči němuž se sám dříve vyhraňoval. Antonio Caso na kritiku svého bývalého žáka zareagoval textem *Ramos a ja, esej osobního hodnocení (Ramos y yo, un ensayo de valoración personal)*. Ve své odpovědi především obvinil Ramose z nedostatečné odbornosti, což Ramos považoval za argumentační faul. Namísto obhajoby své práce Caso pouze zaútočil na osobu autora článku s cílem jej zdiskreditovat.

Tvorbu Samuela Ramose významně ovlivnil i spor mezi nacionalisty a stoupenci proevropského přístupu v literatuře. Přibližně kolem roku 1925 se ve veřejném prostoru stále častěji objevují výtky mexickým spisovatelům, že se, na rozdíl od jiných uměleckých oborů,²⁰⁴ dostatečně nezabývají národní tematikou. Polemika se také točí okolo způsobu, jak nejlépe vyjádřit mexickou svébytnost. Zatímco nacionalisté zdůrazňují nutnost zpracovávat témata bezprostředně se týkající národa, skupina Contemporáneos navazuje na práci Alfonse Reyese a zastává názor, že literatura nemůže být izolována od vnějších vlivů. Autentická mexická literatura by měla vzniknout v dialogu s literaturou Západu.

Do sporu s nacionalisty byl Samuel Ramos přímo vtažen v rámci svého působení v redakci časopisu *Examen*, jenž se snažil poukazovat na sociální neklid a kulturní problematiku v Mexiku. Když mu v roce 1932 vyšly články *Psychoanalýza Mexičana (Psicoanálisis del mexicano)* a *Důvody ke zkoumání Mexičana (Motivos para una investigación del mexicano)*,²⁰⁵ čelil Ramos nejen kritice, ale i soudnímu sporu. Státní zastupitelství jej společně s ředitelem časopisu Jorgem Cuestou a spolupracovníkem Salazarem Mallénem

²⁰² MARTÍNEZ SALGADO, Ariadna Odette. *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. [online]. [cit. 2022-07-09]. Dostupné z: <http://desh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Ramos_Samuel.pdf>. «primer intento de definir y valorar en conjunto la obra y la personalidad de nuestro más destacado pensador.»

²⁰³ Ibid. «A la larga, la obra de Caso ha dado sus frutos, educando a varias generaciones, entre las cuales ha despertado muchas vocaciones filosóficas. Gracias a su esfuerzo constante, la situación de la filosofía ha cambiado radicalmente en México.»

²⁰⁴ Například v hudbě byli zastánci nacionalismu oceňováni Carlos Chávez, Silvestre Revueltas a Manuel M. Ponce, v umění pak především muralisté José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros y Diego Rivera.

²⁰⁵ Tyto články se staly základem díla *Profil člověka a kultury v Mexiku (El perfil del hombre y la cultura en México)*.

označilo za vinné z hanobení morálky a Ramos byl následně propuštěn z Ministerstva školství.

Tento spor s nacionalisty, v němž často zaznívaly protichůdné argumenty založené především na emocích, podnítil Samuela Ramose, aby pro své názory hledal oporu v odborných publikacích, přičemž vědecktější přístup mu měl ulehčit obhajobu jednotlivých tvrzení. Ramos tak reaguje na intelektualismus předchozí generace kolem spolku Atenea a usiluje o kompromis mezi vědeckým a intuitivním přístupem. Zdůrazňuje nutnost přijmout metodický postup. V článku *Incipit vita nuovall* z roku 1925 oceňuje přínos Casa a Vasconcelose pro rozvoj zájmu o mexický národ, ale zároveň prohlašuje, že v porovnání s nimi bude jeho práce méně romantická a více systematická. Emoce a intuici mají nahradit argumenty. Abelardo Villegas upozorňuje, že se Ramos chce odlišit od svých bezprostředních předchůdců, snaží se analyzovat mexickou kulturu takovou, jaká je; ne, jaká by mohla nebo měla být. Jeho filozofie není utopická, není filozofií budoucnosti, ale přítomnosti.²⁰⁶ Snaha najít pro své myšlenky oporu ve filozofickém systému nakonec dovedla Ramose k perspektivismu Ortegy y Gasset. Inspirován jeho filozofií záchrany španělských okolností (filosofía de salvación de las circunstancias españolas)²⁰⁷ se Ramos pokusil zachránit okolnosti mexické.

PROFIL ČLOVĚKA A KULTURY V MEXIKU

Stěžejní dílo Samuela Ramose *Profil člověka a kultury v Mexiku (El perfil del hombre y la cultura en México)* poprvé vychází v roce 1934, přičemž některé kapitoly knihy byly již dříve vydány ve formě článků. V předmluvě sám Ramos označil dílo za esej charakterologie (zkoumání povahy lidské osobnosti a filozofie kultury)²⁰⁸ a popřel, že by se jednalo o esej z oboru sociální psychologie. Cílem knihy bylo systematicky a z vědeckého hlediska pojednat o psychologii a charakteru Mexičanů a zároveň podnítit další studium. Již v roce 1901 v *Revista Positiva* vyšel text *Esej o rozlišujících znacích citlivosti jako faktoru mexického charakteru (Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano)*, v němž se filozof Ezquiél A. Chávez snažil definovat charakteristické rysy Mexičanů, přijít na to, co dělá Mexičana Mexičanem. Upozorňoval na důležitost studia

²⁰⁶ VILLEGAS, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México, D.F.: UNAM, 1979.

²⁰⁷ Ortega y Gasset zdůrazňoval, že součástí každého jedince je i svět, v němž žije, jeho okolnosti.

²⁰⁸ RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Editorial Planeta Mexicana, 2001, s. 10. «un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura.»

psychologie jednotlivců, již tvoří danou společnost. Vzhledem k okolnostem je velmi nepravděpodobné, že by Samuel Ramos tuto esej neznal. Přestože zdůrazňuje, že otázka komplexu méněcennosti není nová a že jeho přínosem je metodické a systematické zpracování dané problematiky, jak uvádí Ma. del Carmen Rovira Gaspar, nikdy se nezmínil o práci Ezequiela A. Cháveze, což působí přinejmenším neprofesionálně.²⁰⁹ Jako další zdroj inspirace bývá označováno dílo Martíneze Estrady *Rentgen pampy*, jenž vyšel o rok dříve. Podobná je výchozí teze práce, kdy Martínez Estrada zastával názor, že nevzdělanost, zaostalost a izolovanost může v lidech vyvolat komplex méněcennosti, jenž dále vede k pocitu „poníženého syna“ (hijo humillado). Bez znalosti tohoto fenoménu nemůžeme nikdy dobře pochopit psychologii gaucha či duši mnoha Argentinců.²¹⁰ Komplex méněcennosti je stěžejní i pro pochopení psychologie Mexičana, a i snaha o diagnostiku „nemoci“ se v mnohém podobá. Od Martíneze Estrady se však Ramos odlišuje tím, že jeho cílem je uchopit téma mexické identity z odborného hlediska, vyhnout se pohledu „yo veo“, za nějž byl Martínez Estrada často kritizován. Mexickou osobnost proto Ramos zkoumá z dvojí perspektivy, přičemž kombinuje perspektivismus Ortegy y Gassetta a psychoanalýzu Alfreda Adlera. Struktura díla se tak podobá klinické studii „jako by Mexiko bylo pacientem a my se seznamovali s průběhem jeho sezení u psychiatra.“²¹¹ Mexická duše je analyzována jako duše konkrétního jedince. Zkoumá se minulost země a způsob, jakým se podepsala na jejím vývoji. Důležitá je otázka historické danosti, limitů s ní spojených či možná řešení do budoucna.

Ramos zdůrazňuje, že impulsem k napsání knihy byla vědecká pochybnost, ta se stala základem díla a byla metodicky rozpracována (jedna z kapitol je ostatně přímo nazvána *Metoda*). Ramos se v textu snaží potlačit svou osobnost, nevyjadřuje city či emoce, ale naopak usiluje o racionální a logický tón. Vyhýbá se také použití singuláru a osobu „já“, typickou pro žánr eseje, nahrazuje „vědecktější“ my. Svá tvrzení opírá o autority (Hegel, Curtius, Keyserling, Spengler, Scheler), přikládá kritické otázky a zmíněna je i polemika s opačnými názory či přiznání nedostatečnosti některých argumentů. Na první pohled tak Ramos popírá prvky esejistického žánru. Například Gómez-Martínez tvrdí, že v eseji není

²⁰⁹ ROVIRA GASPARGAR, María del Carmen. *Samuel Ramos ante la condición humana*. Cit. d.

²¹⁰ MARTÍNEZ PÉRSICO, Marisa. *El ensayo de interpretación nacional. Radiografía de la pampa de Ezequiel Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2022-07-19]. Dostupné z: <http://www.ucol.mx/interpretextos/pdfs/282_inpret1407.pdf>. «Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir.»

²¹¹ HOUVENAGHEL, Eugenia. *Samuel Ramos y el género ensayístico: el perfil del hombre y la cultura en México (1934) como ensayo camuflado*. [online]. [cit. 2022-07-15]. Dostupné z: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58112014000200003>. «Como si el problema de México fuera un paciente que estaba pasando sesiones de un psiquiatra...»

prostor pro systematické filozofické myšlení ani vědecký objektivismus. Pravda eseje spočívá v subjektivním přístupu k věci, nesnaží se o vědecké pojetí.²¹² Jak však podotýká Eugenia Houvenaghel, Ramosův cíl sepsat vědeckou studii nebyl v mnoha ohledech naplněn. Přestože má text zdánlivě logické řazení, na mnoha místech odbočuje od tématu, některá témata se v průběhu opakují, jiná jsou naopak přerušena či neuzavřena. I přes použití neutrálního „my“ často vystupuje do popředí osobnost autora a jeho vlastní hodnocení založené spíše na pocitech než důkazech (například otázka umění nativních obyvatel). Autor se v textu přímo obrací na čtenáře („čtenář chápe“, „čtenář si představí“, „čtenář si má vzít na starost“) a snaží se jej tak vtáhnout do tématu. Ramos příliš nepoužívá odborné výrazy, text je proto bez problému srozumitelný širokému okruhu čtenářů, ne pouze vědecké komunitě. Na rozdíl od vědeckých publikací obohacuje Ramos práci uměleckými figurami. Eugenia Houvenaghel si v tomto kontextu všimá jeho snahy uvést například v metaforách odborná slova, aby text vyzněl „vědeckěji“.²¹³

[Positivismus] byl exotickou rostlinou, našel však ve zdejším prostředí kyslík, jenž ho vyživoval, a proto přežil.

Era [el positivismo] una planta exótica pero que encontraba aquí en la atmósfera oxígeno que la alimentara, y que por eso vivió.²¹⁴

Ramos tak podle ní usiluje o skrytí rétorických znaků, jež nemají vědeckou prestiž. Rétoriku spojuje se svými předchůdci Casem či Vasconcelosem, od jejichž utopického eseje a odmítání vědecké metody se snaží distancovat.

KOMPLEX MÉNĚCENNOSTI

Podle Ramose je kultura ovlivněna určitou mentální strukturou člověka a zažitými událostmi. Nesnaží se porozumět Mexičanovi v jeho jednotlivosti, ale jako osobě patřící k určité politické komunitě. Základní myšlenkou knihy je, že psychologie Mexičanů se utváří

²¹² GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *Teoría del ensayo*. México, D.F.: UNAM, 1992. [online]. [cit. 2022-09-25]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez/ensayo4.htm>>.

²¹³ HOUVENAGHEL, Eugenia. *La retórica bajo el barniz de la lógica: Samuel Ramos y su discurso sobre la inferioridad mexicana*. [online]. [cit. 2022-07-09]. Dostupné z: <https://www.researchgate.net/publication/271941669_La_retorica_bajo_el_barniz_de_la_logica_Samuel_Ramos_y_su_discurso_sobre_la_inferioridad_mexicana>.

²¹⁴ RAMOS, Samuel. Cit. d., s. 118.

snahou skrýt pocit méněcennosti, jenž Mexičany provází během celé historie. Při rozboru tohoto komplexu usiluje Ramos o metodické využití Adlerových teorií.²¹⁵ Rakouský psycholog Alfred Adler předpokládá, že primární pocit méněcennosti vzniká u dětí ve chvíli, kdy si začínají uvědomovat nedostatek své síly v porovnání se staršími. Komplex je následně prohlubován, pokud má okolí přílišné nároky na daného jedince. Tuto situaci připodobňuje Ramos ke stavu, v němž se nachází Mexiko. Podle něj si jako nově vzniklý stát vytvořilo k Evropě podobný vztah jako má dítě k dospělému. Sekundární komplex méněcennosti se následně rozvíjí u osob, jež se až přehnaně snaží o potvrzení vlastní individuality.

Úspěchem přežití je umět se adaptovat na okolnosti, případně okolnosti změnit, aby nám lépe vyhovovaly. Lidské úsilí je však omezováno souborem daných jednotlivostí, na něž nemáme vliv a jež je možné nazývat osudem. I přes tuto danost však podle Ramose existuje oblast, kde se člověk může a musí svobodně rozhodovat o svých činech. Nelze se spokojit pouze s naplněním základních životních potřeb, časem vyžadujeme více. Člověku je vrozena potřeba mít moc nad světem, jenž nás obklopuje. Pokud ve svém úsilí selže, začíná se v něm postupně vytvářet pocit méněcennosti. Tuto inferioritu skrývá přehnanou „kompenzací“ či se ji snaží změnit na situaci dostatku, což se projevuje usilováním o nadřazenost. Získání moci mnohým lidem přináší pocit bezpečí. Člověk ve chvíli, kdy ztratí svou hodnotu sám před sebou, i když je jeho podřazenost pouze relativní, může sklouznout k pesimistické rezignaci nad svým životem. Jedná se o výsledek neschopnosti adaptovat se na okolnosti, dosáhnout cílů, jež si sám stanovil. Instinkt tíhnoucí po moci jej pohání příliš daleko a neodpovídá jeho reálným silám a schopnostem. Vytváří se nerovnováha mezi tím, o co se usiluje a co je možné.

Ramos zdůrazňuje, že v knize nikdy netvrdil, že by méněcennost byla Mexičanům vrozená. Pocit méněcennosti je psychologický mechanismus, ne vlastnost dána mexické rase. Autor si uvědomuje závažnost svého tvrzení. Přijmout tuto charakteristiku mexické povahy představuje složitý úkol a je logické, že ji mnozí budou popírat. Cílem Ramose není ponížít mexický národ či jeho obyvatele uvrhnout do deprese.²¹⁶ Usiluje o popsání problému, ne proto, aby se s ním Mexičané smířili, ale aby jej začali řešit. Ramos tvrdí, že Mexičan nemůže za tento svůj charakter, jedná se o dopad historického vývoje, jež nebylo v jeho silách

²¹⁵ Ibid., s. 51. «Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano.»

²¹⁶ Ibid., s. 50. «nos mueve a prevenir al lector sobre el contenido del presente capítulo, que es una exposición cruda, pero desapasionada, de lo que a nuestro parecer constituye la psicología mexicana. Sería abusar de nuestra tesis deducir de ella un juicio deprimente para el mexicano, pues no lo hacemos responsable de su carácter actual, que es el efecto de un sino histórico superior a su voluntad.»

ovlivnit. Není možné změnit minulost, budoucnost však ano. Tento charakter je pouze půjčený a Mexičané jej nosí jako převlek (lo llevamos como un disfraz).²¹⁷ Ramos souhlasí s tvrzením, že nemá smysl se kritizovat za věci, jež nemůžeme změnit, což ale v tomto případě neplatí. Pokud si Mexičané přiznají krutou realitu bez příkras, mohou začít svou situaci zlepšovat.

ANALÝZA MEXICKÝCH DĚJIN

Podobně, jako když psycholog zkoumá dětství svého pacienta, analyzuje Ramos mexické dějiny. Zastává názor, že k dějinám bychom neměli přistupovat jako ke konzervování mrtvé minulosti. Historie je naopak živý proces, během něhož se minulost přetváří v novou přítomnost. Každý moment v dějinách má své jedinečné datum a už se nikdy nebude opakovat. Interpretace historie by měla pomoci poukázat na chyby, jichž se Mexičané dopustili. Mexiko je mladou zemí (México es un país joven)²¹⁸ a během dospívání je přirozené chybovat. Ramos je optimistou do budoucnosti a věří, že je možné se poučit. Není důvod, aby se čtenář urazil, netvrdí, že Mexičan je podřadný, ale že se tak cítí.

Již první kolonizátoři zažívali pocit podřízenosti (inferioridad) před rozsáhlým územím, příroda byla mocná a vzbuzovala respekt. Vytvořily se malé ostrůvky civilizace utopené v rozlehlé krajině a takto izolovaná společnost ztrácela dynamiku vývoje. Výchozí stav tak v mnohém připomínal situaci v Argentíně a pocity popsané Martínezem Estradou. Ramos za kulturu považuje všechny aktivity inspirované duchem. Ve chvíli, kdy si Španělsko upevnilo mocenské pozice v koloniích, začalo s dobýváním i v rovině duchovní. Katolická církev si nárokovala monopol na vzdělávání. Informace šířené v koloniích podléhaly silné cenzuře, aby tak byly ochráněny před evropskou „zkažeností“. Misionáři v koloniích uskutečnili duchovní dobytí (conquista espiritual)²¹⁹ Mexika a zakázali „dovoz“ myšlenek.

Komplex méněcennosti se proto začíná vytvářet již v období dobývání a kolonizace. V případě Mexika došlo ke střetu dvou mocných kultur, jež se zpočátku nedokázaly vzájemně obohatit, ale pouze ničit. Bohatství bylo vyváženo a významné funkce zastávali jen Španělé. Obyvatelé narození v koloniích měli velmi omezené možnosti, jak se na chodu společnosti podílet. Výhody se získávaly jinak než prací a byly přístupny pouze určité části. Většina lidí tak rezignovala na dění kolem a nevytvářely se základy pro budoucí občanskou společnost.

²¹⁷ Ibid., s. 50.

²¹⁸ Ibid., s. 16.

²¹⁹ Ibid., s. 29.

Monotónní a rutinní život se podepsal na charakteru Mexičana a způsobil jeho nečinnost, apatii a absenci vůle.

Podobně jako Alfonso Reyes, i Samuel Ramos považuje za typický rys španělské společnosti silný individualismus, jenž udává ráz dějinného vývoje země. Paradoxem při tom je, že tento individualismus není v rozporu s příslušností ke španělskému národu, naopak čím více se člověk chová individualisticky, tím více španělský je. Tento rys se projevil i při dobývání a kolonizaci Ameriky, kdy například dobytí Mexika je vnímáno jako dílo Hernána Cortése, nikoliv španělské armády. Nepřiměřená míra svobody a pravomocí, jimiž disponovali dobyvatelé, se podepsala na chaotickém způsobu kolonizace Ameriky. Individualismus zděděný po Španělech následně ovlivnil i boje za nezávislost a zakládání nových států. Umocnil odstředivé tendence a podílel se na rozpadu kolonií na spoustu malých „Španělek“, namísto vytvoření jednoho celku. Samuel Ramos to glosuje slovy, že i přes nenávisť a popírání španělského dědictví, „jsme neudělali nic jiného než se osamostatnit od Španělska na španělský způsob.“²²⁰

Tyto problémy se pak naplno projeví v době emancipace a formování národního charakteru. Do již existující civilizace s určitým rozdělením světa přišel nový stát Mexiko. Ramos připomíná slova Reyese: „na civilizační hostinu jsme byli pozváni k již prostřenému stolu.“²²¹ Tato situace přináší nejen omezení, ale i mnohé výhody. Když rozvineme Reyesova slova, nabízí se nám následující úvaha. Kdo přijde k prostřenému stolu, nemůže ovlivnit podávané menu. Na druhé straně, pokud je s nabízenými pokrmy spokojen, má z nich užitek, aniž by se před tím musel snažit přijít na jejich výrobu či sehnat potřebné suroviny. V případě, že se servíruje jídlo, jež mu nechutná, zůstane buď o hladu nebo se pokusí mu přijít na chuť. Může se ale stát, že některý typ pokrmu nedokáže ani při největší snaze jeho tělo strávit či má na něj přímo alergii. Až do 20. století však jako by Američané zůstali až příliš opojení podávaným alkoholem a neuvědomili si, že do budoucna bude jejich tělo lépe prospívat, když si pokrmy okoření vlastními produkty.

Neúspěchy Mexika v 19. století nebyly způsobeny podřadností jejich rasy, ale přehnanými ambicemi vládnoucí menšiny, posedlé fantaskními plány. Ignorovaly se skutečné problémy národa. Silně heterogenní obyvatelstvo se rozprostíralo na obrovském území, velká část populace neměla žádné vzdělání a pouze pasivně přežívala v mizerných podmínkách. Menšina sice byla dynamická a vzdělaná, ale potýkala se s přehnaným individualismem násobeným pocitem méněcennosti. Podle Ramose je Mexičan idealista. Když o něco usiluje,

²²⁰ Ibid., s. 32. «No hacíamos otra cosa que emanciparnos de España a la española.»

²²¹ Ibid., s. 119. «hemos sido convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa estaba servida.»

je jeho cílem utvrdit při tom hodnotu vlastní osobnosti. I když projekt selže, Mexičan se jej snaží dokončit alespoň ve fiktivní podobě, aby neponížil své ego. Opět se tím prohlubuje nepoměr mezi světem vysněným a reálným. Dalším problémem je, že kroky Mexičanů jsou motivovány především vášní, a to i když usilují o zdánlivě racionální věc. Bojují s vášní a nejsou schopni kompromisů. Situace se často dostává do extrémů: buď všechno, anebo nic. Vášně není špatná, ale neměla by být sama o sobě cílem. Ramos se inspiruje Jungovým dělením na introvertní (orientovaný dovnitř) a extrovertní (směrem ven)²²² a rozlišuje vášně z prospěchu a prospěch z vášně. S vášní se má bojovat za dosažení cíle, ale je nutné se vyhnout boji, k němuž nás nutí pouze vášně.

Ve chvíli, kdy se mexické území dostalo do područí Španělska, stalo se periferií evropského státu s centrem v Madridu. Jak upozorňuje Gómez-Martínez: „Politická nezávislost s sebou nepřinesla opětovné získání centra, ale jeho pozvolný přesun do Francie, Anglie a USA.“²²³ Mexičané tak zůstali na hranici Evropy.

V 19. století pocítovali obdiv především k Francii, již považovali za archetyp moderní civilizace.²²⁴ Nejdříve je zaujala svými politickými názory, později se obdiv přenesl na celou kulturu. V moderní době byla Francie symbolem klasického ducha. Přijala část řeckého, římského a renesančního vlivu. Ramos se ptá, proč si Mexičané za svůj vzor vybrali právě Francii, a ne například Anglii, za níž Francie ekonomicky zaostávala. Odpověď nachází ve francouzské revolučnosti, jež byla Mexičanům blízká. I oni chtěli razantně skoncovat se starými pořádky. Nadšení pro Francii vyvrcholilo v době porfiriátu, kdy docházelo až k úsměvným situacím. Například bohatí obyvatelé si nechávali stavět střechy podle francouzského vzoru, i když v jejich oblasti nikdy nesněží. Jako dekorativní prvek často sloužila i ústava. Mnoho právníků ji po francouzském vzoru studovalo a rozebíralo, nicméně v běžném životě se jejímu dodržování politici a ústavní činitelé vysmívali. Přestože se stále jednalo o velmi mladou zemi, bylo patrné úsilí skokově se dostat na úroveň staré evropské civilizace, a tím se vyvolal konflikt mezi tím, co chceme a co můžeme. Řešení spočívalo v napodobování Evropy, když se však jednotlivosti přejímaly v nezměněné podobě, nereflekovaly mexické potřeby a uměle vyvolávaly psychologický konflikt. Samuel Ramos

²²² Ibid., s. 119. «la pasión del interés y el interés de la pasión»

²²³ GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. "Mestizaje" y "frontera" como categorías culturales iberoamericanas". [online]. [cit. 2022-06-30]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/gomez/gomez1.htm>>. «La independencia política no trajo consigo la recuperación del centro, sino el traslado paulatino de éste a Francia, a Inglaterra, a Estados Unidos.»

²²⁴ RAMOS, Samuel. Cit. d., s. 41. «arquetipo de la civilización moderna»

připomíná, že již Bolívar psal, že Američané jsou po právu Evropany.²²⁵ Mexičané však toho po staletí zneužívali a jejich prvotním hříchem (pecado original) bylo, že si z dědictví, jež jim náleželo, nedokázali vybrat pro ně vhodnou část a tu následně rozvíjet a kultivovat.

MEXICKÁ „SKLENÍKOVÁ“ KULTURA

V otázce přístupu k evropskému dědictví navazuje Ramos na dílo Alfonse Reyese, jehož myšlenky i na mnoha místech cituje. Ramos kritizuje snahu převzít veškerou evropskou kulturu a stát se pouhým rozšířením Evropy. Nelze opominout vliv předkolumbovských civilizací a místní přírody na formování mexické společnosti. Mexické dějiny se utvářely pod vlivem Evropy a podle Ramose jsou Mexičané jejím rozvětvením.²²⁶ Zatím však nedokázali plně rozvinout vlastní kulturu. Oddělili ji od běžného života a vytvořili umělý konstrukt, jenž neodrážel realitu. Samuel Ramos tento europeismus v Mexiku nazývá skleníkovou kulturou (una cultura de invernadero),²²⁷ a zdůrazňuje, že je nutné vztáhnout kulturu k životu. „Už nechceme mít umělou kulturu, jež žije jako květina ve skleníku; nechceme falešný europeismus.“²²⁸ Podobně jako už dříve José Martí i Ramos tvrdí, že stejné věci se v Americe často musí realizovat jiným způsobem. Umělý europeismus je jako fasáda pár vybraných domů. Ty, ač zvenčí připomínají domy v Evropě, jsou uvnitř jiné, mexické. I pravá tvář Mexičana se často skrývá pod maskou.

Nadšení Evropou a kopírování její kultury bylo u mnoha Mexičanů motivováno snahou alespoň o duchovní únik z vlasti. Převzatá kultura se v těchto případech stala útočištěm pro ty, kdo opovrhovali svou zemí a odmítali si připustit skutečnou situaci. Napodobování zemí těšících se v Mexiku oblíbě tak v důsledku vedlo k sebeponižování, k očerňování své vlasti. Jedním z problémů amerických států bylo, že při formování vlastních kultur pohlížely na Evropu jako na referenční bod. Buď se jí snažily vyrovnat, nebo se od ní distancovat, ale vždy se jednalo o zaujetí polohy vůči evropské kultuře, nikoliv o definování vlastní kultury bez zřetele na tu evropskou. Pokud Mexičané přijmou názor, že jsou pokračovateli a rozšiřovateli evropské tradice, nemá význam, aby k ní přistupovali jako k protipólu. V tomto případě se

²²⁵ Ibid., s. 33. «Bolívar, que ofrece un ejemplo raro de genio entre los caudillos americanos, entre otras cosas por su justa visión de nuestra realidad, decía: «Nosotros no somos europeos ni tampoco indios, sino una especie intermedia entre los aborígenes y los españoles. Americanos de nacimiento, europeos de derecho. . . así nuestro caso es el más extraordinario y el más complicado.»

²²⁶ Ibid., s. 95. «Nuestra raza es ramificación de una raza europea.»

²²⁷ Ibid., s. 67.

²²⁸ Ibid., s. 96. «No queremos ya tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero; no queremos el europeísmo falso.»

stávají součástí evropské kultury a dělení na americké a evropské postrádá smysl. Americké naopak znamená spojení amerického a evropského.

PŘÍSTUP K EVROPSKÉMU DĚDICTVÍ

Na začátku dvacátého století můžeme pozorovat obrat v přístupu k Evropě. Změna je jednak dána povzbuzením národního vědomí během Mexické revoluce, dále je čím dále více zřejmé, že snaha o imitaci evropské kultury selhala. Mexičan si uvědomil, že europeismus jej „vedl k tomu, aby ve své zemi zaséval semínka, jež se mohou pěstovat pouze v evropském podnebí a jež tady rostla slabá a bez života, jako květiny ve skleníku.“²²⁹ Události tvrdě Mexičany naučily, že musí hájit svůj vlastní charakter. Postupně však dochází k druhému extrému, a to přehnanému úsilí o vytvoření protipólu k Evropě. Ramos upozorňuje na paradox, že: „Když se chtělo Mexiko otočit zády k Evropě, našlo útočiště v nacionalismu [...], jenž je sám evropskou myšlenkou.“²³⁰ Zášť a zklamání z neúspěchu vyvolaly nevraživost.

Na začátku byl nacionalismus prázdným hnutím, jež nemělo jiný obsah než popírání toho evropského. Výsledkem bylo, že se Mexiko izolovalo od civilizovaného světa, dobrovolně se zbavilo přínosných duchovních vlivů. Bez nich však není možné rozvíjet duši, po níž touží.

Al iniciarse el nacionalismo, fue un movimiento vacío, sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fue que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible.²³¹

Mexičané si tedy odmítají připustit pravý důvod svého neúspěchu a opět se vydávají nepřirozeným a od reality odtrženým směrem. Snaží se uměle vytvořit čistě mexickou kulturu. Tento projekt je však ještě více utopický než představa o přenesení Evropy. Pokud cílem Mexika není znovu projít celým kulturním vývojem od neolitu, znamenalo by to předpokládat, že je možné vybudovat něco z ničeho. Ramos tvrdí, že historické dědictví, zvláštnosti daného prostředí a původního etnika předurčují vývoj života, ovlivňují osud

²²⁹ Ibid., s. 66. «Esa actitud lo llevó a sembrar en su tierra semillas que sólo en climas europeos pueden cultivarse y que aquí han crecido débiles y casi sin vida, como plantas de invernadero.»

²³⁰ Ibid., s. 85. «Para volver la espalda a Europa México se ha acogido al nacionalismo [...] que es una idea europea.»

²³¹ Ibid., s. 86.

Mexičanů a ten není možné změnit. Samuel Ramos tak kritizuje snahu o přehnaný mexikanismus. Ten ve své extrémní podobě působí spíše jako parodie a z mexické kultury se stává kýč pro cizince. Zredukovat národ na kaktus, Indiána a sombrero není cesta k získání rovnocenného postavení.

Odsouzení evropské kultury proto není řešením. Problém byl způsoben dlouhotrvajícím imitováním Evropy, kdy si Mexičané mysleli, že napodobováním přinášejí do země civilizaci. Mexický „mimetismus“ nebyl vyvolán marnivostí a probíhal nevědomě. Podle Ramose je lidskou přirozeností napodobovat to, co pokládáme za lepší, tím se však umocňoval pocit méněcennosti vůči Evropanům. Martínez Estrada považoval umělou kulturu za jakési opium společnosti, jež jí brání naplno pocítit projevy její nemoci. Podobně Ramos tvrdí, že ve chvíli, kdy je kultura pouhým napodobováním „ztrácí svůj duchovní význam a je zajímavá pouze jako povzbuzující droga užívaná k odlehčení tíživé niterné deprese.“²³² To ukazuje na příkladu legislativy. Mexičané převzali zákony z USA a Evropy, aniž by odpovídaly situaci ve společnosti. Z práva se tak stalo jakési pozlátko zakrývající neútešnou realitu.

Skutečná mexická kultura je odvozená z té evropské, ale nepředstavuje její pouhou kopii. Je nutné zdůraznit rozdíl mezi imitací a asimilací. Kulturní „dobývání“ Mexika probíhalo ve dvou etapách. Tu první nazývá Ramos transformací (transformación), druhou označuje jako asimilaci (asimilación). Vzhledem k minulosti musí být mexická kultura zčásti odvozená, odvozená však neznamená okopírovaná. Lepší než imitace, což je umělý proces, je asimilace, k níž dochází přirozeně. Nejdříve je původní kultura přenesena na nové území, kde je postupně přijímána. Během tohoto procesu se upravuje, aby lépe odpovídala nové situaci a obyvatelé se s ní mohli ztotožnit. Asimilovaná kultura je tak na rozdíl od kultury okopírované hluboce zakořeněna do podvědomí ducha národa a na její podobě se odráží nové skutečnosti. Mexiko potřebuje rozvíjet vlastní kulturu, jež bude vycházet z mexické reality, tu však spoluvytvářela i kultura evropská, a proto je přirozené, že bude i nadále zastoupena. Mexičané se však musí naučit, jak s ní správně zacházet. Je nutné sundat převlek a začít být sám k sobě upřímný, Mexičané si musí připustit, že jejich kulturní perspektivy jsou uzavřeny do evropského rámce, kulturu si nelze vybrat jako klobouk.

Máme evropskou krev, náš jazyk je evropský, evropské jsou také naše zvyky, morálka, a i celkově naše neřesti a ctnosti jsme zdědili po Španělech. To vše spoluvytváří náš osud a vytyčuje nám

²³² Ibid., s. 22. «La cultura desde este momento pierde su significado espiritual y sólo interesa como una droga excitante para aliviar la penosa depresión íntima.»

cestu. Scházela nám však moudrost rozvinout tohoto evropského ducha v harmonii s novými podmínkami, do nichž byl zasazen.

Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral, y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado.²³³

Potenciál pro rozvíjení autentické kreolské kultury spatřuje Ramos ve střední třídě. Ta má v sobě přirozeně hodně evropského, ale na rozdíl od movitější části společnosti toto dědictví neupravuje podle aktuálních trendů, ale rozvíjí přirozeně v souladu s okolním děním. Přestože je tato vrstva společnosti v Mexiku málo početná, představuje hlavního strůjce národních dějin.

PROJEV MÉNĚCENNOSTI U MEXIČANŮ

Ramos zkoumá národní charakter na třech příkladech projevů méněcennosti u Mexičanů. Postupně analyzuje postavu „hrubiána“ (el pelado), obyvatele města (el mexicano de la ciudad) a (malo)měšťana (el burgués mexicano). Chování všech je určováno úsilím skrýt komplex méněcennosti, liší se pouze způsob, jak se toho snaží dosáhnout. Klamou nejen své okolí, ale především sami sebe.

PELADO

Označení „pelado“ odkazuje k člověku, jenž je sprostý, neurvalý, hrubý, patří mezi společenskou spodinu. Podle Ramose „pelado“ ztělesňuje základní a nejlépe zosobněný výraz národního charakteru. Stal se předlohou pro mnoho postav v divadle, románu či malířství. Cílem Samuela Ramose je tento pitoreskní obraz vytvořený v umění analyzovat zevnitř. Zjistit, jaké základní principy determinují jeho charakter. Již samo označení „pelado“ předurčuje náš přístup k němu. „Pelado“ zcela odhaluje svou duši. Cynicky a ostentativně projevuje navenek základní pudy, jež se ostatní lidé snaží skrývat. Ramosův popis „pelada“ je

²³³ Ibid., s. 67.

velmi kritický. Opakovaně se o něm vyjadřuje jako o „lidském odpadu velkého města“²³⁴ a tvrdí, že po intelektuální stránce je na úrovni primitiva, jeho ekonomická situace je horší než u proletariátu.

Život byl k němu nepřátelský ve všech směrech a on k němu pociťuje temnou zášť. Již od podstaty je výbušný. Jednat s ním je nebezpečné, protože při první sebemenší neshodě zaútočí. Jeho výbuchy jsou slovní, jejich obsahem je utvrzování sebe sama prostřednictvím vulgárního a agresivního jazyka. Vytvořil si vlastní dialekt, jehož slovní zásoba oplývá běžně používanými slovy, jimž dodal nový význam.

La vida le ha sido hostil por todos lados, y su actitud ante ella es de un negro resentimiento. Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve. Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo. Ha creado un dialecto propio cuyo léxico abunda en palabras de uso corriente a las que da un sentido nuevo.²³⁵

Podle Ramose je ve skutečnosti „pelado“ „úplnou nulou“ (cero a la izquierda),²³⁶ o to více stupňuje svou snahu přesvědčit své okolí, že tomu tak není. Cokoliv, co by jej v jeho narušené mysli mohlo ponížít, se stává záminkou k výbuchu hněvu. Ramos dokonce cítí nutnost ospravedlnit, že v textu uvádí příklady jeho mluvy. Tvrdí, že tak postupuje z pozice vědce: je nutné tato slova zmínit, aby na nich mohl ilustrovat jeho chování a přístup k okolí. Většina „peladem“ používaných výrazů či slovních spojení opět slouží k tomu, aby vyzdvihly jeho „mužnost“ a utvrdily tak jeho převahu nad ostatními: k tomu používá odkazy na genitálie „má velký koule“ (tiene muchos huevos) nebo zdůrazňuje svou nadřazenost „jsem tvůj otec“ (yo soy tu padre), přičemž v této patriarchální společnosti je otec symbolem moci.

Při analýze tohoto „hrubiána“ mluví Ramos také o falické obsesi (obsesión fálica).²³⁷ V tomto případě však penis není uctíván jako symbol plodnosti, ale je znakem síly a moci. Jedná se o jedinou hodnotu, jíž může tento „macho“ dosáhnout a předčít v ní i ostatní. Ve chvíli, kdy se „pelado“ snaží vyrovnat se svou bezvýznamností (nulidad), staví proti evropské vědě, umění a technice svou mužnost. „Oni možná mají tohle všechno, ale my jsme opravdoví chlapi.“²³⁸ Ramos k tomu podotýká, že se jedná o mužnost pouze ve zvířecím slova smyslu,

²³⁴ Ibid., s. 54. «el desecho humano de la gran ciudad»

²³⁵ Ibid., s. 54.

²³⁶ Ibid., s. 54.

²³⁷ Ibid., s. 54.

²³⁸ Ibid., s. 55.

na pudové úrovni. Ačkoliv „pelado“ neustále zdůrazňuje svou virilitu, nemůžeme se nechat oklamat zdáním. Podle Ramose není ani silný ani statečný. Žije v permanentním strachu, že jeho maska bude odhalena, není si sám jistý svou pozicí či silou. Každého pokládá za nepřítele. Má dvě osobnosti: skutečnou a smyšlenou. Tu reálnou neskrývá pouze před okolím, ale také sám před sebou. Tyto jeho osobnosti stojí v rozporu. Tím, že „pelado“ nemá oporu v reálném světě, sám sobě nevěří a nedůvěra určuje i jeho vztah k ostatním. Při kontaktu s okolím je přecitlivělý, zahloubán sám do sebe, introvertní. Každý náznak bere jako provokaci a záminku ke sporu.

MEXICANO DE LA CIUDAD

Na první pohled je nejvýraznější vlastností Mexičana z města neopodstatněná nedůvěra. A priori s ní přistupuje k okolnímu světu. Nejen k lidem, ale i ke své profesi, vědě, víře či společenskému zřízení. Má tendenci vše popírat. Podle Ramose je Mexičan z města „zosobněním negace“.²³⁹ Vytváří dojem, že přežívá bez přemýšlení a pouze se stará o naplnění svých bezprostředních zájmů. Budoucnost jej nezajímá. Vytlačil ji za svého vědomí a řídí se jen instinkty. Podle Ramose se však společnost bez projektů do budoucnosti nemůže rozvíjet a ustrne v chaosu. Mexičan z města, podobně jako „pelado“, vidí za vším útok na vlastní osobu, a tak často nesmyslně napadá své okolí, jen aby byl prvním, kdo zaútočí. Opravdová síla však spočívá v tom, když rozumem dokážeme ovládat své instinkty. To Mexičan neumí, a proto místo síly odhaluje svou slabost.

BURGUÉS MEXICANO

Na tomto příkladu Ramos ukazuje, že komplex méněcennosti není dán ekonomickou situací, pociťují jej osoby napříč společenskými vrstvami. Inferiorita se u Mexičanů rozvíjela vlivem historických událostí a je spojena s národností. Tuto provázanost Ramos ilustruje na způsobu, jakým se u Mexičanů projevuje vlastenectví. Exaltovaná slova a hrubé výkřiky během státních oslav, toto neustále dokazování si své velikosti, ukazuje, jak málo si je ve skutečnosti Mexičan jistý hodnotou své vlasti. Ramos odmítá podřadnost ras a zdůrazňuje, že, přestože je komplex méněcennosti spojen s národností, neznamená to, že by Mexičan byl horší než jiní, ale pouze fakt, že tomu sám uvěřil. Toto sebeponižování se pak týká lidí

²³⁹ Ibid., s. 59. «es la negación personificada.»

s různým společenským postavením, proměňuje se pouze způsob, jakým se u nich navenek projevuje. (Malo)měšťan dokáže svou frustraci lépe skrývat. Neodhaluje své pocity tak přímočaře jako „pelado“ a umí přesvědčivěji napodobovat svůj evropský vzor. Přesto v nestřežených momentech i on ztrácí svou masku a z jeho reakcí a chování je zřejmý pocit méněcennosti, jenž jej sužuje. Takto podle Ramose vzniklo i úsloví „podobáš se peladovi“²⁴⁰ odkazující právě k situacím, kdy (malo)měšťan vyjde ze své role. Ani on si neuvědomuje, že svůj svět si pouze nalhává. V průběhu století se měnily věci, jež napodobuje, ale on se nevyvíjí. Pod touto ochranou vrstvou zůstává stejný. „Utíká sám před sebou, aby našel útočiště ve smyšleném světě.“²⁴¹

Na jedné straně tak Ramos zdůrazňuje, že pocit méněcennosti je národním zlem, ale zároveň uvádí rozdíly v tom, jak se tento pocit projevuje v různých společenských vrstvách. Tento přístup kritizuje například Roger Bartra, jenž tvrdí, že definice Mexičana se mění v nástroj, jak legitimizovat vykořisťování a útisk nižších vrstev vyššími.²⁴² Některé části společnosti nemají hlas a nemohou definovat sami sebe, pouze jsou vysvětlování těmi privilegovanými. S kritikou je také přijímán fakt, že v Ramosově rozboru mexického národa nejsou zastoupeny ženy. V případě (malo)měšťáka by se popis dal do jisté míry vztáhnout i na ně, ale ženský ekvivalent „pelada“ zcela schází. Je tak zesílen obraz silně patriarchální společnosti, kde žena není definována sama o sobě, ale slouží pouze k zvýraznění mužské virility. Atributy tradičně přisuzované ženám používá „pelado“ ke zesměšnění svého soka, se ženou není schopný udržovat vztah, její přítomnost má pouze utvrdit jeho postavení „samce“.

VLIV NATIVNÍCH OBYVATEL

Ramos se zabývá psychologií lidí z měst a stranou nechává vesnice převážně s indiánským obyvatelstvem. Ačkoliv jsou Indiáni početnou skupinou, v současném chodu státu podle něj zastávají pasivní roli. Aktivní skupinu tvoří mestici a kreolové žijící ve městě. Indián ovlivnil duši ostatních Mexičanů, ale jeho vliv v sociální a duchovní oblasti se dnes redukuje na pouhou přítomnost. „Je jako chór, jenž se mlčky účastní dramatu mexického života.“²⁴³ Na jiném místě v textu však Ramos podotýká, že i když byl vliv Indiána omezený, je stále

²⁴⁰ Ibid., s. 62. «pareces un pelado»

²⁴¹ Ibid., s. 64-65. «huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio.»

²⁴² BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México, D.F.: Penguin Random House, 2012.

²⁴³ RAMOS, Samuel. Cit. d., s. 58. «Es como un coro que asiste silencioso al drama de la vida mexicana.»

významný a zastoupen ve všech oblastech mexického bytí. Jsou to právě ty oblasti, jež se nejvíce vzpouzí modernizaci v duchu západní civilizace.

Při asimilování nové kultury hraje stěžejní roli náboženství a jazyk. Předkolumbovské civilizace byly silně nábožensky založené, a tudíž podle Ramose receptivní k novým podnětům v této oblasti. Samuel Ramos pak rozvíjí teorii o pasivitě, apatii a ztuhlosti nativních obyvatel postavenou na základě povrchní analýzy jejich umění. Přebírá dřívější názory, že původní umělecká tvorba potlačovala fantazii, byla nezvratná a statická.²⁴⁴ Ztotožňuje ji s nelidskou ztuhlostí starodávného egyptského umění.²⁴⁵ Zastává názor, že fantazie a invence se potlačovaly a cílem bylo neustálé opakování „správných“ forem. Spíše než o umělce, jednalo se o umělecké řemeslníky (artesano). Indiáni nežili pro budoucnost, pouze chtěli uchovat stávající status quo. Právě toto odmítání změny je pak podle Ramose činí nekompatibilními se západní civilizací. Indiáni nejsou podřadní, pouze se nedokáží začlenit do společnosti, jež žije budoucností.²⁴⁶ Části Mexika zasažené indiánským vlivem se pak brání být vtaženy do moderního světa.

Když necháme stranou fakt, že i teorie považující samu egyptskou kulturu za zkosnatělou a nepřístupnou pokroku a vývoji vznikaly v 18. století v návaznosti na renesanční vzdělance²⁴⁷ a již v Ramosově době byly mnohými kunsthistoriky odmítány, nelze opominout nevhodnost srovnání egyptského umění s uměním nativních obyvatel Ameriky. Území dnešního Mexika bylo v průběhu staletí obydleno více kulturami v různých fázích vývoje, jejichž umění se v mnoha ohledech lišilo. Ramosův popis „indiánského“ umění je tak nutně značně selektivní. Zatímco mixtecké užité umění by odpovídalo Ramosově popisu snahy o dosažení dokonalé formy neustálým opakováním naučeného řemesla bez invence, teotihuacánské nástěnné malby jsou přímo v rozporu s Ramosovým tvrzením, že indiánské umění postrádalo kreativitu. Například José Pijoán uvádí následující: „Jedním

²⁴⁴ GARCÍA GÓMEZ, Arturo. *El "egipticismo" indígena de Samuel Ramos*. [online]. [cit. 2022-06-23].

Dostupné z: <<https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/270/226>>. «Sus afirmaciones sobre el arte monumental mesoamericano se basan en la teoría estética de Wilhelm Worringer y Alois Riegl. La cita de Worringer, que Samuel Ramos no especifica, suponemos fue tomada de *Egyptian Art* (1928).»

²⁴⁵ Ibid. «El texto revela un arraigado prejuicio decimonónico sobre la pasividad, apatía y rigidez del 'indígena' mexicano, que Samuel Ramos justifica en su juicio sobre el estilo artístico monumental precortesiano, de 'escasa fantasía' y 'pesantez inorgánica', inmovible y estática. Identificándolo incluso con la rigidez inhumana del antiguo arte egipcio.»

²⁴⁶ RAMOS, Samuel. Cit. d., s. 37. «Si el indio mexicano parece inasimilable a la civilización, no es porque sea inferior a ella, sino distinto de ella. Su egipticismo lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir.»

²⁴⁷ PIJOAN, José. *Dějiny umění I*. Praha: Odeon, 1977, s. 45. „Právě oni (renesanční vzdělanci) byli původci stále ještě značně rozšířené pověsti, že egyptský národ byl sice ze všech nejstarší, ale že to byl národ zkosnatělý, nepřístupný pokroku a vývoji.“

z nejdojemnějších poselství teotihuacánského malířství je obraz boha Tlaloka v jeho ráji, Tlalocánu, tropické rajske zahradě, jež byla vysněným ideálem těchto obyvatel drsné Mexické náhorní plošiny. Je to ráj zpěvů, prostomyslných her a potěšení z vody mezi motýly a vážkami, na břehu zurčících potoků lemovaných kakaovníky, květy a kukuřičnými klasy; něžný a dětinský ráj, sen lidí...²⁴⁸ Neméně nápaditá je mayská architektura v Palenque, jež „svědčí o pozoruhodné fantazii a dekorativním smyslu.“²⁴⁹ Nález Usměvavých figurek „uchvacujících svěžestí spontánního smíchu, jimž jako by se otrásaly“,²⁵⁰ pak popírá tvrzení o konzervativním přístupu. V neposlední řadě Arturo García Gómez připomíná rafinovanost metafor aztéckých básní, jež jsou dokladem hojné fantazie, životní energie, extáze či opojnosti indiánského umění. A podotýká, že toto umění je „velmi vzdálené poráženeckému duchu, jenž se podle Ramosa nechal dobýt.“²⁵¹

Ramosův přístup k nativnímu obyvatelstvu dlouhodobě čelil ostré kritice. Mauricio Ávila Barba například upozorňuje, že „egipticismo“ Indiánů Ramos nevysvětluje pomocí Adlerovy psychologie, na niž se během celého textu odvolává. Ramos podle něj nepřikládá patřičnou váhu vlivu původních náboženství, jejich legend či mýtů, jež se významně podepsaly na přístupu nativních obyvatel k dobyvatelům. Podmanění Indiánů spíše zapříčinila jejich religiozita než pasivita. Gabriel Vargas Lozano pak označuje Ramosův přístup k indiánské kultuře za „opovrhování“ (desprecio).²⁵² Na základě výtek Ramos později tuto část z knihy vyřadil. Místo přepracování a snahy o lepší pochopení, tak nativní obyvatelé byli ze studie o lidech a kultuře v Mexiku vyjmuti.

VZDĚLÁVÁNÍ A KOMPEX MÉNĚCENNOSTI

Při formování mexického charakteru hraje významnou roli také vzdělávání. Samuel Ramos proto tvrdí, že jedním z hlavních cílů školství by mělo být vyvrácení mexických zlovyků a předsudků. Pocit méněcennosti není problémem pouze pár jedinců, nemá opodstatnění v mexické přirozenosti, ale vzniká na základě zkreslených informací a představ. Vzdělávací systém v Mexiku by měl přestat kopírovat evropské osnovy a naopak přizpůsobit výuku

²⁴⁸ Ibid., s. 250.

²⁴⁹ Ibid., s. 281.

²⁵⁰ Ibid., s. 268.

²⁵¹ GARCÍA GÓMEZ, Arturo. Cit. d. «Un arte de exuberante fantasía que dejó rastro de la subjetividad del hombre mesoamericano, de su modo de ser vital en el éxtasis y la embriaguez, así como en el refinamiento de la metáfora poética de ‘flor y canto’. Un arte muy alejado de aquel espíritu vencido que se ‘dejó conquistar’, según afirma Samuel Ramos.»

²⁵² VARGAS LOZANO, Gabriel. Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. [online]. [cit. 2022-06-09]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/>>.

mexickým potřebám. I přes několik vlasteneckých vln se v první polovině dvacátého století nepodařilo, aby se nepřebíraly cizí teorie ponižující Mexičany nejen na základě neznalosti a stereotypů, ale i z důvodu prosazování evropských zájmů. Hispanoameričané budují svoji společnost v duchu myšlenek označujících je za méněcenné. Mají nástroj, jak vysvětlit společenské události, jež v jejich zemi nikdy nenastaly, a vědí, jaké by k nim měli zaujmout stanovisko, ale jejich vlastní reálné problémy zůstávají stranou.

Je třeba si uvědomit, že v minulosti měla filozofie také sloužit k tomu, aby Evropanům poskytla teoretickou oporu pro kolonizaci amerického území. Argumentaci pro vykořisťování nativních obyvatel čerpali doboví filozofové i z antických textů. Například skotský filozof John Mair se roku 1510 odvolává na Aristotelův spis *Politika* a obhajuje uvrhnutí Indiánů do podřízeného postavení na základě učení o předurčenosti některých lidí k otroctví, jež je dána jejich přirozeností.²⁵³ Již základy evropské filozofie jsou tak použity proti Američanům a ti je nutně nemůžou vykládat stejným způsobem, pokud se chtějí z této situace vymanit. I filozofové „kanonizovaní“ západními vědeckými institucemi jako například Hobbes, Locke, Voltaire, Hume, Kant, Hegel či Marx ve svých dílech vyzdvihují bílou rasu, případně oslavují podmanění Hispánské Ameriky.

Například Hegel, dodnes mnohými označován za jednoho z nejvýznamnějších filozofů, o Americe tvrdí, že již samotný kontinent prokazuje jistou nezralost oproti Evropě, dokonce i zvířata jsou podle něj hůře vyvinutá než ta evropská.²⁵⁴ Nativní obyvatelé jsou podradní, přičemž: „Méněcennost těchto individuí se projevuje ve všem: včetně jejich vzrůstu.“²⁵⁵ Hegel dále uvádí, že obyvatelé se chovají jako děti: pouze existují, nepřemýšlejí a nestanovují si vyšší cíle. Má se s nimi proto i jako s dětmi zacházet. Část o Novém světě pak Hegel uzavírá slovy, že Amerika je zemí budoucnosti a jako taková není předmětem jeho zájmu, neboť filozof není prorokem.

Ani po získání nezávislosti se přístup k Hispánské Americe nezlepšuje. Při čtení Marxe a Engelse se tak například Mexičan dozvídá, že je třeba oslavovat vítězství USA a následnou anexi hraničních oblastí Mexika, protože Mexičané jsou dědici špatných španělských vlastností (lenost, nabubřelost, „donjuanství“) a země dosáhne prosperity pouze, pokud bude

²⁵³ BEUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México, D.F.: SIGLO XXI, 1997.

²⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre La Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005, s. 265-275.

²⁵⁵ *Ibid.*, s. 267.

pohlčena. Zisk Kalifornie a dalšího pohraničního území je označen za důstojnou předeheru budoucí expanze Spojených států.²⁵⁶

Přestože během dvacátého století dochází ke kritice a přehodnocení některých myšlenek kánonu evropské filozofie, většina evropských prací se soustředí na jiné oblasti (např. postavení ženy či rasovou otázku obecně). Proto je úkolem Hispanoameričanů a jejich filozofů poukázat na tyto negativní aspekty i u slavných filozofů, vyvrátit diskriminující myšlenky a nabídnout vlastní interpretaci.

Je nereálné přesvědčit ostatní, aby se o Mexiko zajímali, když i sami Mexičané svou zem opomíjejí. Ve většině oblastí ví absolvent více o reáliích ostatních než svých vlastních. Mexičané musí přijmout fakt, že jsou Mexičané, a tedy pohlízejí na svět ze své jedinečné perspektivy, jež je utvářena jejich pozicí ve světě. Z toho vyplývá, že by se také měli zabývat předměty a jevy z jejich bezprostředního okolí. Ramos to shrnuje slovy: „Musíme hledat poznání všeobecného světa prostřednictvím konkrétního případu, jímž je náš malý mexický svět.“²⁵⁷

Ramos v tomto ohledu zdůrazňuje nutnost také humanitního vzdělání, jež pomůže lidem zorientovat se v těchto otázkách. Je chybné usilovat o školství zaměřené pouze na bezprostřední použití. Tradičně se výuka v Mexiku zakládala na přijetí již daných pravd, aniž by studenti pochopili proces, jak se k nim došlo. Učení se zredukovalo na osvojení mechanických postupů, bez vysvětlení jednotlivých procesů. Takto (ne)vzdělaný člověk se stává robotem schopným pracovat pouze v neměnných podmínkách, je zajatcem své specializace.

Tato výuka nepodněcovala k rozvoji myšlení a ducha, nebyla tedy humanitní. Bez kultury člověk nežije jako lidská bytost, pouze přežívá jako živočišný tvor. Ramos kritizuje zbožšťování vědy, zprůměrnění lidského života a hájí nový humanismus. Cílem není vrátit se v čase a převzít humanismus v jeho renesanční podobě, ale nebránit rozvoji nového humanismu. Tyto myšlenky zpracoval v díle *Směrem k novému humanismu (Hacia un nuevo humanismo)*, vydaném v roce 1940, jež doplňuje *Profil člověka a kultury v Mexiku*.

²⁵⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972, s. 189-190, 201, 501.

²⁵⁷ RAMOS, Samuel. Cit. d., s. 135. «Tendremos que buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano.»

ERNESTO SÁBATO (1911–2011)

Ernesto Sábato²⁵⁸ se narodil ve městě Rojas, jež spadá do provincie Buenos Aires. V roce 1924 začal navštěvovat školu Colegio Nacional de La Plata, kde mimo jiné vyučovali i Ezequiel Martínez Estrada a Pedro Henríquez Ureña. Dle jeho slov měli právě tito profesori stěžejní vliv na jeho budoucí směřování.²⁵⁹ Sábato vystudoval matematicko-fyzikální fakultu na Univerzitě La Plata, kde roku 1937 získal doktorát ve fyzice. Sábátův první publikovaný text vyšel roku 1931 v časopise *Claridad* pod názvem *Věda a církev (Ciencia e Iglesia)*.²⁶⁰ „Sábato v něm s humorem, ironií a dávkou nihilismu píše o zřízení pracovny radiotelefonie. Ta by měla papeži sloužit k pohodlné komunikaci se svými ovečkami a lépe než kdy jindy se postarat o to, aby žádná nesešla z cesty.“²⁶¹ Téma tohoto článku i jeho zpracování ukazuje na Sábátův postoj, kdy se během studia zhlédl ve vidině sociální spravedlnosti. Nejdříve se zapojil do akcí anarchistů, později se spolupodílel na fungování skupiny Insurrexit. Ta v době zákazu komunistické strany sjednocovala levicově smýšlející mládež v Argentině. Jako její zástupce se v roce 1934 v Bruselu zúčastnil komunistického kongresu proti fašismu a válce. Zde se zděsil rétoriky a fanatismu, s jakým stoupci komunismu obhajovali činy ve Stalinově Rusku a vystupovali proti jiným názorům. Po této zkušenosti se od komunismu distancoval. V letech 1938 a 1939 v rámci stipendia působil v Paříži v prestižní laboratoři Joliot-Curie a následně v Technologickém Institutu Massachusetts. V roce 1940 se vrátil do Argentiny, aby zde zastával pozici docenta na Laplatské univerzitě.

Během své vědecké kariéry však Sábato neustále narážel na pocity frustrace a nenaplnění. V době, kdy pracoval v Paříži, se seznámil s představiteli surrealismu. Pravidelně se scházel například s malířem Óscarem Domínguezem,²⁶² jehož považoval za jednoho z nejvíce autentických představitelů tohoto směru, a měl možnost se osobně potkat i s André Bretonem a být tak přímo v centru dění. Ovlivněn jejich myšlenkami a přístupem k životu sám začal

²⁵⁸ V případě Ernesta Sábata se napříč jeho dílem setkáváme s variantou Sábato i Sabato. Ve studii *La visión gnóstica y el tema de la verdad* Mario César Ingenito uvádí, že v románu *Abaddón el exterminador* Ernesto Sábato pro své alter ego, spisovatele Sabata, použil schválně variantu bez přízvuku, aby tak vyjádřil drobnou nuanci mezi nimi. Z tohoto důvodu jsme se v této práci přiklonili pro použití varianty Sábato.

²⁵⁹ Například Henríquez Ureña Sábata podpořil, aby začal psát pro časopis *Sur*. Ten Sábato později nazval svou „univerzitou“ a spolupracoval s tímto periodikem více než třicet let.

²⁶⁰ *Claridad*, 11. dubna 1931, č. 228.

²⁶¹ FLEISCHER, Ariel Gustavo. *Sábato: el escritor y sus fantasmas; contribuciones de Ariel Gustavo Fleischer*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2018, s. 9. «Allí Sabato escribe con humor, ironía y una dosis de nihilismo sobre la instalación de un estudio de radiotelefonía que el Papa utilizaría para ‘comunicarse cómodamente desde su escritorio con el rebaño y cuidar mejor que nunca alguna oveja descarriada tome el camino ancho’...»

²⁶² Ernesto Sábato se také věnoval malbě. Sám se označoval za expresionistu. V roce 1989 měl výstavu obrazů v Petit Foyer v galerii Centre Pompidou, v roce 1992 vystavoval v kulturním centru Villa v Madridu.

psát²⁶³ a postupně nalézat únik od exaktního a racionálního světa vědy, jenž mu nedokázal pomoci s jeho existenciálními problémy a pochybnostmi. Ukončit vědeckou kariéru se Sábato definitivně rozhodl v roce 1943 a o dva roky později vydal svou první knihu esejí *Jedinec a vesmír* (*Uno y el Universo*). Přestože se esejistice věnoval po zbytek života a sepsal mnoho významných děl, jeho esejistická tvorba stojí ve stínu té románové. Ernesto Sábato vydal pouze tři romány,²⁶⁴ jejich kvalita však nadchla literární svět a udělala z něj jednoho z nejvýznamnějších autorů Hispánské Ameriky. Oficiálního ocenění se dočkal v roce 1984, kdy získal cenu Premio Miguel de Cervantes považovanou za nejprestižnější vyznamenání španělsky psané literatury.

Do podvědomí argentinského národa se však Sábato nezapsal pouze jako vědec či spisovatel, ale také jako zastánce boje za lidská práva. V tomto kontextu je při různých výročích často citován jeho výrok: „Existuje způsob, jak přispět k ochraně lidskosti, a tím je na ni nerezirovat.“²⁶⁵ V souladu s tímto přesvědčením Ernesto Sábato z Argentiny nikdy neemigroval, ale stal se kritikem nedemokratických postupů napříč politickým spektrem. Vymezoval se proti zločinům spáchaným komunisty, stejně jako během perónismu.²⁶⁶ Carlos Catania k tomu dodává, že Sábatova kritika směřující jak k levici, tak k pravici, dokládá, že neusiloval o podporu jedné nebo druhé strany, ale šlo mu především o zachování důstojnosti člověka, bez níž nemá smysl zachraňovat žádnou společnost.²⁶⁷ Po pádu vojenské diktatury Sábato přijal pověření vést komisi pro vyšetření osudů neznámých lidí Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, CONADEP, ustanovenou tehdejším prezidentem Raúlem Alfonsínem. Cílem této komise bylo zdokumentovat případy osob perzekuovaných během teroru vojenské junty (1976–1983). Na závěr svého působení dne 20. září 1984 Sábato vydal zprávu nazvanou *Nikdy víc* (*Nunca más*), jež se stala mementem Argentiny a výzvou, aby podobné skutky již nikdy nedopustila. Ernesto Sábato zemřel v roce 2011 v nedožitých sto letech.

²⁶³ FLEISCHER, Ariel Gustavo. *Sabato: el escritor y sus fantasmas; contribuciones de Ariel Gustavo Fleischer*. Cit. d., s. 10. Například část románu *La fuente nuda*, z něhož byl na naléhání uruguayského spisovatele Felisberta Hernándezze publikován fragment v časopise *Sur* (číslo 157, 1947). Některé motivy a také například postavu Carlose Sábato zakomponoval do svých pozdějších románů.

²⁶⁴ *El túnel* (1948), *Sobre héroes y tumbas* (1961), *Abaddón el exterminador* (1974).

²⁶⁵ Universidad Nacional de la Plata. [online]. [cit. 2021-06-24]. Dostupné z: <<https://www.nacio.unlp.edu.ar/2021/06/recordamos-a-ernesto-sabato-a-110-anos-de-su-nacimiento/>> «Hay una manera de contribuir a la protección de la humanidad, y es no resignarse.»

²⁶⁶ *El otro rostro del peronismo* (1956).

²⁶⁷ CATANIA, Carlos. *Genio y figura de Ernesto Sábato*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987, s. 13. «constante denuncia que Sábato ha hecho a lo largo de su vida contra los crímenes de derecha o de izquierda no permite a nadie bien nacido acusarle de ‘servir a los intereses de la reacción’ con esta simétrica prédica: sirve únicamente a dignidad del hombre, sin la cual no hay sociedad futura que valga la pena instaurar.»

PROLÍNÁNÍ ROMÁNU A ESEJE

V rozhovoru s Carlosem Cataniou Sábato uvádí, že nezačal psát proto, aby vydělal peníze, získal ceny nebo snad z důvodu, že by ho literární práce těšila. Naopak psaní označuje za trápení, za temný trest. Musí však psát, aby dokázal vzdorovat tíze lidského bytí.²⁶⁸ Ernesto Sábato byl ke své literární tvorbě velmi kritický. Zdůrazňoval, že je obtížné vydělat si peníze jako spisovatel, aniž by se přitom neprostitovala literatura.²⁶⁹ Dále vyzdvihoval nutnost nenechat se ve své umělecké činnosti ovlivnit vnějšími okolnostmi. „Spisovatel by si měl zachovat svou „proradnost“, což není nic jiného než právo mluvit vždy pravdu, být proti politické, morální a ideologické podřízenosti.“²⁷⁰

Ernesto Sábato sám o sobě prohlašoval, že je osobou plnou kontradikcí a pochybností, ostatně proto se také stal spisovatelem, nikoliv filozofem. „Nejsem schopen přemýšlet nad idejemi v jejich ryzí podobě nebo, lépe řečeno, můžu nad nimi přemýšlet, ale nenaplňují mě, neslouží mi k životu.“²⁷¹ Proto také tvrdil, že nikdy nelitoval svého sblížení se s komunismem, surrealismem či zapojení do vědeckého výzkumu. Přestože se žádnou z těchto cest nevydal, nepokládal je za ztrátu času, aby je mohl odmítnout, musel se s nimi nejdříve důkladně seznámit. Sábato prohlašoval, že nemůže věci studovat pouze v teoretické rovině, musí je prožít. Podle Solomona Lippa Sábato navazuje na dílo Alfonse Reyese a Carlose Vaz Ferreiry. „Sábatovou filozofií či lépe řečeno filozofickým postojem (protože nevytvořil žádný strukturovaný filozofický systém) je zničit falešné společenské normy. S radostí pak proti odpůrcům člověka používá ironii.“²⁷²

Ernesto Sábato, podobně jako Martínez Estrada, označuje rok 1930 za zlom a konec jedné éry Argentiny. Podle něj skončila doba namyšlenosti a naplno se projevil začátek národní krize. Období optimismu a nadšení vystřídal druhý extrém: konfrontace s realitou vyvolala silný pocit frustrace a společnost zachvátila mnohdy až přehnaná vlna sebekritiky. Po

²⁶⁸ Ibid. «Escribir es un desgarramiento, una oscura condena.»

²⁶⁹ SÁBATO, Ernesto. Interrogatorio preliminar. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 12. «ganarse la vida sin prostituir la literatura»

²⁷⁰ SÁBATO, Ernesto. El estado contra el artista. *La cultura en la encrucijada nacional*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, s. 68. «el escritor debe mantener su ‘deslealtad’, que no es otra cosa que su derecho a decir siempre la verdad, contra toda supeditación política, moral o ideológica.»

²⁷¹ SÁBATO, Ernesto. Interrogatorio preliminar. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 53. «No soy capaz de pensar ideas al estado puro, o, mejor dicho, sí puedo pensarlas pero no me colman, no me sirven para vivir.»

²⁷² LIPP, Solomon. *Ernesto Sábato: Síntoma de Una Época*. [online]. [cit. 2022-01-25]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/pdf/165219.pdf?refreqid=fastly-default%3A319645a343dffe5cfc54c6d65ba1f8be&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&origin=search-results>. «La filosofía, o mejor dicho, la actitud filosófica de Sábato, (porque aquí no hay sistema filosófico bien ordenado) es destruir la existencia de falsas convenciones. La ironía es su técnica predilecta. La utiliza en contra de los detractores del hombre.»

obdobích autoritářských režimů byla touha po svobodě a demokracii patrná, ale k jejímu dosažení nebylo postupováno eticky. Vznešený cíl přestává být vznešený, když se na cestě k němu spáchají hrůzné činy.²⁷³ Víra v lepší osud člověka však Sábata neopustila ani v těch nejtemnějších momentech historie. V duchu Spenglera či Schelera hledá v začátcích moderních dějin proces, jenž přivedl člověka k bodu zlomu, kdy ztráta tradičních hodnot nebyla nahrazena hodnotami novými, ale naopak došlo k zvěčňování člověka a ztrátě jeho lidství a důstojnosti. Sábato ve své tvorbě brání duchovní svět, poukazuje na problém rozdělení na racionální a iracionální.²⁷⁴ Aby byl člověk člověkem, musí obsáhnout obě oblasti. Liliana Weinberg pak Sábátův přístup označuje jako „existenciální proti-zvěčňování“ (anticosificación existencial).²⁷⁵

Zásluhou velké popularity Sábátových románů se do popředí zájmu dostaly především eseje zamýšlející se nad jeho literární tvorbou. Jak však upozorňuje Ángela Dellepiane, tematika Sábátovy esejistiky je mnohem rozmanitější.²⁷⁶ V mnoha esejích se přímo věnuje kultuře, politice či společenské situaci v Argentině, ale i texty na první pohled čistě estetické mají často hlubší přesah a jsou úzce provázány s otázkou argentinského národa. Solomon Lipp zastává názor, že Sábato „patří do skupiny spisovatelů, již se přes skličující problematiku své země dostali až k otázce univerzálních hodnot. Jedná se při tom o pocit zděšení, jež svět kolem nás v člověku vyvolává. Sábato vyjadřuje samotu a smutek své země,²⁷⁷ a to nejen v esejích, ale také v románech. Vyzdvihována je tak propracovaná psychologie jeho postav, kdy Sábato věřil, že: „Lidské bytosti nikdy nemohou vyjadřovat metafyzické úzkosti jako ryzí ideje, ale vytvářejí je tím, že je zhmotní, zatemní svými city a vášněmi.“²⁷⁸ Bernardo Chiesi píše, že Sábato v románech pracuje s postavami, jejichž chování je motivováno emocemi vznikajícími hluboko v lidském podvědomí.²⁷⁹ Tyto emoce, ať už v případě konkrétních lidí, či celých národů, zůstávají běžně skryty, a je tak často obtížné

²⁷³ DELLEPIANE, Ángela. *Los ensayos de Sábato: intelecto y pasión*. S. 9. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=los+ensayos+de+sabato>>.

²⁷⁴ M. MADRID, Lelia. *Sabato/Borges: Sobre el cielo y el infierno*. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/5007/5166>>.

²⁷⁵ WEINBERG, Liliana. *El ensayo en diálogo*. México, D.F.: UNAM, 2017, s. 173.

²⁷⁶ DELLEPIANE, Ángela. *Los ensayos de Sábato: intelecto y pasión*. Cit. d.

²⁷⁷ LIPP, Solomon. *Ernesto Sábato: Síntoma de Una Época*. Cit. d. «Sábato pertenece al grupo de escritores argentinos que se han sumergido en los valores universales mediante la problemática angustiosa de su país. Se trata aquí del sentimiento de espanto que el mundo circundante produce en el hombre. Sábato expresa la soledad y la tristeza de su país.»

²⁷⁸ SÁBATO, Ernesto. Interrogatorio preliminar. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 14. «Los seres humanos no pueden representar nunca las angustias metafísicas al estado de puras ideas, sino que lo hacen encarnándolas, oscureciéndolas con sus sentimientos y pasiones.»

²⁷⁹ CHIESI, Bernardo. El sueño como prefiguración de la muerte en el pensamiento de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

odhalit motiv některých činů. Graciela Maturo pak zastává názor, že celým Sábátovým dílem prostupuje silný osobní tón.²⁸⁰ Přes patrný vývoj a prohlubování problematiky zpracovávaných témat je jeho dílo koherentní. Spisovatel svůj názor vyjadřuje různou formou a stylem. Dochází tedy k jistému prolínání žánru románu a eseje. „Sábátova fikce má kritický, pátrající a reflexivní charakter, zatímco jeho eseje tíhnou k tónu podávajícímu svědectví o životě.“²⁸¹ Téma Argentiny a národní identity je tak zpracováno nejen v esejích, ale v symbolické rovině se objevuje i v jeho románech. V roce 1973 byla pod titulem *Kultura na rozcestí národa* (*La cultura en la encrucijada nacional*) vydána kompilace ze Sábátových esejí věnovaných kultuře a dějinám Argentiny. Mnoho z těchto esejí však bylo připojeno i do definitivní verze knihy *Spisovatel a jeho přízraky* (*El escritor y sus fantasmas*) či vyšlo v dřívějších sbírkách.

RŮZNORODOST JAKO PŘÍLEŽITOST

Území dnešní Argentiny i před příchodem Španělů bylo osídleno značně rozdílnými společenstvími, přičemž o většině z nich nemáme žádné či pouze útržkovité informace. Zatímco na severovýchod země zasahoval ještě vliv incké říše, jih byl obydlen Araukánci. Jednotlivé imigrační vlny pak rozmanitost Argentiny ještě více prohloubily. Ernesto Sábato si uvědomuje, že diverzita země ztěžuje formování jednotného národa a připouští, že pochybnosti jsou na místě. Odmítá však na různorodost pohlížet pouze jako na komplikaci, naopak v ní vidí příležitost. Zastává názor, že je lepší být různorodý než unifikovaný. Diverzita přináší možnosti a je pouze na Argentincích, zda z nich dokáží profitovat či ne. V minulosti za svobodu národa bojovali lidé z různých zemí. Ač nesli cizí jména: Scalabrini, Mosconi, Jassen... spojoval je pocit sounáležitosti ke stejné vlasti. Hledání národní identity se stalo jedním z hlavních úkolů myslitelů po získání nezávislosti. Sábato tvrdí, že místy až zběsilá snaha o nalezení vlastní osobitosti, často provázená pesimismem a záští, je důkazem toho, jak velký význam Argentinci tomuto procesu přikládali a jak autentičtí v jeho průběhu byli.

²⁸⁰ MATURO, Graciela. La aventura filosófica de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

²⁸¹ Ibid., s. 15. «Sus ficciones participan de un carácter indagatorio, crítico y reflexivo, así como sus ensayos se tienen de matices vitales y testimoniales...»

CHYBĚJÍCÍ DĚDICTVÍ NATIVNÍCH OBYVATEL

Otázka nativních obyvatel stojí mimo hlavní oblast Sábatova zájmu. Nevyhraňuje se vůči nim, ale v případě Argentiny považuje za stěžejní evropský vliv. Podle jeho názoru v Argentině neexistovaly významné předkolumbovské kultury, jež by zasáhly do pozdějšího vývoje, pouze primitivní kmeny nomádů. Tímto nedostatkem „exotismu“ ztrácí Argentina v očích mnoha Evropanů osobnost či charakter. Hlavní problém pak nastává ve chvíli, kdy i mnoho Argentinců tomuto názoru začíná věřit.²⁸² Ernesto Sábatu uvádí příklad s hudbou. Písňe s výraznou melodií jsou pro každého snadno zapamatovatelné a přesvědčují nás tak o své jedinečnosti. V kontrastu k nim stojí hudba s rafinovanější melodií, často sofistikovanější, ale pro mnohé hůře rozpoznatelná. Její kvalita tak může více lidem uniknout, protože její specifická není pro každého rozlišitelná. To však neznamena, že by byla horší či méně osobitá. Podobně pampa pro povrchního pozorovatele může představovat pouze beztvary a jednolitý, tedy nudný kraj.²⁸³ Až ve chvíli, kdy se člověku podaří proniknout hlouběji, dokáže ocenit její specifika.

Cizinci, silně zasažení riodejaneirským karnevalem či typický mexickým oblečkem, mají ve zvyku tvrdit, že Argentina je zemí bez ‚charakteru‘. A ještě závažnější je to, že v této době, kdy tihneme pouze k tomu vidět naše chyby, tomu mnoho Argentinců samo uvěřilo.

Golpeados fuertemente por el carnaval carioca o por la tipicidad de un conjunto mexicano, los extranjeros suelen sostener que la Argentina es un país sin ‚carácter‘; y, lo que es mucho más grave, muchos argentinos terminan por creerlo, con esa propensión que nos caracteriza en estos últimos tiempos a ver únicamente nuestros defectos.²⁸⁴

Oblastí Rio de la Plata dobyvatelé oslnění nebyli. Život v koloniálním období zde byl těžší než v jiných oblastech, lidé se nacházeli v nepřetržité hrozbě útoků. Významné osoby ze Španělska jezdily do Peru či Mexika a na území dnešní Argentiny se dostávali spíše ztroskotanci či blázniví snílkové, již přicházeli zkoušet své štěstí v pusté a odtažitě krajíně obrovských rozměrů. „Uprostřed této planiny bez hranic a charakteristických znaků, této metafory Ničeho a Absolutna“²⁸⁵ se zrodila ona zahloubaná povaha Argentinců.

²⁸² SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 15.

²⁸³ Ibid., s. 15.

²⁸⁴ Ibid., s. 15.

²⁸⁵ Sobre el acento metafísico en la literatura argentina. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 96. «en medio de esa metáfora de la Nada y de lo Absoluto que es la llanura sin límites ni atributos.»

ZEMĚ IMIGRACE

Ernesto Sábato nazývá Argentinu zemí imigrace, když tvrdí, že „dnešní Argentina je součtem po sobě jdoucích invazí, jež započali Španělé před několika staletími...“²⁸⁶ Tento názor dokládá i vývoj populace Buenos Aires. Během padesáti let se počet obyvatel města rozrostl z 200 000 na 8 miliónů, přičemž nárůst byl způsoben především příchodem imigrantů. Ernesto Sábato upozorňuje na jejich problematickou situaci, kdy se náhle ocitají mezi dvěma světy. Jejich frustrace a zklamání z nenaplněných představ o novém lepším životě se mísí s frustrací původních obyvatel. Ti k nově příchozím pociťují zášť a obávají se případných změn, jež by sebou mohli přinést. Zatímco se místní buržoazie nadchla Francií či Británií, často pohrdala Španělskem a Itálií, odkud přicházela největší část imigrantů. Tato situace vytvářela tenze ve společnosti a stavěla ji do křehké a nejisté situace. Daná rozpolcenost se nejvíce dotýká potomků imigrantů. Na jedné straně jejich krev pochází z Janova či Toleda, od dětství jsou syceni nostalgií svých rodičů, když poslouchají vyprávění o vzdálených končinách, kam se třeba sami nikdy v životě nepodívají. Na druhé straně však cítí, že všechny tyto mýty a příběhy se jich již týkají jiným způsobem, jejich vlast je jinde, je to místo, kde se narodili a vyrůstali. Ernesto Sábato tak například prohlašuje, že jeho domovem je Argentina, nikoliv Itálie, odkud pocházela jeho rodina. Tento názor tedy popírá tvrzení Martíneze Estrady, že děti imigrantů nevnímají Argentinu jako svou vlast a znesnadňují zemi formování společného národa.

TÍHA EVROPSKÉHO DĚDICTVÍ

Podle Ernesta Sábata Argentina přesně vzato není ani Evropou ani Amerikou, krize evropské civilizace tak na ni dopadla s dvojitou silou.

Jsme na konci jedné civilizace a na jednom z jejich pomezí. Podrobeni tomuto dvojitému krachu v čase a v prostoru jsme předurčeni ke dvojnásobně dramatickému zážitku. Rozpačení a sklíčení jsme herci temné tragédie bez opory v starodávné indiánské kultuře či možnosti nárokovat si veškerou evropskou tradici. A jako by toho snad ještě bylo málo, nestihli jsme vybudovat a vymezit vlast dříve než se svět, jenž nám dal vzniknout, začal hroutit. To znamená, že pokud je tento svět chaosem, my jsme jím na druhou.

²⁸⁶ Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 19. «Argentina de hoy es la suma de sucesivas invasiones, principiando por la que llevaron a cabo hace algunos siglos españoles...»

Estamos en el fin de una civilización y en uno de sus confines. Sometidos a esa doble quiebra en el tiempo y en el espacio, somos destinados a una experiencia doblemente dramática. Perplejos y angustiados, somos actores de una oscura tragedia, sin tener detrás el respaldo de una antigua cultura indígena y sin tampoco poder reivindicar del todo la tradición de Europa. Y como si todavía eso fuera poco, no habíamos terminado de construir y definir una patria cuando el mundo que nos había dado origen comenzó a derrumbarse. Lo que significa que si ese mundo es un caos, nosotros lo somos a la segunda potencia.²⁸⁷

V době po světových válkách a vlně rozčarování ze selhání evropské společnosti je nutné vyhnout se hrozícímu nebezpečí, že přehnaný obdiv a přílišná imitace evropské kultury přejde do opačného extrému a veškeré toto dědictví bude zavrhnuto. Kritici cizího umění například tvrdili, že se jedná o kulturu určenou pouze elitám společnosti, k níž většina obyvatel nemá přístup. Sábato ironicky upozorňuje, že pokud by se Argentinci chtěli zbavit všech cizích vlivů, museli by mimo jiné zrušit i výuku teorie relativity – také byla vytvořena cizincem. Srovnání sociálních rozdílů by tak nemělo probíhat způsobem, že kultura bude zničena, ale naopak se zpřístupní každému bez ohledu na jeho původ.²⁸⁸ Cílem je pozdvihnout lid k duchovnímu vrcholu, ne obětovat umění na úkor kýče. Je nutné vytvořit spojení mezi lidovou a vyšší kulturou, mezi kulturou národní a světovou.²⁸⁹ Ernesto Sábato zastává názor, že po dlouhých letech snahy o vytvoření národa Argentina dospěla, a měla by proto být konečně schopna přiznat si bez vášně, že základem její kultury je kultura evropská. Před příchodem Španělů se její situace lišila od jiných hispanoamerických zemí, kde vznikly významné civilizace. Na území dnešní Argentiny existovaly pouze nesourodé kmeny, jejichž dědictví upadlo v zapomnění a významněji neovlivnilo kulturní vývoj.

Dospěli jsme a jedním ze znaků dospělosti národa je dokázat si přiznat svoje předky bez zášti a ostychu. Mluvím o Río de la Plata, ne o Mexiku ani o Peru, kde se problém různí kvůli mocnému kulturnímu dědictví Indiánů. Tady se město a kultura vybudovaly na ničem, na pampě, kde se proháněly divoké a kruté kmeny. Skoro vše k nám dorazilo z Evropy: od jazyka a náboženství

²⁸⁷ Sobre el acento metafísico en la literatura argentina. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 101.

²⁸⁸ Dos palabras para esta selección. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d. s. 8-9. «No se trata de suprimir el cálculo infinitesimal, sino de hacerlo accesible a todo muchacho capaz, por humilde que sea su origen.»

²⁸⁹ *Ibid.*, s. 9. «vínculo entre una cultura popular y una cultura superior; y entre una cultura nacional y una cultura universal...»

(dvou mocných faktorů kultury) až po větší část krve jejich obyvatel. Pokud bychom uposlechli ty, již nám každou chvíli vyčítají europeismus, museli bychom psát o lovení pštrosa v řeči pampy.

Hemos llegado a la madurez, y uno de los rasgos de una nación madura es la de saber reconocer sus antecedentes sin resentimiento y sin rubor. Estoy hablando del Río de la Plata, no de México ni del Perú, donde el problema difiere por la poderosa herencia cultural indígena. Aquí la ciudad y la cultura se edificaron sobre la nada, sobre una pampa recorrida por tribus salvajes y duras. Casi todo nos llegó de Europa: desde el lenguaje y la religión (dos poderosísimos factores de cultura) hasta la mayor parte de la sangre de sus habitantes. Si fuéramos consecuentes con los que a cada rato nos están reprochando el “europeísmo“, deberíamos escribir sobre la caza del avestruz en lenguaje pampa.²⁹⁰

Ernesto Sábato, sám potomek italských imigrantů, tedy považuje evropské dědictví za základ argentinské kultury, z jehož vlivu není možné, ostatně ani žádoucí, se vymanit.

Naše kultura pochází z Evropy a nemůžeme tomu zabránit. A navíc, proč bychom tomu měli bránit? Čím nahradit toto cenné dědictví? Cokoliv unikátního, co vytvoříme, vytvoříme s tímto dědictvím, anebo neuděláme vůbec nic.

Nuestra cultura proviene de Europa y no podemos evitarlo. Además ¿por qué evitarlo? ¿Con qué reemplazar esa preciosa herencia? Lo que hagamos de original se hará con esa herencia o no haremos nada en absoluto.²⁹¹

Přiznání si evropského dědictví však neznamená rezignovat na originální tvorbu. Již po příchodu Španělů začala vznikat nová kultura a vyvíjet se nová podoba španělštiny, jež by lépe dokázala vystihnout místní realitu. Ernesto Sábato k tomu dodává, že každá kultura je hybridní. Je to nejen nevyhnutelné, ale vždy zúrodnující.²⁹² Cílem by tedy mělo být pokusit se nalézt ideální spojení těchto různorodých prvků. Vyhnout se jejich ničení, či překrývání.

²⁹⁰ SÁBATO, Ernesto. Interrogatorio preliminar. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 31. Sábato tak pokračuje v Borgesově odsouzení přehnaného provincialismu (viz esej *El escritor argentino y la tradición*).

²⁹¹ *Ibid.*, s. 31.

²⁹² SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 20. «Porque, aparte de ser casi inevitable, el hibridaje es siempre fertilizante...»

Myslím, že nejsubtilnějším znamením toho, že společnost je zralá na hlubokou sociální přeměnu je, že revolucionáři se jeví schopni pochopit a sesbírat duchovní dědictví společnosti, jež zaniká. Pokud se toto neděje, revoluce není dospělá.

Pienso que el signo más sutil de que una sociedad está ya madura para una profunda transformación social es que sus revolucionarios se revelen capaces de comprender y recoger la herencia espiritual de la sociedad que termina. Si eso no sucede, la revolución no está madura.²⁹³

Přijetí evropského dědictví k sobě přibližuje i jednotlivé státy Hispánské Ameriky. V otázce jejich soužití navazuje Ernesto Sábato na myšlení svého učitele Pedra Henríqueze Ureñi a jeho projekt „Magna Patria“. „Jednotná historie, jednotný cíl v politickém a intelektuálním životě činí z naší Ameriky jeden subjekt, velkou vlast, společenství národů určených k tomu, aby se každým dnem sjednocovaly více a více.“²⁹⁴ Sábato proto vyzdvihuje nutnost spolupráce mezi zeměmi. Odmítá veškeré xenofobní teorie a zasazuje se o dialog mezi jednotlivými komunitami.

JAZYKOVÁ VARIANTA ARGENTINCŮ

Každý národ vytváří jiný jazyk. Jeho fonetické a syntaktické zabarvení jsou nevyhnutelným důsledkem jeho dějin, geografie, rasy, dokonce i podnebí a barvy místních ptáků. Nic s tím nenaděláme. A v každém z těchto národů nebo regionů může jazyk dosáhnout svých nejjemnějších a nejkrásnějších forem v dílech velkých básníků, v románech prozaiků, a dokonce i v nepopsatelném půvabu šprýmů dětí ulice.

Cada pueblo elabora una lengua diferente, y sus matices fonéticos y sintácticos son consecuencia inevitable de su historia, su geografía, su raza y hasta su clima y el color de sus pájaros. Qué se le va a hacer. Y en cada una de esas naciones o regiones es posible alcanzar a esa lengua sus más sutiles y hermosas expresiones, en los poemas de sus grandes poetas, en las novelas de sus prosistas y hasta en la gracia inefable de sus chicos callejeros.²⁹⁵

²⁹³ SÁBATO, Ernesto. Variaciones sobre el mismo tema. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 105.

²⁹⁴ HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, RAMA, Ángel. *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1989, s. 5. «La unidad de su historia, la unidad de propósito en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una magna patria, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más.»

²⁹⁵ SÁBATO, Ernesto. Variaciones sobre el mismo tema. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 221.

Hispanoameričané jsou pokračovateli evropské kultury. Jejich jazykem je španělština, jež však není majetkem pouze metropole s výsadním právem na její podobu. Stejně jako se po expanzi Římanů postupně začaly z latiny vyvíjet románské jazyky, přirozeně se mění i původní evropská španělština v Hispánské Americe. Ernesto Sábato zastává názor, že pokud má jazyk obsáhnout jednotlivosti každého národa, musí se do jeho podoby jednotlivé nuance promítnout. Jeho slovy: „Jazyk je krví ducha.“²⁹⁶ Hájí proto používání vlastní argentinské jazykové varianty, čímž se utvrzuje i právo Argentinců na osobitý národ, jehož zvláštnosti si často vynucují jiné jazykové prostředky, než potřebují ostatní státy.

Argentinská varianta španělštiny patří mezi ty nejvíce odlišné. Změny se projevují ve výslovnosti, slovní zásobě i v oblasti syntaxe. Její používání však nepoukazuje na negramotnost či nevzdělanost mluvčího, naopak slouží k vyjádření argentinských skutečností. Cílem tedy není zběsilá snaha se za každou cenu lišit či si vytvořit vlastní jazyk, ale obhájit právo na používání vlastní varianty na rovnocenné úrovni. O to Argentinci usilovali nejen před Španěly, již z pochopitelných důvodů hájili svůj jazykový purismus, ale především bylo důležité zrovnoprávnit jejich jazyk i před mnoha Argentinci opovrhujícími lokální variantou jako něčím podřadným. Ernesto Sábato v tomto kontextu mluví o „domorodém masochismu“;²⁹⁷ kdy například napsáním předmluvy k argentinskému románu byl pověřen Španěl Américo Castro, jenž dlouhodobě hispanoamerické formy španělštiny kritizoval a za jejich použití celé dílo shodil. Španělská varianta není lepší nebo horší než ta argentinská.

Argentinský spisovatel je stejným potomkem Bercea či Cervantese jako jakýkoliv spisovatel z Madridu. A soudě na základě nedávných výtvorů s mnohem lepšími výsledky. Nejsme ‚nová literatura‘, ani bychom se neměli považovat za adolescenty umění a písemnictví z důvodu, že patříme k národu, jenž se politicky osvobodil před stoletím a půl: Květnová revoluce může vynést kokardu, ne striktně vzato novou literaturu.

Un escritor argentino es tan descendiente de Berceo y de Cervantes como un escritor de Madrid, y, a juzgar por los hechos actuales, con muchos más resultados. No somos una ‚nueva literatura‘, ni debemos considerarnos como adolescentes de las artes y las letras, por el hecho de pertenecer a una nación que políticamente se ha liberado hace un siglo y medio: la Revolución de Mayo puede producir una escarapela, no una literatura estrictamente nueva.²⁹⁸

²⁹⁶ SÁBATO, Ernesto. Lengua nacional y conciencia nacional. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 129. «el idioma es la sangre del espíritu.»

²⁹⁷ Ibid., s. 135. «masoquismo indígena»

²⁹⁸ SÁBATO, Ernesto. Seamos nosotros mismos. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 91.

Argentinská literatura tedy nejenže navazuje na více než tisíciletou tradici španělského písemnictví, ale čerpá i z dědictví dalších evropských literatur. Má tedy být začleněna do tohoto kulturního areálu, a ne vyloučena na okraj s vymezenou tematikou exotického, indiánského světa v Americe. Jejím cílem samozřejmě není evropskou tvorbu pouze napodobovat, jak podotýká Ernesto Sábato, každý imitátor je malý, ale vycházejí ze stejných základů vytvořit vlastní dílo. Právě umělci mohou národ vyjmout z područí duchovního kolonialismu. Ernesto Sábato je nazývá „nejcitlivějšími nástroji na zachycení téměř tajného šepotu společnosti“.²⁹⁹ Díky umění můžeme poznat a pochopit opravdovou duši národa. Umožňuje nám proniknout do nejzazších zákoutí, studovat národní charakter. Umělecká produkce se také podílí na způsobu, jak je národ vnímán zbytkem světa. Zatímco v jiných zemích se spisovatel rodí do již utvořené vlasti, v Argentině ji musí psaním vytvořit.³⁰⁰ Ernesto Sábato zastává názor, že Argentinci si konečně začínají uvědomovat, že nejenže vytvořili vlastní kulturu, ale jejich umění patří mezi to nejvýznamnější na světě, má své zvláštnosti a zastupuje a popisuje jejich realitu.³⁰¹

TANGO: SYMBOL ARGENTINCŮ

Míšením vlivů z různých částí světa vznikla v Americe většina populárních tanců, jež později okouzily Evropu. Jedním z nich je i argentinské tango. Podle Ernesta Sábata se jedná o jediný introvertní tanec z této skupiny. „Tango je smutné, dramatické, velmi dobře vyjadřuje zásadní rys rioplatenského člověka: jeho frustraci, nostalgii, introspektivního ducha, nesoulad, zášť a jeho nespokojenost.“³⁰² A jako takové je symbolem Argentinců v cizině, ať už se jim to líbí, či ne. Tango vzniklo propojením dvou vlivů, vstupuje do něj složka evropská a americká. Na jednu stranu je tak Evropanům bližší než ostatní latinskoamerické tance,

²⁹⁹ SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 13. «los artistas son invariablemente los más sensibles instrumentos para registrar los murmullos casi secretos de una comunidad.»

³⁰⁰ SÁBATO, Ernesto. Cultura superior y cultura popular. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 144. «Un escritor nace en Francia y se encuentra, por decirlo así, con una patria hecha; aquí debe escribir haciéndola al mismo tiempo como aquellos pioneros del lejano oeste que cultivaban la tierra con el arma al lado.»

³⁰¹ SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 13. «sin la jactancia infantil de otro tiempo, pero también sin los sentimientos de inferioridad que luego nos dominaron, los argentinos empezamos a advertir que nuestra nación tiene una cultura propia, una literatura y una pintura que no sólo se ha colocado entre las más importantes del mundo sino que tiene sus propias peculiaridades y representa o describe nuestra realidad...»

³⁰² SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra literatura. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 26. «El tango es triste, es dramático, expresa muy bien el rasgo esencial del hombre rioplatense: su frustración, su nostalgia, su espíritu introspectivo, su desencuentro, su rencor y su descontento.»

zahrnuli jej ostatně i mezi tance „standartní“, ne latinskoamerické. Na druhé straně jím na počátku byli pobouření a museli jej očistit od jistých prvků a vlivů považovaných za „nemravné“. „Evropská“ složka tance je k němu přiblížila, „latinskoamerická“ je oslnila, ale zároveň uvedla do rozpaků. Tango tak nejlépe vystihuje onu pozici Argentiny mezi Evropou a Amerikou. Zdůrazněním dvojznačnosti proto bylo některými popíráno a opovrhováno, přičemž jej označili za produkt periferie Buenos Aires a ne pravé tradiční Argentiny. Sábato však poukazuje na to, že *máloco* vystihuje ducha Argentiny tak dobře, jako předměstí hlavního města, kde se smísily prvky z kultur imigrantů a původních obyvatel.³⁰³ Dále dodává, že když se protnuly cesty chudých cizinců s kreoly z předměstí, vznikl „výstřední kříženec bujarého Neapolitánce se zdrženlivým ‚potomkem země‘...“³⁰⁴ Jeho výtvořem je tango, zvuky bandoneónu jsou prostoupeny nostalgií po evropské vlasti.

MY, BARBAŘI

Ernesto Sábato posouvá tradiční otázku argentinského národa, zda v zemi převažuje civilizace, či barbarství a v jaké podobě jsou jednotlivé složky zastoupeny, ještě dále. S určitou ironií Argentinec označuje pouze za barbary. V kapitole nazvané *My, barbaři* (*Nosotros, los bárbaros*) je však patrné, že Ernesto Sábato tím nechce tvrdit, že by v Argentině neexistovala civilizace, ale poukázat na přístup Evropy k Americe. Na příkladu zejména Francie předkládá předsudky a ignoranci starého kontinentu. Vzpomíná na iniciativu časopisu *L'Esprit des Lettres*, jenž navrhl kulturní dialog mezi Francií a Amerikou. Nikdo z významnějších představitelů francouzské kultury se rozhovorů nezúčastnil, jak se, podle Ernesta Sábata, dalo předem očekávat. Kulturní vztahy mezi oběma zeměmi se uskutečňovaly pouze jedním směrem. Na jedné straně stál nezměrný obdiv Argentiny, na straně druhé nezájem, opovrhování a zcela zcestné označení „tropický národ“. Tato „nepřesnost“ nebyla způsobena nevědomostí, ale spíše lehkovážností, s jakou Evropa k Americe přistupovala.³⁰⁵ Ernesto Sábato však tvrdí, že kultura je vždy dialektická, vliv je oboustranný, i když často nepřiznaný. „Barbaři vždy zastávali významnou roli ve vztahu k přehnaně vytříbeným

³⁰³ SÁBATO, Ernesto. Sobre nuestra hibridez. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 18-19. «Quizá nada mejor que el tango revele esa fractura rioplatense y esa condición bifronte. No es de extrañar que este fenómeno el más original que hemos producido haya sido repudiado por algunos argentinos viejos, que, con desprecio y un poco de rencor, lo consideraron como una excrescencia del arrabal porteño, no como algo hondamente argentino.»

³⁰⁴ SÁBATO, Ernesto. Variaciones sobre el mismo tema. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 189. «extraño híbrido de exuberante napolitano y de reservado 'hijo del país'...»

³⁰⁵ *Ibid.*, s. 238.

kulturám.³⁰⁶ Američané tak v mnoha ohledech dodali potřebný impuls, jenž umožnil Evropanům patřičně docenit svou vlastní kulturu.³⁰⁷

Je pravděpodobné, že naše vlastní ‚barbarství‘ a přesvědčení našich učenců, že bychom měli pohlížet na Evropu jako na vzor, nás udrželo vnímavější k jejich kulturním hodnotám než samotné Evropany. [...] díky naší situaci, odsud můžeme nestranněji soudit Čecha, Francouze či Němce. Zatímco v Paříži se dílo Dostojevského či Kafky začalo náležitě cenit až nedávno po druhé světové válce.

Es probable que nuestra misma ‚barbarie‘ y la convicción de los doctores de nuestra Organización que debíamos mirar hacia Europa como hacia paradigma, nos mantuvo más lúcidos hacia sus valores culturales que los propios europeos. [...] dada nuestra situación, desde aquí podemos juzgar más equitativamente a un checo, a un francés o a un alemán; mientras en París recién empezó a valorarse debidamente a Dostoievski o a Kafka a partir de la segunda guerra mundial.³⁰⁸

Příčinu, proč mnoho předních kulturních výtvorů dosáhlo uznání až v momentu, kdy se o ně začali zajímat především Francouzi, je však nutné hledat u Američanů samých. Ernesto Sábato zastává názor, že by se v oblasti sociologie či psychopatologie měli věnovat otázce po původu tohoto fenoménu až ‚zbožné extáze‘ před jistými prestižními kulturami, zvláště tou z Paříže.³⁰⁹ V kapitole nazvané *Bud' me sami sebou (Seamos nosotros mismos)* upozorňuje na nutnost vymanit se ze stále přetrvávajícího duchovního kolonialismu (colonialismo intelectual).³¹⁰ Ačkoliv Francie nepatří mezi vůdce světové ekonomiky, již od dob Ludvíka XIV. udává trendy a těší se obdivu nejen Ameriky, ale i Evropy. Francouzi dokáží docenit a světu prodat své kulturní bohatství, ale také přijmout a v jejich práci podpořit umělce z celého světa, jejichž tvorbu ovlivní tak, aby odpovídala jejich představám a později prezentují jako svou vlastní. Podřadné postavení pociťované Hispanoameričany ve vztahu k Paříži není chybou Francouzů. Ernesto Sábato uvádí, že ‚Vinu musíme hledat v nás samých, v našich

³⁰⁶ SÁBATO, Ernesto. *Nosotros, los bárbaros. La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 81. «Por lo demás, los bárbaros desempeñaron siempre un papel importante frente a las culturas excesivamente refinadas.»

³⁰⁷ *Ibid.*, s. 81. «De modo que si no sirviésemos para otra cosa, por lo menos serviríamos para facilitarles la cabal conciencia de ciertos hechos europeos a ciertos europeos.»

³⁰⁸ *Ibid.*, s. 80.

³⁰⁹ SÁBATO, Ernesto. *Seamos nosotros mismos. La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 86. «Sería fertilizante llevar a cabo una sociología y hasta una psicopatología de los sentimientos y resentimientos que dan origen a estos fenómenos de éxtasis venerativo ante ciertas culturas prestigiosas, y particularmente ante todo lo que nos llega de París.»

³¹⁰ *Ibid.*, s. 85.

pocitech méněcennosti, v mylných představách o našem podřízeném a dětinské postavení.“³¹¹ Jedním z projevů méněcennosti Argentinců je kritika úspěchů ostatních. Sábato tvrdí, že Argentinec se vyžívá v ničení toho, co cítí, že není schopen sám udělat. Zároveň pociťuje i strach ze zesměšnění a nejistotu z toho, že jeho názor může být ostatními zpochybněn. Zášť k ostatním je přitom vnějším projevem zášti k sobě samému. Hádky s sebou i ostatními je podle Sábata samou kvintesencí průměrného Argentince. V tomto ohledu se tak podobá Ramosově popisu Mexičanů.

Již Španělsko nejen z důvodů své technické zaostalosti, ale i kulturní pestrosti představovalo pro mnohé jakousi periferii Evropy.³¹² Koloniální minulost spojující Hispanoameričany právě se Španělskem je tak uvrhla do ještě podřadnější pozice. Ve svém vnímání se stali periferií evropské periferie a cítili se méněcenní nejen vůči Evropě, ale i třeba Spojeným státům americkým.

Ernesto Sábato navazuje na práci svého učitele Pedra Henríqueze Ureñi, k němuž choval velký obdiv a úctu. Pokračuje tak v myšlence, že kultura je syntézou zděděného bohatství a všichni jednotliví „dědici“ mají nejen stejný nárok na to sdílet její plody, ale také s ní nadále pracovat. Toto dědictví se týká jednak Španělska: „Hluboce milujeme Španělsko a nejen obdivujeme jejich významnou literaturu, ale jako všichni Hispanoameričané se považujeme za jejího dědice se stejnými právy jako ti, co obývají Pyrenejský poloostrov,“³¹³ ale zahrnuje také veškeré řecko-latinsko-židovské tradice.

[...] patříme do stejného kulturního areálu jako Němci, Francouzi a Italové: všichni pocházíme ze starodávné řecko-latinsko-židovské větve. Našimi duchovními předky nejsou Calfucurá a Caupolicán, ale Hérakleitos a Kazatel, Platón a Odyssea, Vergilius a Božská komedie, ačkoliv je zřejmé, že naše tvorba má zabarvení odlišného území a skutečnosti se svými vlastními nuancemi.

[...] pertenecemos al mismo ámbito cultural de los alemanes y franceses e italianos: todos provenimos del ancestral acervo greco-latino-judaico. Nuestros antepasados intelectuales no son Calfucurá y Caupolicán, sino Heráclito y el Eclesiastés, Platón y la Odisea, Virgilio y la Divina

³¹¹ Ibid., 90. «La culpa debemos buscarla entonces en nosotros mismos, en nuestros sentimientos de inferioridad, en equivocadas ideas sobre nuestra situación subalterna o infantil.»

³¹² SÁBATO, Ernesto. Nosotros, los bárbaros. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d. s. 80-81. «Herederos por una parte de la cultura latina y francesa, pero descendientes de un país como España, que, como toda la periferia 'bárbara' de Europa, no tuvo un Renacimiento en el sentido estricto, racionalista y científico...»

³¹³ SÁBATO, Ernesto. Lengua nacional y conciencia nacional. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 136. «Amamos hondamente a España y no sólo admiramos su gran literatura, sino que, como todos los hispanoamericanos, nos consideramos herederos de ella, con los mismos derechos que los que habitan en la Península.»

Comedia aunque, por supuesto, todas nuestras creaciones tengan el acento de un territorio diferente y de una realidad con sus propios matices.³¹⁴

V oblasti literatury Evropané od Američanů očekávali exotismus, příběhy jezdců prohánějících se divokou pampou. Ernesto Sábato však podotýká, že je důležité si uvědomit, že nejvýznamnější argentinská literatura byla napsána ve městě, v nestvůrně rozměrném městě s více než 8 miliony obyvatel, kde žije značná část argentinského národa bez ponětí o koních či pampě.³¹⁵

BUENOS AIRES: OBLUDNÁ JUXTAPOZICE SAMOT

Ezequiel Martínez Estrada v Buenos Aires viděl jednoho ze strůjců argentinských problémů, když je mimo jiné obviňoval z toho, že jeho obyvatelé z něj nechtěli vytvořit hlavní město celého státu, ale pouze megalopoli, jež se krmila a rostla na úkor zbytku národa. Oproti tomu Ernesto Sábato není kritický pouze k Buenos Aires, ale ke všem velkým městům, jež označuje za „obludné juxta pozice samot“.³¹⁶ Tato zcela anonymní města se podílejí na odlidštění člověka, kdy v mnoha případech připomínají spíše továrnu na věci. Člověk byl do tohoto koloběhu začleněn a postupně ztrácí své lidství. Nemůže však existovat sám o sobě a vždy je součástí nějaké společnosti. Už v Sarmientově Facundovi se projevuje hrůza z nezměrného prostoru. Člověk pak uprostřed něčeho neznámého a rozlehlého, bez viditelného konce, hledal bezpečí v úkrytu. Vybudoval města, aby se pomocí technologie skryl před nejasnými démony noci, aniž by si uvědomoval, že si vyrábí nové. Ve městech zažívá pocit konečnosti a pomíjivosti. Gary L. Brower zastává názor, že u Sábata argentinství spočívá v kontrastu Buenos Aires a pampy.³¹⁷ Právě toto napětí mezi dvěma odlišnými světy, jež dohromady představují Argentinu, se podílí na vytváření národního charakteru. Paradoxně Buenos Aires přináší stejně ničivou samotu jako pampa. V pampě vládne osamění vyvolané

³¹⁴ SÁBATO, Ernesto. Seamos nosotros mismos. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 92.

³¹⁵ SÁBATO, Ernesto. Sobre al acento metafísico en la literatura argentina. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 95. «Ciudad monstruosa de ocho millones de habitantes totalmente desprovistos de caballo y pampa.»

³¹⁶ SÁBATO, Ernesto. Misión de la novela. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 122. «las grandes ciudades no son otra cosa que monstruosas yuxtaposiciones de soledades.»

³¹⁷ BROWER, Gary L. *Sábato, Martínez Estrada, Mumford: Attack on the Megalopolis*. [online]. [cit. 2022-01-29]. Dostupné z:

<https://www.jstor.org/stable/20778100?searchText=au%3A%22Gary%20L.%20Brower%22&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Fsi%3D1%26Query%3Dau%253A%2522Gary%2BL.%2BBrower%2522%26so%3Drel&ab_segments=0%2Fbasic_phrase_search%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A31ffe23e033d734c4f2b9d10d6d2c4a8>.

nepřítomností lidí (solitude of absence), ve městě panuje samota způsobená neúčastí lidí (solitude of presence).³¹⁸

VLIV VĚDY NA ČLOVĚKA A SPOLEČNOST

Často se mě ptají, zda to, co chci, je vrátit lidstvo do časů před mechanizací; s demagogií se mě ptají, zda to, co si přeji, je vzdát se lednice. Ne, to, co já chci, je něco mnohem skromnějšího: sesadit ji z piedestalu, kde je velebena jako směšný laický bůžek, a položit ji na úroveň podlahy, do kuchyně. Tam, kam patří.

Se me pregunta a menudo si lo que quiero es volver a la humanidad premeccanicista; demagógicamente, se me pregunta si lo que deseo es prescindir de la heladera eléctrica. No, lo que yo quiero es algo mucho más modesto: es bajarla del pedestal en que ella está entronizada, como un grotesco diosecillo laico, para ponerla al nivel del suelo, en la cocina. Donde le corresponde.³¹⁹

Ernesto Sábato zastává názor, že procházíme obdobím všeobecné krize civilizace, zažíváme kolaps celkové koncepce člověka a skutečnosti.³²⁰ „Člověk se vrhnul na dobytí věcí, aniž by si uvědomoval, že on sám by se mohl v jednu proměnit.“³²¹ Je tedy nutné přehodnotit vztah člověka k vědě a technickému pokroku.

Po staletí bylo veškeré lidské chování ovlivňováno náboženstvím. V průběhu 19. století pak nastává zlom, kdy se lidstvo ve snaze vymanit se z područí víry postupně uvrhlo do závislosti na vědě a pokroku. Ve většině případů pak docházelo k různým paradoxům. Například i analfabet, neschopen si cokoliv přečíst, žil ovlivněn a řízen vědou. Ne na základě vlastního poznání, ale opět na principu víry. „Věda se stala novou magií a člověk z ulice jí začínal věřit tím víc, čím méně jí rozuměl.“³²² Věda se postupně podílí na ničení lidské duše, protože ji abstraktními pojmy nedokáže uchopit. Bernardo Chiesi poznamenává, že v reakci na tuto situaci usiloval Sábato o navrácení se do světa nevědomí, snů a mýtů.³²³

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ SÁBATO, Ernesto. Las letras y las artes en la crisis de nuestro tiempo. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 77.

³²⁰ Ibid., s. 56. «Crisis general de la civilización, el colapso de toda una concepción del hombre y de la realidad»

³²¹ Ibid., s. 59. «ser que se lanzó a la conquista de las cosas: ignoraba que él mismo sería convertido en cosa.»

³²² Ibid., s. 65. «La ciencia se había convertido en una nueva magia y el hombre de la calle empezó a creer tanto más en ella cuanto menos iba comprendiéndola.»

³²³ CHIESI, Bernardo. El sueño como prefiguración de la muerte en el pensamiento de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Cit. d., s. 132.

Zapomíná se, že analýza adekvátní pro mnohostěny, sinusoidy a matice není vhodná pro rozporuplnou bytost, jakou je člověk. Bytost natolik rozporuplnou, že je dokonce schopná vytvořit systémy, jež ji samu popírají. A tak, tam dole zůstává chudák ďábel nucený kráčet, myslet a trpět prostřednictvím počítačů.

Se olvida que un análisis adecuado para poliedros y sinusoides y matrices no lo es para ese ser contradictorio que es el hombre, tan contradictorio que hasta es capaz de inventar sistemas que lo niegan. Y así, allá abajo queda el pobre diablo, obligado a marchar, pensar y sufrir mediante computadoras.³²⁴

Sábato usiluje o záchranu konkrétního člověka ve světě, kde se lidé mění v roboty.³²⁵ Cílem společnosti založené na technokracii je potlačit veškeré individuální rysy, vytvořit jednolitou masu mezi sebou snadno zaměnitelných lidí. Masmédia usilují o zničení vkusu a individuálních přání osob, aby se v co největší míře staly odběrateli výrobků, na jejichž prodeji je založen „blahobyt“ konzumní společnosti. Svoboda, jež si člověk myslel, že získává ve chvíli, kdy se mu povedlo vymanit z vlivu náboženství, se tak jeví pouze jako zdánlivá. „Když odejdou z fabrik nebo kanceláří, kde jsou otroky strojů či čísel, vstupují do iluzorního království vytvořeného jinými stroji, jež jsou továrnami na sny.“³²⁶ Jak podotýká Gary L. Brower, u Sábata stejně jako Martíneze Estrady se symbolem mechanizace člověka stávají hodiny, jež nám místo ulehčení života, začaly život programovat.³²⁷

Bez ohledu na to, zda je u moci kapitalismus či komunismus, je svět řízen penězi a racionálním rozumem. Oba ismy, i když každý jiným způsobem, jsou pod vlivem idealizování vědy a technického pokroku a aspirují tak na automatizaci veškerého života. Sixto Mardoqueo Reyes zdůrazňuje, že Ernesto Sábato není proti vědě jako takové, pouze proti jejímu „zbožštění“.³²⁸ Například v rámci vzdělávání má mít věda významné a důstojné postavení, ale ne výsadní. Je nutné učit se nejen racionální myšlení, ale i se vzdělávat v oblasti emoční a mezilidských vztahů. Důležitá je také funkce etická a rozvíjení kreativity. Vždy musí být zapovězena veškerá dogmata, jedinec by se měl naučit obhájit svou svobodu a důstojnost.

³²⁴ SÁBATO, Ernesto. Una carta de Ernesto Sabato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Cit. d., s. 9.

³²⁵ SÁBATO, Ernesto. Lengua nacional y conciencia nacional. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 137. «salvación del hombre concreto»

³²⁶ SÁBATO, Ernesto. Las letras y las artes en la crisis de nuestro tiempo. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 67. «Y al salir de las fábricas y de las oficinas, en que son esclavos de la máquina o del número, entran en el reino ilusorio creado por otras máquinas que fabrican sueños.»

³²⁷ BROWER, Gary L. *Sábato, Martínez Estrada, Mumford: Attack on the Megalopolis*. Cit. d.

³²⁸ MARDOQUEO REYES, Sixto. Ernesto Sábato: testimonio y profecía. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

S technickým pokrokem a modernizací začal člověk ze svého života odsouvat jevy, jež nedokázal vědecky uchopit. Vytěsnění smrti z běžného života však nevede ke smíření se s ní, naopak prohlubuje naši zranitelnost. Jak upozorňoval rakouský spisovatel Hermann Broch, veškerá lidská činnost je motivována strachem z neznámého. Tím, že věc poznáme a pojmenujeme, se proti strachu bráníme. Poznávání je proto jakýmsi obraným mechanismem, podle Brocha: „bez uspokojování metafyzických potřeb by člověk nemohl existovat“.³²⁹ S poznáním iracionálního světa nám věda ani technika pomoci nemohou. Sábato však věří, že překonat propast mezi rozumovým a emočním vědomím nám může usnadnit umění, především pak román.

VÝZNAM UMĚNÍ

Období renesance a humanismu vyvolalo podle Ernesta Sábata tři paradoxy. Ačkoliv se do středu zájmu poprvé dostal konkrétní jedinec, postupně dovedl společnost k zmasovění. I když se zvýšil zájem o přírodu, následné kroky vedly do továren a k výrobě strojů. Tato produkce se pak podílela na ničení obdivované přírody. V neposlední řadě se jednalo o humanismus, jenž ve svém konečném důsledku zbavil člověka jeho lidství.³³⁰ Jednostranný charakter přírodních věd redukcí svět na pouhý součet jednotlivých objektů vhodných pro výzkum tak přivedl Evropu a následně i Ameriku ke krizi bytí. Neustále narůstající objem znalostí se stal pro jedince neuchopitelným. Jak píše Milan Kundera ve své eseji *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*, člověk byl nucen své poznání úzce specializovat. „Čím dál postupoval ve svém vědění, tím víc ztrácel z očí celek světa i sebe sama, zapadaje tak do stavu zapomnění bytí.“³³¹

Nejrůznější vědecké teorie a objevy člověku nepomohly s jeho existenciálními a duševními nepokoji. Potřeboval se tedy navrátit k umění, vydat se pryč od abstrakce a zvěčňování, jež sebou přinesla moderní doba. Cílem umění je nabídnout nám nový pohled na svět a odhalit skutečnosti, jež se našemu racionálnímu myšlení vymykají. Někdy i změna úhlu pohledu může vést k poznání něčeho nového, zcela jedinečného. Umělec je v tomto smyslu objevitel (revelador).³³² Naším pohledem nemůžeme nikdy obsáhnout celý svět, záleží tedy na

³²⁹ BROCH, Hermann. *Román – mýtus – kýč*. Praha: Dauphin, 2009, s. 235.

³³⁰ SÁBATO, Ernesto. Las letras y las artes en la crisis de nuestro tiempo. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 68-69. «Ya se ha dicho que el Renacimiento engendra tres paradojas, pues el individualismo llevará a la masificación, del naturalismo a la máquina, y de la humanización a la deshumanización.»

³³¹ KUNDERA, Milan. *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*. Brno: Atlantis, 2005, s. 10.

³³² SÁBATO, Ernesto. Variaciones sobre el mismo tema. *El escritor y sus fantasmas*. Cit. d., s. 150.

tom, na jaký jev se zaměříme, či co zdůrazníme. Umění není pouhou reflexí, kdyby tomu tak bylo, člověk by se nemohl posouvat mimo oblast své bezprostřední zkušenosti. Vždy dochází ke spojení mezi umělcem a jeho okolnostmi. Umělec je často v opozici ke společnosti, kde žije, protože právě snaha vyjádřit onu nespokojenost jej motivovala k tvorbě.

ROMÁN: ZACHRÁNCE KONKRÉTNÍHO JEDINCE

Věda usiluje o objektivitu, a tudíž pravda, jež se snaží nalézt, je realitou odpovídající předmětům. Oproti tomu v románu je pravda objektivní i subjektivní, uvnitř i vně jedince a zahrnuje tak danou skutečnost více v celistvosti než věda. I v těch nejvíce subjektivních fikcích nemůže spisovatel opominout okolní svět, a naopak i v těch usilujících o objektivitu se jedinec konstantně projevuje.

La ciencia aspira a la objetividad, pues la verdad que busca es la del objeto. Para la novela, en cambio, la realidad es a la vez objetiva y subjetiva, está fuera y dentro del sujeto, y de ese modo es una realidad más integral que la científica. Aun en las ficciones más subjetivas, el escritor no puede prescindir del mundo; y hasta en la más pretendidamente objetiva el sujeto se manifiesta a cada instante.³³³

Ernesto Sábato na román pohlíží jako na způsob, jak zachránit lidství člověka a vyvést jej ze stavu „zapomnění bytí“. „Na rozdíl od vědy román nemůže opominout konkrétního jedince, tato ‚nemožnost‘ je však právě jeho předností, díky ní dokáže román upozornit na bohatší a komplexnější realitu.“³³⁴ Podle Jorge Antonia Fotiho nám Sábato prostřednictvím románu umožňuje poznávat člověka v jeho celistvosti.³³⁵ Uvědomění si sama sebe jako jedinečné osobnosti neznamená nebo nemusí znamenat egocentrismus a popření sociálních otázek, naopak ocenění jedinečnosti druhého je možné pouze v případě, pokud si jsme vědomi jedinečnosti nás samých.³³⁶ Jak připomíná Sixto Mardoqueo Reyes vyzdvihnutí konkrétního člověka do popředí zájmu, automaticky také znamená pracovat s konceptem toho druhého (el otro) a zabývat se i vzájemným soužitím.³³⁷ S tím je také spojena problematika mezilidské komunikace. María Rosa Lojo upozorňuje na vztah mezi Sábátovou tvorbou a některými

³³³ SÁBATO, Ernesto. ¿Literatura subjetiva? *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 72.

³³⁴ Ibid., s. 72. «en tanto que la ciencia prescinde del yo, la novela no puede hacerlo. Pero esta ‘imposibilidad’ es justamente su virtud, pues le permite dar cuenta de una realidad más rica y completa.»

³³⁵ FOTI, Jorge Antonio. Ernesto Sábato o la novela como acceso al conocimiento integral del hombre. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

³³⁶ SÁBATO, Ernesto. ¿Literatura subjetiva? Nota. *La cultura en la encrucijada nacional*. Cit. d., s. 73.

³³⁷ MARDOQUEO REYES, Sixto. Ernesto Sábato: testimonio y profecía. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Cit. d.

myšlenkami romantismu.³³⁸ Poté, co „logos“ vytlačil mýtus z našeho běžného života, našel tento způsob lidského uvažování o světě útočiště právě v románu. Lze jej tedy pokládat za jakousi záchranu naší individuální i kolektivní duše. Jeho myšlení je nadčasové a pomáhá člověku najít smysl života. Proto velké krize lidské společnosti přinášejí i bohatou románovou produkci. Tvrzení, že je román v krizi, Sábato odmítá s tím, že tento žánr pouze odráží dění ve společnosti. Pokud je společnost v krizi, projevuje se krize i v románech.

Román, jako forma podněcující k myšlení, odmítající absolutní pravdy a vybízející k pluralitě názorů, byl ve španělských koloniích zakázán. Ostatně dokud Evropané pohlíželi na Ameriku jako na utopický svět, tedy konstrukt jejich racionálního myšlení, jednalo se o prostor, jenž by se měl podříditi abstraktním pravidlům. V tomto ohledu tedy v utopii romány ani vznikat nemohly. Evropané se tak snažili vzít Američanům iracionální svět a vytvořit z nich zhmotnění svých utopických představ. Románový žánr se v Hispánské Americe naplno prosadil jako poslední. Během své relativně krátké existence však zažil nebývalý rozmach, a právě Američané se postarali o obrodu románu, ve chvíli, kdy někteří Evropané uvažovali o jeho konci. Román, tradičně pokládaný za vrcholný projev evropského myšlení, je symbolem propojení kultury Ameriky a Evropy a důkazem kulturní emancipace bývalých kolonií.

Ernesto Sábato navázal na myšlení Pedra Henríqueze Ureñi i v otázce vztahu umění a společnosti. Vyzdvihoval nutnost sociální spravedlnosti, ale vyhraňoval se proti názorům části levicově orientovaných intelektuálů, že by umění bylo v rozporu s jejím dosažením. Považoval za absurdní pokládat umělce za nepřátele společenského smíru a, jak upozorňuje Isabel de Armas, usiloval o zlepšení pohledu na ně.³³⁹ Sábato zdůrazňoval, že cílem by nemělo být degradovat umění na úroveň prosté propagandy, aby bylo srozumitelné masám, ale vzdělávat všechny lidi bez ohledu na jejich původ či majetek a umožnit jim tak ocenit i vrcholné projevy umělecké tvorby. Není nutné a priori vynucovat společensky angažovaná díla. Člověk sám o sobě neexistuje, vždy je součástí nějaké společnosti, i jeho nejnítější myšlenky v důsledku vycházejí z univerza, jež ho obklopuje. Každý román, i ten nejvíce psychologický, je proto v jistém ohledu románem společenským. Aby člověk mohl dosáhnout svého lidství, musí se vymanit nejen z chudoby materiální, ale i duchovní.

³³⁸ LOJO, María Rosa. La poética neorromántica de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Cit. d., s. 187.

³³⁹ ARMAS, Isabel de. *Entre la física y la metafísica*. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=Entre+la+f%C3%ADsica+y+la+metaf%C3%ADsica>>.

ARGENTINSKÝ NÁROD A JEHO „PŘÍZRAKY“

Ricardo Rojas zaznamenal náladu národa během bujarých oslav narozenin Argentiny. Opojen dobovým optimismem věřil, že zemi čeká velkolepá budoucnost. Ve své tvorbě tak mimo jiné usiloval o vytvoření mýtů a hrdinů po vzoru velkých děl antické literatury, na něž by mohly být hrdé pozdější generace. Národ však žil na dluh a časem se ukázalo, že předchozí roky promarněného života se výrazně podepsaly na jeho zdraví. Dříve skrývané a přehlížené problémy již nebylo možné nadále opomíjet. Martínez Estrada se proto snažil upozornit na skrytou hrozbu, jež při zanedbání léčby „nemoci“ národa může zemi naplno zachvátit. Usiloval o zboření nánosů lží, jimiž se Argentinci snažili překrýt neúspěšnou realitu země a své frustrace. Přestože Martínez Estrada Argentincům sebral část „omamných látek“ a ti tak začali pociťovat opravdovou bolest, problémy se nepodařilo zastavit, nemoc postupovala a napadala tělo i duši národa. Naplno pak propukla právě během vojenské diktatury (1976–1983). Ta dovedla Argentinu na pokraj totálního kolapsu a zanechala v organismu hluboké rány, jež se ani po letech zcela nezahojily. Pokud se „nemoc“ nedá zcela vyléčit, Ernesto Sábato usiluje o to, aby se s ní národ naučil žít a dokázal tlumit případné ataky. Navrácení se do iracionálního světa má pomoci k lepšímu pochopení a postupnému uzdravování zlomené duše ve zmrzačeném těle. Sábatova Zpráva *Nikdy víc* je pak symbolem, že nemoc už nesmí nikdy zcela propuknout, protože tentokrát už by mohla Argentině přivodit definitivní konec.

OCTAVIO PAZ (1914–1998)

Octavio Paz se narodil v roce 1914 v hlavním městě Mexika v období revolučních bojů. Začal studovat ve Spojených státech amerických, kam byl jeho otec Octavio Paz Solórzano vyslán s delegací Emiliana Zapaty, pro něhož pracoval jako právník a později v jeho straně zastával i funkci poslance. Octavio Paz na svou první zahraniční zkušenost vzpomínal se slovy, že se poprvé setkal s tím, jaké to je být odlišný. V USA na něj pohlíželi povýšeně, po návratu do Mexika jej pak označovali za gringa.

K literatuře byl Octavio Paz veden již od útlého dětství. Své první básně vydal v pouhých 17 letech v časopise *Barandal*. Po vzoru svého otce začal Paz studovat právo na UNAM. Na škole jej ale spíše zaujala filozofie, byl silně ovlivněn myšlením Josého Vasconcelose, přičemž se následně stal i jeho politickým podporovatelem. Přístup Octavia Paze k různým ideologiím a politickým hnutím se v mnohém podobá postoji Ernesta Sábata. Gabriel Zaid to komentuje slovy: „[Paz] nesledoval konkrétní ideologickou linii, ale vlastní historický, básnický a morální instinkt. Dokonce i jeho chyby a změny názorů prokazují autenticitu.“³⁴⁰ V mládí měl Octavio Paz blízko k anarchismu a následně i k myšlenkám komunismu. Poté, co se začaly šířit zprávy o hrůzách páchaných v SSSR, se však od něj distancoval, a naopak se stal kritikem všech těchto totalitních režimů.

Octavio Paz v mnoha rozhovorech za zlomový okamžik, jenž změnil jeho pohled na komunismus, považuje svou účast na mezinárodním kongresu antifašistických spisovatelů ve Valencii (*Internacional de Escritores Antifascistas en Valencia*) v roce 1937. Z tohoto kongresu byl za svou kritiku stalinistického režimu v díle *Návrat ze SSSR* (*Retour de l'URSS*) vyloučen André Gide. Octavio Paz se zděsil rétoriky některých přítomných, již tohoto francouzského spisovatele označovali za zrádce a nepřítele španělského lidu, často pak vzpomínal, že jej mrzí, že v dané situaci pouze mlčel. Postupně se i on sám začal vyjadřovat kriticky k praktikám v SSSR a upadl tak v nemilost levicově smýšlejících intelektuálů v Latinské Americe.

Braulio Hornedo upozorňuje na významnou roli, jakou v životě Paze sehrálo přátelství s Alfonsem Reyesem.³⁴¹ Podle Horneda byl Reyes nejvýznamnějším mexickým spisovatelem

³⁴⁰ ZAID, Gabriel. Un espíritu excepcional. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. César Cansino, Omar Mayorga Gallardo a Germán Molina Carrillo. México, D.F.: Mariel, 2016, s. 22. «[Paz] no seguía una línea ideológica, sino su instinto histórico, poético y moral. Hasta sus errores y cambios de opinión demostraban autenticidad.»

³⁴¹ HORNEDO, Braulio. Reyes y reinos de Paz. De la conversación entre las generaciones. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. México, D.F.: Mariel, 2016.

první poloviny 20. století, Paz té druhé. Reyes nejen ovlivnil Pazův pohled na literaturu, ale i jeho život. Na Reyesovo doporučení se Paz rozhodl zažádat o Guggenheimovo stipendium, jež mu v roce 1943 umožnilo studovat na Kalifornské Univerzitě, a Reyesova přímluva mu pomohla i v diplomatických službách. V neposlední řadě se pak Reyes z pozice prezidenta El Colegio de México zasloužil o to, aby nakladatelství Fondo de Cultura Económica v roce 1949 vydalo Pazovu sbírku básní *Svoboda na čestné slovo* (*Libertad bajo palabra*). Právě Reyes dokázal rozpoznat vysokou kvalitu díla, jež zahájilo Pazovo nejvýznamnější tvůrčí období a jež sám Paz považoval za svou opravdovou první knihu. O rok později vyšly Pazovy nejslavnější eseje pod názvem *Labyrint samoty* (*El laberinto de la soledad*). Tou dobou již působil jako diplomat ve Francii, kam odjel v roce 1945. Později pracoval i v Japonsku a Indii, přičemž místní kultura měla významný vliv na jeho myšlení i tvorbu.

Svého postu velvyslance se Octavio Paz vzdal na protest proti krvavému potlačení studentského hnutí vládou prezidenta Gustava Díaze Ordaze, k němuž došlo dne 2. října 1968 na náměstí Tlatelolco. V reakci na tento masakr poklidné stávkou neozbrojených studentů, jež se vláda snažila přejít mlčením a uhlazením stop, se Octavio Paz vrací do Mexika a dostává se do popředí mexického disidentu. Svůj návrat komentuje slovy: „Vrátil jsem se tam, kde jsem začal. Vyhrál jsem či prohrál? Ptáš se, jakými zákony se řídí úspěch či krach?“³⁴² V roce 1970 vydává soubor esejí *Postskriptum* (*Postdata*), v nichž rozebírá okolnosti masakru v Tlatelolcu ve světle příprav na olympiádu a snaží se odhalit historické a kulturní příčiny vedoucí k tak násilnému potlačení. O rok později Paz založil časopis *Plural*, v něm se propojovala literatura s politikou, přičemž sloužil jak ke kritice vlády, tak všech nedemokratických režimů. Poté, co vláda toto periodikum v roce 1976 uzavřela, navázal na svou předchozí činnost v rámci nově vzniklého časopisu *Vuelta*.

Paz pocházel z politicky angažované rodiny a sám v této tradici pokračoval. Nebyl však členem žádné politické strany, stoupencem jedné ideologie či zastáncem nějakého náboženství. Tvrdil, že povinností intelektuála je účastnit se veřejného dění v zemi, ale vždy z pozice nezávislého. Aby diskuze plnila svůj účel, musí být motivována racionálními důvody, ne obhajobou dogmat. Za problém nejen Latinské Ameriky, ale i Španělska považoval skutečnost, že ve svém vývoji „přeskočily“ 18. století. Mají významné autory z dřívějšího i pozdějšího období, ale schází jim tradice racionalismu, na niž by mohly navázat. Jejich politika je tak vedena vášní a neschopností přijímat kritiku, často pak do ní vkládají nenaplnitelné představy. Podle Paze si státy musí uvědomit, že politika nedokáže změnit

³⁴² PAZ, Octavio. *Vuelta*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1976, s. 24. «He vuelto adonde empecé. ¿Gané o perdí? Preguntas, ¿qué leyes rigen 'éxito' o 'fracaso'...»

člověka k lepšímu, jak někteří doufali, jejím cílem je najít shodu a kompromis. Chybějící tradice schopnosti dialogu a reflexe kritiky se pak projevila i v případě samotného Paze. Za články odsuzující porušování lidských práv v komunistických režimech byl Paz ostrakizován stoupenci levice, a také částí univerzitních studentů. Navzdory potížím, jež jeho postoje vyvolávaly, Paz zůstal svým názorům věrný až do své smrti v roce 1998.

BÁSNÍK-ESEJISTA, ESEJISTA-BÁSNÍK

Octavio Paz v eseji věnované mexické inteligenci o Reyesovi napsal, že není spisovatelem, ale „skupinou spisovatelů“.³⁴³ V podobném duchu ani Paze není možné charakterizovat jedním slovem. Byl vynikající básník, esejista, ale také literární kritik³⁴⁴ či překladatel. Úcty se těšil i jako diplomat a ceněny jsou i jeho práce zabývající se výtvarným uměním.

Poezii Octavia Paze nelze přiřadit k jednomu hnutí či stylu. Gabriel Zaid tak uvádí, že v Pazově díle vyústila básnická avantgarda 20. století, jeho inovativní přínos následně podnítil tvorbu další generace velkých básníků.³⁴⁵ Ostatně své nejvíce „avantgardní“ dílo *Bílá (Blanco)* vydal Paz až v roce 1967, tedy v době, kdy už byla avantgarda dávno na ústupu. Propojil v něm výtvarné a básnické umění; součástí jeho poezie je i kniha samotná. Do své tvorby začlenil Paz poetiku nativních kultur, inspiraci čerpal také z čínských a japonských básní nebo indických náboženských a filozofických textů. První knihou Octavia Paze přeloženou do francouzštiny se stala sbírka básní *Orel nebo slunce (Águila o sol)*. Pod názvem *Aigle ou soleil* vyšla v roce 1957 v převodu Jeana-Clarence Lamberta. Kniha byla přijata s nadšením a stala se zdrojem inspirace pro místní umělce. Symbolicky se tak završila cesta Mexika od kopírování francouzské kultury k vytvoření originálního díla, jež se stalo vzorem. Octavio Paz vyslyšel Reyesovu výzvu. Za svou literární tvorbu získal v roce 1981 ocenění Premio Cervantes a v roce 1990 i Nobelovu cenu.

Jak sám Paz v díle *Luk a lyra (El arco y la lira)* poznamenal, určujícím prvkem jeho literárního stylu je prolnutí prózy a poezie. Mnoho motivů z Pazovy poezie prostupuje i jeho eseji, například otázka času, (ne)možnost zachycení okamžiku, propojenost mýtů a historie. Namísto odborných citátů často ilustruje zpracovávané téma prostřednictvím básní. Pazovy

³⁴³ PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976, s. 146. «Reyes es un grupo de escritores.»

³⁴⁴ Například Pazovy práci *Sor Juana aneb nástrahy víry (Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe)* z roku 1982 považuje Mario Vargas Llosa za jedno z nejlepších děl literární kritiky. Neobsahuje pouze rozbor její tvorby, ale přibližuje čtenáři i dobový kontext.

³⁴⁵ ZAID, Gabriel. Cit. d., s. 19.

eseje jsou bohaté na umělecké prostředky, přičemž stěžejním se stává obraz a jeho evokativní síla. Obraz umožňuje přiblížení a nahromadění vzdálených či protikladných jevů. Lze v něm navrstvit různé skutečnosti, podobně, jako se vrstvily jednotlivé kultury v Mexiku. Působí na nás bezprostřední vjem, pod ním se nachází další a z jejich interakce vychází jiný. Pomocí obrazu můžeme lépe zachytit okamžik, a to díky tomu, že jednotlivé vjemy nejsou vstřebávány postupně, ale působí na nás současně. Ve chvíli, kdy jeden obraz vyvolává různou percepci, dochází k narušení lineárního procesu čtení.

Paz zastával názor, že myšlenky mají být vyjádřeny jasně, jeho styl je uspořádaný a „jasný“. Zároveň však použité metafory místy umožňují rozdílný výklad. To se také projevilo na způsobu, jakým byly texty přijímány. Fernando Castro Flórez tak za jednu z hlavních předností Pazovy tvorby považuje právě to, že nabízí více možností interpretace.³⁴⁶ Tvrdí, že v dobrém slova smyslu provokuje čtenáře, aby se zapojil. Nutí ho k přemýšlení nad tématem, vybízí k diskusi. Pazovy texty nelze pouze přejít, autor nás „přiměje“ vybrat si jednu, nebo druhou stranu.

Labyrinth samoty byl poprvé vydán v roce 1950, vyvolal však jen malou odezvu. Výrazněji se dílo proslavilo až v roce 1959, kdy bylo publikováno jeho druhé upravené vydání. Paz sám tyto korekce označuje spíše za drobné aktualizace a odlišné přijetí díla přisuzuje změnám ve společnosti, kdy se definitivně uzavřelo aktivní období mexické revoluce a v zemi se ukotvil institucionalismus.

V pozdějším komentáři k dílu nazvaném *Návrat k Labyrintu samoty (Vuelta a El laberinto de la soledad)* Octavio Paz uvádí, že nechtěl napsat „ani ontologii, ani filozofii Mexičana.“³⁴⁷ Vytvořil spíše knihu v rámci francouzské tradice moralismu. Popisuje určité chování typické pro část Mexičanů a interpretuje dějiny. David A. Brading pak uvádí, že Octavio Paz se svěřil Reyesovi, že *Labyrinth samoty* napsal, aby se „osvobodil od pokrouceného nacionalismu, jenž ústí v agresi, pokud je silný, nebo v narcismus, pokud je slabý, jako je tomu v našem případě.“³⁴⁸

³⁴⁶ CASTRO FLÓREZ, Fernando. Dokument Institutu Cervantes «El laberinto de Octavio Paz». [online]. [cit. 2022-09-10]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=FJ5T-rFGKjU>>.

³⁴⁷ PAZ Octavio, FELL Claude. *Vuelta a El laberinto de la soledad*. In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°25, 1975, s. 174. [online]. [cit. 2022-09-01]. Dostupné z: <www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1975_num_25_1_1997>. «yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano.»

³⁴⁸ BRADING, David A. *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*. México, D.F.: FCE, 2002, s. 35. «Paz le confesó a Alfonso Reyes que había escrito este libro para liberarse de un nacionalismo torcido, que desemboca en agresión si se es fuerte y en narcisismo si se es miserable, como ocurre con nosotros.»

Octavio Paz zmiňuje vliv marxismu, fenomenologie či filozofie kultury. Za zásadní dílo, bez něž by *Labyrint samoty* nevznikl, pak považuje Nietzscheho *Genealogii morálky*.³⁴⁹ Uvádí také, že jeho snahou bylo rozluštit mexické mýty. V duchu tvrzení Leviho-Strausse o tom, že i práce rozkrývající mýty se časem samy mýty stávají, vytvořil i Paz svým dílem nový mexický mýtus.³⁵⁰ Jako dodatek k *Labyrintu* koncipoval Octavio Paz knihu esejí z roku 1970 *Postskriptum (Posdata)*. V úvodu píše, že eseje obsahují reflexi událostí, jež Mexiko zažilo od vydání *Labyrintu*, přičemž stěžejní jsou především úvahy o roce 1968.

SAMUEL RAMOS V LABYRINTU SAMOTY

Vzhledem k tématu obou děl se záhy po vydání *Labyrintu samoty* objevují srovnání s Ramosovým *Profilem člověka a kultury v Mexiku*, přičemž nalezneme i extrémní postoje, kdy například Emmanuel Carballo obvinil Paze z plagiátorství *Profilu*. Octavio Paz však Ramose zmiňuje hned na úvod a v průběhu let opakovaně poukazuje na rozdílný záměr obou knih. Samuel Ramos zvolil psychologickou cestu, u Paze se jedná spíše o morální zkoušku. Nicméně i Octavio Paz zmiňoval vliv Freudovy psychoanalýzy na jeho dílo, kdy se inspiroval především názorem, že naše myšlenky často vyjadřují skryté nepřiznané skutečnosti. K vysvětlení viditelného pak musíme proniknout do reality skryté. I v případě Pazova *Labyrintu* bychom tak mohli nalézt určitou paralelu k Ramosově klinické studii Mexika jako „pacienta“.

Paz v úvodu přirovnává situaci Mexika k adolescentovi, jenž se v určitý moment svého života začíná ptát, kým je. Ve zbytku textu se pak Paz snaží na tuto otázku najít odpověď. Nevydává se cestou Adlerovy psychoanalýzy, ale jeho kniha působí spíše jako droga podaná šamany, pomocí níž se jedinec ponoří do své mysli a začíná pronikat jednotlivými vrstvami svého vědomí. Rozkrývá tak svou minulost, hledá cestu, jak se smířit s potlačovanými, skrytými traumaty, jež v případě Mexika představuje například část aztéckého dědictví.

Héctor Aparicioy v článku *Samuel Ramos zkoumá Labyrint samoty (Samuel Ramos examina El laberinto de la soledad)* zastává názor, že v jednotlivých dílech obou autorů je patrný dialog mezi nimi.³⁵¹ Nejen v *Labyrintu samoty*, kde Paz Ramosovu práci přímo uvádí,

³⁴⁹ Paz, Octavio. *Vuelta a El laberinto de la soledad*. Cit. d., s. 187.

³⁵⁰ *Ibid.*, s. 176.

³⁵¹ APARICIOY, Héctor. *Samuel Ramos examina El laberinto de la soledad*. [online]. [cit. 2022-08-19]. Dostupné z: <<https://letraslibres.com/revista/samuel-ramos-examina-el-laberinto-de-la-soledad/>>.

ale i změny, jež Ramos uskutečnil ve třetím vydání své knihy z roku 1951, podle Aparicioyi, proběhly v reakci na čtení *Labyrintu*.

Samuel Ramos čtyři měsíce po vydání *Labyrintu samoty* zveřejnil v časopise *La República* esej *Nové myšlenky o Mexičanovi (Nuevas ideas sobre el mexicano)*,³⁵² v níž podrobně komentuje jednotlivé pasáže Pazova díla. Ramos považuje *Labyrint samoty* za „jeden z nejzdařilejších a nejsolidnějších pokusů rozluštit jisté výstřední projevy mexické duše“.³⁵³ Oceňuje Pazovu erudici a vynikající literární styl. Podle něj se však v textu neprojevil pouze autorův básnický talent, ale také filozofická schopnost proniknout do lidského života. Za výhodu též považuje, že měl Paz během svých pobytů v zahraničí možnost odstepu a posouzení mexické reality z vnějšku. „...pohled z dálky nejen umocňuje vzpomínku na vlast, ale také zjemňuje vidění mnoha věcí, jež se tomu, kdo žije mezi nimi, jeví nejasné, anebo na ně není pro nedostatek odstepu či vhodného referenčního bodu vůbec upozorněno.“³⁵⁴

Ramos zastává názor, že Paz usiluje o interpretování mexické historie ve vztahu k základnímu cíli knihy, jímž je nastínit charakterologii Mexičana. Uvádí, že dílo obsahuje výstižné postřehy, jako je například otázka popírání, kamufláže, charakteristika „pachuca“ či váha, jakou Mexičané přisuzují oslavám a rituálům. Odlišný názor však zastává v případě vysvětlení pocitu samoty. Ramos tvrdí, že Paz mu přisuzuje metafyzický rozměr, podle něj je však hlavní příčinou nevyvážený vztah mezi jedincem a společností. Jedinec exaltuje svou individualitu na úkor svého sociálního začlenění, což u něj následně vyvolává pocit samoty a opuštění. Ramos také upozorňuje, že se Paz zaměřil jen na určitou oblast a mnoho aspektů mexického národa zůstává i nadále neprozkoumáno.

Mám dojem, že se dává přílišný důraz na abnormální rysy mexického charakteru, jež právě pro svou neobvyklost jsou nejvíce patrné na první pohled. Je zřejmé, že interpretace těchto anomálií umožnila objevit, co je smyšleného na našem národním charakteru. Ale zdá se mi, že nadešel čas zaobírat se zejména, aby se tak řeklo, normálními projevy mexického života.

Tengo la impresión de que se ha insistido demasiado en los rasgos anómalos del carácter del mexicano, que justamente por su anomalía son los más notorios a primera vista. Es cierto que la interpretación de tales anomalías ha permitido descubrir lo que hay de ficción en nuestro

³⁵² RAMOS, Samuel. *Nuevas ideas sobre el mexicano. La República*, 1950, č. 32.

³⁵³ Ibid. «El laberinto de la soledad que es uno de los intentos más logrados y más serios para descifrar ciertas extrañas manifestaciones del alma mexicana.»

³⁵⁴ Ibid. «han sido favorecidos por una perspectiva lejana, que no solo exalta el recuerdo de la patria, sino que afina la visión de muchas cosas que, para el que vive entre ellas, aparecen confusas o no son advertidas, por falta de una distancia y un punto de comparación adecuados.»

carácter nacional. Pero me parece que ha llegado el momento de considerar principalmente las manifestaciones, por decirlo así, normales de la vida mexicana.³⁵⁵

Na závěr své eseje o *Labyrintu samoty* a i v pozdějších úpravách *Profilu* vystupuje Ramos optimisticky ohledně budoucnosti Mexika. Věří, že se Mexiko dostává do rovnováhy a že dokáže překonat konflikty a násilná pnutí ve společnosti. Podle něj stát zažíval kulturní rozkvět a nezpochybnitelný materiální pokrok, jež, společně s přehodnocením a lepším pochopením své minulosti, pomohou Mexičanům postupně vyléčit komplex méněcennosti. Jak se Ramos v těchto úvahách zmýlil, ukázal devět let po jeho smrti masakr studentů na náměstí Tlatelolco. Tato zrůdnost změnila uvažování o mexické společnosti na dekády let a ukázala, jak významně chod státu ovlivňují ony „abnormální“ rysy mexického charakteru.

ROZDÍLNÝ CHARAKTER OBYVATEL USA A MEXIKA

Určité rysy mexického charakteru ilustruje Paz na příkladu obyvatel původem z Mexika žijících ve Spojených státech amerických. Právě tento pohled zvenčí a jejich kontrast oproti „tradičním“ Severoameričanům dokáže nejlépe zvýraznit dané odlišnosti. Pazův „pachuco“ se v mnohém podobá Ramosově „peladovi“, je však v životě ještě více ztracen. Necítí se být přijat společností v USA, ale zároveň se nehlásí ani ke svému mexickému původu. Zůstal mezi dvěma světy.

„Pachuco“ žije v USA od narození či útlého dětství. Mluví tamním jazykem, ale přesto by ho nikdo nezaměnil s ostatními obyvateli. „Pachuco“ ostatně dělá vše proto, aby se odlišil. Na první pohled zaujme svým výrazným oblečením, hlasitým a exaltovaným projevem či gesty. Vytváří si také vlastní jazykové varianty. Za svůj původ se stydí a nehlásí se k mexické kultuře. Nechce být ani Mexičanem, ani „tradičním“ obyvatelem USA. Proti němu se často zvedá vlna rasismu, „Pachuco“ není ochoten začlenit se do společnosti, ale ani ta jej nechce přijmout. Vzniká tak začarovaný kruh. Na nepřátelství okolí reaguje „pachuco“ přehnaným utvrzováním si vlastní osobnosti. Paz toto chování nazývá „dandismo grotesco“. Za podstatu jeho charakteru pak považuje přání ponižovat sám sebe. „Pachuco“ se snaží na sebe upozornit, a protože toho není schopen v jiných oblastech, úmyslně vyvolává skandály a spory. V následné perzekuci pak dosahuje své autenticity.

³⁵⁵ Ibid.

[...] je si vědom toho, že vyniknout je nebezpečné a že jeho chování popuzuje společnost; nezajímá ho to, hledá, přitahuje perzekuci a skandál. Jenom tak může ustanovit živý vztah mezi společností, již provokuje: oběť může zaujmout místo v tomto světě, jenž ho ještě do nedávna ignoroval; delikvent se stane jedním z jejích zlověstných hrdinů.

[...] sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae, la persecución y el escándalo. Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca: víctima, podrá ocupar un puesto en ese mundo que hasta hace poco lo ignoraba; delincuente, será uno de sus héroes malditos.³⁵⁶

„Pachuco“ se stává padouchem společnosti, ale zároveň je i její obětí. Už nestojí vně, ale je její součástí, má v ní své místo.

Povaha „pachuca“ plná kontrastů a neshod je také dána tím, že se v něm pojí dva protichůdné světy: Spojených států amerických a Mexika. Na jejich rozdílném charakteru se podle Paze výrazně podepsalo už odlišné pojetí křesťanství pronikající do těchto oblastí. Puritáni se vyhýbají kontaktu s cizím, aby se „nepošpinili“, a silně rezervovaný vztah mají i k vlastnímu tělu a jeho prožitkům. Naopak pro katolictví je typické shromáždění, kontakt s vnějším světem a snaha okolní svět pohltit. Katolictví dává na odiv své bohatství a chce si je vychutnat.

Vliv na odlišný přístup obou národů ke světu měla také jejich rozdílná historická zkušenost. Na počátku mexických dějin stojí prohra se Španěly a rozvrat stávající společnosti, naopak Severoameričané přicházejí do Nového světa realizovat své ideály. Mají tak víru v lepší budoucnost, Mexičan je nihilistou. Nerozhodl se tak z vlastního přesvědčení, ale tento postoj mu byl dán instinktivně, a proto je obtížné jej vyvrátit. Severoameričané věří, že mohou zlepšit svět, Mexičané se z něj chtějí vykoupit.

Významný rozdíl mezi Mexičany a obyvateli nejen USA, ale i velké části Evropy nalezneme i v jejich přístupu ke smrti. Podle Paze:

Kult života, pokud je opravdu hluboký a celistvý, je také kultem smrti. Jsou od sebe neoddělitelné. Civilizace, jež popírá smrt, skončí popíráním života.

El culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la muerte. Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte, acaba por negar a la vida.³⁵⁷

³⁵⁶ PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. Cit. d., s. 15.

³⁵⁷ *Ibid.*, s. 54.

Moderní svět se tváří, že smrt neexistuje. Ve Spojených státech amerických, ale také ve většině Evropy, je to slovo, jež se nikdy nevyslovuje. Společnost dělá vše proto, aby ji vytěsnila. Naopak pro Mexičana je smrt součástí života. Zmiňuje ji často, „vysmívá se jí, laská ji, spí s ní, oslavuje ji.“³⁵⁸ Octavio Paz soudí, že možná je v tomto přístupu ke smrti stejná míra strachu jako v případě jejího popírání. Mexičan se však alespoň před ní neskrývá, ale uvažuje o ní. Je pro něj také typická lhostejnost ke smrti. Pociťuje k ní stejnou netečnost, s jakou pohlíží na život. Bez rozpaků zabíjí, protože jeho ani cizí život nemá žádnou hodnotu. Před smrtí stejně jako před životem se Mexičan uzavírá a nedbá jich.

Podobnou lhostejnost ke smrti pozorovali také Sarmiento a Martínez Estrada u argentinských gauchů. U nich tento pocit vyvolávala samota pampy, uprostřed níž se člověk nacházel v neustálém ohrožení života a osvojil si tak jistou stoickou rezignaci před násilnou smrtí. Právě na to upozorňovali Pazovi kritici. Netečnost před smrtí je podle nich, spíše než vlastností typickou pro Mexičana, obecně reakci člověka na jeho bezútěšnou životní situaci.

Nejen osobnost „pachuca“, ale i rysy typické pro mexický národní charakter zobrazuje Paz na základě protikladů mezi Mexičany a Severoameričany. Ti, o nichž pojednává, však reprezentují pouze část společnosti Spojených států amerických. V době, kdy Paz sepisuje *Labyrinth samoty*, stále existuje v USA mnoho rasistických a diskriminačních zákonů proti vlastním obyvatelům, již jsou v mnoha ohledech ve stejné pozici jako „pachuco“. I když jim byl upřen hlas, i nadále představovali značnou část společnosti a bylo by namístě je do úvah o kultuře v USA zařadit. Paz se však věnuje pouze těm u moci, určujícím oficiální směr, jakým se země vydává, opomíjí tak fakt, jenž sám v případě Mexika vyzdvihoval. Ani společnost v USA není homogenní, a i potlačované skupiny obyvatel ovlivňují její chod a podobu.

MEXICKÉ MASKY

Maska, magický prvek určený k přestrojení kněze nebo k ochraně zemřelého, znázorňuje obvykle „druhé já“ nositelovy osobnosti. Aby dosáhli co největší působivosti, vykládali Aztékové masky úlomky lastur, tyrkysu a obsidiánu a z mozaiky pak vyvstávala tvář stejně nádherná jako hrůzostrašná.³⁵⁹

³⁵⁸ Ibid., s. 52. «la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja...»

³⁵⁹ PIJOAN, José. *Dějiny umění I*. Cit. d., s. 299.

Těmito slovy popisuje José Pijoan aztéckou masku boha Quetzalcoatl. „Zálibu“ v maskách pak po svých předcích zdědili i Mexičané. Již se nejedná o masky hmotné, ale v přeneseném slova smyslu o neosobité společenské projevy, za nimiž se ukrývá pravá tvář člověka; někdy nádherná, jindy hrůzostrašná.

Podle Octavia Paze je Mexičan „bytosť, jež se uzavírá a chrání se: zakrývá svou tvář a zakrývá svůj úsměv.“³⁶⁰ Naproti tomu Ramosův „pelado“ zcela odhaloval svou duši. Přestože se snažil své pravé já skrývat, nebyl úspěšný a jeho pudy se vždy projeví. Paz tvrdí, že Mexičané jsou bytosti, jež se schovávají za maskou, aby tak skryly svou zranitelnost.³⁶¹ A dodává k tomu: „Přetvařujeme se s takovým úsilím, že skoro neexistujeme.“³⁶² Lež má v jejich každodenním životě klíčovou úlohu, cílem není ani tak oklamat druhého, jako především sami sebe. V mnohém tak připomíná slova Martíneze Estrady, jenž podobnou snahu zamaskovat svou opravdovou osobu pozoroval u Argentinců. Ti pak žili v neustálém strachu, že jejich převlek bude odhalen. Ani oni si nechtěli připustit realitu a dobrovolně se nechávali oklamat zdáním.

Ramos zastával názor, že Mexičan z města je „zosobněním negace“.³⁶³ Paz na toto tvrzení navazuje, když za jeden ze základních projevů chování považuje „ninguneo“. Mexičan popírá význam existence druhého a dělá z něj nikoho. Abstraktní nic se individualizuje.

V Mexiku si lidé „úzkostlivě střeží svou i cizí intimitu, dokonce se ani neodvážjí zavadit o sousedovy oči: i pouhý pohled může rozpoutat hněv těchto duší nabytých elektřinou.“³⁶⁴ Vše může Mexičana ranit, a to nejen slova, ale i jejich náznaky. Jeho projev je plný vyhýbavých obrátů, zadumané mlčenlivosti. Mezi sebe a okolní svět staví zeď a udržuje si odstup nejen od ostatních, ale straní se i sám sebe. Paz poukazuje na to, jak se z uzavřenosti stala v hovorovém jazyce přednost. Mužnost spočívá v tom, nikdy se „neotevřít“ (no rajarse nunca). Přičemž sloveso „rajar“ v sobě obsahuje nejen násilí vyvinuté k tomu, abychom se dostali „dovnitř“, ale implikuje také zbabělost, vzdání se a útěk toho, kdo se nechá „rajar“. V duchu tohoto přístupu jsou pak ženy považovány za „podřadné, protože ve chvíli, kdy se odevzdají muži, se otevřou.“³⁶⁵

³⁶⁰ PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. Cit. d., s. 26. «un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa.»

³⁶¹ Ibid., s. 13. «eres que se disfrazan»

³⁶² Ibid., s. 39. «Nos disimulamos con tal ahínco que casi no existimos.»

³⁶³ RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Cit. d., s. 59. «es la negación personificada.»

³⁶⁴ PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. Cit. d., s. 26. «Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos al vecino: una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad.»

³⁶⁵ Ibid., s. 27. «Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su 'rajada', herida que jamás cicatriza.»

Žena není vnímána jako rovnocenný partner, ani jako osobnost, ale jako předmět či mužův nástroj. Nikdy není svou vlastní paní. V kontrastu stojí, kým skutečně je, a představa o tom, jaká by měla být, jež jí byla vnucena okolím. Její projevy nejsou autentické, ale vytvořené muži. Ani mexická mytologie k postavě ženy není lichotivá. Paz zmiňuje dvě hlavní podoby, jakých nabývá. Na jedné straně stojí Panna Marie Guadalupská, jež i v Mexiku je Matkou, někteří Indiáni ji pak stále nazývají jménem aztécké bohyně Tonantzin. Jejím hlavním úkolem už však není pečovat o úrodu, ale nabídnout ochranu opuštěným. „Panna Marie je útěchou pro chudé, štítem slabých, ochranou utiskovaných. Zkrátka je Matkou sirotků.“³⁶⁶

Na druhé straně pak najdeme postavu nazvanou „chingada“, jež je zosobněním znásilněné Matky. Představuje pasivní figuru, nebrání se, je nečinná. Paz ji asociuje s conquistou, ta také byla znásilněním; v obrazném slova smyslu národa, reálně mnoha indiánských žen. Mexičané jsou pak potomky těchto žen a násilnických otců, již je ve většině případů opustili.

Mužskou variantu Paz označuje slovem „chingón“. Ten je především ztělesněním síly. Avšak síly v negativním slova smyslu. Zraňuje, ničí, násilně otvírá, hubí a ponižuje. Je servilní k mocným, sympatizuje s lidmi, ne hodnotami. Mexické dějiny pak ukazují, že když se dostane sám k moci, nikdy není zakladatelem, tvůrcem či ochráncem. Je neschopný komunikace a jeho síla je destruktivní. Ničí sám sebe i vše, čeho se dotkne.

Jako si křesťanství vytvořilo postavu Evy zodpovědné za vyhnání z ráje, i Mexiko má svého viníka. Je jím dívka jménem Malinche, neboli doña Marina, jak byla přejmenována Španěly. Překroucením informací a účelnou manipulací s nimi byla obviněna ze zrady a spolupráce s dobyvateli. Za „malinchistu“ jsou pak označováni, ti, kdo se otvírají světu a jsou „nakaženi cizími vlivy“.³⁶⁷

Nehostinné prostředí a neustálý pocit ohrožení nutí Mexičany k tomu, aby se uzavřeli před svým okolím, „jako rostliny na náhorní plošině, jež hromadí své šťávy v trnité kůře.“³⁶⁸ Na rozdíl od jiných národů, kde je ideálem mužnosti agresivní vrhnutí se do otevřeného boje, Mexičané vyzdvihují defenzivu a schopnost vyčkávání. Číhají připraveni odrazit útok. „Macho“ je uzavřen sám do sebe, schopen se ubránit a sdržet i jemu svěřené věci. „Mužnost se měří nezranitelností zbraněmi nepřátel a údery zvenčí. Stoicismus je nejvznešenější

³⁶⁶ Ibid., s. 77. «La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos.»

³⁶⁷ Ibid., s. 78. «contagiados por tendencias extranjerizantes»

³⁶⁸ Ibid., s. 27. «como esas plantas de la meseta que acumulan sus jugos tras una cáscara espinosa.»

z našich válečných a politických předností.³⁶⁹ Již od dětství se Mexičané učí s důstojností přijímat prohry. „Odevzdanost je pak jednou z našich lidových ctností.“³⁷⁰

Nemožnost moderního demokratického režimu v Mexiku vysvětloval Octavio Paz mimo jiné právě jejich stoicismem. César Cansino v eseji *Návrst k labyrintu (Volver al laberinto)* poukazuje na rozdíl mezi stoicismem u Paze a Alfonse Reyese.³⁷¹ Pro Paze se jedná o výsledek pasivního přijímání dané situace, znamená pro něj neschopnost se vyjádřit či se smířit se svou minulostí, je to rezignace na život a na možné společenské změny. Naopak pro Reyese stoicismus nebyl pouze podřízení se okolnostem, ale také způsob vnitřní rebelie. Dával Mexičanům možnost, jak uniknout z oprese. Díky stoicismu mohli najít alespoň vnitřní svobodu. Nejedná se o podřízení, ale o adaptaci na nepřátelské podmínky. Není mexickým osudem, ale volbou. César Cansino pak poukazuje na fakt, že Mexičané „až na nedávné výjimky nikdy neměli demokracii, ale také [jsme] neměli tak hrozné tyranie, jako ty, co před nedávnou dobou zničili naše latinskoamerické sousedy“.³⁷² Odtaziťost Mexičana od státu a skutečnost, že se jen zřídka chce aktivně podílet na jeho chodu, mu sice brání nadchnout se pro demokracii, ale zároveň ho zrazuje od toho, aby se stal součástí ničivé mašinerie diktátorských režimů.

Octavio Paz zastával názor, že, ať už skutečný pocit méněcennosti, nebo pouze domnělá inferiorita, mohou částečně vysvětlit zdrženlivost Mexičana či propuknutí nečekaného násilí, s nímž reaguje na určité podmínky. Stežejní dopad na charakter mexického národa však podle něj nemá pocit méněcennosti, ale samoty.

LABYRINT SAMOTY, OSAMĚNÍ A OPUŠTĚNÍ

Mexičan je uvězněn nejen v labyrintu samoty, ale i v labyrintu osamění a opuštění. Podobně jako v případě Argentiny, rozsáhlé území a špatná infrastruktura zapříčinily izolovanost lidí a jejich samotu. Martínez Estrada zastával názor, že pampa je jedním z protagonistů argentinského příběhu. Člověk v ní byl pohlčen samotou, pampa měnila charakter lidí a určovala jejich osud. Podobně krajina v Mexiku ohromí příchozí svou bezbřehostí a vnutí jim pocit samoty.

³⁶⁹ Ibid., s. 28. «La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior. El estoicismo es la más alta de nuestras virtudes guerreras y políticas.»

³⁷⁰ Ibid., s. 28. «La resignación es una de nuestras virtudes populares.»

³⁷¹ CANSINO, César. *Volver al laberinto. Consideraciones críticas sobre la identidad del mexicano en Octavio Paz*. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. Cit. d.

³⁷² Ibid., s. 247. «Aquí nunca hemos tenido democracia, salvo en tiempos recientes, pero tampoco tiranías atroces como las que asolaron no hace mucho a nuestros vecinos latinoamericanos...»

Stejně pro obě země je i osamění, jež s sebou přináší životní styl moderní doby. Dnes je člověk osamělejší než kdy předtím. Ničemu se zcela neoddá, vždy nějaká jeho část zůstává nezasažena. Vše se odvíjí od práce, často nesmyslné, nikdy nekončící. Dříve veškerá nařízení, oslavy, ale i zákazy usilovaly o to, aby člověk nikdy nezůstal sám, moderní svět je zrušil, ale nedokázal nabídnout adekvátní náhradu. Jak tvrdil Ernesto Sábato, v pampě (a potažmo i v mexické krajině) vládne osamění vyvolané nepřítomností lidí, ve městě panuje samota způsobená neúčastí lidí. Podobně jako Martínez Estrada kritizoval Buenos Aires, i Paz se na své hlavní město dívá jako na monstrózní hlavu na chabém těle, jež ji stěží dokáže podpírat. Jeho nestvůrný růst způsobil centralismus zděděný jak po Aztécích, tak po Španělech. Vzniká zde paradox, kdy se se zvyšující hustotou obyvatel často prohlubuje jejich samota. Lidé v něm žijí osamocení, jednotlivci se uzavírají ve svém světě.

Mexiko však, na rozdíl od Argentiny, muselo v průběhu dějin opakovaně čelit i pocitu opuštění. Právě ten Octavio Paz pokládá za stěžejní pro formování národního charakteru. Všude na světě je člověk sám, samota Mexičana je však v jednom ohledu odlišná. Paz ji staví do protikladu k té ve Spojených státech amerických, kde je „Severoameričan ztracen v abstraktním světě strojů, spoluobčanů a mravních předpisů.“³⁷³ Oproti tomu svět, jenž obklopuje Mexičana, existuje sám o sobě, nebyl vytvořen člověkem jako v USA, ale má vlastní život.³⁷⁴ Mexičané však z něj byli uměle vyrváni a pouta spojující je s jejich realitou tak byla zpřetrhána. Mexičan zůstal sám, vydán napospas přírodě stále ještě osídlené nenasytnými bohy (poblada todavía de dioses insaciables). „Proto křičí, nebo mlčí, bodá, anebo se modlí, zdřímne si na sto let.“³⁷⁵

Španělé během krátké doby dobyli nejen aztéckou říši, ale rozvrátili veškerý svět předkolumbovských civilizací. „Cuauhtémoc a jeho lid umírají sami, opuštění svými přáteli, spojenci, vazaly a bohy. V osiřelosti.“³⁷⁶ Zrazení svými stvořiteli vpouští původní obyvatelé do svého života část křesťanství. Katolíci, na rozdíl od protestantů osidlujících území budoucích Spojených států amerických, jim otvírají svou náruč.

³⁷³ PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. Cit. d., s. 18. «es diversa a la del norteamericano, extraviado en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales.»

³⁷⁴ Ibid., s. 18. «La realidad, esto es, el mundo que nos rodea, existe por sí misma, tiene vida propia y no ha sido inventada, como en los Estados Unidos, por el hombre.»

³⁷⁵ Ibid., s. 18. «Por eso grita o calla, apuñalea o reza, se echa a dormir cien años.»

³⁷⁶ Ibid., s. 87. «Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad.»

Katolictví nabízí útočiště potomkům těch, již viděli vyhlazení svých vládnoucích vrstev, destrukci svých chrámů a rukopisů a zrušení vyšších forem své kultury. Brání jim však v tom, aby mohli vyjádřit svou jedinečnost.

El catolicismo ofrece un refugio a los descendientes de aquéllos que habían visto la exterminación de sus clases dirigentes, la destrucción de sus templos y manuscritos y la supresión de las formas superiores de su cultura pero les niega toda posibilidad de expresar su singularidad.³⁷⁷

Poté, co nové víře obětují Mexičané část své identity, se i tento „azyl“ rozpadá ve chvíli, kdy se země rozhodne vydat cestou modernizace a oslabit vliv náboženství. Zlepšení životní situace se však týká jen malé části společnosti a většina opět pouze ztrácí alespoň nějaké životní jistoty.

Mexičané jsou tak během své historie mnohokrát „zrazeni“ a opuštěni. Oproti tomu Argentinci „pocházející z lodí“, jak tvrdil Octavio Paz, jsou těmi, kdo svůj původní svět opouštějí, aby se vydali hledat nový. Podobně jako Severoameričané si jej následně vytvářejí k obrazu svému. Naopak Mexičan je nucen srovnávat se s jinými kulturami, jež v průběhu času „dobývají“ jeho území. A to jak vojensky, tak i duchovně. V porovnání s ostatními zjišťuje, že je jiný, a tedy sám, opuštěn. Ztraceni v labyrintu samoty hledají Mexičané únik ze své tristní situace, ale zároveň se pokoušejí o návrat do středu svého světa, odkud byli vyrváni. Postupují dopředu směrem k modernímu, ale často zjišťují, že se vydali špatným směrem a musí se vrátit zpět. Stále čekají na svou Ariadnu...

MEXICKÉ OSLAVY

Uniknout ze samoty Mexičanovi umožňují nejrůznější zábavy, oslavy či veřejná shromáždění. Paz prohlašuje: „Jsme národ rituálů.“³⁷⁸ Bez ohledu na víru má každý svého svatého, jehož každý rok uctívá.

Naše chudoba se dá měřit počtem a okázalostí lidových slavností. Bohaté země jich mají málo: není čas ani nálada. A nejsou potřebné; lidé mají jiné věci na práci, a když se baví, dělají to v malých skupinkách.

³⁷⁷ Ibid., s. 95.

³⁷⁸ Ibid., s. 42. «Somos un pueblo ritual.»

Nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares. Los países ricos tienen pocas: no hay tiempo, ni humor. Y no son necesarias; las gentes tienen otras cosas que hacer y cuando se divierten lo hacen en grupos pequeños.³⁷⁹

Motivací Mexičana k oslavám není ani tak možnost pobavit se, jako snaha uniknout ze svého života, v němž je svázán nejrůznějšími restrikcemi. Proto jsou také všechny oslavy plné násilí a zběsilosti. Je to výbuch emocí. To, zda se jim opravdu povede zapomenout a odhalit svou opravdovou tvář, však nikdo neví.

Během oslav se Mexičan dokáže vymanit ze své závislosti na čase a rozumu. Prostřednictvím rituálů se navrácí k mytické minulosti, prožívá ryzí přítomnost. Rozpadá se stávající společenská struktura, vznikají nové vztahy, nečekaná pravidla. Ze života se vytrácí pořádek a zavládne chaos. Díky oslavám se Mexičan otvírá, ani v tento moment však není schopen dialogu, ozývají se písně, zvolání či pouhé skřeky. Paz to shrnuje slovy. „pokud se během Oslavy, opilosti nebo důvěrnosti otevřeme, děláme to tak násilně, že se rozdrásáme a skončíme vymazání.“³⁸⁰

PAZOVO POJETÍ DĚJIN

Dějiny Mexika jsou dějinami člověka, jenž hledá svou příslušnost, svůj původ.

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen.³⁸¹

Octavio Paz zastává názor, že dějiny a člověka od sebe nelze oddělit. Člověk není v dějinách, ale je dějinami.³⁸² Při vysvětlování této skutečnosti v eseji *Návrat k Labyrintu samoty* poukazuje na výhodu španělského jazyka; v něm se sloveso být překládá dvěma způsoby, a to jako *ser* a *estar*.

„Estar en la historia“ znamená být obklopen historickými okolnostmi; „ser la historia“ znamená, že sám jedinec je historickými okolnostmi, že sám je proměnlivý. Totiž, že člověk je nejen předmětem nebo subjektem dějin, ale také on sám je dějinami, on je těmi změnami. Jeden z faktorů nazývaných historickými, jenž na něj působí... je on sám. Existuje nepřetržitá interakce.

³⁷⁹ Ibid., s. 43.

³⁸⁰ Ibid., s. 57. «En suma, si en la Fiesta, la borrachera o la confidencia nos abrimos, lo hacemos con tal violencia que nos desgarramos y acabamos por anularnos.»

³⁸¹ Ibid., s. 18.

³⁸² PAZ, Octavio. *Vuelta a El laberinto de la soledad*. Cit. d. s. 175. «no está en la historia, es historia»

Estar en la historia significa estar rodeado por las circunstancias históricas; ser la historia significa que uno mismo es las circunstancias históricas, que uno mismo es cambiante. Es decir, que el hombre no solamente es un objeto o un sujeto de la historia, sino que él mismo es la historia, él es los cambios. Uno de los llamados factores históricos que operan sobre él es... él mismo. Hay una continua interacción.³⁸³

Dějiny tedy nejsou vnějšími, neosobitými událostmi, ale mají svůj subjekt, jím jsou všichni konkrétní lidé, již v historii existují. Paz proto oceňuje výstižnost Unamunova pojmu intrahistorie, jenž v sobě obsahuje ono zvnitřnění dějin. Zároveň zastává názor, že „Historii netvoří pouze události, ale také přesvědčení národa, jeho náboženství; zkrátka jeho mýty.“³⁸⁴ Tato část mexické historie je tou, jež obsahuje odpovědi na všechny otázky.

Na základě tohoto tvrzení pak Héctor Jaimes v práci *Octavio Paz: mýtus a historie v Labyrintu samoty* (*Octavio Paz: el mito y la historia en el Laberinto de la soledad*) zastává názor, že Paz navrhuje pokusit se porozumět a vyložit dějiny na základě mýtů.³⁸⁵ Ty nejsou oddělené od dějin, podílejí se na nich a ovlivňují je. Mytický čas není postupně za sebou jdoucím sledem časově ohraničených událostí, ale obsahuje protiklady našeho života. Může být „dlouhý jako věčnost, nebo krátký jako fouknutí, neblahý či příhodný; plodný anebo sterilní.“³⁸⁶ Mytický čas je v opozici k času historickému. Jednotlivé události nemají konkrétní data.

Na celou historii Mexika od dobytí až po Revoluci by se dalo pohlížet jako na hledání nás samých, překroucených nebo pod maskou cizích institucí a formy, jež by nás měla vyjádřit.

Toda la historia de México, desde la Conquista hasta la Revolución, puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de una Forma que nos exprese.³⁸⁷

³⁸³ Ibid., s. 175.

³⁸⁴ JAIMES, Héctor. Octavio Paz: el mito y la historia en el Laberinto de la soledad. *Revista Iberoamericana*, 2001, vol. LXVII, č. 194-195, s. 271. «Además, para el ensayista mexicano no sólo son los eventos los que constituyen la Historia, sino también las creencias de los pueblos, sus religiones; en fin, sus mitos.»

³⁸⁵ Ibid., s. 268. «es la relación entre el mito y la Historia; relación —por lo demás— que presenta una revolucionaria propuesta historiográfica: entender e interpretar la Historia a partir del mito.»

³⁸⁶ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cit. d., s. 189. «largo como una eternidad o breve como un soplo, nefasto o propicio; fecundo o estéril.»

³⁸⁷ Ibid., s. 148.

Právě nenalezení vhodné formy pak Paz považuje za jeden z hlavních mexických problémů. „Mexičan nechce být ani Indiánem, ani Španělem, ani z nich nechce pocházet. Popírá je.“³⁸⁸ „Stává se potomkem nikoho. Začíná sám o sobě.“³⁸⁹ Přestože má Mexiko tak hluboce zakořeněnou svou bohatou minulost, utváří se jako popírání svého původu. Dříve Mexičané přebírali cizí formy a snažili se upravit vlastní skutečnost, aby jim odpovídala. S žádnou se tak Mexičan nemůže ztotožnit, žádná nedokáže vystihnout mexičánství. Vlastní formu však ještě stále nedokázali vytvořit.

VRSTVENÍ KULTUR A HISTORICKÝCH EPOCH

Na našem území vedle sebe žijí nejen různé rasy a jazyky, ale také rozdílné historické úrovně.
En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos.³⁹⁰

Octavio Paz nesdílí optimismus Alfonse Reyese. V eseji *Kritika pyramidy* (*Crítica de la pirámide*) poukazuje na to, že jednotlivé civilizace v Mexiku nevytvořily harmonický celek,³⁹¹ Reyesovo „pracovité nitro Ameriky“ nemělo dostatečnou sílu, aby překonalo všechny rozdíly. Na jedné straně byly kultury natolik mocné, že se je nepodařilo ze společnosti vymýtit, na druhé straně spíše, než aby koexistovaly vedle sebe jako rovnocenné, se na sebe vrství. Vlivem historických událostí se proměňuje „vůdčí“ kultura, jež je na povrchu a na první pohled tou „oficiální“, ostatní však pod touto vrstvou zůstávají a v určité chvíli se s různou mírou intenzity ve společnosti projeví.

Za nejvýraznější momenty, kdy došlo přímo k „výbuchu“ těchto latentních sil, považuje Octavio Paz Mexickou revoluci a masakr studentského protestu v roce 1968. Během revoluce povstalo ono chudé, „koloniální“ Mexiko, v němž přežívalo náboženství, víry a pověry, nedotčené myšlenkami liberalismu, demokracie, pozitivismu či modernitou. Zároveň dochází k znovuoobjevení lidové tvořivosti a umění, jež oslní i intelektuály dříve nadšené francouzskou kulturou. V míře brutality a bezcitnosti, s jakou zasáhla vláda proti studentům v roce 1968, se pak podle Paze projevilo aztécké dědictví. Tento rok probíhaly studentské protesty v různých částech světa, reakce v Mexiku se však od těch v Evropě zásadně lišila. Namísto dialogu se

³⁸⁸ Ibid., s. 78-79. «El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega.»

³⁸⁹ Ibid., s. 79. «Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.»

³⁹⁰ Ibid., s. 11.

³⁹¹ *Kritika pyramidy* (*Crítica de la pirámide*) je poslední ze tří esejů knihy *Postdata* (México, D.F.: SIGLO XXI, 1970, s. 99-148). V českém překladu *Kritika pyramidy* vyšla v rámci výboru esejí *Druhý břeh Západu*.

vládní strana PRI, již Paz považoval za nástupce aztéckých tlatoani, rozhodla část lidí obětovat, aby Huitzilopochtli dostal svou krev. Slunce tak „pro ně“ vyšlo i další den, ale představy o mexické demokracii se zahalily do tmy na další desítky let.

Octavio Paz otázku rozmanitosti mexické kultury posouvá ještě dále, když tvrdí, že na území koexistují nejen různé rasy a kultury, ale také se prolínají jednotlivé historické epochy. Alfonso Reyes zastával názor, že Mexiko přeskakuje jednotlivá vývojová období, v pojetí Octavia Paze nejde o pohyb pouze dopředu, ale všemi směry. Mexickým charakterem prostupují různé historické úrovně, jež se nevyvíjely lineárně, ale cyklicky se působením měnících se okolních podnětů navracejí.

Jakýkoliv kontakt s mexickým lidem, jakkoliv prchavý, ukazuje, že pod západními formami stále pulsují starodávné víry a zvyky.

Cualquier contacto con el pueblo mexicano, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres.³⁹²

Mexiko je rozdělené na dvě země. Z hlediska ekonomického proti sobě stojí rozvinuté a chudé rurální oblasti, z pohledu historického vývoje je pak v kontrastu Mexiko moderní, demokraticky smýšlející a Mexiko zastaralé, kde přežívají všechny víry, tradice a pověry. Ostatně tuto část společnosti nalezneme všude. Bez ohledu na to, jak se mění svět kolem nás a jakých pokroků v technice a vědě dosahujeme, stále existují ti, již se ptají hvězd na svůj osud, stejně jako lidé ve starověkém Řecku.

Octavio Paz také upozorňuje na synkretismus v náboženství, jenž se netýkal pouze míšení španělské a aztécké víry, ale zasahoval mnohem hlouběji. Aztékové již před příchodem Španělů přijali některé bohy z jiných předkolumbovských kultur, a také katolictví je synkretismem řeckolatinské či orientální tradice. V neposlední řadě byla katolická víra ve Španělsku ovlivněna mnohosestletým soužitím s islámem. Do Mexika se pak dostává katolictví v době protireformace, tedy v zastaralém pojetí bránící se změnám, jež většina západního světa právě opouští. Přijetí evropského je tak nestaví na jejich úroveň, ale o krok zpět.

Veškerý návrat k tradicím nás přivádí k tomu, abychom uznali, že jsme částí univerzální tradice Španělska, té jediné, již můžeme přijmout a v níž my Hispanoameričané můžeme pokračovat.

³⁹² Ibid., s. 81.

Toda vuelta a la tradición lleva a reconocer que somos parte de la tradición universal de España, la única que podemos aceptar y continuar los hispanoamericanos.³⁹³

Podobně, jako je tomu v případě Mexika, existují také dvě Španělska: jedno uzavřené, odkazující ke středověku a druhé otevřené, heterodoxní. Právě to se účastnilo objevení Ameriky, proti prvnímu pak Američané neustále bojovali. „Univerzální španělská tradice spočívá zejména v tom, že je kontinent považován za vyšší jednotku...“ Smyslem návratu ke španělské tradici je pak především navrácení se k této hispanoamerické jednotě.

KRITIKA PAZOVA DÍLA

Vysoká umělecká hodnota Pazových textů je nezpochybnitelná, kritici se tak zaměřovali především na chybějící sociální aspekt jeho úvah³⁹⁴ a často spíše než dílo samotné zohledňovali politické názory jedné nebo druhé strany.³⁹⁵ Podle těchto kritiků Paz opomíjí vliv prostředí na utváření charakteru lidí. Extrémní chudobě a chybějící ochraně ze strany státu čelila převážná část společnosti v průběhu všech období. Spojnicí jednotlivých kultur nejsou pouze stejné emoce vyvolané krajinou, ale také neschopnost zajistit svým občanům alespoň elementární pocit bezpečí, kdy vtrhnutí banditů či vlastní armády mělo pro vesnici stejně ničivý dopad. Existence v neustálém ohrožení života pak v lidech vyvolává apatii a tíhnutí k osudovosti bytí, frustraci. Tyto emoce propukly během Mexické revoluce. Ta byla neřízeným výbuchem, explozí hnanou touhou po změně nesnesitelné situace, ale ve většině případů nebyla motivována nějakou ideologií či programem. Podobně jako v případě mexické rezignace před smrtí se tak nabízí otázka, zda jsou Pazem analyzované vzorce chování určovány mexickou národností, či spíše socioekonomickou situací.

Labyrinth samotý je však především umělecké dílo, nikoliv odborná studie. Sám Paz na otázku, zda někdy usiloval o napsání románu, odpověděl, že vytvořil pouze část románu a ta se stala základem právě *Labyrintu*.³⁹⁶ Hlavním hrdinou je Mexiko a my sledujeme jeho

³⁹³ Ibid., s. 137.

³⁹⁴ Například Bartra, Roger: *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Cit. d.

³⁹⁵ Příkladem může být třeba práce Enriqueho Gonzáleze Rojí *El rey va desnudo. Los ensayos políticos de Octavio Paz* (Dostupné z:

<[http://www.enriquegonzalezrojo.com/pdf/EI%20rey%20va%20desnudo%20\(completo\).pdf](http://www.enriquegonzalezrojo.com/pdf/EI%20rey%20va%20desnudo%20(completo).pdf)>, v níž se autor zaměřuje především na politické a sociální myšlení Octavia Paze.

³⁹⁶ V rozvoru s Joaquínem Solerem Serrano [online]. [cit. 2022-08-09]. Dostupné z: <<https://www.rtve.es/play/videos/a-fondo/octavio-paz/1349841/>>.

dospívání. S trochou nadsázky se tak dá říci, že se jedná o jakýsi bildungsroman. Knize by proto nemělo být vyčítáno například to, že fakta a data ustupují do pozadí na úkor uměleckého záměru autora.

José Joaquín Blanco Paze kritizoval právě za to, že na úkor básnického prožitku uměle mytizuje mexickou skutečnost. Dále mu vyčítal „aroganci, autoritářství, slepotu před každodenní realitou...“³⁹⁷ Z textů Joaquína Blanca je patrné, že velká část z nich je motivována především osobní antipatií k autorovi a odlišnými politickými názory. Ani Paz se však nad své kritiky nedokázal povznést tak, jako jeho přítel Alfonso Reyes. Ten si získal náklonnost široké veřejnosti mimo jiné tím, že ke kritice vždy přistupoval s nadhledem a slušností. Nikdy se nezapojoval do osobních sporů, vždy se vyhnul slovním útokům na autory textu. Naopak Paz se často nechal strhnout a na urážky svých „protivníků“ reagoval v podobném duchu. Joaquín Blanco ho například obviňuje z toho, že ze svých kritiků dělá karikatury a satirizuje jejich názory.

Jako jedna z nejvýznamnějších postav světové kultury, jejíž dílo tvoří kánon nejen mexické literatury, je v dnešní době Octavio Paz také častým terčem osob jednajících v rámci kultury rušení (cancel culture). Pazova tvorba tak bývá vytrhována z kontextu a autor opětovně čelí nařčením z rasismu, misogynie či elitářství. Je pak otázkou, jakým směrem se percepce jeho díla bude dále ubírat.

³⁹⁷ BLANCO, José Joaquín. Respuesta a Octavio Paz. *¡Siempre!*, 1977, č. 1279, s. 187. «la arrogancia, al autoritarismo, a la ceguera ante la realidad cotidiana e histórica»

ZÁVĚR

ARGENTINA A MEXIKO: ZEMĚ TAK BLÍZKÉ, TAK VZDÁLENÉ...

Domingo Faustino Sarmiento svým dílem *Civilizace a barbarství: život Juana Facunda Quirogy* (*Civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga*) z roku 1845 udal směr, jakým se uvažování o původních obyvatelích v Argentině bude další století ubírat. K jeho protikladu civilizace – barbarství se, ať už souhlasně, či kriticky, vyjadřovaly všechny následující generace. Stal se ústředním motivem úvah o argentinství.

Ricardo Rojas pokládá dědictví nativních kultur za jeden ze stěžejních prvků nově se formujícího národa. Místy až ohýbá dějiny, aby Argentincům mohl alespoň část tohoto dědictví nabídnout. Namísto pojmu barbarství používá indiánství a civilizaci nahrazuje exotičností. Pozměňuje tak přístup k jednotlivým složkám. Ukazuje, že Sarmientovo barbarství není něčím cizím, ale je Argentincům historicky vrozené, je jejich nedílnou součástí. Naopak exotičnost odpovídá dovezené kultuře, jež představuje evropské pojetí civilizace. Argentinství je tvořeno oběma těmito složkami. Rojasova Euroindie (spojení vlivů indiánských a evropských) je pak syntézou obou termínů.

Martínez Estrada na civilizaci a barbarství nepohlížel jako na dvě od sebe oddělené složky, ale v jeho pojetí se prolínají. Evropské formy jsou pouhou maskou, pod ní stále přežívá „barbarský“ gaucho. Na nemožnost se této stránky svého národa zbavit pak poukazuje Ernesto Sábato, když s jistou mírou nadsázky tvrdí, že všichni Argentinci jsou barbary. Ostatně likvidační výpravy proti Indiánům, jež po získání nezávislosti Argentinci vedli, ukázaly, jak velkou mírou barbarství je jejich „civilizace“ vykoupena.

Naproti tomu Mexičané si více než jakýkoliv jiný národ v Latinské Americe připouští, že předkolumbovský svět je jejich součástí. Dělení na civilizaci a barbarství zde nenašlo tak živnou půdu jako v případě Argentiny, jež nechtěla svůj nově vzniklý stát odůvodnit historickou tradicí, ale naopak se většinou snažila od všech neevropských prvků distancovat a ukázat tak svou rovnocennost s Evropou. O to důležitější jsou pak v Mexiku úvahy o významu a vlivu předkolumbovských civilizací. Ty jsou Mexičany nazývané „precortesianas“, tedy existující ne před příchodem Kryštofa Kolumba, ale před dobytím Hernánem Cortésem. Právě historická zkušenost prohry, pokoření a rozvrácení dosavadního světa je pro další vývoj mexického národa určující.

Dědictví nativních obyvatel je v Mexiku tak výrazné, že je nelze opominout. Lišil se však význam, jaký mu jednotliví autoři přisuzovali. Alfonso Reyes za stěžejní považuje španělské,

potazmo evropské dědictví a k indiánské kultuře přistupuje selektivně: oceňuje umění nativních obyvatel, ale odvrací zrak od hrůzné stránky jejich civilizace. Samuel Ramos vliv Indiánů připouští a vidí jej především v částech Mexika, jež se nejvíce vzpouzejí „civilizaci“. Tento vliv je však podle něj pouze pasivní a skrytý. Naopak Octavio Paz vyzdvihuje důležitost především aztéckého dědictví.

Alfonso Reyes věřil, že jednotlivé kultury se v Americe promíchaly a vytvořily heterogenní, ale harmonický celek. Octavio Paz s tímto pojetím nesouhlasí. Podle něj se kultury v průběhu dějin nespojily, ale vrstevily na sebe. Indiánské dědictví tak přežívá pod vrstvou toho koloniálního a na ně se postupně pokládá kultura moderní. Jednotlivé civilizace i historická období v Mexiku koexistují; a to nejen s jejich krásnou stránkou, ale i tou děsivou. Každý aspekt pak v různou v chvíli může vyjít na povrch.

Ricardo Rojas odmítal, že by na začátku argentinských dějin byla prázdnota, a usiloval o přivlastnění si alespoň části inckých dějin. V tomto pohledu však byl spíše osamocen. Většina argentinských myslitelů se přiklání k názoru, že argentinské dějiny začínají až vyhlášením samostatnosti v roce 1810. Martínez Estrada pak právě onu chybějící historickou zkušenost považuje za tíživou, přičemž poukazuje na to, že je jednodušší osidlovat území, o němž víme, že již dříve bylo obývané, než být prvním, kdo se o to pokusí. Také Ernesto Sábato pokládá chybějící dědictví předkolumbovských civilizací za nevýhodu. Jednak to ztěžuje úsilí Argentiny najít vlastní vyjádření, jež by ji dostatečně odlišovalo od jiných zemí, a pak také zvyšuje závislost na kultuře evropské. Především v době po skončení druhé světové války, kdy se Evropa dostala do hluboké duchovní krize, neměla Argentina oporu v původních kulturách jako například Mexiko.

Na začátku argentinských dějin je tedy prázdnota, na začátku těch mexických zničení a, jak upozorňuje Octavio Paz, opuštění. Mexičané jsou zrazeni svými bohy a zůstanou na světě sami, Argentinci jsou naopak těmi, kdo svůj dosavadní svět opouštějí a vydávají se budovat nový. Martínez Estrada však ukazuje, že jejich sny a představy o lepší budoucnosti se záhy po setkání s realitou rozplynou. Namísto bájně Trapalandy nachází pouze pustou pampu. Zatímco Ricardo Rojas na síly země pohlížel jako na pozitivní element, jenž svým působením promění charakter nově příchozích a propojí je, Martínez Estrada tvrdil, že pampa má na obyvatele zničující vliv. Vyvolává v nich pocit opuštění, strachu, rezignace před smrtí. Podobá se tak do jisté míry „nejprůzračnějšímu“ mexickému kraji. Ten, jak uváděl Alfonso Reyes, také jednotlivé civilizace propojuje tím, že v nich vyvolává stejné emoce a nutí je k stejným činům, zároveň však prohlubuje i jejich pocit samoty.

Alfonso Reyes a Ricardo Rojas zdůrazňovali, že na počátku americké historie stály evropské báje a legendy. Průběh amerických dějin pak byl ovlivňován utopickými představami a sny Evropanů. Utopie Ameriku provází po celou její existenci a má místo i v úvahách o její budoucnosti. Žádný z autorů nepřichází s projektem spojení zemí Hispánské Ameriky v jeden stát, všichni však s různou mírou intenzity zdůrazňují jejich kulturní propojení. „Naše“ Amerika, jak ji s odkazem na Josého Martího nazýval Alfonso Reyes, je především kulturním areálem, nespojuje ji pouze dobyvatel či kolonizátor na počátku jejích dějin, ale i podobný historický vývoj v následujících letech.

V roce 1929 na konferenci v Argentíně pronesl Reyes příspěvek *Slova o argentinském národu* (*Palabras sobre la nación argentina*). V něm upozorňoval na význam porovnávání jednotlivých hispanoamerických zemí mezi sebou, věřil, že „z podobného srovnání se musí zrodit zevrubnější poznání vlastního národního bytí.“³⁹⁸ Dojmy cizince, jenž není tak úplně cizincem, by podle něj mohly vzbudit přinejmenším zvědavost. V případě Argentiny Reyes upozorňuje na přetvářku, na důraz, jaký se klade zevnějšku, na zautomatizované chování, kdy se za společností „schválenými“ projevy ukrývá opravdová osobnost člověka. Tento jeho popis však do jisté míry odpovídá i charakteru (malo)měšťana z Mexika, jež později v *Profílu člověka a kultury v Mexiku* zpracoval Samuel Ramos. Co Reyese zaujalo z pohledu cizince, opomíjel ve své vlasti. Sám na sobě tak potvrzuje onu nutnost odstupe a pohledu z vnějšku. Možná právě tím, že si obě země byly v tomto ohledu velmi podobné, nevyniknul tento kontrast tak výrazně, jako tomu bylo v případě Octavia Paze a jeho pobytu ve Spojených státech amerických.

O čtyři roky později vydal Martínez Estrada knihu *Rentgen pampy*. Ačkoliv v ní Reyese neuvádí, část eseje je věnována právě otázce argentinského sebeklamu. Na něm se podle něj podílí i národní mýty. Zatímco Ricardo Rojas věřil v nutnost vytvořit pro zemi vlastní mytologii, Martínez Estrada tvrdil, že mýty se vymykají kritickému úsudku a nutí nás přijmout své pravdy jako hotovou věc. Jedná se tak spíše o duševní nemoc národa, jež brání svým obyvatelům uvědomit si duchovní a kulturní úpadek země a podílí se na falsifikování argentinské reality.

Ricardo Rojas a Alfonso Reyes usilují o to, aby se z Argentiny, respektive z Mexika, staly suverénní státy nejen z hlediska politického, ale i duchovního. Velkou váhu přisuzují zejména literatuře, v níž je obsažen duch národa. Ostatně literatura se stala jednou z prvních oblastí, kde se Američané dokázali nejen od svých evropských modelů odpoutat, ale v mnohém je i

³⁹⁸ REYES, Alfonso. *Palabras sobre la nación argentina. Obras Completas IX*. Cit. d., s. 28.

předčít a sami se stát jejich vzorem. Láska k vlasti jim však nebrání v uznání předností ostatních. Oba autoři se vyhraňují vůči v té době sílícímu radikálnímu nacionalismu a zdůrazňují důležitost kosmopolitního přístupu. Touží po harmonickém soužití všech lidí bez ohledu na jejich rasu či původ v rámci jednoho státu, ale i nadnárodního celku. Jejich myšlení je plné optimismu a věří, že s pomocí vzdělání mohou společnost zlepšit. Cílem je přivést školství i do těch nejodlehlejších oblastí a dát možnost „zlepšení“ všem, nehledě na jejich socioekonomickou situaci.

Tyto optimistické vize se však pro obě země ukáží jako těžce realizovatelné a nadšení vystřídá deziluze. Martínez Estrada a Samuel Ramos poukazují, že národy se nevyvíjely tak, jak předchozí generace doufaly. Zlepšení nebylo reálné, ale pouze předstírané. Země si odmítaly připustit své selhání a svou skutečnost skryly pod maskami. Místo aby se vyrovnaly evropské kultuře, pouze ji neúspěšně kopírovaly. Ocitly se tak v podřízené pozici a vytvořily si pocit méněcennosti.

Následující generace autorů Ernesto Sábato a Octavio Paz prožili skoro celé dvacáté století a neblahé zkušenosti s různými ideologiemi je dovedly k názoru, že intelektuál se má veřejného dění aktivně účastnit, ale nebýt stoupencem konkrétní strany, hnutí či náboženství. Stěžejním úkolem je uchovat si svobodu vyjádření, tvořit umění, nikoliv pamflety. Jak říkal Ernesto Sábato, intelektuál musí disponovat jistou mírou proradnosti, aby mohl upozorňovat na problémy napříč politickým spektrem. Ostatně, oba autoři se pro svou kritiku komunistických totalitních režimů stali nepřáteli latinskoamerické radikální levice.

Octavio Paz a Ernesto Sábato věnovali část své tvorby snaze vyrovnat se s hrůzami, jichž se jejich národy na sobě samých dopustily. Za jejich života se ukázalo, že předchozí generace měla pravdu, když upozorňovala na nemoci společnosti a latentní hrozby z nich vycházející. I ve způsobu, jak se tyto „nemoci“ projeví, se odrážel „duch“ národa. V Tlatelolcu mexická vláda dala příkaz k masakru, jednalo se o výbuch bezprostředního násilí, náměstí zalila krev. Oproti tomu argentinská vojenská junta svůj teror zesilovala postupně, její odpůrci tiše mizeli; společnost sedm let přežívala v rytmu tanga: smutně, dramaticky, zádumčivě.

PROMĚNLIVOST ESEJISTICKÉHO ŽÁNRU

Esej: tento kentaur žánru, v němž je od každého něco a kam se vše vejde...

El ensayo: este centauro de los géneros, donde hay de todo y cabe todo...³⁹⁹

Láska k řecké mytologii se projevila i v Reyesově označení eseje za kentaura žánrů. Toto přirovnání poukazuje nejen na jeho hybridnost, ale i nezkrotnost a nespoutanost. Často je ovládán emocemi a vášněmi, může však také být rozumný a laskavý. Není lehké jej osedlat a je ctí se na něj „posadit“. José Miguel Oviedo pak esej považoval za „chameleonský žánr“,⁴⁰⁰ jenž v různých situacích nabývá různé podoby. A právě tuto proměnlivost esejistického žánru reprezentuje i dílo zde vybraných autorů.

Ricardo Rojas usiloval o vytvoření argentinské mytologie. V jeho *Stříbrném blasonu* se prolíná esej s prvky z eposu. Líčí hrdinské činy z argentinské minulosti, ale také uvádí historická fakta. Bájná vyprávění se mísí s citacemi z kronik, ty však autor blíže nespecifikuje. Dle svých slov vynechal: „poznámky pod čarou, jež zatemňují text, aby se nenarušila jeho uhlazenost.“⁴⁰¹ Rojas odkazuje k antickým mýtům, ale také zmiňuje ty indiánské, například příběh bratrů Tupí a Guaraní či legendu o králi Nezahualcoyotlovi. Z textu je patrná velká erudice autora, často je však čtenář zahlcen daty a snaha obsáhnout vše se odráží na umělecké kvalitě textu. Vyprávění je na mnoha místech narušeno výčtem, jenž spíše připomíná encyklopedické heslo a čtenáře odvádí od tématu.⁴⁰² Pokud bychom parafrázovali Reyesova slova: Takto podaná historie čtenáře obohacuje, ale zároveň i hodně zatěžuje...

Zcela opačný dojem vyvolávají eseje Alfonse Reyese. V jeho případě hluboká znalost tématu nijak nesnižuje uměleckou hodnotu textu. Již jen Reysovo dílo samo by mohlo ilustrovat proměnlivost esejistického žánru. Například v *Předuše Ameriky* (*El presagio de América*) se esej prolíná s prvky povídky, do autorovy úvahy o objevení Ameriky je včleněn fiktivní příběh Kryštofa Kolumba a jeho spolupracovníků. Reyesův styl je harmonický, místy

³⁹⁹ REYES, Alfonso. *Las nuevas artes. Obras completas IX*. Cit. d., s. 403.

⁴⁰⁰ OVIEDO, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Cit. d., s. 11.

⁴⁰¹ ROJAS, Ricardo. *Blasón de plata*. Cit. d., s. 11. «he querido, por elegancia, prescindir de las notas marginales que entorpecen el texto.»

⁴⁰² Například přehled indiánských kmenů, s nimiž se dobyvatelé snažili uzavřít mír. *Ibid.*, s. 92. «los pueblos que se denominan los timbú, los carcará, los chanás, los mocoretá, los coñamee, los mepenes, los agaces, los gandules, los nogaes, los camés, los beguaes, los calchines, los yaros, los payaguás, los guatos, los mbayá, los agnarás, los carios, los chanás, los arechanes, los chiquis, los corumiás, los chayos, los gualachos, los cuataguás, los ibiticucuyes, los guarapayos, los maneses, los miños, los guayanás, los jarayes, los mogolas, los napabes, los pates, los tatúas, los saramocosis, los travasicosis, los peaubeyús, los yapurús, los comenguáas, los perabanzanhes y hasta los propios charrúas y querandíes...»

odlehčený humorem. Příklady z antické mytologie umožňují pohlédnout na téma z jiné perspektivy, tvoří přirozenou součást textu a nepůsobí pouze jako demonstrace autorovy erudice, jako je tomu místy v Rojasově díle. Historická data či odkazy nenarušují plynulost textu. V Reyesově tvorbě, podobně jako v jeho konceptu společnosti, jsou všechny heterogenní prvky propojeny v harmonický celek.

Jak sám Martínez Estrada uvádí, popudem k napsání *Rentgenu pampy* bylo rozčarování a negativní emoce, jež v něm vyvolával stav argentinské společnosti. Jedná se o interpretační esej, v ní nám autor ze svého pohledu „yo veo“ nabízí vlastní analýzu argentinského národa. Nešetří uměleckými prostředky a naopak věří, že mnoho aspektů společnosti lze vystihnout lépe pomocí metafory než vědecké definice.

Naopak Samuel Ramos opakovaně zdůrazňuje, že usiluje o metodické zpracování tematiky. Na počátku není pocit, ale racionálně stanovená teze. Opírá se o autority z vědních oborů, uvádí citace, umělecké prostředky jsou upozaděny na úkor „vědecktějšího“ jazyka. Přes veškerou snahu však má výsledný text k odborné studii daleko. Ramos opakovaně vstupuje do textu s vlastním hodnocením a názory, jež jsou motivovány spíše jeho emocemi než vědeckým poznatkem, jako je tomu například v části věnované nativním obyvatelům. Jazyk textu není odborný, ale bez problému srozumitelný široké veřejnosti. Autor se také neubrání použití alespoň několika metafor, jež sice odkazují k vědním oborům, ale zároveň posouvají Ramosův text od studie k eseji.

V esejistické tvorbě Ernesta Sábata a Octavia Paze se projeví, že zároveň šlo také o vynikajícího romanopisce, respektive básníka. Sábatoovy eseje a román se navzájem ovlivňují. Jak uvádí Graciela Maturo: „Jeho fikce má kritický, pátrající a reflexivní charakter, zatímco jeho eseje tíhnou k tónu podávajícímu svědectví o životě.“⁴⁰³ V případě Octavia Paze pak najdeme propojení eseje s poezií. Mnoho Pazových básní má filozofický přesah, eseje obsahují lyrický tón. Již název *Labyrintu samoty* je sám o sobě metaforou, a také jednotlivá témata jsou zpracovávána z pohledu umělce, nikoliv odborníka. K objasnění příkladů neslouží definice, ale vložené básně.

Pokud se vrátíme k Reyesově definici žánru; jako kentaur Nessos vynikají vybrané eseje svou přesvědčivostí, jako Folos převyšují ostatní moudrostí v nich obsaženou, jako Cheirón jsou pak důležitým zdrojem poznání. Stejně jako postava kentaura jsou však dílem lidské fantazie, nikoliv výsledkem vědeckého bádání. Dokáží tak zachytit část lidského bytí, jež se

⁴⁰³ MATURO, Graciela. *La aventura filosófica de Ernesto Sábato*. Cit. d., s. 15. «Sus ficciones participan de un carácter indagatorio, crítico y reflexivo, así como sus ensayos se tienen de matices vitales y testimoniales...»

exaktně stanoveným postupům a definicím vymyká. Nabízí subjektivní pohled autora; esejista u svých čtenářů chce podnítit zájem o téma a vést s nimi dialog.

Vybraným spisovatelů jejich kritici vyčítali nedostatečnou práci s daty, chybějící objektivitu či opomíjení části problematiky. Nebrali přitom v úvahu, že se jedná především o umělecká díla, nikoliv sociologické, antropologické či kulturologické studie. Jako bychom vyčítali abstraktní malbě, že nezachycuje detaily, a neocenili, že nám otvírá nový rozměr zobrazovaného. Autoři svým uměním poukázali na důležité aspekty svých národů a vybědli tak zbytek společnosti, aby se nad nimi začala zamýšlet a prozkoumávat je i z jiných úhlů pohledu. S jejich přispěním dosáhly státy emancipace i v rovině kulturní a staly se rovnocennými partnery zbytku světa. Na těchto základech pak mohly další generace začít rozvíjet i oblasti, jež vybraní autoři zcela opominuli či výrazně zkreslili. Jedná se zejména o otázku postavení ženy a jejího vlivu na vývoj státu, nedostatečnou pozornost však také věnovali například socioekonomické problematice společnosti. Zcela pak opomíjejí hlasy nativních obyvatel, bez jejichž dostatečného zastoupení je těžké předejít sklouznutí k tokenismu.

Ačkoliv Mexiko a Argentina představují dva póly Hispánské Ameriky, jak je nazval Alfonso Reyes, ukázali jsme, že uvažování o kulturní identitě v obou státech se, přes všechny jejich rozdíly, ubíralo podobným směrem. Jednotlivé generace autorů se od počátečního optimismu a víry v budoucnost Hispánské Ameriky posunuly ke skepsi a rozčarování z vývoje událostí, až nakonec přišly na způsob, jak se se svou situací nejen vyrovnat, ale najít v ní i pozitiva. Autory tak nespojuje pouze stejný jazyk či koloniální minulost, ale také to, jak se jejich země na své cestě za dosažením plné emancipace musely vypořádat s podobnými výzvami.

Oproti jiným bývalým koloniím se však situace zemí v Hispánské Americe značně lišila. Španělsko při podmaňování si dobytého území zůstalo na půl cesty. Rozvrátilo dosavadní svět nativních obyvatel, přineslo mnoho ze svého, ale zároveň z kolonií další „Evropu“ nevytvořilo. Státy v Hispánské Americe tak zůstaly osamoceny. Nebylo možné vrátit se zpět a navázat na předkoloniální tradici jako v případě asijských států, či se od Evropy výrazně distancovat jako v případě Afriky. Země Hispánské Ameriky se staly průkopníkem nové cesty; jako první byly nuceny najít vlastní způsob, jak vytvořit kompaktní celek z mnoha heterogenních prvků. A v tomto ohledu si vedly lépe než jiné části světa, jež této výzvě začaly čelit později.

Hispánská Amerika v otázce národa předběhla Evropu. V průběhu let se dokázala vymanit z jejího silně omezujícího pojetí a v práci svých myslitelů nám ukazuje, jak přistoupit

k soužití mnoha, často velmi odlišných, kultur. Eseje vybraných autorů nejsou pouze kritickou reflexí minulosti, ale jsou pro nás i důležitým zdrojem poznání a inspirací, jak i my můžeme přistoupit k naší „evropské“ budoucnosti. Ať už, věrni svému žánru, nabývají eseje jakýchkoliv podob, odhalují také iracionální stránku člověka, jež je v odborných pracích opominuta, ale pro poznání lidského společenství je stěžejní. Eseje vybrané ze dvou krajních pólů Hispánské Ameriky ukazují, že příslušnost k nadnárodnímu celku neohrožuje suverenitu a osobitost jednotlivých států. Věříme proto, že kulturní areál Hispánské Ameriky není překonaným konceptem, ale naopak v mnoha ohledech vzorem pro zbytek světa, a to i přesto, nebo naopak právě proto, že tento vzor je zčásti utopický, zčásti realizovatelný pouze v Reyesově neobyčejném gramatickém jevu způsobu „prorockém“.

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ LITERATURA

- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *La cabeza de Goliat*. Buenos Aires: Interzona Editora, 2017.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1961.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Sarmiento*. Buenos Aires: Argos, 1969.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- PAZ, Octavio. *El ogro filantrópico: historia y política, 1971-1978*. México, D.F.: J. Mortiz, 1979.
- PAZ, Octavio. *Posdata*. México, D.F.: SIGLO XXI, 1970.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz: o las trampas de la fe*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PAZ, Octavio. *Vuelta*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1976.
- RAMOS, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Editorial Planeta Mexicana, 2001.
- RAMOS, Samuel. Nuevas ideas sobre el mexicano. *La República*, 1950, č. 32.
- REYES, Alfonso. *Obras completas II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- REYES, Alfonso. *Obras completas VIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- REYES, Alfonso. *Obras completas, IX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- REYES, Alfonso. *Obras completas, XI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- REYES, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- ROJAS, Ricardo. *Blasón de Plata*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1941.
- ROJAS, Ricardo. *Cartas de Europa*. Buenos Aires: M. Rodríguez Giles, 1908.
- ROJAS, Ricardo. *Historia de la literatura argentina; ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Volumen I. Buenos Aires: G. Kraft, 1957.

ROJAS, Ricardo. *La restauración nacionalista*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia é Instrucción Pública, 1909.

SÁBATO, Ernesto. *El escritor y sus fantasmas*. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

SÁBATO, Ernesto. *La cultura en la encrucijada nacional*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.

SÁBATO, Ernesto. *Tango: discusión y clave. Con una antología de informaciones y opiniones sobre el tango y su mundo*. Buenos Aires: Losada, 1968.

SÁBATO, Ernesto. *Uno y el Universo*. Barcelona: Seix Barral, 1981.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

ABELLÁN, José Luis. *La idea de América*. Madrid: Istmo, 1972.

ADORNO, T. W. El ensayo como forma. In *Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, 1962.

AÍNSA, Fernando. *Espacio literario y fronteras de la identidad*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.

AÍNSA, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos, 1986.

AÍNSA, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México, D.F.: Correo de la UNESCO, 1999.

ALVAR, Manuel. *Nuevos estudios y ensayos de literatura contemporánea*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México, D.F.: Penguin Random House, 2012.

BARTRA, Roger. *Las redes imaginarias del poder político*. México, D.F.: Ediciones Era: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1981.

BELLINI, Giuseppe. *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia, D.L., 2003.

BEUCHOT, Mauricio. *La querrela de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México, D.F.: SIGLO XXI, 1997.

BHABHA, Homi K. *Postkoloniální myšlení*. Praha: Helbich, 2012.

BLANCO, José Joaquín. Respuesta a Octavio Paz. *¡Siempre!*, 1977, č. 1279.

- BOLÍVAR, Simón. *Carta de Jamaica*. Barcelona: Linkgua, 2017.
- BORGES, Jorge Luis. Prólogo de Jorge Luis Borges. In *Facundo*. Domingo Faustino Sarmiento. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- BORELLO, A. Rodolfo. Dos aspectos esenciales de la Radiografía de la pampa. *Ciudad*, 1954, č. 1.
- BOUDON, Raymond, BESNARD, Philippe, CHERKAoui, Mohamed, LÉCUYER, Bernard-Pierre. *Sociologický slovník*. Univerzita Palackého v Olomouci, 2004.
- BRADING, David A. *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BROCH, Hermann. *Román – mýtus – kých*. Praha: Dauphin, 2009.
- CANAL FEIJOÓ, Bernard. Radiografías fatídicas. *Sur*, 1937, č. 37.
- CANSINO, César. Volver al laberinto. Consideraciones críticas sobre la identidad del mexicano en Octavio Paz. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. México, D.F.: Mariel, 2016.
- CÁRDENAS, Eduardo José, PAYÁ, Carlos Manuel. *El Primer Nacionalismo Argentino En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: A, Peña Lillo, 1978.
- CATANIA, Carlos. *Genio y figura de Ernesto Sábato*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1987.
- ESTRÍN, Laura. Entre la historia y la literatura, una extensión. La Historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas. In ROSA, Nicolás. *Políticas de la crítica. Historia de la crítica literaria en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- FLEISCHER, Ariel Gustavo. *Sábato: el escritor y sus fantasmas; contribuciones de Ariel Gustavo Fleischer*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2018.
- FOTI, Jorge Antonio. Ernesto Sábato o la novela como acceso al conocimiento integral del hombre. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.
- FUENTES, Carlos. *Valiente mundo nuevo*. Madrid: Mondadori, 1990.
- GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofie, 1994.
- GÁLVEZ, Manuel. *El diario de Gabriel Quiroga: opiniones sobre la vida argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2001.
- GÁLVEZ, Manuel. *El solar de la raza*. Madrid: Saturnino Calleja, 1920.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.

- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750–1900*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento*. Madrid: Alianza Editorial, D.L., 1989.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. Prólogo. In REYES, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre La Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1989.
- HERNÁNDEZ, Belén, ADSUAR, María Dolores, CERVERA, Salinas Vicente. *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, 2005.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan. Prólogo. In *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, D.F.: UNAM, 2000.
- HORNEDO, Braulio. Reyes y reinos de Paz. De la conversación entre las generaciones. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. México, D.F.: Mariel, 2016.
- HOUSKOVÁ, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a v románech*. Praha: Torst, 1998.
- HOUSKOVÁ, Anna. Krása jako součást kulturní identity. *Svět literatury*, 2007, č. 36.
- HOUSKOVÁ, Anna. Kulturní překlad: Počátky transatlantických studií. *Svět literatury*, 2019, č. 59.
- HOUSKOVÁ, Anna. La utopía y el sentido histórico. In *Pedro Henríquez Ureña. La utopía de América*. Varsovia: CESLA, ediciones UNESCO, 1995.
- HOUSKOVÁ, Anna, KRÁL, Oldřich, SVATOŇ, Vladimír. *Mezi okrajem a centrem: studie z komparatistiky*. Pardubice: Mlejnková, 1999.
- HOUSKOVÁ, Anna. Utopie Ameriky. *Svět literatury*, 2005, č. 31.
- HOUSKOVÁ, Anna, PROCHÁZKA, Martin. *Utopías del Nuevo Mundo: actas del Simposio Internacional - Praga, 8-10 de junio de 1992*. Pardubice: Mlejnek, 1993.
- HOUSKOVÁ, Anna. Úvodní studie, s. 11-26. In *Druhý břeh Západu. Výbor iberoamerických esejů*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- HOUSKOVÁ, Anna. Zkušenost a reflexe západní civilizace u Ernesta Sabata. *Svět literatury*, 2011, č. 44.

HOUSKOVÁ, Anna. *Visión de Hispanoamérica: paisaje, utopía, quijotismo en el ensayo y en la novela*. Praha: Karolinum, 2010.

CHALUPA, Jiří. *Dějiny Argentiny, Uruguaye, Chile*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

CHIESI, Bernardo. El sueño como prefiguración de la muerte en el pensamiento de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

JAIMES, Héctor. Octavio Paz: el mito y la historia en el Laberinto de la soledad. *Revista Iberoamericana*, 2001, vol. LXVII, č. 194-195.

JAIMES, Héctor. *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001.

KRAUZE, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*. México, D.F.: SIGLO XXI, 1976.

KUNDERA, Milan. *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*. Brno: Atlantis, 2005.

LOJO, María Rosa. La poética neorromántica de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

MARDOQUEO REYES, Sixto. Ernesto Sábato: testimonio y profecía. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

MARTÍ, José. *Nuestra América*. México, D.F.: UNAM, 2009.

MARTÍNEZ, José Luis. *Guía para la navegación de Alfonso Reyes*. México, D.F.: UNAM, 1992.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.

MATURO, Graciela. La aventura filosófica de Ernesto Sábato. In *Ernesto Sábato en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Edigraf, 1985.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto. *El problema de América*. Caracas: Dirección de Cultura, Universidad Central de Venezuela, 1969.

MEDIN, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

MURENA, Héctor A. Martínez Estrada: la lección a los desposeídos. *Sur*, 1951, č. 204.

NÚÑEZ TAYUPANTA, Lucie. *Reflexe indiánského světa v hispanoamerickém eseji 20. století*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2014.

OPATRŇY, Josef. *Mexiko*. Praha: Libri, 2003.

- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Madrid: Cátedra, 2002.
- OVIEDO, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- PASQUALE, Sofia. *La descolonización cultural de América Latina*. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta, 2013.
- PETŘÍČEK, Miroslav (ed.). *Moderní svět v zrcadle literatury a filosofie*. Praha: Hermann & synové, 2011.
- PIJOAN, José. *Dějiny umění I*. Praha: Odeon, 1977.
- PUCCIARELLI, Eugenio. Imagen de la Argentina en Martínez Estrada. *Sur*, 1965, č. 295.
- PONIATOWSKA, Elena. *Octavio Paz. Las palabras del árbol*. Barcelona: Plaza Janés, 1998.
- REYES, Alfonso. *Más epistolarios rioplatenses de Alfonso Reyes*. Edición de Serge I. Zaitzeff. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- REYES, Alfonso, LAGO CARBALLO, Antonio. *Alfonso Reyes*. Madrid: Cultura hispánica, 1992.
- RIEBOVÁ, Markéta. *Básník a kronikář. Reflexe hispanoamerické skutečnosti v prozaických textech Octavia Paze a Carlose Monsiváise*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2011.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Cátedra, 2004.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir. *El juicio de los parricidas*. Macagno: Deucalion, 1956.
- ROIG, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ROSENZWEIG, Gabriela. *Procurando contactos a la literatura mexicana. Alfonso Reyes - Zdenek Šmíd, Correspondencia (1932-1959)*. México, D.F.: El Colegio de México, 2014.
- ROVIRA, José Carlos (ed.). *Identidad cultural y literaria*. Alicante: Instituto de Cultura "Juan-Gil Albert": Comisión V Centenario, Generalitat Valenciana, 1992.
- SÁINZ DE MEDRANO, Luis. *Historia de la literatura hispanoamericana: desde el modernismo*. Madrid: Taurus, D.L. 1989.
- SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis, 1989.
- SERRATO CÓRDOVA, José Eduardo. América como historia y narración: crítica de la utopía americana de Alfonso Reyes. In *Alfonso Reyes: perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2004.

- SCHMIDT-WELLE (ed.). *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo: hacia una crítica de la interculturalidad*. México, D.F.: Herder, 2011.
- SKIRIUS, John (ed.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SOBREVILLA, David. *Filosofía de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- SVATOŇ, Vladimír, HOUSKOVÁ, Anna (ed.). *Literatura na hranici jazyků a kultur*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009.
- UBIETO ARTETA, Antonio. *Dějiny Španělska*. Praha: NLN, 2007.
- VILLEGAS, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México, D.F.: UNAM, 1979.
- VIÑAS, Ismael. Alrededor del “Sarmiento“. *Ciudad*, 1955, č. 1.
- VIÑAS, David. *Indios, ejército y frontera*. México, D.F.: SIGLO XXI, 1982.
- WEINBERG, Liliana. *El ensayo en diálogo*. México, D.F.: UNAM, 2017.
- WEINBERG, Liliana. Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina. *Prismas*, 2001, č. 5.
- ZAID, Gabriel. Un espíritu excepcional. In *Octavio Paz sin concesiones. Quince miradas críticas*. México, D.F.: Mariel, 2016.
- ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México, D.F.: UNAM, 1972.
- ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.
- ZEA, Leopoldo. *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México, D.F.: UNAM, 1956.
- ZEA, Leopoldo. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*, 1942, č. 3.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

- APARICIOY, Héctor. *Samuel Ramos examina El laberinto de la soledad*. [online]. [cit. 2022-08-19]. Dostupné z: <<https://letraslibres.com/revista/samuel-ramos-examina-el-laberinto-de-la-soledad/>>.
- ARMAS, Isabel de. *Entre la física y la metafísica*. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=Entre+la+f%C3%ADsica+y+la+metaf%C3%ADsica>>.

ÁVILA BARBA, Mauricio. *Siguiendo los pasos de Samuel Ramos: una propuesta metodológica de análisis de nuestras circunstancias*. [online]. [cit. 2022-08-17]. Dostupné z: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382015000100261>.

BROWER, Gary L. *Sábado, Martínez Estrada, Mumford: Attack on the Megalopolis*. [online]. [cit. 2022-01-29]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20778100?searchText=au%3A%22Gary%20L.%20Brower%22&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Fsi%3D1%26Query%3Dau%253A%2522Gary%20L.%20Brower%2522%26so%3Drel&ab_segments=0%2Fbasic_phrase_search%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A31ffe23e033d734c4f2b9d10d6d2c4a8>.

CANAL FEIJOO, Bernardo. *Sobre el americanismo de Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/1833>>.

CANDELA-FIGUEROA, María Fernanda. *Análisis de los estudios acerca de 'lo mexicano' propuestos por Samuel Ramos, Octavio Paz y Roger Bartra*. [online]. [cit. 2021-03-14]. Dostupné z: <<https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/12700>>.

CARILLA, Emilio. *Los orígenes del ensayo hispanoamericano*. [online]. [cit. 2014-10-15]. Dostupné z: <https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/48/TH_48_002_142_0.pdf>.

CASTRO FLÓREZ, Fernando. Dokumentu Institutu Cervantes «El laberinto de Octavio Paz». [online]. [cit. 2022-09-10]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=FJ5T-rFGKjU>>.

CATTA, Victoria. *En busca de la argentinidad*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://www.historiahoy.com.ar/en-busca-la-argentinidad-n262>>.

CVITANOVIC, Dinko. *Elementos estético-literarios en la Radiografía de la pampa*. [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/12698/13-cvitanovic.pdf>.

DALMARONI, Miguel. *Los indios argentinos descienden de los barcos (Sobre Blasón de Plata de Ricardo Rojas)*. [online]. [cit. 2021-6-25]. Dostupné z: <www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/download/OTv04n07a04/pdf_211>.

DELLEPIANE, Ángela. *Los ensayos de Sábado: intelecto y pasión*. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=los+ensayos+de+sabato>>.

De ZULETA, Emilia P. *Alfonso Reyes y la función de la crítica*. [online]. [cit. 2022-06-19]. Dostupné z: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-academia-argentina-de-letras--1/html/02c5667a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_15.html>.

DIAZ, Nilda. *Ricardo Rojas y la argentinidad*. [online]. [cit. 2021-07-09]. Dostupné z: <https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1988_num_3_1_939>.

DUBATTI, Jorge. *Ricardo Rojas y "La Literatura Argentina" en 1913: Universidad, estudios literarios y proyección político-social*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitaes/1190/dubatticuyo2122.pdf>.

- FERRÁS, Graciela Liliana. *El "Indianismo", un término polémico. A propósito de Blasón de Plata (1912) de Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4047698>>.
- FERRÁS, Graciela Liliana. *Ricardo Rojas y la literatura como documento de la memoria colectiva: entre el canon literario y un grito de batalla*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://core.ac.uk/download/pdf/334407839.pdf>>.
- FOSTER, David William. *Hacia una lectura deconstructivista de «Radiografía de la Pampa» de Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2021-09-15]. Dostupné z: <https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1983_num_41_1_1659>.
- GARCÍA FANLO, Luis. *La argentinidad: un marco interpretativo*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v10n29/art16.pdf>>.
- GARCÍA GÓMEZ, Arturo. *El "egipticismo" indígena de Samuel Ramos*. [online]. [cit. 2022-06-23]. Dostupné z: <<https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/270/226>>.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *"Mestizaje" y "frontera" como categorías culturales iberoamericanas*. [online]. [cit. 2022-06-30]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/gomez/gomez1.htm>>.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *Teoría del ensayo*. [online]. [cit. 2022-09-25]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez/ensayo4.htm>>.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, José Manuel. *Unamuno y la intelectualidad rioplatense: Conformación de una perspectiva iberocéntrica*. [online]. [cit. 2021-06-19]. Dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/20540554>>.
- GONZÁLEZ ROJO, Enrique. *El rey va desnudo. Los ensayos políticos de Octavio Paz*. [online]. [cit. 2022-09-15]. Dostupné z: <[http://www.enriquetgonzalezrojo.com/pdf/El%20rey%20va%20desnudo%20\(completo\).pdf](http://www.enriquetgonzalezrojo.com/pdf/El%20rey%20va%20desnudo%20(completo).pdf)>
- HOUVENAGHEL, Eugenia. *Alfonso Reyes y la polémica nacionalista de 1932*. [online]. [cit. 2022-07-15]. Dostupné z: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2875990>>.
- HOUVENAGHEL, Eugenia. *Samuel Ramos y el género ensayístico: el perfil del hombre y la cultura en México (1934) como ensayo camuflado*. [online]. [cit. 2022-07-15]. Dostupné z: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58112014000200003>.
- INGENIEROS, José. *Filosofía de la argentinidad*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://filosofia.org/hem/dep/cyc/9141121i.htm>>.
- INGENIEROS, José. *El nuevo nacionalismo argentino*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://filosofia.org/hem/dep/cyc/9141114i.htm>>.
- LAGOS, Gabriel. *El nacionalismo de Ricardo Rojas en tiempos del centenario (1900-1916)*. [online]. [cit. 2021-07-05]. Dostupné z: <<http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/154/285>>.

- LAMOSO, Adriana. *Literatura y política: dilemas culturales en Radiografía de la Pampa de Ezequiel Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2021-09-05]. Dostupné z: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/37416/36214>>.
- LIPP, Solomon. *Ernesto Sabato: Síntoma de Una Época*. [online]. [cit. 2022-01-25]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/pdf/165219.pdf?refreqid=fastly-default%3A319645a343dffe5cfc54c6d65ba1f8be&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&origin=search-results>.
- LOJO, María Rosa. *Los intelectuales argentinos y España: de la Generación del '37 a Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-06-25]. Dostupné z: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-intelectuales-argentinos-y-espana-de-la-generacion-del-37-a-ricardo-rojas/html/b375c151-9388-4473-8ffb-d8840e1e97ed_3.html>.
- M. MADRID, Lelia. *Sabato/Borges: Sobre el cielo y el infierno*. [online]. [cit. 2021-10-25]. Dostupné z: <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/5007/5166>>.
- MAHARG, James. *Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2021-07-25]. Dostupné z: <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-en-torno-a-la-ideologia-de-ezequiel-martinez-estrada/>>.
- MAILHE, Alejandra. *Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente*. [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/1143/2130>>.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. “Homenaje a Pedro Henríquez Ureña“. [online]. [cit. 2020-12-1]. Dostupné z: <<http://www.cielonaranja.com/paginaphu-martinezestrada.htm>>.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *El homenaje a Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-11-10]. Dostupné z: <<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/toc/51602325X/1/-/>>.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Prólogo inútil*. [online]. [cit. 2021-08-31]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/eme/eme2.htm>>.
- MARTÍNEZ PÉRSICO, Marisa. *El ensayo de interpretación nacional. Radiografía de la pampa de Ezequiel Martínez Estrada*. [online]. [cit. 2022-07-19]. Dostupné z: <http://ww.ucol.mx/interpretextos/pdfs/282_inpret1407.pdf>.
- MARTÍNEZ SALGADO, Ariadna Odette. *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. [online]. [cit. 2022-07-09]. Dostupné z: <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Ramos_Samuel.pdf>.
- MONTIEL, Edgar. El ensayo americano, centauro de los géneros. In *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. [online]. [cit. 2020-09-19]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/critica/ensayo/montiel.htm>>.

- PASQUARÉ, Andrea. *Indianismo e historiografía en la “república mundial de las letras”:* narraciones del pasado, cultura y naturaleza en Ricardo Rojas. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/viii-congreso/actas-2012/Pasquare-%20Andrea%20F.pdf>>.
- PAZ Octavio, FELL Claude. Vuelta a El laberinto de la soledad. In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. [online]. [cit. 2022-09-01]. Dostupné z: <www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1975_num_25_1_1997>.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Esej jako forma*. [online]. [cit. 2019-01-29]. Dostupné z: <<https://www.advojka.cz/archiv/2010/11/esej-jako-forma>>.
- RAMAGLIA, Dante. *La formación del espiritualismo argentino. Proyecto y discurso en Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-13]. Dostupné z: <https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1580/ramagliacuyo15.pdf>.
- RIVARA, Lautaro. *Metáforas de la nación: indigenismo, mestizaje y telurismo en Ricardo Rojas*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/5150/pdf>>.
- ROJAS, Ricardo. *Entre Bohemios y Doctores*. In FERRÁS, Graciela Liliana. *Ricardo Rojas: mestizaje y alteridad en la construcción de la nacionalidad argentina*. [online]. [cit. 2021-07-13]. Dostupné z: <<https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/577/Ricardo%20Rojas.pdf;jsessionid=CB05A2C2925AB3775DF2FFA06F874E5A?sequence=1>>.
- ROJAS, Ricardo. Discursos. In Pozzi, Pablo. *Socialismo y cultura: ¿de dónde vienen las ideas socialistas?* [online]. [cit. 2021-07-15]. Dostupné z: <https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/pablo_pozzi-3.pdf>.
- ROMERO, José Luis. *Las ideologías de la cultura nacional*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <<https://jlromero.com.ar/textos/las-ideologias-de-la-cultura-nacional-1973/>>.
- ROSALES RODRÍGUEZ, Amán. *La modernidad y su crítica en el ensayo latinoamericano: Ezequiel Martínez Estrada y Octavio Paz*. [online]. [cit. 2021-10-15]. Dostupné z: <<https://archive.org/details/lamodernidadysuc0000rosa/page/39/mode/1up>>.
- ROVIRA GASPAS, María del Carmen. *Samuel Ramos ante la condición humana*. [online]. [cit. 2022-03-25]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>>.
- STABB, Martin. *Martínez Estrada frente a la Crítica*. [online]. [cit. 2021-08-9]. Dostupné z: <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/2224/2418>>.
- TEJADA RIPALDA, Luis. *El americanismo consideraciones sobre el nacionalismo continental latinoamericano*. [online]. [cit. 2022-09-15]. Dostupné z: <<https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/6888>>.

UNAMUNO, Miguel de. Sobre la Argentinidad. In *Contra esto y aquello*. [online]. [cit. 2021-07-14]. Dostupné z: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/contra-esto-y-aquello-785974/html/ff20cca0-ee0e-4c60-bd38-e18c63b83f84_2.html#I_9_>.

VARGAS LOZANO, Gabriel. *Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX*. [online]. [cit. 2022-06-09]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/>>.

ZABLUDOVSKY, Gina. *Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano*. [online]. [cit. 2022-05-09]. Dostupné z: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/51592>>.

ZAÏTZEFF, Serge. *Alfonso Reyes y A vuelta de correo. La polémica de 1932*. [online]. [cit. 2022-07-09]. Dostupné z: <https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1998_num_21_1_1394>.

ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. [online]. [cit. 2020-11-3]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/IV.htm>>.

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. [online]. [cit. 2020-11-3]. Dostupné z: <<https://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/1-3.htm>>.