

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Studium humanitní vzdělanosti – kombinované

Kryštof Krutský

Emberá vzdorující globalizačním výzvám

Bakalářská práce

Praha 2024

Vedoucí práce: PhDr. Marek Halbich, Ph.D.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Poděkování

Rád bych tímto poděkoval PhDr. Marku Halbichovi za vedení mé práce, korektury, a především za povzbuzení se do tohoto komplikovaného tématu vůbec pustit. Děkuji Mgr. Tereze Melicharové za podporu při výběru vhodné literatury a průběžné konzultace nad otevřenými dilematy. Nemohu zde zapomenout na prof. Heriberta Torrese, na jeho příbytek v Darienu u pobřeží Pacifiku, kde začalo docházet k mému obratu směrem k teoretické fázi a na naší nedohranou šachovou partii. A v neposlední řadě děkuji mému příteli Cleminu Dogiramovi a všem ostatním Emberům, se kterými jsme si po celou dobu našeho přátelství vyměňovali informace a sdíleli zkušenosti každodenního života.

Úvod	7
Teoretické zakotvení a zhodnocení použité literatury	9
Geografie, statistika a základní fakta	10
Společensko-historický kontext života Emberů	11
<i>Fáze první</i>	11
<i>Fáze druhá</i>	13
<i>Fáze třetí</i>	14
<i>Fáze čtvrtá</i>	14
Říční síť a sociální struktura	15
Emberá v Dariénu a <i>Comarca Emberá-Wounaan</i>	18
Emberá ve městě	20
Proměny organizace nukleárních komunit	23
Výzvy spojené se zřízením autonomních oblastí	25
Nastínění myšlenkového světa Emberů	28
Vzdělání jako mocenský nástroj	29
Prezentace pro turisty a emberská reflexe vlastní autenticity	31
<i>Emberská reflexe vlastní autenticity</i>	32
<i>Proměny autenticity a příklad parumy</i>	35
Postavení ženy v rámci sociální struktury	37
Jak nahlíží turisté na Embery a jak reflektují jejich prezentace?	39
Jak nahlíží Emberové na turisty, respektive na ty Druhé obecně, jaká jsou jejich očekávání?	41
Čtvrtá fáze sociokulturní proměny	46
<i>Demografický vývoj a růst domorodé populace</i>	46
<i>Ekonomické úspěchy a jejich reflexe</i>	47
<i>Znovuobjevování identity a nabývání sebevědomí</i>	47
<i>Rostoucí intelektuální potenciál</i>	48
<i>Kooperace s ostatními původními etniky</i>	48
Závěr	50
Prameny a literatura	51
Seznam obrázků	55

Abstract

Emberá, an indigenous group inhabiting Panama and Colombia territory, have come into ever closer contact with civilization over the last decades. This process brings new dilemmas about how to face the increasingly urgent challenges of globalisation. Emberá culture has already undergone a certain discontinuity in tradition during this process, and their authenticity and identity are a matter of continuous evolution and finding. The purpose of this paperwork is to describe some of the important contemporary dilemmas of the Emberá and to try to view them from the emic perspective of the actors themselves. The Emberá ask themselves a number of questions: „Should we adopt modern standards, become part of the globalised world and have a profit from all its conveniences? Or should we protect ourselves from the outside world, living hidden in some reservation and preserve our traditional values? However, what our traditional values are? Is there an alternative way to cooperate with the globalised world without losing our culture and traditions?" This paperwork is focused on two main topics of this complex problem: "Development and Prosperity", "Authenticity and Identity". Apart of the literature source this thesis is based on continuous qualitative research and interviews leaded by author over the last two decades.

Key Words: Emberá, Panama, Chocó, Darien, Resistance, Integration, Adaptation, Marginalisation, Authenticity, Globalisation

Abstrakt

Emberové, etnikum původních obyvatel Panamy a Kolumbie, přicházejí za poslední dekády do stále užšího kontaktu s civilizací. Tento proces sebou přináší dilemata, jak se postavit ke naléhavým globalizačním výzvám. Emberská kultura již prošla určitou diskontinuitou v tradici a jejich autenticita a identita je dnes v procesu neustálého vývoje a hledání. Smyslem této práce je popsat některá důležitá současná dilemata Emberů a pokusit se je nahlédnout z emické perspektivy aktérů samotných. Emberové si kladou řadu otázek: zda přijmout standardy západní civilizace a užívat si vymožeností modernity nebo se uzavřít před okolním světem do rezervace, žít komunitním způsobem a zakonzervovat své tradiční hodnoty? Avšak jaké jsou vlastně tyto hodnoty? Existuje snad nějaká alternativní cesta, jak spolupracovat s globalizovaným světem, a přitom neztratit svou kulturu? Tato práce se zaměřuje na dvě základní oblasti tohoto komplexního problému: „rozvoj a prosperita“, „autenticita a identita“.

Práce bude kromě odborné literatury čerpat z kvalitativního výzkumu, založeného na opakovaných pobytech autora mezi Embery během posledních dvou dekad, sdílení jejich každodenního života a vedení rozhovorů s nimi.

Klíčová slova: Emberá, Panama, Chocó, Darien, Rezistence, Integrace, Adaptace, Marginalizace, Autenticita, Globalizace

Úvod

Vzpomínám na to, když jsem se poprvé setkal s Embery oblečenými v jejich tradičním oděvu. Vynořili se přede mnou z panamského deštného pralesa pomalovaní od hlavy až k patě, ověšeni korálky a ozdobami, jako by byli vystřiženi z obrázků doplňujících staré antropologické písemnosti; v očích nezkušeného antropologa ikony ztělesněné "indiánskosti". Naplněn vzrušujícím očekáváním, neskrýval jsem nijak své nadšení. Jak jsem na ně zíral, zaplavily mou mysl nesčetné otázky. Nastavili tito lidé záda svůdnému pokušení moderního života? lámal jsem si hlavu . . . Odolávali tomu, čemu jsem já odolat nedokázal – návnadě konzumu a pohodlí plynoucí z našich západních vymožeností? Samozřejmě jsem velmi dobře věděl, že Emberové žijí ve světě, který už je dávno hustě propojen s tím naším, že izolované komunity existují jen v našich naivních představách, jak jsem ostatně sám svým studentům během přednášek znovu a znovu vtloukal do hlavy. Nic naplat, Rousseauova vize prehistorické autentičnosti, vznešená a nekompromisní, oslepila na letmý okamžik mou mysl prchavým exotizačním přeludem.“ (Theodossopoulos, 2017: s.1)

Podobně jako Theodossopoulos, přibližně ve stejné době a na stejném místě jsem se rovněž vynořil z deštného pralesa, aby se přede mnou otevřel tento živoucí mysteriózní obraz, obraz ztracené minulosti a harmonie symbolizovaný pádlujícím „indiánem“ v jeho přirozeném a nedotčeném světě. Obraz, na který člověk prostě jen fascinovaně zírá, než se rozplyne a pak teprve se dostaví první otázky a dilemata. Co to bylo za přelud?

Ve skutečnosti jsem se na tomto místě ocitl zcela náhodou, neměl jsem žádné badatelské či antropologické ambice, mým jediným úmyslem bylo dostat se touto zkratkou přes tropický deštný prales po pevnině z Jižní do Střední Ameriky přes pásmo na pomezí Kolumbie a Panamy. Jde o oblast, která byla kvůli své odlehlosti dlouhodobě označována za no-go zónu z důvodu extrémní kriminality a bezpráví a já jsem se tu chtěl proto zdržet co možná nejkratší dobu. Jenže tady mi do cesty vstoupil tento mysteriózní obraz exotické autentičnosti, zastavil mě na mé pošetilé cestě napříč kontinentem, abych se zastavil, zamyslel a zcela tak ovlivnil mé další kroky a myšlení na následující dvě dekády.

Během této zastávky jsem mezi Embery potkal své první přátele, se kterými jsem propojen dodnes. Postupem času jsem se do Panamy a do Dariénu mnohokrát vracel v rámci několikaměsíčních pobytů, abych s nimi sdílel všechny okamžiky jejich každodenního života, zrození i odcházení, podílel jsem se na jejich způsobu života, rituálech, zábavě, radostných i

kritických situacích, kdy jejich vesnice a životy ohrožovaly ozbrojené konflikty, ztroskotání, povodně či jiné pohromy.

Již během této mé „praktické“ fáze jsem pocítoval, jak se s každou mou další návštěvou vnímání tohoto etnika proměňuje. Můj zprvu zcela “záchranný” a “konzervační” přístup se začal transformovat, objevovaly se otázky a dilemata na které jsem musel hledat a nacházet odpovědi v rámci stále širších, až globálních kontextů. Pozdější studium antropologie na FHS zcela přenastavilo můj prvotní pohled na celou problematiku, za prvé jsem pochopil potřebu hluboké sebereflexe, uvědomění si své kulturní identity. Etnikum Emberá pozoruji a poměřuji jako Evropan a můj pohled a očekávání je již předem nezvratně determinována kulturním prostředím a mentalitou ze kterých vycházím a ať chci nebo nechci, nelze se od tohoto vštěpeného přístupu distancovat.

Za druhé vyvstala nutnost prověřit a otrást s pojmy jako je kultura, tradice, autenticita, jinakost. Přestat je chápat jako nějaké statické konstanty, ale uvědomit si jejich obrovský dynamický rozměr a potenciál, který je jejich základním parametrem. Postupem času se přede mnou začaly otvírat nové a nové problémy, otázky a dilemata.

Na rozdíl od Theodossopoulose a nejspíše většiny badatelů, kteří prošli nejprve letitou teoretickou přípravou a studiem a později byli vystaveni samotným zkušenostem z terénu, byl tedy proces mého seznámení s Embery (a s Druhým obecně) zcela opačný: nejprve žité praktické zkušenosti, poté jejich zpětná aplikace a zasazení do teoretického rámce. Nakonec jsem s touto syntézou praktických a teoretických zkušeností vyrazil zpět do terénu, abych si své závěry ověřil přímo mezi Embery. A abych porovnal naše a jejich perspektivy.

Ve své teoretické fázi, během studia odborné literatury, jsem si uvědomil kolik odborných knih, článků a etnografií už bylo o Emberech napsáno „Druhými“, ale jak málo toho bylo zaznamenáno Embery o sobě samých a o těch „Druhých“. Přemýšlel jsem, jak obtížné je identifikovat toto etnikum z deskriptivních popisů a interpretací, které o nich poskytly Druzí: vždyť to jsou vždy jen pouhé „interpretace.“ Pošetilá idea proniknout do jejich emické perspektivy mě fascinovala, avšak s plným vědomím toho, že je to není proveditelné, jsem hledal možnosti, jak se této perspektivě co nejvíce přiblížit. Své předpoklady a závěry jsem vždy krok po kroku konzultoval zpětně s Embery, zároveň jsem s nimi i konzultoval literaturu, kterou o nich napsali Druzí a zajímal se o to, zda jsou schopni s těmito „interpretacemi“ jejich každodenního života, mentality a kosmologie zpětně identifikovat. Sledoval jsem jejich pohled na Druhého i na sebe sama z jejich vlastní perspektivy a analyzovali jsme některé pojmy, které se zdají být našim mentalitám společné. Snažil jsem se tak vyhnout vytváření mýtů a mylných, zavádějících interpretací, na které jsem během svého bádání čas od času narazil.

Teoretické zakotvení a zhodnocení použité literatury

Ve své teoretické fázi jsem našel prvotní východiska v dílech Dimitriose Theodossopoulose a to zejména v knize *Exoticisation Undressed*, kterou jsem se zabýval i ve svém bakalářském překladu. Theodossopoulos zde (mimo jiné) tematizuje subjektivní pohled badatele, pracuje s vlastní etnografickou nostalgií a popisuje proces jejího překonávání, tedy proces, kterým jsem postupně sám rovněž procházel. S Theodossopoulosovými díly jsem se do velké míry ztotožnil mimo jiné i proto, že byla sepsána ve stejném časovém období a v místech, kde jsem se sám pohyboval během svých průzkumných výprav. V neposlední řadě jsem v těchto knihách našel odkazy na mnoho dalších autorů, kteří se Embery a s nimi spojenými tématy v různých rovinách a v různých časových obdobích zabývali.

Obecný vhled do historie a etnografie mi poskytly vyčerpávající a etnograficky deskriptivní práce Reiny de Araúz, geografický rámec mi pak ve svých dílech pomohl zmapovat především Peter Herlihy. Dilemata spojená s postavením Emberů (a ostatních etnik) v rámci založení autonomních oblastí, ale i v kontextu celonárodních společenství Panamy a Kolumbie, jsem začal analyzovat po přečtení prací Francisca Herrery, Michaela Taussiga, Stephanie Kane a zejména Velásquez Runk. U Velásquez Runk jsem později našel i odpovědi na své prvotní hypotézy o emberském způsobu myšlení a kosmologii, v tomto ohledu bylo ale pro mě největším zdrojem inspirací strukturalisticky pojaté dílo Svena-Erica Isacsona *Transformations of Eternity*, které se pokouší nahlédnout do způsobu emberského myšlení skrze analýzu emberské symboliky, kosmologie a jazyka, odkrýváním a interpretací jejich významů a vzájemných vztahů. Propojení všech rovin a perspektiv nastudované literatury mi pak poskytly mnohé aktuální i starší vědecké články, případně diplomové práce, lokálních i zahraničních autorů.

Geografie, statistika a základní fakta

Emberové jsou spolu s Wounaany předními reprezentanty ameroindiánské skupiny Chocó. Pojem Chocó není oficiální sjednocující název pro obě etnika, spíše je běžně používán nedomorodými skupinami Panamy a Kolumbie k označení domorodých kmenů, které historicky obývali (či dodnes obývají) kolumbijský departament Chocó (Herlihy 1986). Tato etnika pak postupně, během posledních tří století, migrovala na území panamské provincie Darién a dále po středoamerické šíji až přibližně do oblasti panamského průplavu, který dnes de facto tvoří severozápadní hranici území, na němž se vyskytují jejich autonomní oblasti a jednotlivé vesnice a osady (Herlihy 1986).

Nutno dodat, že sami Emberové i Wounaani považují pouze sebe navzájem za členy této širší skupiny Chocó a tedy neuznávají do ní žádná jiná domorodá etnika. Fyziologická podobnost těchto dvou skupin je evidentní, stejně tak je velice podobná jejich kosmologie, rituály, způsob obživy a další společné rysy. Emberové se živí hlavně samozásobitelským zemědělstvím, rybařením a v posledních dekádách v rámci adaptační strategie také uměleckým řemeslem a turistický ruchem (Vélasquez Runk, 2009) V čem se však obě skupiny diametrálně liší, je jejich jazyk, který jim zůstává navzájem zcela nesrozumitelný a postrádá sebemenší podobnosti lexikální, syntaktické i fonetické. (Vélasquez Runk, 2009).

Dle posledních údajů z roku 2023 žije jen v *Comarca Emberá-Wounaan* 47. 341 původních obyvatel etnika Emberá-Wounan (Candanedo, 2023, s. 50). Podle celonárodního sčítání lidu v roce 2010 žilo na území Kolumbie a Panamy zhruba 31.500 Emberů a 7.500 Wounaanů (XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda de Panamá 2010, Dostupné z: https://microdata.worldbank.org/index.php/catalog/1627/variable/F1/V95?name=PA2010A_0096), z čehož plyne, že počty Emberů a Wounaanů v absolutních číslech rostou.

Společensko-historický kontext života Emberů

Ve své práci se záměrně vyhýbám chronologickému uspořádání do časových úseků označených letopočty. Vlivem různých faktorů (dosah od civilizace, přístup ke vzdělání, priorita vládních programů, vlastnictví a vyvlastňování pozemků a mnoha dalších proměnných) probíhaly sociokulturní změny v každé oblasti a každé komunitě odděleně a nespojitě. Pro účely této práce nepovažuji chronologické dělení za tak relevantní, označuji je jen orientačně a budu tedy spíše pracovat s fenomény, které tyto sociokulturní změny mezi sebou spojují, a sledovat kontinuitu tohoto vývoje anachronicky. Nicméně se domnívám, že každá oblast i komunita prochází s menšími či většími odchylkami čtyřmi fázemi. Následující kapitoly se budou zabývat právě fenomény, které tyto sociokulturní změny formují, ovlivňují rychlost jejich uskutečnění a ukazují na rozdíly mezi jednotlivými oblastmi.

Fáze první

Od rozptýleného osídlení až po začátek sestěhování do soustředěných komunit

V první fázi žili Emberové rozptýleně podél říčních toků na území Chocó. *Svá obydlí měli postavena vždy kus od sebe, často v meandrech řeky, nebo přibližně 200 metrů od sebe vzdálené* (viz Herlihy 1986: 270). Toto rozptýlené osídlení zajišťovalo všem potřebný prostor, umožňovalo snadnější hospodaření na obdělávané půdě a zároveň dostupnější exploataci přírodních zdrojů. Rodiny se rozrůstaly, začali si svá obydlí stavět dál a dál po nebo proti proudu řeky a ve chvíli, kdy se začal projevovat nedostatek půdy nebo partnerů vhodných k uzavření sňatků, přesídlila část rodiny k nové řece (Herlihy 1986; Kane 1994).

Tento způsob rozšiřování rodin a rodů podél říčních toků byl jedním z hlavních faktorů vytvoření jakési sociální struktury či sítě, která kopírovala strukturu říční sítě v oblasti Dariénu a Chocó. Tato sociální-říční síť či struktura se dochovala dodnes a později se o ní ještě podrobně zmíním, jelikož se domnívám že je klíčem k pochopení struktury celé emberské společnosti, a hraje podstatnou roli v průběhu sociálních změn, kterým byli Emberové během všech fází vystaveni. Stejně tak jako řeka samotná, která vždy měla a dodnes má v životě a kosmologii Emberů zcela mimořádný význam. *I dnes, stejně jako kdysi, je společenský život Emberů i Wounanů soustředěn podél řek, které jsou pro ně zároveň nezbytnými komunikačními kanály* (Velásquez Runk, 2009).

Postupně se Emberské komunity rozrostly až na území dnešní Panamy. Díky adaptační strategii, spočívající v přesunu do dříve nepřístupných oblastí původního deštného pralesa, se Emberové rozšířili z jejich původního území v dnešním kolumbijském departmentu Chocó až do panamského Dariénu (Torres de Araúz 1966). *Počátky migrace směrem na sever se datují od konce osmnáctého století* (Herlihy 1986: s. 78)

V důsledku hledání nových loveckých a rybářských revírů, úrodné půdy a příležitostí k uzavření sňatku zasahuje demografická expanze Emberů, doposud omezená hlavně na řeky Sambú, Balsa a Tuirá, postupně až do oblastí Chico a Chucunaque a jejich říčních sítí. (Herlihy, 1986). Současně dochází k vytlačování etnik, obývajících toto území, a to zejména etnikum Kuna (kdysi úhlavního nepřítele Emberů). Toto pozvolné rozšiřování emberské populace směřovalo k souostroví San Blas, do oblasti Bayano a horního toku řeky Chucunaque (Herlihy, 1986). Přibližně do poloviny minulého století se tak Emberové, aniž by je k tomu vedl konkurenční boj nebo vzájemná válka, usazovali na řekách v místech, kde původně žili jejich nepřátelé. Migrace z Chocó do Dariénu tedy pokračuje pozvolným, avšak stále rostoucím tempem až do současnosti. Zhruba od začátku minulého století pak šíření Emberů do nových regionů slábne a pomyslné hranice nově osídlených území se více méně ustalují do dnešní podoby (Herlihy, 1986). Tato skutečnost přispěla k pozdějšímu státem podporovanému programu vytvoření multinárodního státu, přiřazení těchto oblastí k jednotlivým etnikům a následnému vytvoření rezervací, autonomních oblastí *comarcas*. (Herrera 1998a)

V počátcích této fáze začínají emberské komunity navštěvovat různí cestovatelé, badatelé a dobrodruzi (například Verill a Marsh), kteří po sobě zanechávají první statické deskripce (Theodossopoulos 2016), které se nám z dnešního pohledu (domnívám se že po právu) mohou zdát více či méně etnocentricky zaměřené (ve své podstatě popisují Embery jako nahé, neorganizované divochy, avšak zároveň se netají obdivem k harmonickému soužití s exotickým prostředím, ve kterém žijí) (Theodossopoulos 2016). V tomto období se embersští muži oblékali jen do bederní roušky a emberské ženy nosily pouze sukně z lákových vláken (Theodossopoulos 2016) (zde však musím poznamenat, že z perspektivy Emberů nebyla jejich *jaguou* pomalovaná těla považována za polonahá, veškeré namalované vzory a ornamenty jsou vnímány jako součást oděvu) (Theodossopoulos 2016). Domnívám se, že právě tyto a podobné prvopočáteční statické deskripce se staly obecně přijímaným vzorem toho, jak má či nemá vypadat „autentický divoch“, a tento vzor či model se uchoval v našem západním pojetí „indiánské authenticity“ až do současnosti, jak se ostatně často ukazuje během prezentací pro turisty. K tomuto tématu se ještě vrátím v kapitole prezentace pro turisty.

Fáze druhá

Státním programem řízená Asimilace, Inkorporace a Marginalizace

Druhou fází jsem označil období, které započalo přibližně paralelně se vznikem Panamské republiky na počátku minulého století. Stát již velmi záhy vytvořil strategie a programy, jak začlenit domorodé obyvatelstvo do celonárodní společnosti. Tato státní indigenistická politika probíhala v různých fázích, které by se dali stručně nazvat asimilace, inkorporace, integrace a pluralitní integrace (Herrera 1998a). Tento přístup nedával domorodým etnikům téměř žádný prostor k jakékoli vnitřní samosprávě či politické organizaci (Herrera 1998a). Jedinou výjimkou bylo etnikum Kuna, kde se právo na sebeurčení skloňovalo už od počátku vzniku republiky, což vyústilo v revoluci v roce 1925. V ní Kunové dosáhly významných úspěchů a částečné autonomie, čímž se posléze staly vzorem i pro ostatní etnika. (Herrera 2003).

U Emberů (a Wounaanů) se podobné politické ambice začaly projevovat až v 60. letech minulého století, jak uvádí mnoho etnografů a antropologů, zejména Torres de Araúz, až do šedesátých let minulého století nebyli Emberové nijak politicky organizováni (Torres de Araúz, 1966). Araúz se dále zmiňuje, že v Dariénu ani v Kolumbii neexistují žádní kmenoví náčelníci nebo kasikové (Torres de Araúz, 1966). Podle Torres de Araúz tito náčelníci a kasikové nefigurovali jako vůdci, kteří by si nárokovali rozhodující autoritu. V minulosti sice charismatičtí šamani disponovali určitou mocí, jak by nejspíše argumentoval Clastres (1977), *ale jejich role byla spíše reprezentativní*. (Theodossopoulos 2016: s.56) V jiné publikaci se Torres de Araúz implicitně ztotožňuje s Clastresovu hypotézou o anti-autoritářské struktuře kmenových společenství, když zdůrazňuje, že je hrubým omylem identifikovat emberského šamana jako náčelníka; taková postava podle ní ve skutečnosti v rámci tohoto etnika neexistuje (Torres de Araúz 1975: 250, Theodossopoulos 2016: s.56).

V této fázi jsou Emberá vystaveni implicitním i explicitním asimilačním tlakům, aby se civilizovali a modernizovali. Jejich původ a zvyky jsou považovány za něco, co je potřeba překonat. Tento tlak na ně vyvíjí nejen vláda (zde je evidentní její ambivalentní přístup), ale i nepůvodní obyvatelé Panamy, se kterými se Emberá dostávají do čím dál užšího kontaktu (ve vzdělávacích institucích, na plantážích, v zaměstnání, během transportu a na nákupech ve městě) (Herrera 2003, Theodossopoulos 2016). Typické pro tuto fázi je obměna emberského šatníku. Muži většinou přechází na trvalé nošení západního oděvu, ženy střídají tradiční oděv

během pobytu uvnitř komunit se západním typem oděvu na cesty, při setkáních s nepůvodními obyvateli či prostředím, případně dochází k různým kombinacím obojího (Theodossopoulos 2016). Tento fenomén je právě spojen s určitou mírou marginalizace – Emberové se těmito novými návyky snaží nevyčnívat a neupozorňovat na sebe (Theodossopoulos 2016), Tyto svým způsobem submisivní projevy se objevují i v jiných rovinách adaptace emberského chování, ale právě na případu odívání je tento aspekt nejvíce evidentní.

Fáze třetí

Obrození původních obyvatel a zpětné nalezení své identity

Založení rezervací a *comarcas* původních obyvatel a udělení určité míry samosprávy těmto subjektům paradoxně samo o sobě nevedlo (minimálně v počátcích této fáze) k uchopení potenciálu této nově nabyté autonomie a prosazení vlastních politických ambicí. (Herrera 1998a, 2003) Primárním důvodem byl pochopitelně fakt, že v této rané fázi ještě nebyly politické ambice a zájmy Emberů patřičně zformovány. (Herrera 1998a, 2003).

Domnívám se, že klíčem k nastartování nové fáze bylo znovuobjevení identity, ztracené v předchozí chaotické fázi. K tomu pak nejvíce přispěl světový zájem o emberskou kulturu, o její řemeslné produkty a zpětná reflexe Emberů, která působila pozitivně na jejich sebevědomí, probudila v nich zájem identifikovat s dávnými vzory uvnitř vlastního etnika a objevovat zapomenuté tradiční hodnoty, zvyky a rituály. O tomto fenoménu se později podrobně zmíním v kapitole prezentace pro turisty.

Emberové se začínají veřejně a hrdě hlásit ke svému původu. S tím opět souvisí i styl oblékání který prochází další proměnou. Emberové znovuobjevují svůj tradiční oděv, který byl v předchozí fázi používán pouze uvnitř komunit (pokud vůbec), případně byl oblékán jen při slavnostních událostech a rituálech. (Theodossopoulos 2016).

Fáze čtvrtá

Uchopení a prosazení svých politických zájmů ustanovení své suverenity

Tuto čtvrtou, nadcházející fázi budu sumarizovat až v samotném závěru této práce. Nejprve je potřeba zaměřit se na problémy a dilemata (minulé i současné) se kterými se Emberové musí vyrovnávat.

Říční síť a sociální struktura

Jak už jsem poznamenal v úvodu, domnívám se, že řeka a říční síť je klíčem k pochopení sociální struktury, mentality ba celé kosmologie Emberů (a Wounanů). Pakliže jsem si dal za jeden z výzkumných cílů přiblížit se jejich emické perspektivně, považuji za nezbytné tento esenciální aspekt stručně analyzovat. Domnívám se, že právě neexistence této struktury může být jedním z problémů, se kterým mají potíže se vyrovnat Emberové migrující do města i ti, kteří byli vystěhováni do nepůvodních lokalit a vytrženi ze svého přirozeného prostředí například z důvodu realizace panamerické dálnice a vyvlastňování pozemků.

Panamerická dálnice, která se vine tisíce a desetitisíce mil od Aljašky až po Ohňovou zemi je na jednom jediném místě přerušena – zde se vytváří zhruba 150 km dlouhá trhlina mezi oběma americkými polokontinenty, která se obecně nazývá „Tapón de Darién“ nebo „Darién Gap.“ Tato mezikontinentální komunikace je už po čtyři dekády ukončena ve městě Yaviza a kdokoli se chce odtud dostat hlouběji do Dariénu, musí se nalodit do člunu či pangy a pokračovat labyrintem říční sítě. Město Yaviza je pak branou do Dariénu, místem kde se potkávají dva světy, ten globalizovaný s tím, který globalizaci stále ve velké míře úspěšně, vědomě i nevědomě, vzdoruje.¹

A právě díky této trhlině v globalizační tepně se v této oblasti uchoval téměř nedotčený tropický deštný prales s největší světovou biodiverzitou, který v sobě ukrývá zcela unikátní říční síť. Tato síť, jejíž páteř tvoří ve východní části řeky Chucunaque a Tuira a v té západní Balsas a Sambů, představuje v podstatě jedinou možnost přepravy po celém Dariénu a jeho odlehlých oblastech a zároveň poskytuje útočiště Emberům a Wounaanům, kteří se zde usadili a vybudovali osady a vesnice podél všudypřítomných říčních toků a přítoků. Těžko si lze představit, že by se jejich svět v této dnešní podobě zachoval, pokud by přes jejich území byla natažená silniční tepna, po které by proudila doprava mezi oběma kontinenty a spolu s ní

¹ Ve skutečnosti slouží Yaviza jako vstupní brána pouze do povodí říční sítě řek Chucunaque a Tuira (což v podstatě odpovídá východní části Comarca Emeberá-Wounaan a správní oblasti Pinogana). Pro Embery žijící na řekách Sambů a Mogue (což zase odpovídá západní části Comarca Emberá-Wounaan a správní oblasti Chepigana) a na řece Balsas (která se nachází mezi oběma částmi zmíněné Comarcy a nespadá tedy do této autonomní oblasti) představuje podobnou vstupní bránu město La Palma, do něhož se však nelze dostat jinak než po vodě, buď zásobovacím parníkem připlouvajícím pravidelně ze Ciudad de Panamá anebo menšími plavidly, jejichž dopravu provozují spontánně místní obyvatelé mestického, afroamerického anebo domorodého původu.

veškeré fenomény globalizovaného světa, mezinárodní obchod, rozvoj infrastruktury, migrace. *Panamerická dálnice, která propojuje mnoho emberských komunit v Dariénu s osadami roztroušenými v provincii Panamá,, zároveň zajišťuje obchod s masově vyráběným oblečením a řadou dalších komodit.* (Theodossopoulos 2016, s.57)

Když jsem se během svých průzkumných cest po Dariénu plavil (a brodil) po řekách Tuira, Balsas a Sambú až ke kolumbijské hranici, navigoval jsem se podle poměrně podrobných map vydaných panamským kartografickým úřadem IGNTG (Instituto Geográfico Nacional Tommy Guardia). Tyto mapy byly relativně přesné, co se týče měřítek, vrstevnic, souřadnic a dalších topografických prvků a obstojně fungovaly s GPS, nicméně (nepřekvapivě) domorodé vesnice a osady na nich byly značeny velmi sporadicky, pokud vůbec. Snažil jsem se tedy před každým dalším úsekem cesty mapovat situaci a místní domorodci mi vždy přesně poradili kde, za jakým meandrem řeky mě čeká, jaká vesnice či osada a jací tam budou obyvatelé. Přitom jsem si všiml, že vedle informací, k jakému majoritnímu etniku tyto vesnice či osady náleží („Negro“, „Mestizo“, „Cholo“ a podobně), mi moji noví emberští a wounaanští přátelé hlásili jména vesnic nikoli podle názvů v mapě (byly-li v mapě vůbec uvedeny), ale podle jména rodin, či rodů, které v této oblasti dominovali.

K podobné situaci docházelo, když jsem se naopak pohyboval po kolumbijském departamentu Chocó směrem k panamské hranici. Jednoho dne jsem na sebe vzal úkol, který znamenal značnou výzvu, avšak zároveň představoval jedinečnou příležitost, jak zmapovat říční (a tedy i sociální) síť dolního toku řeky Atrato v kolumbijském departamentu Chocó a přitom se „vetřít“ do emberských komunit, které budu cestou potkávat, nikoli jako nějaký pošetilý cestovatel či badatel, ale jako pošťák, který plní profesní úkol v očekávání, že tak budu i těmito komunitami přijímán (na tomto místě bych rád uvedl, že Emberové, a obecně domorodá etnika žijící na území Kolumbie jsou z mé zkušenosti podezřívavější a méně otevřená neznámým osobám, natož k někomu, kdo svou fyzickou vizáží do dané oblasti evidentně nepatří, než je tomu u původních obyvatel Panamy. Bývá tedy poměrně obtížné navázat s nimi jakýkoli hlubší kontakt, někdy dokonce i zahájit běžnou konverzaci). Poté co jsem se zmínil že odjíždím do Kolumbie, mě jedna emberská rodina požádala, zda bych nemohl vyhledat jejich příbuzné, s nimiž od té doby, co emigrovali do kolumbijské části Dariénu, ztratili veškerý kontakt a předat jim korespondenci, kterou považovali za důležitou. Neměl jsem mnoho indicií, ale měl jsem příjmení té rodiny. Pohyboval jsem se tedy po vytipované oblasti a ptal se po tomto rodu. Dle očekávání jsem nakonec narazil na obyvatele, kteří toto příjmení znali a přesně mě navedli na řeku a místo, kde jsem poté našel i zmíněnou rodinu.

Struktura sociální sítě Emberů žijících v Dariénu tedy nápadně kopíruje strukturu sítě říční. Každá řeka představuje komunikační kanály, lokace jednotlivých aktérů (rodin) jsou pak jednotlivé komunikační uzly. Tuto zkušenost a hypotézu jsem později ztotožnil s prací Velásquez Runk, kde je tento fenomén podrobně analyzován (Velásquez Runk, 2009).



Obr. 1 Řeka má v kosmologii ale i každodenním životě Emberů zcela zásadní místo i funkci. Panama, Darien.

Zdroj: Archiv autora

Emberá v Dariénu a *Comarca Emberá-Wounaan*

O něco více než polovina současných Emberů obývá poloautonomní oblast *Comarca Emberá-Wounaan*, která byla zřízena v roce 1983 jakožto důsledek dlouhodobého úsilí emberské reprezentace² Geograficky je rozdělená na dvě oddělené, nesousedící oblasti: západní Chepigana a východní Pinogana. Jejich hlavní administrativní centrum leží ve vesnici Union Chocó ve východní části. Co se týče říčních sítí, páteří západní části je povodí řeky Sambú a východní části pak povodí řek Tuira a Chucunaque.

Pro správu *comarcas* byl zřízen jakýsi demokratický model, podobný západním demokratickým strukturám. V jejím čele stojí generální *kasik* (*cacique general*), který je volen generálním kongresem, který má zároveň mandát generálního *kasika* odvolat. Volebním právem pak disponuje veškeré dospělé obyvatelstvo (Herrera 1997, 2003)

Zřízení *comarcy* mělo dva zásadní motivy. Za prvé to byly důvody politické. „Nový koncept domorodé *comarcy*, kdy stát uznává vnitřní politické struktury obyvatelstva a jejich orgány, ale zároveň zavádí vlastní institucionální modely, plodil ambivalentní výsledky jak v politickém, tak i sociálním ohledu“ (Herrera 2003, s.15). To mělo zaručit uznání domorodých politických struktur jakožto nedílné součásti celonárodního politického systému a facilitaci přechodu k poloautonomnímu správnímu řízení (podle podobného scénáře jako zřízení poloautonomních *comarcas* etnika Kuna) (Herrera 1997, 2003).

Dále byly důležité motivy ekonomické. Hlavním ekonomickým impulsem k zakládání rezervací původních obyvatel a později inovovaných konceptů *comarcas*, bylo zamezení možnosti vyvlastnění půdy původních obyvatel a obchodování s ní (Herrera 2003, Velásquez Runk 2009). Tímto se v této oblasti de facto zneplatnil „západní“ princip fungování vlastnických práv a princip volné soutěže nabídky a poptávky po půdě. Cílem bylo zaručit domorodému obyvatelstvu, že jeho půda nebude zcizena zájmy třetích subjektů. Stát totiž vycházel z přesvědčení, že domorodé společnosti nemají vlastní pravidla pro vlastnictví půdy a půda tak podléhá kolektivnímu užívání. Nezvažoval však přitom vnitřní vývoj vlastnických vztahů, který má svou dynamiku. (Herrera 1997, 2003).

² Domorodá rezervace a *comarca* jsou dva odlišné koncepty vycházejí z různých právních tradic a rámců a rovněž jejich funkce jsou částečně odlišné. Zatímco *comarca* byla původně administrativní dělení nově dobytých území dle španělských tradic, samotná rezervace svou povahou spíše kopírovala rezervace, které vznikali na území USA. Koncept domorodé rezervace se v Panamě vzhledem k mnoha odlišným faktorům oproti severoamerickým rezervacím neuchytil, postupně byl zdiskreditován a obecně byl považován za překážku na cestě k národní integraci. Alternativou bylo oživení konceptu *comarcy*, který však nově zahrnoval i řešení správní a politické samosprávy.

Obecně vzato je tedy institut *comarcy* v panamské legislativě právním subjektem *sui generis*. „Zákony o *comarkách* přijaté v letech 1983, 1997 a 1998 přiznávají domorodému obyvatelstvu územní práva na užívání a politicko-administrativní samosprávu, která jsou v zemi, jež v kapitalistickém kontextu hájí princip soukromého vlastnictví, zcela bezprecedentní.“ (Herrera 2003, s.15). Takto zásadní úpravou v oblasti vlastnických práv jdou *comarcas* přímo proti konceptu neoliberalistické orientace země za posledních několik dekad, což vytváří paradoxy a s tím spojené problémy. „Je zřejmé, že udělování půdy v režimu držby rezervací a *comarca* v různých obdobích neodpovídalo tradiční liberální ideologii, která se v Kolumbii i jinde v Americe snažila eliminovat jakýkoli režim držby půdy pro korporace, který by ovlivnil princip soukromého vlastnictví a možnosti ekonomického rozvoje v podmínkách vznikajícího kapitalismu v Americe“ (Herrera 2003, s.15)

Institut *comarcy* pak vytvořil nové vnitropolitické podmínky a nové vztahy s národní společností a státem. Tento proces měl vést k vytvoření podmínek, v nichž mohou tyto subjekty formulovat své vlastní návrhy hospodářského a sociálního rozvoje (pochopitelně za účasti dalších státních orgánů, avšak s podstatně větší participací). Jedním z výsledků tohoto procesu bylo ustanovení všeobecných a regionálních kongresů, kde se vedle politiky a mocenských vztahů vyjednává národní a mezinárodní hospodářské a technické subvence (Herrera 2003).

Tento proces má vedle nezpochybnitelného pozitivního přínosu i svá rizika. Především v tom, že politické strany mají tendenci kooptovat vůdce, čímž se politizuje vyjednávací potenciál vůdců zvenčí, a tím se snižuje možnost prosazení jejich vnitřních požadavků a programových strategií.

Emberá ve městě

Město je jeden z nejkoničtějších symbolů globalizovaného světa, se kterým se Emberové setkávají. Ciudad de Panamá (a celá jeho metropolitní oblast), které platí za mezinárodní a mezikontinentální světovou dopravní křižovatku, a to jak ve vertikálním smyslu, tedy jako spojnice mezi Severní a Jižní Amerikou skrze panamskou šíji, tak i, díky panamskému průplavu, také mezi západní a východní hemisférou. Je tedy po právu považována za jedno z nejglobalizovanějších center nejen na kontinentě ale i ve světě. Na tomto místě je potřeba zmínit i relativní bezprostřední blízkost (a současně vzdálenost) mezi tímto globalizovaným centrem a světem původních etnik žijících v okolí (popřípadě v srdci emberské „kultury“, v Dariénu). Tohoto fenomenálního kontrastu si všimli již cestovatelé a dobrodruzi jako Verill a Marsh (Theodossopoulos 2016) a takto se dochoval v podstatě až do současnosti. Tato blízkost (a vzdálenost) vytváří různé paradoxy, kterými se budu dále zabývat.

Domnívám se, že Emberá ve městě má paradoxně (alespoň v rovině integrace, nalezení své identity, sebeuvědomění, natož pak jakéhokoli politického uvědomění a prosazování politických zájmů, podstatně komplikovanější pozici než Emberové žijící v Dariénu, v *Comarce*, nebo ve státem zřízených parcích a rezervacích (většinou v okolí metropolitní oblasti, například v Parara Puru, v Chagresu či v Emberá Querá)

Emberové migrující do města (zde především Ciudad de Panamá) narážejí v první řadě na silnou hierarchizaci a genderizaci zdejší multikulturní a multietnické společnosti, které dominují *Latinos* (nedomorodí obyvatelé Panamy) a de facto zahraniční kapitál a zájmy nadnárodních společností. Pro Embery, kteří jsou, jak již bylo uvedeno, orientováni na komunitní způsob života, je velice obtížné se na tento model společnosti adaptovat či se do ní integrovat. Sociální struktura emberské společnosti je totiž historicky (avšak i současně) vysoce rovnostářská (Torres de Arauz 1966, Theodossopoulos 2016). Zde odkazuji na již dříve zmíněnou spíše reprezentativní funkci náčelníka (Torres de Arauz 1966) a dále rovnostářské uspořádání nukleárních komunit, o kterém se zmíním v následující kapitole. Žena je v emberské společnosti do velké míry emancipovaná a její úloha v rámci sociální struktury naopak dnes výrazně posílila v souvislosti s rozvojem uměleckých řemesel, kterým se ženy věnují a z nich plynoucích zisků. U Emberů dále nelze vysledovat jakékoli přímé patriarchální tradice, přičemž byli pravděpodobně historicky monogamní (Theodossopoulos 2016).

Domnívám se, že dalším negativním faktorem je skutečnost, že Emberové migrující do města bývají zatíženi finančním čekáním ze strany jejich širší rodiny (či komunity), která zůstává v Dariénu či jinde mimo městské prostředí. Je od nich očekáváno, že budou rodiny či

komunity a jejich zájmy finančně podporovat. Ve skutečnosti jsou však Emberové ve městech marginalizováni a zastávají jen podřadné práce.

Existují integrační centra, zřízená státem, případně nějakou nevládní organizací. Jejich smyslem má být adaptace migrujících Emberů na městský způsob život, pomoc s nalezením zaměstnání a podobně. Skutečnost je však taková že zde dochází k integraci či adaptaci jen velmi obtížně. Tato centra jsou bohužel lokalizována na periferiích aglomerace Ciudad de Panamá s často (extrémně) vysokou kriminalitou. Povolání, která přichází Emberové vykonávají, se přitom realizují povětšinou v nočních směnách a vycházení v pozdních hodinách za prací je v těchto zónách poměrně rizikové. Zmíněná centra nicméně plní jednu důležitou roli, která je vlastní emberským komunitám mimo město, silně orientovaným na komunitní život – stávají se středisky společenského života a sociální organizace.

Podstatně lépe jsou na tom Emberové, kteří si mohou dovolit pronajmout či koupit byt (nebo domek). To se odehrává většinou v kooperaci několika rodin, které si pronajímají jednu jednotku, za účelem vyslání potomků na studia. Paradoxně se tak dnes studenti vysokých škol rekrutují jen zřídka z komunit žijících ve městě, ale právě spíše z těchto jednotlivců, jejichž rodiny žijí v Dariénu, nebo kdekoli mimo něj.

Jednou z „lukrativnějších“ pracovních možností je pro Embery nasazení v armádě, která nabízí relativně vysoký plat a rovné podmínky. Osobně jsem se setkal s častými případy, kdy se jeden ze členů početné rodiny „obětoval“ pro armádu (a pro rodinu), aby financoval studium ostatních sourozenců (nebo spíš jednoho z nich), kteří by později mohli převzít zajištění rodiny. Tato skutečnost opět odkazuje na důležitost, kterou současní Emberové vzdělání přikládají a zároveň na stále žitou podstatu jejich komunitního způsobu uvažování a udržování pevných vztahů v rámci rodiny. Nicméně pro Embery obecně je tato možnost poněkud kontroverzní a vedou časté debaty o tom, zda by Emberové měli či neměli v armádě sloužit.

Proto si lze jen těžko představit, že by se v těchto městských komunitách, kde je velmi obtížné se adaptovat a integrovat, vytvářela jakákoli jednotná identita, natož že by se zde rodily politické ambice či jejich tvůrci a nositelé.



Obr. 2. Globalizovaný svět na dohled z Dariénu. Tak blízko, a tak daleko.
Zdroj: Archiv autora

Proměny organizace nukleárních komunit

Během svých prvních cest po karibské straně Dariénu jsem narazil na emberské komunity bezprostředně sousedící s komunitami indiánů kmene Kuna. Byly to vlastně nejmenší správní jednotky, které lze ještě považovat za komunity a nikoli za několik rodin žijících a spolupracujících v jakémsi těsném rozptýleném osídlení. Sousedství a interkulturní výměna s kuským etnikem byly na první pohled zcela evidentní. Na tomto místě bych rád připomněl, že Kunové jsou po právu považováni za průkopníky boje za svá práva a autonomii a jejich správní a politická organizace je mezi okolnímu panamskými etniky bezesporu na nejvyšší úrovni.

Tyto komunity měly dle mého pozorování velmi rovnostářskou sociální strukturu. Náčelník byl sice formálně nazýván náčelníkem, ale jeho funkce byla spíše rolí správce komunity. Společenské uspořádání bylo orientováno na komunitní fungování, kde se zájmy individuálního člena přizpůsobovaly prospěchu komunity a zároveň problém jediného člena se stával problémem řešeným celou komunitou. Veškeré plány podléhaly společnému rozhodnutí. Soukromé finance téměř neexistovaly, nebo měly malý význam, naopak celá komunita měla značné povědomí o financích veřejných a věděla, jak s nimi hospodařit. O fyzické existenci veřejných financí jsem se měl sám přesvědčit – náčelník mě jednoho dne vyzval, aby se šel podívat na trezor, který ukrýval něco kolem dvou set amerických dolarů resp. panamských *balboas*.³ Toť byl veškerý veřejný kapitál této mikrokomunity. Trochu jsem se zastyděl, když jsem si uvědomil, že zadní kapsa mých trhaných kalhot obsahuje větší částku než veškerý poklad této vesnice, věci se ale měli dát brzo do pohybu jak jsem se později sám přesvědčil.

Obchod s okolním světem (většinou skrze zásobovací lodě) se v té době odehrával výhradně na úrovni komunity. Jakýsi fungující komunismus na mikro-komunitní úrovni. Co bylo však na celé věci nezajímavější, podobných komunit bylo v okolí roztroušeno několik. Bohužel jsem neměl dostatek času, abych každou prozkoumal zvlášť, ale evidentně fungovaly velice podobně. Tyto vesnice obchodovaly mezi sebou a opět výhradně na stejné komunitní úrovni. Podobný společenský model našel mezi komunitami Kuna na souostroví San Blas, kde litorální charakter oblasti tvořící tisíce obydlených a neobydlených ostrovů k tomuto uspořádání vyloženě vybízel.

Ve zmíněné oblasti emberských komunit neexistovala dopravní infrastruktura a měla obecně špatnou reputaci z důvodu blízkosti kolumbijské hranice a občasných incidentů mezi

³ Panama užívá jako svou oficiální měnu americké dolary, ale říká se jim *balboas*.

levicovými polovojeuskými jednotkami (FARC a ELN), ale i „obyčejnými bandity“ a vládními ozbrojenými silami a polovojeuskou domobranou AUC. Z toho důvodu místní Emberá nemohli počítat s návštěvami turistů tak jako jiné komunity ležící v blízkosti Ciudad de Panamá a nebo lépe dostupné z Panamerikany. Tyto komunity byly tedy velice zanedbané a chudé až na hranici možností své existence.

S odstupem času (zhruba po 15 letech) jsem se do jedné ze zmíněných „karibských“ komunit vrátil. Evidentně zde mezitím proběhl značný „pokrok“. Obchodní strategie se přetransformovala ze sběru avokáda a pěstování banánů na produkci uměleckořemeslných výrobků. Vytvořily se zde obchodní stezky a byly nalezeny způsoby (většinou opět přeprava zásobovacími loděmi), jak toto křehké zboží transportovat do turistických center a do hlavního města nebo je přeprodávat obchodníkům. Emberské domy prošly rekonstrukcí a nad jejich střechami se blýskaly menší solární panely. Vše bylo oproti dřívějšímu upravené a čisté. Začal jsem se obávat, zda s tímto rozvojem nepadla původní harmonická atmosféra této komunity. Zdálo se mi však, že ačkoli komunita prošla určitou společenskou proměnou, harmonická atmosféra zde přetrvala.



Obr. 2 Na Karibském pobřeží a v jeho blízkosti žije v dnešní době kuská a emberská populace v harmonii. Postavení ženy rámci sociální struktury Emberské i Kuské společnosti je genderově vyrovnané. Emberové i Kusové musejí často zpětně nakupovat své vlastní produkty. **Zdroj:** Archiv autora

Výzvy spojené se zřízením autonomních oblastí

Nezávisle na tom, kde Emberové žijí (ať již v *Comarca Emberá-Wounaan*, nebo v kterékoli jiné oblasti či komunitě, která disponuje určitou mírou politické a ekonomické autonomie), existuje řada exogenních a endogenních faktorů, které negativně ovlivňují organizační schopnosti Emberů čelit ekonomickým, sociálním a politickým tlakům a jsou překážkou k uskutečnění hlubších socioekonomických změn a skutečného uchopení politického potenciálu těchto poloautonomních oblastí (Herrera 1998a, 2003).

Především se jedná o neustálý střet zájmů domorodého obyvatelstva a nadnárodních korporací, které, podpořeny vládními pobídkami, sledují v oblasti své zájmy a velké ekonomické projekty (těžba, odlesňování, industrializace, urbanizace, globalizace), bez konzultace a bez ohledu na samotné domorodé obyvatelstvo a jeho sociokulturní zájmy (Herrera 1998a, Velásquez Runk 2009).

Mezi základní exogenní faktory patří rovněž masivní rozšíření školního vzdělávání, které vedle svého nepochybného pozitivního přínosu, „infiltruje“ emberské myšlení vzorci západního kulturního okruhu, které mohou být a často bývají v rozporu se symboly a vzory emberské skupinové identity, kterou tímto deformují a znehodnocují. Tento masivní tlak na obecné vzdělání nereflktuje zcela jiné sociokulturní prostředí a představuje necitlivý zásah do kulturních tradic, přičemž mnohdy zcela ignoruje odlišnou mentalitu, kosmologii a chápání světa. *Tímto vzniká generace dezorientovaných a nepřizpůsobivých, kteří ve svém prostředí nenacházejí naplnění a mají tendenci migrovat, přičemž odpovědnost za udržení rodiny přenechávají starším* (Herrera 1998a: s.7). Podrobněji se k tomuto problému vrátím v kapitole, kde se věnuji vzdělání jako mocenskému nástroji.

Dalším exogenním faktorem je nerovné začlenění do národního trhu, které činí z Emberů neefektivní „výrobce“. Aby mohli získat spotřební zboží odpovídající nově importovaným standardům (a například možnosti posílat své děti do školy), musejí produkty své rodinné spotřeby směňovat za finance. Vzhledem k tomu že tato směna nemá adekvátní dostatečnost, nabízí se jako jediná alternativa rozprodej přírodních zdrojů, ke kterému dochází ve stále větší míře (Herrera 1998a: s.7). To sebou přináší i tendence uvolnit vlastnická práva ke kolektivním pozemkům a otevřít možnost obchodovat s nimi. (Herrera 1998a, Velásquez Runk, 2009).

Mezi endogenní faktory pak spadají demografické výkyvy a růst populace a korupce ve vedení samotných komunit. V podstatě veškerá původní etnika na území Panamy vykazují

značný populační růst. Tento faktor sebou opět přináší nové nároky na půdu a tedy tlaky na jeden ze základních principů založení a uspořádání poloautonomních oblastí. (Herrera 1998a, Velásquez Runk, 2009).

Sloučením popsaných negativních faktorů nastává nepřehledná a chaotická situace. Sami Emberové pak snadno podléhají zklamání a frustracím, protože autority, které by měli zaručovat jednotu komunit a jejich jasné směřování, odrážejí nestabilitu a nejistotu. *Vypadá to tak, že domorodé politické struktury, které jsou uznávané jakožto mechanismy zprostředkující překonání sociální či ekonomické zaostalosti, se staly nástrojem kooptace politické klientely a využívání přírodních zdrojů, zejména dřeva, prostřednictvím korupce jejich vůdců.* (Herrera 1998a: s.9)⁴ Jsou to pak právě paradoxně domorodá společenství, která často odmítají enviromentální programy jakožto negativní fenomény, omezující jejich možnosti obživy (Herrera 1998a, Velásquez Runk 2009).

Tyto faktory zpochybňují schopnost domorodých skupin vyrovnat se se sociálními a ekonomickými změnami v souvislosti s racionálním využíváním zdrojů, které mají k dispozici v rámci stávajících rezervací a comarcas. Rizikové na tomto procesu je to, že comarcas, které byly původně vnímány jako životaschopná alternativa, která má zaručit sociální a politickou bezpečnost a poskytnout příležitost k vytvoření vnitřních odborných znalostí potřebných ke zvýšení životní úrovně domorodého obyvatelstva, mohou být zdiskreditovány odpůrci tohoto modelu, kteří se nyní více než kdy jindy zajímají o půdu a zdroje v rezervacích. (Herrera 1998a: s.10).

⁴ Například V Dariénu některé komunity vyjednávají s těžaři o těžbě dřeva v okolí svých vesnic na neoficiálních úrovních.



Obr. 3 Nerovná směna vypěstovaných produktů za spotřební zboží, které dříve původní obyvatelé Panamy k životu vůbec nepotřebovali. Karibské pobřeží.

Zdroj: Archiv autora

Nastínění myšlenkového světa Emberů

Nejsem toho názoru že Emberové (i Wounani) reflektují svět v rámci cyklického pojetí času. Domnívám se, že tímto způsobem si často akademicky nárokuje vysvětlit (zdánlivě diametrální) odlišnost mentalit, abychom si mohli odškrtnout, že tímto máme tento problém vysvětlen a vyřešen. Je možné (a pravděpodobné), že Emberové dříve v cyklickém čase opravdu uvažovali, avšak domnívám se, že nejpozději od fáze, kdy začali literárně zaznamenávat (a reflektovat) svou historii a důležité dynamické aspekty sociokulturního pohybu, pracují s časem v podobném lineárním a progresivním schématu jako naše západní tradice. Ze závěrů mého kvalitativního výzkumu mohu s určitostí konstatovat že Emberové, reflektují současné výzvy, vnímají pohyby své vlastní i okolních kultur, mají své představy, jakým způsobem zasahovat do tvorby budoucího světa, a jak by měl tento svět ve kterém by chtěli žít, vypadat.

Domnívám se naopak, že naše mentality jsou si relativně podobné. Evidentní rozdíly jsou však v odlišném vnímání a výkladu uspořádání světa a kosmologie. Na základě svých praktických zkušeností, závěrech svého kvalitativního výzkumu a nastudování literatury která se výkladem emberské kosmologie podrobně zabývá, se v tomto ohledu se ztotožňuji s hypotézami Velásquez Runk (Velásquez Runk, 2009). Domnívám se, že Emberové (stejně jako Wounaani) vnímají svět jakožto jakýsi rhizomický kosmos, kde nejen každý živý tvor, ale každý prvek ve vesmíru je součástí jakési mnohvrstvé struktury, je propojen s vícero subjekty, a to nikoli prostřednictvím jiných intersubjektů, ale přímou konexí. Přičemž tato propojení nejsou staticky a fixně daná, ale dynamicky se vyvíjejí. Tato soustava přitom postrádá jakoukoli hierarchizaci a je dynamicky fluidní (Velásquez Runk, 2009). Domnívám se, že mentalita, která byla zformována v rámci “západního myšlenkového okruhu” pojímá kosmos jakožto kategoricky hierarchizovanou soustavu pojmů a binárních opozic, kde každý subjekt je v podstatě individuum a má protipól v subjektu jiném. V našem “západním” způsobu myšlení dáváme přednost jednotlivým subjektům a jejich významům, pro Embery jsou však podstatné vztahy mezi nimi. Domnívám se, že z této mentality se odvíjí jejich přirozený smysl pro soulad s přírodou (a veškerým universem), harmonii ve vztazích s ostatními, tendence k rovnostářsky uspořádané společnosti a preferenci komunitního způsobu života.

Vzdělání jako mocenský nástroj

Vzdělání je jedním z ústředních dilemat současných emberských intelektuálních diskurzů. Historicky byla vzdělání bylo jedním z hlavních důvodů proč se Emberové dosud žijící roztroušeně začali sestehovávat do soustředěných komunit (Theodossopoulos 2016). Emberové si velmi záhy uvědomili potenciál vzdělání a nutnost integrace této instituce do svých komunit v očekávání nevyhnutelné konfrontace s globalizovaným světem. Jeho přínos v rámci socioekonomického rozvoje a prosperity komunit i celé emberské populace je jistě nezpochybnitelný.

Institucionalizace vzdělávání však sebou zároveň přinesla některá rizika a další dilemata. Především je to jeho necitlivá aplikace do emberského (domorodého obecně) sociokulturního prostředí (Herrera 1998a) a ekonomická dilemata (školní docházka znamená podstatnou zátěž pro rodinný rozpočet a dochází tak k rozprodávání produkce domácnosti (Herrera 1998a), oboje už jsem zmínil v kapitole 6.

Vedle výše uvedeného je zde potřeba uvážit skutečnost, že vzdělání často sleduje zájmy těch, kteří jej poskytují. Může tedy být svým způsobem naprogramováno tak, aby ze „vzdělávaných“ vytvářela „spolupracující“, neboli ty, kteří „nedělají potíže“ nebo může být ovlivněno jakoukoli ideologií. V případě Emberů (a jiných panamských i amerických původních etnických skupin) bylo vzdělání nejprve vedeno katolickou (a později evangelickou) „ideologií“. V další fázi, byly výchovně-vzdělávací programy indoktrinovány požadavkem vládní politiky na vytvoření multietnického státu Panama (Herrera 1998a, 2003).

Následně byl ve vzdělávání patrný silný severoamerický vliv (měl jsem možnost spatřit výchovné příručky kde byl například New York vyobrazen jakožto hlavní město světa, Spojené státy symbolizovaly záruku světové demokracie a vzor všem zemím k dalšímu směřování a angličtina byla prezentována jako jediný jazyk budoucnosti). V poslední době si lze povšimnout školících příruček (často bývají oficiálně vydány různými nevládními organizacemi ale sponzorovanými například nadnárodními korporacemi), které sledují své vlastní zájmy, ale prezentují je jako jediné východisko pro Embery v současném globalizovaném světě. Tyto publikace například uvádějí, kolik pracovních míst vznikne vytvořením důlní těžby, či odlesňováním v určitém nerozvinutém regionu a jaký pozitivní vliv to bude mít na rozvoj a prosperitu komunit v těchto oblastech.

Domnívám se, že je tedy nutné sledovat v jakém kontextu a odkud vzdělání mezi Embery přichází. I samotné emberské intelektuální okruhy toto dilema vnímají a zaměřují se na něj. Na

tomto místě je však třeba poznamenat, že Emberové do jisté míry dokážou, indoktrinaci jakéhokoli druhu úspěšně vzdorovat. Jsou schopni akceptovat určitá exogenní paradigmatata, ale přitom si ponechat elementy, které si ponechat přejí a které odpovídají jejich mentalitě, a korespondují s jejich sociokulturním prostředím. Například někteří Emberové, kteří se stali bezpochyby „ortodoxními“ křesťany, respektují desatero a pravidelně praktikují veškeré liturgie, mají mnohdy ve svých příbytcích předměty, které jsou zdánlivě v rozporu s křesťanskou vírou, jelikož se vztahují k jejich původním náboženským symbolům. Emberové však umí tyto antagonistické přístupy a předměty velmi zdařile vysvětlit a obhájit (Theodossopoulos 2016).

Prezentace pro turisty a emberská reflexe vlastní autenticity

Pod pojmem „prezentace pro turisty“ zde mám na mysli organizovaný program pro turisty v rámci většinou jednodenního (případně, ale spíše výjimečně, několikadenního) výletu do některé z přístupnějších emberských komunit. Tato exkurze je většinou organizována některou z mnoha cestovních kanceláří ve Ciudad de Panamá na jedné straně a „administrativou“ dané komunity na straně druhé. Většina těchto komunit (alespoň ty, co jsem měl možnost navštívit) je přístupná výhradně po řece (případně je tato iluze uměle vytvořena). Návštěvníci tedy začínají svůj poznávací výlet již naloděním do *pangy*, kde mají možnost jednak si uvědomit izolovanost těchto komunit a zároveň úlohu řeky jakožto jediné spojnice s globalizovaným světem. Během návštěvy samotné komunity se turisté postupně seznamují s infrastrukturou a organizací vesnice Emberů až po exkurse do jednotlivých obydlí a domácností. Celý výlet je přitom koncipován tak, že na jednu stranu je vesnice ponořena do svého každodenního života (obyvatelé provozují svou denní rutinu, jako by zde žádná návštěva nebyla) na stranu druhou je však připraven program a obyvatelé pořádají různá vystoupení hudby a tance, případně předvedení některých běžných rituálů. Emberové bývají oblečení do „tradičního“ oděvu, a to jak ti, kteří mají připravený organizovaný program, tak i ti, kteří zde provozují každodenní rutinu. Během celého dne jsou turistům podávány „tradiční“ pokrmy a nápoje emberské kuchyně.

Na úvod této kapitoly bych chtěl říct, že jsem v počátcích své „praktické fáze“, tyto prezentace naivně a mylně považoval za jakýsi úpadek emberské kultury a ztrátu identity. Poté, co jsem prodělal zkušenost každodenního života mezi Embery (a Wounaany) hluboko v Dariénu, nebo v odlehlých komunitách na území Chocó v Kolumbii, považoval jsem veškeré jejich projevy za měřítko tradice a autenticity. Ve zmíněných oblastech jsou Emberové (a původní etnika obecně) zároveň více segregováni, jejich práva přehlížena, jejich postavení dislokováno až na samý konec hierarchického žebříčku, a mají podstatně omezenější přístup ke vzdělání, a veškeré infrastruktury vůbec, než kdekoli na území Panamy. Po prvotních zhlédnutí těchto organizovaných prezentací v panamských komunitách jsem se nemohl ubránit pocitu, že jsou naprosto neautentické.

Lze předpokládat, že podobným naivním způsobem uvažuje mnoho turistů, kteří v rámci kulturní výměny nabízené početnými cestovními kancelářemi v Ciudad de Panamá navštíví některá tato „kulturní střediska“ přiléhající k okolí metropole, nebo snadno přístupná z průplavu či „Panamerikany“. Tito turisté pak se smíšenými pocity přidávají na internet recenze typu:

„pěkné ale neautentické“, „mysleli si, že nás okouzlí, ale já hned poznal že je to fake“, nebo „hned bylo vidět že je to divadélko, nikdo v těch domech nežije“, „nechci si ani představit budoucnost těchto ubohých lidí“ a podobně.

Převážná většina zahraničních turistů vyjadřuje ambivalentní názory tohoto typu – prostoupené idealismem, ale současně smíšené s mírným pesimismem, neochotným uznat společenské změny. To je dobrý příklad postoje, který jsem dříve v této kapitole popsal jako nezáměrnou primitivizaci. (Theodossopoulos 2016: s.85)

Emberská reflexe vlastní autenticity

V otázce reflexe vlastní autenticity funguje u Emberů, jak jsem si uvědomil a následně empiricky ověřil, zpětná vazba a sebereflexe. Emberové si velmi dobře uvědomují, že turisté mají určitá očekávání. Že mají nějaké stereotypizované představy o tom, jak má a nemá vypadat emberská kultura, jak mají být konstruované obydlí ve kterých žijí, co má a nemá tato domácnost obsahovat, jaké oblečení mají nosit, které nástroje mají používat. Jsou si vědomi také toho, že ve chvíli, kdy se tyto představy rozcházení s pozorovanou objektivní skutečností, dochází u turistů k jistému rozčarování.

Na tomto místě nutno dodat že někteří turisté tyto „důkazy neautenticity“ v navštívených komunitách záměrně vyhledávají: *Tyto drobné nálezy jsou jako dílky mozaiky, která vyobrazuje přesně situované postavení Emberů na pomezí tradice a modernity a povzbuzuje tak turisty k pesimistickým výrokům o ztrátě kultury a případném zániku všech původních obyvatel. (Theodossopoulos 2016: s.100).* Návštěvníci také případně zpovídají přítomné Embery otázkami typu „skutečně chodíte v tomto kostýmu od rána do večere?“, anebo „opravdu bydlíte v těchto prostých příbytcích, nebo se ihned po představení stěhujete někam do pohodlí?“ Jak píše Theodossopoulos: *V průběhu turistického setkání, především prostřednictvím různých zjišťovacích otázek, které turisté kladou, se však dostavuje poněkud komplikovanější pohled. Tím je odhalení skutečnosti, že Emberové, coby strážci přírodní mýtické minulosti, existují současně také v přítomnosti. Statický obraz pralesních lidí spoře oděných či zcela nahých, se začíná komplikovat a bortit (Theodossopoulos 2016: s.105)*

Avšak tento negativní, rozčarovaný, pesimistický přístup (některých) turistů má paradoxně za následek mnoho pozitivních a optimistických důsledků. Nejprve je potřeba poznamenat, že Emberové, kteří již po dekády stále více užívají západních vymožeností, si většinou ani neuvědomují, nebo vůbec neřeší, že tyto předměty nenáleží k jejich prapůvodní kultuře, že byly tyto prvky do jejich kultury importované či jejich kulturou asimilované.

Považují tyto předměty každodenního života po právu za nedílnou součást jejich vlastní současné tradice a kultury.

Tato skutečnost ukazuje na přirozenou dynamiku termínu autenticita (tradice) a také na to, jak se Emberové s jejím pojetím v tomto smyslu směle vyrovnávají, narozdíl od některých návštěvníků. Ti v rámci svých stereotypizačních předpokladů, podpořených často jen kusými informacemi (a například fotografiemi), které načerpaly z průvodců či na internetu, vnímají autenticitu jako statickou, neměnnou konstantu. Jako by někteří turisté v určitém dějinném momentu cvakli závěrkou fotoaparátu a zachycený výjev pro ně představoval jediný možný autentický obraz daného etnika a vše, co bylo a bude před a po tomto okamžiku, bylo neautentické.

Emberové v turisty navštěvovaných komunitách tedy nejprve identifikují tyto „cizorodé prvky“ vlastní kultury, které jsou pro návštěvníky nepřijatelné a poté se vzájemně dohodnou na jejich eliminaci či upozadění (například emberská obydlí, která svou konstrukcí, či vnitřním vybavením nevyhovují turistickým příručkám bývají stavěna na okraji vesnice, nebo jsou skryta v přilehlé vegetaci). Emberská identita je tedy do jisté míry formována očekáváním turistů a Emberové na tato očekávání reagují svými adaptačními mechanismy.

Rád bych na tomto místě poznamenal, že Emberové, kteří již před několika dekádami přesídlili z Dariénu nebo z jiných odlehlých oblastí do komunit blíže k „civilizaci“, které později začali žít z turistického ruchu, prodělali určitou diskontinuitu ve své tradici a kultuře. Tradiční způsob obživy, způsob oblékání, zvyky a rituály bývají pro mnohé z nich již ztraceným pokladem. A právě tato přísná očekávání některých návštěvníků je motivují k tomu, aby po těchto praktikách svých předků začali pátrat, opět si je osvojovat a obecně studovat svou vlastní minulost a kulturu. A tím dochází k překlenutí ruptury mezi jejich vlastní minulostí a současností. Dá se tedy říci, že paradoxně „přísný dohled“ turistů a stereotypní očekávání některých nechápavých návštěvníků implicitně pomáhá oživovat, uchovávat a osvojovat původní tradice emberského etnika (Theodossopoulos 2016).

Co je však nejpodstatnějším fenoménem spojeným s prezentacemi pro turisty a reflexí vlastní autenticity je jakési postupně rostoucí „sebeuvědomění“. Od devadesátých let minulého století, kdy se zhruba datují první organizované prezentace pro turisty, si Emberové postupně začínají uvědomovat, že je o jejich etnikum a jejich kulturu světový zájem. Tato sebereflexe s sebou přináší rostoucí sebevědomí. Z marginalizováno postavení které zakoušeli ještě před několika dekádami a které na ně naléhalo nutností udělat ze sebe „civilizovaného“ člověka, schopného přežít v globalizovaném světě (výše jsem toto období označil jako druhou fázi) se stali nedílnou součástí multietnického státu Panama se všemi právy a odpovědnostmi

plnohodnotných občanů a jejich kultura je dnes vnímána jako součást světového kulturního dědictví.

Toto rostoucí sebevědomí se odráží jednak v rovině společenské (Emberové se například přestávají stydět za své „tradiční“ oblečení a začínají ho opět hrdě nosit), tak i v rovině politické: Emberové si začínají uvědomovat oprávněnost a nutnost prosazování svých politických ambicí a zájmů, vyjednávají s vládním aparátem a přičemž kooperují s ostatními původními etniky na politické úrovni a postupně hledají a nacházejí své místo v širokém spektru multietnického státu Panama (Theodossopoulos 2016).



Obr. 4 Kotiábari a emberská dívka během příprav na jeden z iniciačních rituálů. Kotiábari, který byl původně součástí oděvu výhradně emberských mužů, je zde zhotoven z plastových korálek importovaných z Asie. Z perspektivy návštěvníků ale i samotných Emberů se přesto jedná (zcela jistě po právu) o autentický prvek současné emberské kultury. Snímek byl pořízen v Dariénu, v oblasti, která nespadá do Comarca Emberá-Wounaan, ani se neorientuje na organizované prezentace pro turisty.

Zdroj: Archiv autora

Proměny autenticity a příklad parumy

Jedním z konkrétních příkladů, na kterém se ukazuje nezbytnost chápat pojem autenticita v jeho dynamickém rozměru, je sukně emberských (a wounaanských) žen a dívek zvaná *paruma*. Kdokoli se poprvé setká s emberskými ženami, ať už na ulici ve Ciudad de Panamá nebo v komunitách, které jsou orientovány na turismus, případně kdekoli v Dariénu, nebo jen na fotografiích doplňujících turistické příručky a zdobící monitory počítačů nezávislých cestovatelů, spatří je s největší pravděpodobností oblečené v *parumách* – pestrobarevných sukních, zdobených zoomorfními, květinovými nebo abstraktními vzory.

Paruma je zřejmě nejzjevnějším atributem etnické identity všech emberských žen a dívek, a obecně přijímána jak známka nejčistší emberské „indiánskosti“ (a to jak pro zahraniční návštěvníky, tak i pro ostatní sousedící etnika a samotné Embery). Stejně tak jsem to vnímal i já během mých prvních zkušeností a setkání s Emberá. Vnímavější pozorovatel si však musí brzy uvědomit, že Emberové nemají technologie na to, aby mohli vyrábět takto jemné tkaniny. Ve skutečnosti jsou tyto látky vyráběny průmyslově v Asii a importovány do Panamy zhruba od šedesátých let minulého století. Poté se začaly rychle šířit mezi emberskými (a wounaanskými) ženami a postupně nahrazovaly původní sukně z lýkových vláken a jiné formy ošacení.

Jedná se tedy o módní „prvek“, který Emberové začlenili do šatníku své kultury teprve před několika dekádami. Z hlediska pozorovatele, který uvažuje autenticitu a tradici jako neměnnou konstantu se tedy nutně musí jednat o naprosto neautentický, cizorodý prvek. A přitom je to v podstatě jeden z nejikoničtějších atributů emberské kultury, jak ostatně tvrdí i sami dnešní Emberové



Obr. 5 Paruma, ikona emberské kultury. Kolumbie, Chocó
Zdroj: Archiv autora

Postavení ženy v rámci sociální struktury

Výčet současných dynamicky se měnících fenoménů, kterým Emberové čelí, by nebyl kompletní, kdybych do něj nazahrnul postavení ženy v rámci sociální struktury s ohledem na aktuální sociokulturní změny a výzvy. Postavení ženy bylo historicky v rovnostářské a genderově vyvážené sociální struktuře Emberů (a Wounaanů) rovnoprávné (Torres de Araúz 1966). Emberové jsou přitom v současnosti (a potud co sahají prameny byli i v minulosti) přísně monogamní. Veškeré snahy prokázat jakoukoli polygamií, byly povětšinou vyvráceny jakožto mýty, nebo byla interpretace této domnělé polygamie evidentně poněkud pokřivená.⁵

V rámci kontaktu s turismem pak úloha emberské ženy ještě více posílila. Staly se z nich zručné tvůrkyňe výrobků uměleckých řemesel (zejména je nutné zmínit košíkářství) (Vélsquez Runk 2009), kterou zvládají produkovat během své práce v domácnosti. Tyto řemeslné produkty dosahují vysokých cen na mezinárodním trhu (zde je však pochopitelně třeba odečíst neadekvátní marže překupníků). V kontextu každodenního života se emberské ženy navíc zabývají i jinou produkcí a kultivací jako je zahradičení, chov domácích zvířat, rybolov či sběr místního tropického ovoce, stejně jako zpracováním produktů z nich (Vélsquez Runk 2009). Výdělky žen představují značný finanční přínos do domácího rozpočtu, často významnější, než do rodin přinášejí muži zaměstnaní podřadnou a špatně placenou prací. Finanční přínos žen je pak často jako přidaná hodnota využíváný k vyslání potomků na studia do Ciudad de Panamá. Domnívám se, že právě díky tomu si emberské ženy drží velmi silnou pozici v rámci sociální struktury komunity.

Dále lze vyzorovat nový fenomén rostoucí angažovanosti emberských žen v politických organizacích a procesech. Během svých průzkumných cest především na řece Sambú jsem se několikrát setkal s tím, že reprezentantem komunity byla žena. Zde užívám záměrně termín reprezentant namísto náčelník „*jefe*“, jelikož takto byla oslokována členy komunity – tedy jako „administradora“ nebo representante“. Jak k tomuto tématu uvádí

⁵ Zde jeden příklad domnělé polygamie, jak jej vysvětluje Theodossopoulos:

Marsh uvádí, že Avellino měl dvě manželky a chybně tedy předpokládá, že „mnohoženství je mezi skupinou Chocó běžná praxe“ (Marsh 1934: 72). Je možné, že v minulosti si význační šamani mohli dovolit více než jednu ženu, přičemž každá z manželek žila v jiném úseku řeky. Marshův popis mě však vede k jinému výkladu jeho rodinné situace: Jsem toho názoru, že dvě ženy, které Avellino Marshovi představil byly spíš jeho manželka dcera – „mladší manželka byla kyprá, mladá, asi osmnáctiletá dívka“... „podřízená manželce číslo jedna“ (Ibid.: 72). Bližší rozbor textu odhaluje Avellinovu snahu držet dívku dál od Marshovy skupiny kampuniá (neemberských) mužů. Pokud by mladá dívka byla skutečně jeho manželka, pravděpodobně by nebyla schopná pokojného soužití s manželkou číslo jedna a ani by se k ní nechovala podřízeně. Jak sám Marsh poznamenává „během šesti týdnů strávených mezi Chocói jsme žádné známky neshody nebo potyčky mezi ženskou částí domácnosti nezaznamenali (Ibid.: 72). Ještě podstatnější je, že aby tato dívka mohla být podle Emberů skutečně považována za manželku, musela by mít dítě. Tento tragikomický omyl ukazuje, jak mohou být při setkání s Druhým některé interpretace (zde emberských, ale obecně veškerých etnik, pozorovaných z perspektivy etnocentrického pohledu) kulturních vzorců zcela zavádějící a jak pak mohou vytvářet mýty a dezinformace negativně ovlivňující mnoho dalších generací.

Herrera, vhodné podmínky k projevení tohoto fenoménu byly vytvořeny již v rámci vzniku prvních politických struktur: *U Emberů a Wounanů se zdá, že účast žen v politických organizacích byla během stejného procesu vnitřní organizace jejich politických struktur připuštěna velmi záhy. Ačkoli vnitřní faktory, které k tomu přispěly, nejsou známy, je možné, že skutečnost, že se jedná o nový fenomén ve společnosti Emberá a Wounan, poskytla příležitost, pro kterou neexistovala žádná stanovená pravidla vyloučení.* (Herrera 2003: s.18).

Jak nahlíží turisté na Embery a jak reflektují jejich prezentace?

Prvním předpojetím to může být (a bývá) určité exotické vzrušení z očekávaného setkání s Druhým a jeho světem. Tady nezáleží příliš na tom, jestli se jedná o turistu, který přijel jen zkonsumovat jeden z mnoha exotických zážitků v rámci několikadenní dovolené, batůžkáře, který se zde hodlá zastavit na několik dní během své několikaměsíční cesty po kontinentu, nebo erudovaného odborníka, badatele, antropologa, etnografa, který přijel primárně kvůli tomuto etniku nebo těmto prezentacím. Tento pocit může vnímat každý.

Podle Theodossopoulose se zde jedná o dva různé, vzájemně se překrývající vjemy: konzumace exotiky (která je symbolizovaná „indiánem“ v jeho přirozeném prostředí) a setkání s primitivismem (symbolizovaným nahým člověkem). Tímto v podstatě maskovaným etnocentrickým přístupem si turisté vědomě či nevědomě potvrzují svou kulturní identitu a vlastní nadřazenost v rámci tradovaných pravidel své západní hegemonie. *„Tyto dva vzájemně se doplňující přístupy, exotická idealizace jinakosti a pocit jisté dominance či nadřazenosti se jeví jako dominantní pocity v turistické imaginaci. Současně se však během setkání turistů s domorodci objevují rozpory. Takové rozpory jsou různé ambivalentní postoje, které oscilují mezi nostalgií po idealizovaném „Mizejícím divochovi“ a „Ztraceném světě“ dosud nezotročeném (západními) civilizačními procesy až k povýšeným a diskriminačním stereotypům, které odlišnost domorodců karikují jako primitivnost a nedostatek kulturní vyspělosti. Tyto postoje zde označují jako nevědomou „primitivizaci“. Tato primitivizace v sobě může současně mísit komparativní („nejsou tak civilizovaní jako my“), ale také idealizující, blahosklonné či infantilizující přístupy (např. „jsou to krásné děti přírody“).* (Theodossopoulos 2016: s.105).

Tato nevědomá „primitivizace“ zároveň představuje hluboce ambivalentní postoj k vlastním hodnotám západní civilizace. Turisté si naivně představují, že domorodí lidé mohou bez výčitek využívat některých vybraných „pozitivních“ západních hodnot a institucí, jako je například vzdělání či zdravotní péče, avšak zároveň musí zůstat nedotčeni jinými „negativními“ nebo zkaženými západními vlivy a technologickými vymoženostmi. Užívání těchto „symbolů“ západní civilizace domorodými obyvateli je pro ně nepřijatelné. *V dnešní době zvýšeného globálního rozletu tyto všudypřítomné a etnocentrické představy a jsou výslovně zaměřeny na konzumenty exotiky, duchovní rekultivace, dobrodružství v džungli.* (Theodossopoulos 2016: s.105).

Ještě jinou (avšak ne zcela odlišnou) perspektivu turistického očekávání přináší Fabian (Fabian 1983) a analyzuje ji jakožto „popírání souvěkosti“ („*denial of coevalness*“), tedy představu, že někteří lidé, například klasické objekty antropologického zkoumání (zde Emberové coby obyvatelé deštného pralesa), žijí v jiné době, paralelní, avšak ne totožné (jaksi asynchronní) s dobou západního pozorovatele. Z pohledu této skupiny turistů se pak Emberové jeví jako domorodý národ zamrzlý v čase, oblečený stejně jako jejich předkové: přítomnost, která je stejná jako minulost (Theodossopoulos 2016)

Všechna tato očekávání a stereotypy odkazují na domnělou, uměle vytvořenou propast mezi západní a nezápadní (zde emberskou) kulturou. Tato propast je ve skutečnosti podstatně menší, než jak by se mohlo zdát a Emberové jsou samozřejmě ve své bytostné podstatě stejní lidé jako ti, kteří je přijeli pozorovat. Co je však důležitější, očekávání a přístupy tohoto druhu reprodukuje dilemata, která se Emberové, snaží rozluštit a řešit. Tato analýza západních očekávání, které poznamenávají turismus mezi Embery, by tedy měla otevřít cestu k pochopení a ocenění reprezentačních strategií Emberů a jejich tvůrčích adaptací, které se těmto očekáváním přizpůsobují.

Jak nahlízejí Emberové na turisty, respektive na ty Druhé obecně, jaká jsou jejich očekávání?

K tomuto tématu z pochopitelných důvodů (zatím) neexistuje mnoho odborné literatury. Pokud se již někdo pokusil odborně analyzovat emickou perspektivu, pak to pravděpodobně byla jen interpretace anebo interpretoval interpretaci. Slovo zatím znamená, že už se možná formují první literáti z řad Emberů (pokud jsem měl možnost tento nový fenomén správně postřehnout), kteří nám v dohledné době umožní nahlédnout celou situaci interkulturní výměny (a mnohem více) i z té obrácené perspektivy.

Abych tedy nějakým způsobem přiblížil emickou perspektivu Eberů, rozhodl jsem se zde otisknout některé vybrané výpovědi v přímé řeči. Rozhovory, které jsem vedl průběžně v rámci svého volného dlouhodobého kvalitativního výzkumu se vztahovali k tématům jako setkání s Druhým, reflexe Druhého, reflexe fenoménů, které přichází spolu s globalizovaným světem, vzdělání, rozvoj a budoucnost komunity, My Emmerové a naše místo v budoucím světě a podobně. Z výše uvedeného vyplývá, že se nepokouším o žádnou interpretaci jednotlivých výpovědí, na závěr jen sumarizuji sopečné a rozdílné znaky celkového sdělení.

Benericia 18 let,⁶ studentka a brigádnice zaměstnaná v turistickém ruchu, komunita specializující se na turistické prezentace v blízkosti metropolitní oblasti.

„Mám ráda práci v turismu. Vždy se těším, když přijedou noví návštěvníci. Není to jen o tom, že to pro naši komunitu znamená životně důležitý finanční přínos, ale baví nás potkávat nové lidi a vyměňovat si s nimi své zkušenosti. Jezdí k nám většinou Latinos (nedomorodí Panamci) v rámci školních exkurzí. Raději mám ale když přijedou Gringos (pod tento termín zahrnují Emberové nejen občany USA, ale veškeré návštěvníky bílé pleti), je to pro nás všechny větší zážitek. Líbí se mi jejich styl oblékání a těší nás, když se jim líbí náš, občas si i vyzkouší naše parumy nebo jiné tradiční prvky, to nám dělá opravdu radost, že mají zájem o naši kulturu. Ano, občas mají podivné otázky, jako třeba jestli chodím takto tradičně oblečená každý den,

⁶ pozn. Všechna jména byla autorem pozměněna z důvodu zachování anonymity

nebo i poté když odjedou. Ale nevadí nám to moc, říkám jim že jak kdy, podle toho, co se mi zrovna chce. Až dostuduji zůstanu tady v komunitě a budu dále rozvíjet turismus.“

Daniel 57 let „podnikatel“, Provincie Darien, poblíž Santa Fe

Nikam nevedoucí odbočka Panamerické dálnice, slepá ulička. Konec suchého léta a očekávání nadcházející sezony dešťů. Vedro, prach, zápach linoucí se z provizorní kanalizace ústící do vyschlého koryta řeky. Těžké buldozery budující nové sídliště „město květin“, zpola rozedraný billboard vyzývající příchozí obyvatele domorodého i nedomorodého původu k nastěhování, tento lomoz občas prořízne zvuk katru z pily na druhém břehu řeky. Rozpadlý domek s děravou střechou. Na terase stojí Emberá pozdně středního věku, sveřepého vzhledu, pamatuje přechod z rozptýleného osídlení, neexistenci panamerické dálnice i velkou revoluci. Daniel.

„Mám tady ještě velké plány: „Pescaderia“, (obchod rybami) je tady řeka která se hemží rybami, tuny ryb, dám dohromady tucet chlapů, kteří pro mě budou pracovat, objednáám chladicí zařízení, dopravu i výkup ve městech už jsem předjednal, nemám ale volné finanční prostředky, hledám společníka, něco se nabízí, ale nevěřím Číňanům (pokyne rukou směrem k asijskému obchodu přes ulici), bojím se že mi pak moje „Negocio“ (Obchod) ukradnou. K čemu mě bude získané bohatství? Vykoupíme zpět naše pozemky, vyčistíme tohle místo od špíny (opět pokyne rukou směrem k asijskému obchodu) a od chudoby, vybudujeme komunitu, nepotřebujeme žádný luxus, ale fungující vesnice, elektřinu, soláry, nemocnice, školy, budeme žít s rybami a naší řekou.“ A tak dál pokračuje o přerozdělování svého (dosud nenabytého) bohatství a vizích do budoucna v množném čísle.

Yanelia 32 let, Provincie Darien, oblast Metetí, samoživitelka čtyř dětí

Vyslyšela jsem výzvy na lepší život a přestěhovali jsme se do této nově vybudované vesnice. Lákala mě blízkost silnice abych mohla navštěvovat bratry, co žijí ve městě a zároveň neztratila kontakt s rodiči a zbytkem rodiny, který žije daleko v Dariénu. Bylo nám přislíbeno dostupné vzdělání pro děti. Domek (který evidentně není dostavěn) jsme koupili před čtyřmi lety na hypotéku, ale od té doby, co nemám manžela jej splácím jen s pomocí rodiny. Podporuje mě především Jaime, který je v armádě a Carlos pracující ve městě. Mým plánem do budoucna je má rodina, až budou děti větší, pomůžou mi se zahrádkou, snad budeme mít jednou prostředky

abychom protáhli pozemek až dolů k řece. Chci mít velkou zahradu abych mohla pěstovat hodně ovoce a darovat ostatním, kteří ho nemají, zároveň mít hodně místa pro naše návštěvy.

Belisario 62 let, „náčelník“, Darién

Jeho *pangu* jsem si stopnul na řece Tuirá, později jsme se však ještě setkali v jeho vesnici a následně jsem pobýval nějaký čas v jeho domě.

Přestože ctíme principy jedné velké lidské rodiny, my Emberové jsme jiní lidé. Bůh si náš kmen vyvolil, aby se staral o zemi. Proto se stále držíme od okolního světa a jiných kultur v izolaci. Kontaktem s vámi a s jinými kulturami rozměňujeme a ztrácíme svou vlastní kulturu, zapomínáme naše tradice, umění, znalosti a moudrost našich předků. Otravujete naši zem a naše těla vašimi jedy. Vzdělání je pro nás důležité jakožto medium vaší kultury, které potřebujeme poznat, abychom mohli mluvit vaším jazykem, jazykem vědy, jazykem práva a jazykem peněz, abyste nám rozuměli, když se nesnažíte porozumět vy nám, abyste pochopili že jsme svéprávní a soběstační lidé, kteří mají nárok na sebeurčení a kteří chtějí žít na území které jim bylo zaslíbené.

Yanelia 22 let, vyrábí uměleckořemeslné výrobky během domácích prací, žije v Dariénu, ve vesnici, do které dříve jezdili turisté, ale nyní se ocitla mimo jejich trasy

Ve městě jsem ještě nikdy nebyla, ale znám ho z vyprávění a z fotek. Občas mě napadne, že bych odešla do města, ale je to výzva, která mě děsí. Nedovedu si představit, že bych opustila vše, co tady mám ráda, babičku, sourozence, zvířata, zahradu, prales a řeku a šla někam kde to vůbec neznám. Dříve tady bylo víc živo, jezdili sem turisté každý týden, kupovali od nás výrobky, teď ji sem jezdí jednou za čas vykupovat jeden obchodník z la Palmy, ale neplatí nám moc. Snad se jednou turisté vrátí, až se obnoví letecké spojení, to si tu všichni přejeme. Tedy všichni ne, někteří jako moje babička, říkají že je to takhle lepší.

Benita (více než 70let), babička (či prababička) Yanelie, košíkářka, tamtéž

Benita mluví výhradně embersky.

Kdysi bylo v řekách hodně ryb a na stromech mnoho ovoce, tolik že nám je opice házeli na hlavu (dostal jsem od ní košík, kde byla tato alegorie mistrně vyobrazena), nyní už po nás nemají co házet, a tak pleteme košíky a prodáváme je, abychom si to ovoce (a ryby) mohli koupit.

Yulisa 47 let, „náčelnice“ Comarca Emberá-Wounaan, obast Chepigana

Komunita, která se zabývá turistickým ruchem a rovněž pořádá prezentace pro turisty, avšak převažuje zde důraz na přirozené zachování “tradičnějšího” způsobu života a na udržitelnost. Přes relativně vysokou úroveň rozvinuté infrastruktury (kamenné chodníky, solární panely, nemocnice, školy, „kulturní centrum“), působí celé místo velice vyváženě a harmonicky.

Turisté jsou pro nás nedílnou součástí našeho společného života. Vítáme je nejen pro finanční přínos, který naše komunita životně potřebuje, ale i pro kulturní výměnu, kterou pro nás tato návštěva představuje. Jejich zájem o naši kulturu a o naše řemeslné výrobky nám pomáhá se s naší kulturou lépe identifikovat a ukazuje nám, že naše společné úsilí dává smysl. Máme však přísná vnitřní pravidla na to, co návštěvníci smějí směrem k nám a stanovili jsme si hranice které zas nesmíme překročit my. Budoucnost naší komunity je neustále ohrožována různými externími vlivy a je předmětem kontinuálního vyjednávání. My Emberové nemáme zájem převzít veškerou vládu nad naší zemí, chceme žít odděleně, ale v souladu s ostatními skupinami, avšak potřebujeme naší větší participaci, aby byl slyšet náš hlas při vytváření rozhodnutí, která se nás bezprostředně týkají.

Casin 27 let, student společenských věd, Universidad de Panama, Facultad de Humanidades

Rozvoj a progres pro nás Embery neznámá zničit přírodní zdroje, porazit konkurenci, zajistit si vyšší životní standard, nebo převyšovat ostatní majetkem, postavením či technickými vymoženostmi. Rozvoj pro nás znamená především rozvíjení a množení vztahů, s ostatními bytostmi (včetně sebe sama) a s živou i neživou přírodou. Lidé přišli na svět proto, aby pomáhali dotvářet jeho kosmos a košatili jeho strukturu, ne aby ho neustále někam expandovali a tunelovali. Takový je kosmos ve kterém Emberové chtějí žít. Všichni lidé jsou členové jedné velké rodiny, tak jako já i ty jsi v podstatně Embera (zde bych rád poznamenal, že Emberá se v jazyce Emberá přibližně rovná ekvivalentu člověk). My Emberové nevytváříme mezi lidmi

(etniky) tak velké rozdíly, jak se mi zdá, že mají ve zvyku vytvářet lidé na „západě“. Měli byste se možná zamyslet nad tím, zda tyto rozdíly nevytváříte a neprohlubujete uměle, aby Vám korespondovali s Vaším modelem přísně hierarchizovaného a bipolárního kosmu který byl vytvořen v archaických dobách a od té doby se příliš nezměnil.

Přes zjevné generační rozdíly, odlišné prostředí (přírodní i sociální), nejednotné životní ambice a vize budoucnosti (sama existence těchto vizí přitom ukazuje, že pojmy progres a rozvoj vnímají v podobném dynamickém smyslu, byť si pod těmito pojmy představují něco zcela jiného a že uvažují určitou podobnou progresivní linearitu času jako západní pozorovatelé) a přes (zdánlivou) protichůdnost některých výpovědí se zdá, že mají všichni Emberové mnoho společného: především upřednostňování rovnostářského, komunitního způsobu života a upevňování vztahů mezi jejími členy a harmonický vztah ke svému okolí a k přírodě.

Čtvrtá fáze sociokulturní proměny

Na závěr bych chtěl ve stručnosti shrnout pět fenoménů, které v současnosti formují sociokulturní vývoj emberské společnosti a předznamenávají novou podobu jejího vnitřního uspořádání, vnějších vztahů v celonárodním kontextu a vztahování se ke světu vůbec. Domnívám se, že jsme momentálně svědky transitu do období, které jsem pro účely této práce nazval „čtvrtou fází“ sociokulturní proměny Emberů. V posledním období se formuje další společenská změna (nejen mezi emberskou populací, ale mezi původními etniky obecně), která dost možná ovlivní další směřování a budoucí podobu původně domorodých etnik, jejich hnutí, jejich poziciv rámci multinárodního státu, ale dost možná i celé Panamy .



Obr. 6 Stručná demografická analýza

Zdroj: Archiv autora

Demografický vývoj a růst domorodé populace

Jak již bylo uvedeno, populace Emberů vykazuje za poslední dekády kontinuální a nepřehlédnutelný růst. Původní obyvatelé (nebo jejich politická či intelektuální reprezentace) jsou si této skutečnosti velmi dobře vědomy. Tato rostoucí křivka působí pozitivně na jejich

sebevědomí a odhodlaní prosadit své zájmy a politické ambice ve smyslu: „Nemůžeme být nadále přehlíženi a ignorováni“.

Ekonomické úspěchy a jejich reflexe

Vedle mnoha dalších, vyčnívají zejména tyto ekonomické úspěchy:

- I. Kontinuální rozvoj turistického ruchu. To jsou především již zmíněné kulturní prezentace pro turisty, ale také pořádání organizovaných programů pro turisty i odbornou veřejnost. Jsou to zejm. různé poznávací exkurze do pralesa, protože Emberové jsou právem pokládáni za znalce a patrony prostředí ve kterém žijí a mají dalekosáhlé znalosti ohledně místní fauny a flory. Exkurze mají různá témata jako biodiversita, ornitologie, herpetologie nebo se jedná jen o výlety po řece za účelem konzumace exotiky. *„Emberové jsou nadčasovým způsobem reprezentováni jako lidé se znalostmi deštného pralesa, kteří žijí (a vždy žili) v harmonii s ním. A skutečně, Emberové mají velké množství znalostí o deštném pralesi, který je výsledkem dlouhé historie života v ekosystémech. Nezávisle na jejich angažovanosti v cestovním ruchu jsou nepopíratelně přirozenými obyvateli deštného pralesa a v tomto ohledu jsou upřímní, když se turistům prezentují tímto způsobem“* (Theodossopoulos 2016: s. 94)
- II. Výroba uměleckořemeslných výrobků (především košíkářství), která je předmětem neustálého zdokonalování a (i díky obchodu a infrastruktúře globalizovaného světa) záznamenává stále rostoucí světový ohlas.
- III. Improvizace a Substitute. Díky vynalézavosti a vzájemné spolupráci dokáží Emberové v oblastech, kde vláda (případně místní vládní administrativa) selhává (či věci záměrně sabotuje?) úspěšně nahradit neexistenci, nedostatečnost či výpadek infrastruktúry a dalších životně důležitých institucí a služeb. Příkladem je lodní doprava v Dariénu obecně a zejména nahrazení kompletního výpadku pravidelného leteckého spojení do Dariénu, ke kterému došlo v roce 2019 a dosud nebylo obnoveno, samoorganizovanou lodní dopravou.

Znovuobjevování identity a nabývání sebevědomí

Tento fenomén vyplývá z problematiky cestovního ruchu a již jsem ho podrobně popsal v kapitole „Turistický ruch, prezentace pro turisty“

Rostoucí intelektuální potenciál

Přichází nespokojená generace „intelektuálů“ rekrutující se z různých společenských vrstev a odlišných geografických oblastí emberské a domorodé populace obecně. *Nové generace vůdců, z nichž mnozí mají vysokoškolské vzdělání, získaly přístup k instancím vnitřní moci, což jim umožňuje rychleji usměrňovat svou účast na regionální a celostátní politické scéně a zároveň se učí vyjednávat s celostátními orgány* (Herrera 2003: s.14) Generace, která nehodlá nechat řešení otázky svých komunit a etnik na státě (a na Druhých), ale má v úmyslu se k ní postavit sama a po svém. Generace, která dokázala překlenout propast mezi globalizovaným světem a svým „tradičním“ na komunitu a životní prostředí orientovaným světem. Tato generace má většinou dobré historické povědomí, reflektuje současné souvislosti, problémy a nevyřešené otázky a především, má konkrétní představy o tom, kam by měli Emberové (a ostatní původní etnika) směřovat a v jakém světě by chtěli v budoucnu žít.

Kooperace s ostatními původními etniky

Vedle existence a fungování mnoha „pan-indiánských“ sněmů a organizací kooperují původní etnika především v rozvíjení metod, jak napadat kontroverzní zákony a vzdorovat rozporuplným nařízením vlády, které narušuje či nerespektuje původní zakotvené principy.

Většina původních ameroindiánských etnik si dnes uvědomuje nutnost a prospěšnost vzájemné kooperace a podle svých možností přispívá k dosažení společných cílů. Například po staletí trvající nepřátelství mezi Embery a Kuny (Emberové postupně vytlačovali Kuny z jejich původního území) se v posledních dekádách stalo minulostí. Přestože je tato vzájemná nevraživost stále v paměti obou etnik, obě skupiny se nyní shodnou, že je potřeba na tyto dávné křivdy zapomenout, soustředit se na budoucnost a podnikat společné kroky v budování své pozice v rámci multietnického státu Panama.

Emberové navíc od Kunů čerpají bohaté zkušenosti ať už s budováním a správou rezervací, nebo v otázkách legálních kroků při nuceném vyvlastňování pozemků (ke kterému docházelo zejména při stavbě Panamerické dálnice a okolní infrastruktury, nebo z důvodu pokračující programové deforestace) a samozřejmě v oblasti turistického ruchu. Původní obyvatelé Panamy si tedy čím dál více uvědomují nezbytnost opětovného spojení proti některým krokům mnohdy zkorumpovaného státního aparátu, který prosazuje neoliberalistické přístupy a poskytuje neférové pobídky nadnárodním korporacím. Problém jednoho etnika se stává problémem všech.

Aktuálním příkladem je společný postup v případě „First Quantum Mine“, kdy neoliberalistická vládní administrativa prezidenta Cortize schválila zákon na obnovení těžby mědi na území departamentu Colon, kde žijí (mimo jiné) různá indiánská etnika. Provoz tohoto dolu by měl dlouhodobě dalekosáhle enviromentální a společenské následky, celý případ navíc zasahuje do suverenity a zájmů zde žijících původních obyvatel. Spojením a zvolením společného postupu původních domorodých skupin (a nutno dodat i ostatních nepůvodních obyvatel) se nakonec podařilo vyvynout potřebný tlak na vládu, tím že byla paralyzována dopravní infrastrukturu metropolitní oblasti Ciudad de Panamá a dalších významných oblastí na několik dlouhých týdnů. Pod těmito tlaky nakonec nejvyšší soud schválený zákon zrušil. Přestože lze očekávat, že společnost First Quantum bude nadále naléhat na panamskou vládu, aby ochránila její investice a nenechá si ujít své očekávané zisky (koneckonců již podala žalobu k mezinárodnímu arbitrážnímu soudu) a konečný výsledek celého procesu se pravděpodobně ještě několikrát zvrátí, byl tento moment společného vítězství milníkem v uvědomění si nutnosti další společné kooperace v prosazování svých politických zájmů. Dostupné z: [EXPLAINER: First Quantum, the Canadian miner at the heart of mining protests in Panama - BNN Bloomberg](#)

Závěr

Smyslem této práce bylo ukázat, že vedle neustálého vyjednávání se státem a nadnárodními korporacemi, největším problémem, výzvou, či překážkou pro současné Embery (a ostatní domorodá etnika) se zdá být náš “západní přístup k této etnické skupině, který je stále ohraničen a prodchnut prapůvodními statickými koncepty a exotickými představami o „necivilizovaných občanech“ světa. Z toho se odvíjejí protekcionistické, exotizační, etnocentrické a další neadekvátní perspektivy, které k těmto etnickým skupinám přišupují jako by to byli jiní lidé, či lidé kteří se nacházejí v nějaké předchozí vývojové fázi. Zároveň paradoxně tam, kde by byla potřeba určitá reflexe odlišného sociokulturního prostředí, jako například téma vzdělání či otázky enviromentalismu, jsou jim vnucovány „osvědčené” “západní” modely, aniž bychom se ptali po tom, co vlastně tato etnika skutečně potřebují a co si vlastně vůbec přejí. Domnívám se, že současná emberská společnost začíná být čím dál více diferencovaná a s touto reflexí by k ní mělo být přistupováno. Tedy umožnit alternativy a prostor pro Embery, kteří chtějí žít „tradičním způsobem života“ a možnosti integrace, nebo ještě lépe vzájemné spolupráce, pro ty, kteří se chtějí podílet na formování současného globalizovaného světa se všemi jeho pozitivy i negativy.

Prameny a literatura

ALVARADO, A. et al. *Informe técnico: conflictos socio-ambientales del Congreso de Tierras Colectivas Emberá y Wounaan*. [online]. Panama: Fundación Dobbo Yala, 2002. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z:

https://binal.ac.pa/panal/embera_wounaan/downloads/tierras%20colectivas.pdf

BENAVIDES VANEGAS, Farid S. Los movimientos sociales y la lucha contra el capitalismo: una revisión. *Revista Derecho Penal y Criminología* [online]. 2014, vol. XXXV, no. 98, s. 63-72 [cit. 2023-12-01]. Dostupné z:

<https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derpen/article/view/4153/4496>

BENDIX, Regina. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. [online]. Madison: University of Wisconsin Press, 1997. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z:

https://www.academia.edu/57790601/In_search_of_authenticity_The_formation_of_folklore_studies

BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. [online]. Cambridge: Polity Press, 1990. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z:

https://monoskop.org/images/8/88/Bourdieu_Pierre_The_Logic_of_Practice_1990.pdf

BOURDIEU, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. [online]. London: Routledge and Kegan Paul, 1984. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z:

[Pierre Bourdieu Distinction A Social Critique of the Judgement of Taste 1984.pdf \(monoskop.org\)](https://monoskop.org/Pierre_Bourdieu_Distinction_A_Social_Critique_of_the_Judgement_of_Taste_1984.pdf)

CANDANEDO, Gregorio Uriola. Dinámica demográfica de las Comarcas Indígenas de Panamá. Una perspectiva sintética. *Revista Karakol* [online]. 2023, vol.3, s. 44-57 [cit. 2023-11-12]. ISSN en línea: 2710-7795. Dostupné z:

<https://revistas.udelas.ac.pa/index.php/karakol/article/view/229/295>

CARDONA, Antonio María, Jairo Miguel GUERRA GUTIÉRREZ. Mitología Embera. Principales mitos, características y funciones. *Bioetnia*. [online]. 2013., vol. 10, s. 88-94 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://bioetnia.iiap.org.co/index.php/bioetnia/article/view/130/135>

CLASTRES, Pierre. *Society Against the State*. [online]. New York: Urizen Books, 1977. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z: https://www.burmalibrary.org/docs21/Clastres-1989-Society_Against_the_State-en-red.pdf

CAHN, David E. Homeless for Generations: Land Rights for the Chocoe Indians from Mogue, Panama. *Fordham International Law Journal* [online]. 2004, vol. 28., no. 1, s. 232-290. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/144226891.pdf>

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. [online]. New York: Columbia University Press, 1983. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z:

<https://imagenesotras1.files.wordpress.com/2016/08/fabian-time-and-the-other.pdf>

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. [online]. New York: Basic Books, 1973. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5781397/mod_resource/content/1/Geertz_Clifford_The_Interpretation_of_Cultures_Selected_Essays%20%281%29.pdf

- GEERTZ, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. [online]. Stanford: Stanford University Press, 1988. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: https://monoskop.org/images/3/3f/Geertz_Clifford_Works_and_Lives_The_Anthropologist_as_Author_1988.pdf
- GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo – sebe prezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství studia Ypsilon, 1999.
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005.
- HERRERA, F. Las comunidades indígenas en el umbral del nuevo milenio, in Golcher, I. (ed.) *Este país, un canal: Encuentro de culturas*, [online]. 1999. Panamá. s. 23–42. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z: https://www.academia.edu/37198727/Herrera_F_2003_Las_comunidades_ind%C3%ADgenas_en_el_umbral_del_nuevo_milenio
- HERRERA, F. La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado en Panamá. *Quaderns-e*, [online]. 2012, no. 17, s. 39-62 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055499005.pdf>
- HERRERA, F. Reservas y comarcas indígenas en Panamá y la viabilidad de la conservación de los recursos naturales. C. Picón, J. Alemancia, I. Gólcher (eds.) *Pueblos Indígenas de Panamá: Hacedores de cultura y de historia*, [online]. 1998a, Panamá: UNESCO/AECI/COONAPIP, s. 97–103. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: https://www.academia.edu/37198715/Herrera_F_1997_Reservas_y_comarcas_ind%C3%ADgenas_en_Panam%C3%A1_y_la_viabilidad_de_la_conservaci%C3%B3n_de_los_recursos_naturales
- HERZFELD, M. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation–State*. [online]. New York: Routledge, 2005 (1997). [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://www.perlego.com/book/1567992/cultural-intimacy-social-poetics-and-the-real-life-of-states-societies-and-institutions-pdf>
- HERLIHY, Peter H. 1986. *A Cultural Geography of the Emberá and Wounaan (Choco) Indians of Darien, Panama, with Emphasis on Recent Village Formation and Economic Diversification*. [online]. Ph.D. dissertation, Louisiana State University. [cit. 2023-12-01] Dostupné z: https://repository.lsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5298&context=gradschool_disstheses
- HEŘMANSKÝ, Martin. *Úvod do společenskovedních metod. Kvalitativní analýza dat* [online prezentace]. Praha: Fakulta humanitních studií, UK, 2009/2010. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <http://www.moodle.fhs.cuni.cz/course/view.php?id=614>.
- HOWE, James. *A People Who Would Not Kneel: Panama, the United States and the San Blas Kuna*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1998. 390 s. ISBN 1560988657
- ISACSON, Sven Erik. *Transformations of Eternity – On Man and Cosmos in Emberá Thought*. Department of Social Anthropology, Göteborg, 1993. 416 s.
- IZARD MARTÍNEZ, G. Performance cultural y sustentabilidad. Análisis comparativo del papel del turismo en dos comunidades emberá de Panamá. *Anuario de Estudios*

Centroamericanos [online]. 2021, vol. 47, s. 1-16 [cit. 2023-12-01]. e-ISSN:2215-4175
Dostupné z: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/46437/46181>

KANE, Stephanie. *The Phantom Gringo Boat – Shamanic Discourse and Development in Panama*. [online]. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1994. [cit. 2023-12-01]. ISBN 1560983612. Dostupné z: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/22251>

KIRBY, Katrin R. *Relative Influence of Cultural Identity and Market Access on Agricultural Biodiversity in Swidden-Fallow Landscapes of Eastern Panama*. [online]. Vancouver, 2012, University of British Columbia, Disertation [cit. 2023-12-01] Dostupné z: <https://open.library.ubc.ca/soa/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0072456>

LINDHOLM, Charles. *Culture and Authenticity*. Oxford: Blackwell, 2008. 188 s. ISBN 978-1-405-12442-3

MECHA FORASTERO, Baltasar. Una mirada de Embera sobre el conocimiento y la investigación. *Revista Educación y Pedagogía* [online]. 2007, vol. 19, n. 49, s. 104-118 [cit. 2023-12-01]. Dostupné z: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiX-Kv-jcGDaxUTzAIHHSXIDLoQFnoECBEQAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F2575794.pdf&usg=AOvVaw0stKmF25Xsugb9XR-XPqWE&opi=89978449>

ROSALDO, Renato. Imperialist Nostalgia. *Culture and Truth* [online]. Boston: Beacon Press, 1989 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Rosaldo_Imperialist.pdf

SIAGAMA GUTIERREZ, Leonardo Fabio. *El pensamiento Embera Chamí: un análisis filosófico*. [online]. Panama, 2017, Escuela de Ciencias de Educación. Eje Cafetero Programa: Licenciatura en Filosofía. Asesora: Ingrid Victoria Sarmiento [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/13777/18603331.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

STRAUSS, Anselm L. a CORBIN, Juliet. *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Vyd. 1. Brno: Sdružení Podané ruce, 1999. 196 s. SCAN; 2. ISBN 80-85834-60-X.

ŠVARŤÍČEK, Roman a kol. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2007. 377 s. ISBN 978-80-7367-313-0.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity – A Particular History of the Senses*. [online]. New York: Routledge, 1993. [cit. 2023-11-12]. ISBN 0-415-90686-5. Dostupné z: https://monoskop.org/images/b/bf/Taussig_Michael_Mimesis_and_Alterity_A_Particular_History_of_the_Senses.pdf

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

SKINER J. and THEODOSSOPOULOS D. (eds.) *Great Expectations: Imagination and Anticipation in Tourism*. Oxford: Berghahn Publications, 2011. 232 p

THEODOSSOPOULOS, Dimitrios. *Exoticisation Undressed – Ethnographic Nostalgia and Authenticity in Emberá Clothes*. [online]. Manchester: Manchester University Press, 2016. [cit. 2023-11-12]. ISBN 978 1 526 10083 2. Dostupné z:

https://www.researchgate.net/publication/312636251_A_story_about_Embera_clothes_Ethnographic_Nostalgia_and_Authenticity_in_Embera_Clothes

THEODOSSOPOULOS, Dimitrios. Tourism and Indigenous Culture as Resources: Lessons from the Embera Cultural Tourism in Panama. In: J. G. CARRIER and D. V. L. MACLEOD (eds.) *Tourism, Power and Culture: Anthropological Insights*, [online]. Bristol: Channel View, 2010a, s. 115–133. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z:

<https://core.ac.uk/download/pdf/10634642.pdf>

THEODOSSOPOULOS, Dimitrios. With or Without Gringos: When Panamanians Talk about the United States and Its Citizens. *Social Analysis*, [online]. 2010b, Vol. 54, n. 1, s. 52–70. [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/10634643.pdf>

TORRES DE ARAÚZ, Reina. *Panamá indígena*. Panamá: Biblioteca de la Nacionalidad, 1980.

ULLOA, Astrid. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. [online]. London: Routledge, 2005. [cit. 2023-12-01] ISBN 0-415-97288-4. Dostupné z: https://www.researchgate.net/profile/Astrid-Ulloa/publication/33779847_The_Ecological_Native_Indigenous_Peoples%27_Movements_and_Eco-Governmentality_in_Colombia/links/5bb4abc745851574f7f7beb9/The-Ecological-Native-Indigenous-Peoples-Movements-and-Eco-Governmentality-in-Colombia.pdf

VELÁSQUEZ, Runk J. Indigenous Land and Environmental Conflicts in Panama: Neoliberal Multiculturalism, Changing Legislation, and Human Rights. *Journal of Latin American Geography*, [online]. 2012, Vol. 11, N. 2, s. 21-47. [cit. 2023-12-01]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/265741401_Indigenous_Land_and_Environmental_Conflicts_in_Panama_Neoliberal_Multiculturalism_Changing_Legislation_and_Human_Rights

VELÁSQUEZ, Runk J. Creating Wild Darién: Centuries of Darién's Imaginative Geography and its Lasting Effects. *Journal of Latin American Geography* [online] 2015, vol. 14, n. 3, s. 127-156 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43964632>

VELÁSQUEZ, Runk J. Social and River Networks for the Trees: Wounaan's Riverine Rhizomic Cosmos and Arboreal Conservation. *American Anthropologist* [online]. 2009, vol. 111, n. 4, s. 456-46 [cit. 2023-11-12]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/228019765_Social_and_River_Networks_for_the_Trees_Wounaan%27s_Riverine_Rhizomic_Cosmos_and_Arboreal_Conservation

WICKSTROM, Stefanie. The Politics of Development in Indigenous Panama. *Latin American Perspectives* [online]. 2003, vol. 3, n. 4, s. 43-68 [cit. 2023-11-12]. DOI: 10.1177/0094582X03030004006. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/51141309.pdf>

XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda de Panamá 2010 - IPUMS Subset [online]. The World Bank ©2024 [cit. 2023-12-12]. Dostupné z: https://microdata.worldbank.org/index.php/catalog/1627/variable/F1/V95?name=PA2010A_0096

Seznam obrázků

Obr. 1	Zdroj: Archiv autora	str. 17
Obr. 2	Zdroj: Archiv autora	str. 22
Obr. 3	Zdroj: Archiv autora	str. 27
Obr. 4	Zdroj: Archiv autora	str. 34
Obr. 5	Zdroj: Archiv autora	str. 36
Obr. 6	Zdroj: Archiv autora	str. 46