

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Renata Jírová

Praha 2017

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií

POSTLIMINALITA POUTNÍKŮ PO ABSOLVOVÁNÍ
SVATOJAKUBSKÉ POUTI

Renata Jírová

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

Praha 2017

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

.....

Podpis

Poděkování

Děkuji panu doktoru Halbichovi za vstřícné a ochotné vedení této práce i za všechny cenné rady, které mi během konzultací poskytnul. Má poděkování patří také těm, kteří mi byli podporou jak v průběhu svatojakubské cesty a následného výzkumu, tak v rámci samotného psaní; a děkuji také poutníkům, kteří tvoří jádro mého výzkumu a bez nichž by proto tato práce nemohla vzniknout.

Renata Jírová

Obsah

Úvod.....	6
1. Metodologie.....	8
1.1. Výzkumná strategie.....	12
1. 2. Etické aspekty výzkumu.....	14
2. Teoretické ukotvení práce.....	15
2. 1. Svatojakubská cesta.....	15
2. 2. Antistruktura.....	18
2. 3. Status a identita poutníků.....	19
2. 4. Religiozita poutníků.....	21
3. Preliminalita a liminalita.....	24
3. 1. Nemoc či blízkost smrti.....	24
3. 2. Hledání či touha po změně.....	28
3. 3. Zvědavost a výzva.....	31
4. Postliminalita.....	32
4. 1. Nová poutní cesta aneb život v liminalitě.....	32
4. 2. Setrvání v postliminalitě.....	40
4. 3. Zapojení se do struktury.....	44
Závěr.....	48
Bibliografie.....	52
Internetové zdroje.....	56
Příloha	

Úvod

Ve své práci se věnuji způsobům, jak se poutníci, kteří absolvovali svatojakubskou pouť, vyrovnávali či stále vyrovnávají s poslední fází své poutní cesty, tedy s potenciálním návratem domů. Nahlížeji svatojakubskou pouť jako jistý typ přechodového rituálu s třemi fázemi tak, jak je určil Arnold van Gennep (preliminální, liminální, postliminální) (1997: 19), jsem se ve svém výzkumu soustředila na analýzu poslední části, během níž se jedinci s nově nabytým statutem znovu začleňují do společnosti. Hlavním výzkumným problémem, kterým jsem se ve svém kvalitativním výzkumu zabývala, byly právě důsledky (post)liminální fáze a jejich introspektivní hodnocení samotnými narátory. V etnografickém výzkumu, jehož součástí bylo jak několikátýdenní pozorování každodenního života poutníků, kteří procházejí či procházeli zkoumaným jevem, tak i epizodická narativní interview se samotnými poutníky, jsem se snažila odhalit jedinečnou zkušenost, kterou učinili se zkoumaným jevem. Vysoce individuální a subjektivní interpretace, které mi informátoři ve svých sděleních odhalili, jsem se pokusila vhodně analyzovat a ze získaných dat jsem učinila závěry týkající se konkrétních případů postliminality a strategií, které narátoři během této fáze své poutní cesty zvolili.

Během svého výzkumu jsem vycházela z hypotézy, že určitá, byť značně marginální část poutníků si po skončení svatojakubské cesty zvolí pokračovat v poutní cestě na další důležitá poutní místa (jako například Řím či Jeruzalém) anebo se na základě nejrůznějších motivací rozhodne v Santiagu de Compostela zůstat (ať už se jedná o období několika měsíců, let, nebo trvalé usazení se). Tyto předpoklady jsem testovala během svého ročního pobytu v samotném Santiagu, kde jsem měla možnost díky projektu Erasmus+ studovat po dobu dvou semestrů, počínaje zářím roku 2015 a konče červencem roku 2016. Po celou dobu jsem byla v těsném kontaktu s poutníky, a to nejen díky tomu, že každodenní realita života v tomto poutním městě je s nimi úzce provázána, ale především díky tomu, že jsem se jako dobrovolník účastnila provozu jídelny pro sociálně slabé (ve španělštině „Cocina económica”¹), která jakožto jeden z pilířů programu sociální podpory spravovaný řádem františkánů nabízí třikrát denně teplé jídlo všem potřebným.

¹ <http://www.cocinaeconomicadesantiago.es/index.aspx>

Právě v této jídelně jsem se poprvé setkala s poutníky, kteří nejenže po skončení své cesty nenasedli na autobus či letadlo, které by je odvezly zpět domů, nýbrž se rozhodli opustit svůj dosavadní životní styl a začít žít tak, jak byli zvyklí během své poutní cesty nebo po příchodu do Santiaga. I když se v poměru ke všem poutníkům, kteří absolvují svatojakubskou pouť, jedná o krajně marginální fenomén, mou pozornost upoutal natolik, že jsem se rozhodla věnovat se mu ve své bakalářské práci.

Na počátku roku 2017 jsem se proto sama vydala na svatojakubskou pouť, nezvolila jsem si však nejznámější francouzskou cestu, která začíná na území španělsko-francouzských hranic v Pyrenejích a pro niž se rozhoduje největší procento poutníků, nýbrž méně frekventovanou portugalskou cestu vedoucí z Lisabonu. Samotné absolvování svatojakubské cesty pro mě bylo rozhodujícím momentem výzkumu, neboť mě učinilo kompetentní interpretovat způsob života poutníků, jejichž zkušenosti jsem se přímým zážitkem s poutní cestou přiblížila, a pochopit příběhy, které se mnou sdíleli, abych je tak mohla abstrahovat do podoby uceleného popisu fenoménu, který je předmětem této bakalářské práce. Je tedy zřejmé, že mým cílem nebylo sledovat utváření Turnerem definovaných *communitas* (Bláhová 2011), turistické využití svatojakubské cesty (Regalová 2007) či analyzovat historicko-náboženský kontext poutní cesty jako takové (Vrbová 2006), jak činí již zpracované bakalářské práce studentek Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy týkající se svatojakubské pouti. Má práce se v určitých ohledech shoduje s prvky práce Barbory Bláhové, neboť stejně jako ona nahlížím svatojakubskou cestu jako přechodový rituál. Avšak vzhledem k tomu, že se ve své práci zaměřuji na postliminální fázi poutní cesty, zatímco Bláhová zkoumá spíše *communitas*, tedy samotné jádro liminality, vidím naše práce jako spíše komplementární než shodné.

Samotné jádro výzkumu, tedy zúčastněné pozorování a narativní interviews s informátory, jsem započala po svém příchodu do Santiaga, tj. po dokončení své vlastní poutní cesty. Někteří z poutníků, které jsem poznala již během svého studijního pobytu, se stále nacházeli v Santiagu, a tak jsem mohla sledovat, jak se jejich situace změnila v období posledního roku či roku a půl. S ostatními poutníky jsem se buď setkala v sociální jídelně, anebo jsem se s nimi seznámila přímo na ulici. V případě snahy o detekování vhodných informátorů v ulicích Santiaga jsem se řídila vnějšími znaky lidí bez domova (neboť mnoho poutníků, kteří se po absolvování

svatojakubské cesty rozhodnou zůstat v Santiagu, žije buď kvůli tlaku své sociální reality či na základě vlastního rozhodnutí na ulici), a tak se mi již po prvních týdnech rozhovorů s bezdomovci podařilo vcelku komplexně vstoupit do této sociální skupiny a vyslechnout si příběhy lidí, kteří mají zkušenost s daným fenoménem.

V následujícím textu tedy popisují zkušenosti narátorů se zkoumaným fenoménem, zasazují je do sociokulturního kontextu týkajícího se svatojakubské cesty a uvádím závěry, ke kterým jsem došla jak na základě etnografického výzkumu, studiem výpovědí narátorů a odborné literatury, tak i v souvislosti s vlastní zkušeností s poutní cestou a se zkoumaným jevem.

1. Metodologie

S ohledem na výzkumné otázky jsem se rozhodla uskutečnit v Santiagu de Compostela etnografický výzkum, který představuje ústřední, ale také velmi rozmanitou výzkumnou metodu antropologie (Hammersley a Atkinson 2007: 1 - 2). V etnografickém výzkumu tak, jak jej popisuje Hammersley a Atkinson, se zaměřujeme na sběr všech dostupných dat, u kterých předpokládáme, že nám posléze pomohou vysvětlit výzkumné problémy, které se v průběhu zkoumání objevují. Takový sběr vyžaduje dlouhodobou více či méně zúčastněnou přítomnost v každodenním životě dané skupiny lidí či jednotlivců, během níž výzkumníci sledují dění v životě zkoumaných lidí i komunikaci v rámci skupiny a provádějí s jednotlivci formální či neformální rozhovory. Etnografické studie totiž odrážejí široké spektrum zájmů - zkoumají perspektivy členů skupiny, obsahy a formy jejich myšlení, interakce a sociální praktiky; v popředí zájmu výzkumníků však podle nich obvykle stojí otázka, jak jedinci společně vytvářejí sociální skutečnost. V etnografickém výzkumu se navíc snažíme zachytit zkoumaný fenomén v jeho „přirozeném“ prostředí, a proto se během bádání, které probíhá přímo v „terénu“ výzkumníci snaží co možná nejméně zasahovat do chodu života zkoumaných jednotlivců, i když se do určité míry vlastně sami stávají objektem zkoumání (Katy Gardner in Watson 1999: 45). Jak popisují Hammersley a Atkinson, výzkumníci vždy působí nějakým způsobem na zkoumaný fenomén a svou přítomností mění chování zkoumaných jednotlivců, a proto musejí jak v rámci zápisu poznámek z terénu, tak během následné analýzy dat tuto skutečnost reflektovat (2007: 15, 142).

Výzkum, který jsem prováděla v Santiagu de Compostela, jsem se snažila navrhnout s ohledem na zmíněná kritéria. Mimo zúčastněné pozorování, během něhož jsem se snažila zachytit všední aspekty postliminality poutníků, jsem s vybranými informátory vedla hluboká narativní interview, během nichž se mnou sdíleli své životní příběhy a jejich interpretace. Domnívám se, že se mi u všech informátorů podařilo navodit dostatečně sdílnou atmosféru, během níž jsem byla schopná vysledovat subjektivní významové struktury týkající se daného fenoménu, které se projevují jen při volném vyprávění, a také jsem pochopila, jak daný informátor vytváří posloupnost různých, pro mě třeba i nesouvisejících událostí, a dává tak celé výpovědi specifický význam a smysl.

Hammersley a Atkinson také upozorňují na nutnost zachovat si ve vztahu ke zkoumané skupině jistý stupeň marginálnosti, která výzkumníkům brání plně se infiltrovat do výzkumné skupiny a zajišťuje tak objektivitu získaných dat (2007: 86). V rámci zúčastněného pozorování jsem se proto snažila na všechno dívat jaksi z vnějšku, abych tak zabránila percepci všedních aspektů života informantů jako něčeho samozřejmého. Také vzhledem k tomu, že v etnografickém výzkumu je kladen důraz na dokumentování a důkladné vykreslení každodenní zkušenosti jedinců a způsoby interakcí, snažila jsem se tomuto standardu dostat technikou tzv. „zhuštěného popisu“. „Zhuštěný popis“, pojem zavedený Clifordem Geertzem, obsahuje interpretaci okolností, významů, přístupů či motivací, a představuje tak podrobnou zprávu o prostředí a chování skupiny, která slouží jako základ pro vytvoření teoretických tvrzení o její kultuře. Na konci každého dne jsem si proto vždy pečlivě zapsala všechny události, kterých jsem měla tu možnost se zúčastnit a příběhy poutníků, které jsem si vyslechla.

V průběhu analýzy získaných dat jsem postupovala v kontextu již nastíněného paradigmatu, v němž po vzoru mnohých vědců zabývajících se fenoménem poutnictví kladu důraz na subjektivní prožitek (Frey 1998; Badone a Roseman 2004; Collins-Kreiner 2010). Ten je podle Collins-Kreinerové jedním z elementů, které pomáhají dekonstruovat stávající zjednodušující a v mnohém nedostačující paradigma, a tak společně s rostoucí pozorností obrácené směrem k subjektivitě a individuálním zkušenostem z poutní cesty tvoří mozaiku postmoderního přístupu ke studiu poutnictví. (2010: 442, 447) V rámci analýzy dat získaných během etnografického výzkumu jsem se po vzoru Hammersleyho a Atkinsona snažila

interpretovat smysl, význam a důsledky jednání jednotlivých poutníků a také způsob, jakým se toto jednání odráží na jejich okolí (2007: 3). Abych se mohla zážitkům svých informantů co nejvíce přiblížit a lépe tak pochopila jejich jedinečnou zkušenost, jejímž stěžejním prvkem se zdá být její fyzické předvedení, rozhodla jsem se svatojakubskou pouť a přechodový rituál s ní spojený také absolvovat. Jak píše Jan Kapusta, „o rituálu můžeme přemýšlet čistě strukturalisticky a najít v něm stejné obecné vztahy a struktury jako v mýtu; můžeme o něm přemýšlet čistě sémanticky a interpretativně a hledat v něm kulturní významy a příběhy; nikdy však nelze zapomenout na to, že rituál není jen text nebo vědění, nýbrž tělesný akt, který se musí umět provést a zakusit na vlastní kůži.” (Kapusta 2011: 151) Poutní cesta je proto pro mě stejně jako rituál také tělesnou praktikou, performancí a praxí, jejíž nutně fyzický charakter je třeba brát v úvahu.

Způsob, jakým jsem zkušenosti poutníků, které v této práci popisuji, poskládala do koherentních příběhů, může působit dojmem, že takové byly a jsou i ve skutečnosti. To je však představa spíše iluzorní, neboť tato vzájemná spojitost všech útržkovitých rozhovorů či vyprávění vznikla pouze v procesu etnografického výzkumu a především potom během analýzy dat a je umělá. V průběhu svého výzkumu jsem se občas zeptala některých z poutníků (především pokud jsem viděla, že daný jedinec je zdatným vypravěčem) na jejich životní příběh zcela obecně. Odpovědí mi většinou bylo velmi výstižné a husté shrnutí jejich celoživotního vývoje stran víry, duševního i fyzického zdraví, rodinného života i jejich charakteru a mnoha dalších elementů, které ve svém životě považovali za důležité. Tyto „velké otázky” mi také poskytly vhled do systému hodnot a struktury názorů jednotlivých narátorů na široká existenciální témata, což mi v mnohém pomohlo k pochopení jejich zkušenosti i toho, jak ji sami poutníci vnímali. Kdybych se jich však byla bývala zeptala na „narativní schéma”, do jehož kontextu zasazují svůj životní příběh, byli by narátoři nejspíš zmatení, a to právem, protože tento proces zpravidla probíhá nevědomě a navíc se každým okamžikem mění, neboť podléhá nepřetržitému procesu interpretací a reinterpretací ovlivněných novými zkušenostmi a mnoha dalšími vlivy (Luik 2012: 39). Podle Luikové je proto právě na výzkumnících, aby tato schémata ze všech příběhů, vyprávění a pozorování rozpoznali a dokázali je sestavit do podoby nosné a smysluplné konstrukce životního příběhu daného jedince.

Hammersley a Atkinson popisují, že v etnografickém výzkumu se nejčastěji zaměřujeme na důkladné zkoumání malé skupiny či pouze několik jednotlivců (2007: 3). Ve svém výzkumu jsem proto podrobně studovala malý počet jedinců, u nichž jsem v souvislosti s informacemi, které jsem o nich již před začátkem výzkumu měla, předpokládala výskyt výše popsaného jevu, a kteří proto mohli o sledovaném problému vypovědět. Jak dále Hammersley s Atkinsonem popisují, výzkumníci musejí počítat s tím, že ne každý oslovený člověk má zájem účastnit se výzkumu (2007: 41, 45). V případě mého etnografického výzkumu jsem se však s podobnými problémy nesetkala. Do zkoumané skupiny se mi podařilo proniknout hned v prvních dnech výzkumu, což připisuji jednak tomu, že jsem svým zevnějškem odpovídala kódu poutnického vzezření² a do Santiaga jsem došla stejně tak, jako mí informanti, jednak tomu, že daná skupina je velmi otevřená a infiltrace tak vcelku snadná.

Při určování výběrové strategie jsem si předem stanovila kritéria pro zařazení do vzorku a podle nich jsem posléze vybírala jednotlivé informátory.³ I tak jsem se však řídila doporučeními, která ve své knize předkládají Hammersley a Atkinson a snažila jsem se, aby byl vzorek alespoň do určité míry flexibilní, a pokud mě tedy některý z informátorů dovedl k dalším informátorům či pokud se v důsledku již získaných dat mírně změnila mé výzkumné otázky nebo navržené hypotézy a tedy i perspektiva sběru dat, snažila jsem se na to reagovat dynamicky a vnímala jsem to jako příležitost k obohacení výzkumu (2007: 4, 21). Jako techniku konstrukce vzorku jsem určila pro účelové vzorkování, jak ho popisuje Patton (2002: 169). Na základě svého úsudku jsem zvolila jedince, kteří představovali informačně bohaté případy vhodné pro hlubší studium a které bylo třeba zkoumat, aby byl zodpovězen výzkumný problém. Jsem si vědoma toho, že takovýto účelový výběr neumožňuje širokou generalizaci závěrů, ke kterým jsem na základě výzkumu došla; neznamena to však, že tyto závěry nejsou užitečné. Mým cílem je totiž spíše identifikovat předem jasně vymezenou skupinu, u níž se projevuje daný fenomén, nikoli vytvořit reprezentativní vzorek.

² Podle Hammersleyho a Atkinsona tvoří vzezření badatelů důležitou roli v počáteční fázi výzkumu, kdy vnější podobnost výzkumníků se zkoumanou skupinou usnadňuje spolupráci (2007: 66).

³ Jak upozorňují Glaser a Strauss, informanti také mohou být zařazení do vzorku na základě tzv. „teoretického vzorkování“, které indikuje, jaká svědectví se zdají být příhodnými k rozvinutí a testování navržených hypotéz (1973 in Hammersley a Atkinson 2007: 107)

Za stěžejní kritéria nutná pro zařazení do vzorku informantů jsem považovala úspěšné ukončení svatojakubské pouti a nestandardní vypořádání se s následným návratem domů v podobě alternativních strategií v postliminální fázi cesty. Skupina poutníků, se kterými jsem se seznámila během svého výzkumu v Santiagu a kteří splňovali uvedená kritéria, je vcelku heterogenní, a to jak co se týče věku, tak i profese, pohlaví nebo země původu. Ve svém výzkumu jsem se věnovala různě dlouhé a povětšinou neukončené postliminální fázi, během níž se poutníci vraceli či stále vracejí zpět do společnosti. Každý z nich se s touto fází vyrovnával svým specifickým způsobem a v době výzkumu se také každý poutník nacházel v různém stavu a období dané fáze.

1.1. Výzkumná strategie

První část výzkumu, tedy absolvování svatojakubské poutě portugalskou cestou, jsem započala v lednu 2017. Na cestu jsem se vydala sama a nepříznivé počasí běžné v tomto ročním období se stalo determinujícím faktorem mé zkušenosti. Čtyři z pěti poutníků, které jsem během své pouti potkala, absolvovali svatojakubskou cestu minimálně podruhé, přičemž jejich první zkušenost s poutí vycházela ve všech případech z hlavní, francouzské cesty, kterou absolvovali v letních či brzkých podzimních měsících. Měli tak možnost sdělit mi, jaký je jejich pohled na velice rozdílné zkušenosti z poutní cesty. V případě letní francouzské poutě všichni z nich zdůrazňovali podíl komunity spolu jdoucích a všudypřítomných poutníků na tom, jak poutní cestu vnímali a prožívali. Někteří více, někteří méně oceňovali kvantitu času stráveného ve společenství dalších lidí, pocházejících z nejrůznějších zemí světa, kdy společná cesta a cíl převyšovala jazyková, hodnotová či kulturní nedorozumění, kdy radostná a sdílná atmosféra zaháněla myšlenky na bolavé tělo. V případě zimní portugalské poutě všichni z dotázaných poutníků mluvili o fyzicky osamocené, těžší cestě, jejíž velkou součástí je vnitřní přemítání, meditace a sebereflexe. Není tak tedy překvapivé, že i má zimní pouť nabyla spíše introspektivního charakteru.

Druhá část etnografického výzkumu představující jádro mé práce se skládala z navázání kontaktu s informátory, zapojení se do života skupiny alternativně žijících poutníků, které jsem v Santiagu potkala, a následná pozorování a rozhovory, probíhající v období čtyř týdnů. S účastníky výzkumu jsem komunikovala buď

španělsky, nebo anglicky a tyto dva jazyky se ukázaly jako naprosto dostačující, neboť jsem se v průběhu výzkumu nesetkala s nikým, kdo by nemluvil alespoň jedním z nich. Jak jsem již zmínila, bohatým zdrojem mých informantů byla jídelna pro sociálně slabé, v níž jsem během svého studijního pobytu v Santiagu působila jako dobrovolník. Mnozí z poutníků, které se mi podařilo při letošním návratu do Santiagu opět potkat, mě dovedli k dalším informantům, a tak jsem měla postupně možnost alespoň do jisté míry proniknout do místní skupiny bezdomovců. Až překvapivý počet členů této sociální skupiny, ať už se jedná o cizince či samotné Španěly, se rozhodl v Santiagu zůstat, byť (anebo právě protože) to znamenalo žít na ulici či ve stanu nebo v chatrči postavené z odpadků a kusů dřeva v lesích blízko Santiagu. S jinými informátory (především s těmi, se kterými jsem se nyní v zimě potkala poprvé) se mi podařilo navázat spojení na základě přímého a z mé strany spontánního oslovení ať už v poutnických ubytovnách, v knihovně či přímo na ulici. Během týdnů strávených výzkumem se mi také podařilo detekovat několik míst, kde poutníci žijící (či krátkodobě přetrvávající) v Santiagu obvykle setrvali, a tam jsem se s několika z nich seznámila. Někteří z nich mi po několika rozhovorech doporučili navštěvovat také místní městskou knihovnu, kde se mnozí poutníci zdržují, a tak mi i toto místo sloužilo jako zdroj informantů vhodných pro mou práci. Poslední z míst, kde jsem se seznámila se svými informanty, byl „Pilgrim House”⁴, centrum fungující na základě dobrovolných finančních příspěvků ze strany poutníků, kteří poutní cestu šli a chtějí tak podpořit ostatní poutníky. „Pilgrim House” se v jistém smyslu snaží usnadnit postliminální fázi poutníků, kteří po příchodu do Santiagu zpracovávají dojmy ze své cesty a setkávají se s jistými nesázami začlenit se zpátky do rytmu a dynamiky „skutečného”, tedy ne-poutnického života. Místní zaměstnanci proto nabízejí jak materiální zázemí, tak duševní podporu a sdílné prostředí, v němž mohou poutníci snáze reflektovat prodělanou změnu a připravit se na návrat domů.

Období čtyř týdnů, jež jsem strávila s poutníky, kteří s postliminální fází své poutní cesty naložili značně netradičně, se může zdát nedostačující pro řádný etnografický výzkum. Časové a finanční podmínky, které mě vedly k omezení doby výzkumu na čtyři týdny, mi však byly silnou motivací k tomu učinit jej skutečně intenzivním a domnívám se, že informace, které se mi podařilo během tohoto období nasbírat, jsou dostatečně bohaté k tomu, abych mohla zodpovědět načrtnuté

⁴ <https://pilgrimhousesantiago.com/>

výzkumné otázky. V průběhu celého výzkumu jsem se na jednu stranu bránila hlubší úrovni socializace do zkoumané skupiny i kultury, abych si zachovala svou výzkumnou perspektivu, na stranu druhou jsem se však snažila navázat se všemi poutníky, které jsem se rozhodla zahrnout do svého výzkumu, přátelský vztah založený na důvěře a sdílení, což mi umožnilo nahlédnout do jejich života a způsobu, jak se vyrovnávali či stále vyrovnávají s postliminální fází poutní cesty a dostat se tak k informacím a postřehům stěžejním pro tuto práci.

1. 2. Etické aspekty výzkumu

V etnografickém výzkumu může panovat etické pnutí plynoucí ze skutečnosti, že jako výzkumnice chci po informátorech, aby mi vydali určité informace, i když jim jejich sdílnost nijak nevracím - tedy alespoň ne přímo (Hendl 2008: 156; Hammersley a Atkinson 2007: 217). Jedním z řešení může být to, že účastník výzkumu přijme, že mu vlastní introspekce, kterou se mnou během rozhovorů prochází, může ukázat cestu k pochopení sebe sama (Luik 2012) a k uvědomění si procesů, kterými si sám prošel například právě v průběhu reintegrace. Jindy však stačí účastníkovi možnost svěřit se někomu se svým životním příběhem a mít někoho, s kým může trávit čas a debatovat, aniž by se cítil odsuzován, jak ukázala skutečnost, že několik z poutníků, s nimiž jsem uskutečnila svůj výzkum, při loučení podotklo, že ocenili možnost sdílet svůj příběh s někým, kdo je ochoten jim naslouchat a brát je vážně. Pocit stigmatizace a marginalizace pramenící z faktu, že mí informanti často žili nebo stále žijí bez domova či za pomoci sociálních dávek přespávají na ubytovně pro sociálně slabé, je mnohdy tíživý. Přítomnost někoho, kdo se o ně zajímal, přistupoval k nim bez předsudků a nehodnotil jejich způsob života pro ně proto byla - podle jejich vlastních slov - více než příjemná.

V průběhu celého bádání jsem usilovala o to, aby byl můj výzkum dostatečně reflexivní, abych se jakožto výzkumnice dokázala neustále zabývat svými vlastními kroky a jejich dopady na průběh výzkumu, a mohla je tak podrobovat stejně kritickému zkoumání jako všechna ostatní data. Výhodou reflexivního výzkumu, jak jej popisují Guilleminová a Gillamová (2004), je to, že celkově zvyšuje kvalitu a validitu výzkumu; ptá se, jaký má celý výzkum smysl a zda je eticky vhodným. Hammersley a Atkinson navíc popisují, že výzkumníci provádějící reflexivní výzkum si jsou vědomi toho, že jejich pozice (a s ní i systém hodnot i osobních zájmů) je

utvářena jejich společensko-historickým kontextem, od kterého se tak docela nedokážou oprostit. Uvědomění si daného problému a snaha dostatečně jej reflektovat v průběhu analýzy dat je proto nutným předpokladem k dostatečné validitě výzkumu (2007: 15, 96).

Také abych dostála etickým principům etnografického výzkumu, vždy jsem svým informantům po seznámení sdělila, jaké jsou mé záměry, jak bych ráda jejich příběh (samozřejmě se zachováním jejich anonymity) použila pro účely své práce a o čem celkově můj text bude pojednávat. Po celé období svého výzkumu jsem se nesečkala s žádným odmítnutím ze strany potenciálního informátora - všichni z poutníků mi dali svůj informovaný souhlas. Hammersley a Atkinson však otázku informovaného souhlasu a ostatních zavedených etických principů problematizují. Podle nich totiž badatelé účastníkům výzkumu téměř nikdy nesdělují všechny detaily výzkumu a své hypotézy, a tak jim v podstatě jistou část své práce zatajují; Hammersley s Atkinsonem však zároveň tvrdí, že tím se výzkum nestává neetickým. V mnoha případech totiž výzkumníci nemusí vědět, jakým směrem se přesně výzkum bude ubírat, a jejich přílišná sdílnost by podle nich také mohla zmanipulovat výpovědi informátorů a narušit tak tím „přirozené“ prostředí výzkumného problému (2007: 210 - 211)

2. Teoretické ukotvení práce

2. 1. Svatojakubská cesta

Svatojakubská pouť je souhrnným označením pro soustavu dvanácti oficiálních poutních cest vedoucích Španělskem až k hrobu apoštola Jakuba. Cesta svatého Jakuba, jak je původní „Camino de Santiago“ občas překládáno, je jednou z křesťanských poutí, které zajišťují poutníkovi všeobecné odpuštění a prominutí všech hříchů (Luik 2012: 25). Avšak mimo poutníky s motivy čistě křesťanskými se najde i mnoho takových, kteří se na pouť vydali ze spirituálních důvodů. Pro mnohé je proto cesta napříč Španělskem spíše cestou sebereflexe, osobní proměny či hledání sebe sama (Frey 1998; Reader 2007); chůzí směrem k Santiagu se poutník dostává nejen blíže ke katedrále sv. Jakuba, ale také sám k sobě (Morinis 1992: 20).

někdy úplně jindyNěkteří z poutníků, se kterými jsem se seznámila v Santiagu, neviděli konec poutní cesty v katedrále Sv. Jakuba. Například Josip,

chorvatský poutník středního věku, nezakončil svou pouť příchodem do Santiaga, neboť cítil, že ještě nedosáhl svého niterného cíle a musel zkrátka pokračovat dál. Jelikož jednou z jeho motivací před zahájením poutní cesty bylo najít ženu, kterou by mohl milovat, nesla se celá jeho pouť ve znamení hledání lásky. Tu se mu však nepodařilo najít po celou dobu poutní cesty ani v Santiagu, kam dorazil před sedmi lety, a tak brzy pokračoval až do pobřežního města Muxía, kde konečně dosáhl cíle své cesty a zamiloval se do místní Galicijky.

Pocit, že oficiálním závěrem cesty, Santiagem de Compostela, poutní cesta nekončí, má nemalá část poutníků. Mnozí z nich proto pokračují na „konec světa“, mys Finisterre, kde často pálí poutnické oblečení i svá „stará já“ (Luik 2012: 41), aby tak zakončili osobní přeměnu a symbolické znovuzrození. Každý poutník nakonec nalezne cestu, jak ze své poutě vybudovat koherentní a smysluplný příběh, který zapadá do osnovy narativu o tom, jak prožil svou poutní cestu či dokonce změnil svůj život - s autentickým úvodem, statí i závěrem, ať už je to v santiagské katedrále, na mysu Finisterre či někde úplně jinde, někdy úplně jindy. Ve své práci se proto budu snažit ukázat, že pro některé pouť nekončí ani měsíce či roky po příchodu do Santiaga.

Jak jsem již zmínila, budu se na svatojakubskou cestu a zkušenosti poutníků s ní spojené dívat jako na přechodový rituál. Studie francouzského etnologa a folkloristy Arnolda van Gennepa „Přechodové rituály“ byla poprvé vydána v roce 1909. Gennep se zaměřil na to, co rituály spojuje a našel tři fáze, které se v nich v posloupnosti objevují. První je fáze preliminární, během níž dochází k vyčlenění ze staré struktury; druhá je fáze liminální, pro niž je charakteristický pobyt „na pomezí“ či „na prahu“ (od latinského *limen* - práh); a třetí, postliminální fáze zaštiťuje začlenění do nové struktury. (Gennep 1997: 25 - 27) V první fázi dochází k vydělení jedince (nebo skupiny) z určitého místa v sociální struktuře. Druhá, liminální fáze, označuje stav, kdy je sociální pozice jedince nejasná, dvouznačná: člověk v této chvíli nese minimum atributů svého minulého i budoucího postavení, je mimo rodinné a společenské vazby, zbaven sociálního statusu, rolí a autority, a nachází se tak mimo sociální a kulturní klasifikaci. V poslední fázi je potom přechod završen: jedinec je znovu začleněn do struktur společnosti, získává nový sociální status a role, a tím i práva a povinnosti z nich plynoucí.

Na Gennepovu teorii navázal antropolog Victor Turner. Ten vyzdvihl liminální fázi rituálu, během níž se sociální pozice rozměňuje a dochází tak k jevu, který označil jako „communitas”⁵, homogenní a egalitární společenství. V případě poutníků, kteří jsou součástí mého výzkumu, se období liminality zdá mít vskutku velký vliv na změny, kterými v období poutní cesty i po ní procházejí. Vzhledem k tomu, že tito jedinci byli často po dokončení svatojakubské pouti ochotni přijmout marginalizovaný status bezdomovce jen proto, aby si zachovali způsob života, který zakusili v období liminality a ve kterém se cítili šťastně a svobodně, se domnívám, že v onom vytržení z běžného světa daného jedince a ve vstupu do antistruktury⁶, která se s přechodným stavem liminality pojí, můžeme vidět skutečnou transformativní a konstruktivní sílu přechodového rituálu i poutní cesty jako takové.

Svatojakubská cesta je ve své současné podobě velmi rozmanitá a existuje již mnoho vědců, kteří ve snaze o zpochybnění zjednodušujících interpretací a rozbití představ jednotné verze pouti přistoupili k revizi studia poutnictví. Například Collins-Kreinerová zastává názor, že dřívější definice poutnictví odkazující pouze k putování na posvátná místa se spirituálními motivy je již zastaralá a že dnešní poutnictví může vedle náboženské pouti představovat také cestu čistě sekulární (2010: 440). Navrhuje proto postmoderní přístup ke studiu poutnictví, v jehož rámci bychom měli přestat usilovat o nalezení jednoznačných odpovědí a všeobsahujících paradigmat, nýbrž bychom se měli snažit vytvořit z úhlů pohledu jednotlivých vědců celistvou mozaiku daného fenoménu. Také britští antropologové Eade a Sallnow (2000) se distancují od „velkých vyprávění” a zavádějí pojem „konkurenční diskurzy” vyjadřující skutečnost, že se při pouti uplatňují různé interpretace, významy, hodnoty, ideje, obrazy a jednání, které vzájemně mohou více či méně otevřeně soutěžit. Křesťanský, spirituální, kulturně-historický anebo sportovní jsou proto pouze vzájemně se prolínajícími diskurzy, v nichž svatojakubská cesta může probíhat. Jak popsala už Freyová (1998), podob poutní cesty je tak opravdu mnoho -

⁵ Jak píše Jan Kapusta, Turnerovo pojetí communitas je mnohoznačné a komplexní. „*Communitas lze chápat strukturalisticky jako antistrukturu ve vztahu ke struktuře (...) v určitém časoprostorovém, sociálním a kulturním kontextu. Communitas můžeme chápat sociologicky jako do určité míry jednotné společenství ovládané silou kolektivního vědomí a bytostným vztahem Já a Ty. Stejně tak lze communitas rozumět psychologicky jako více či méně změněnému stavu vědomí s prožitky typu jednoty a nekonečné přítomnosti. Tato různá hlediska jsou spíše rovinami jedné skutečnosti, které mohou a nemusejí stát proti sobě.*“ (Kapusta 2011: 147 - 148)

⁶ Více k pojmu v následující podkapitole.

snad tolik, kolik je samotných poutníků; každý si přináší svou verzi pouti, kterou pak v kontextu aktuální situace během cesty realizuje, rozvíjí a pozměňuje. Jak píše Jan Kapusta, „trasa i cíl cesty jsou totožné; jejich pojetí se však liší.” (Kapusta 2011: 143)

2. 2. Antistruktura

Victor Turner ve svých dílech mimo jiné analyzuje vztah rituálu k sociální struktuře a všímá si především těch aspektů rituálu, které se struktuře vymykají. Napětí strukturního a antistrukturního je pro Turnera jádrem rituálu: „řád vyžaduje chaos a chaos vyžaduje řád. Společnost ke svému fungování a trvání potřebuje pravidla, normy a hodnoty; k tomu, aby jedinci přijali tyto normy za své, musí ale existovat možnost jejich popření, které pak může vést k jejich novému utvrzení, nebo k jejich proměně” (Kapusta 2011: 145). Turner proto dospívá k závěru, že právě tento prvek je skutečným zdrojem moci rituálu, neboť každá lidská společnost a kultura v sobě obsahuje antistrukturální element, který je třeba někde vyjádřit - například v průběhu rituálu, jakým je i poutní cesta.

Turner se pokouší ukázat, že soustavná konfrontace struktury s liminální antistrukturou je základní proces, na němž stojí lidská společnost a že struktura a antistruktura představují dvě různé modalities sociálních vztahů. Na jedné straně tedy stojí struktura, která odpovídá běžné situaci, kdy se k sobě lidé vztahují prostřednictvím svých společenských pozic či rolí a jsou zasazeni do určitého společenského systému; na druhé straně je potom antistruktura, která naopak odpovídá takové formě společenské aktivity, kdy se lidé spolu stýkají nějakým neformálním způsobem jako člověk s člověkem, nezávisle na sociálních rolích. Tento existenciální stav Turner označuje jako „communitas”, tj. jako svazek „nenapodobitelných jednotlivců, kteří, přestože se liší tělesným i duševním nadáním, jsou považováni za sobě rovné díky společnému lidství“ (Turner 2004: 168).

Nerada bych však jak fenomén communitas, tak antistrukturu jakkoli idealizovala. Percepce života v antistruktuře (vlastní mnoha poutníkům) jakožto života svobodného a prostého všech pravidel či struktury je ovlivněna především tím, že pravidla a sociální role spojené s alternativní strategií, kterou si poutníci momentálně zvolili jako svůj životní styl, je jim jednoduše bližší a to natolik, že její strukturalitu ani nevnímají. Antistruktura totiž neznamená

neinstitucionalizovanost; nejedná se o liminalitu ve smyslu absence jakýchkoli struktur. Například mnišské řády, filozofické systémy nebo hnutí hippies, které tvoří jakési instituce antistruktury, jsou samy o sobě také nějak strukturované, i když jejich struktura tvoří „alternativu vůči struktuře většinové společnosti, a je tedy liminální ve vztahu k ní.” (Chlup 2005a: 21)

2. 3. Status a identita poutníků

Pokud chápeme poutní cestu společně s Turnerem jako přechodový rituál, vidíme, že na jeho počátku poutníci odloží svůj status a role, opustí známý a strukturovaný svět svého každodenního života, vyкроčí do světa neznámého a vtělí se do nestrukturovaného společenství lidí ve stejné liminální a existenciální situaci: přijmou roli poutníka, cizince, člověka na cestě. Po návratu nemusí nutně poutníka očekávat změna vnější sociální pozice, může však dojít k určitému vnitřnímu posunu, změně životního stylu a v krajních případech, které jsou předmětem této práce, se poutník vlivem uplynulých událostí a silných zážitků domů ani nevrátí a začne zcela nový život.

Historické prameny, jako například „Codex Calixtinus”, soubor liturgických textů z dvanáctého století oslavující apoštola Jakuba, popisují poutní cestu do Santiaga jako jakýsi kruhový rituál. Jak píše William Melczer v překladu pěti knih kodexu, změna jedincova statusu ve společnosti se mohla projevit vzrůstem úcty a prestiže apod., avšak v období liminality působilo společenství poutníků na společnost úplně jinak. Jakožto jistá část populace pohybující se volně a nekontrolovatelně mimo moc a právo svých obcí, regionů a států se už ve 14. století poutníci stali podezřelými, zneklidňujícím elementem, zpochybňujícím usedlost, řád a rozvrstvení středověké společnosti (1993: 36) Ani podle Kapusty „není náhodou, že označení poutníka v románských a germánských jazycích (např. německý *Pilger*, anglický *pilgrim*, francouzský *pèlerin* nebo španělský *peregrino*) přímo odkazuje k latinskému výrazu *peregrinus*, označujícího cizince, který žije mimo oblast, kde má občanská práva, tedy člověka mimo domov, jenž se nachází ve výjimečném stavu.” (Kapusta 2011: 144)

Dnes už není situace v integrované Evropě tak vyhraněná⁷, ale poutník jako takový dodnes v jistém smyslu zaujímá zvláštní postavení ve společnosti – během své cesty vlastně nikam nepatří, je permanentním cizincem (Collins-Kreiner 2010: 442) a ve své liminalitě se řídí jinými pravidly. Moderní a značně individualizované pojetí poutnictví však dovoluje každému jedinci prožít a vybudovat si takovou zkušenost s poutní cestou, jaká nejlépe odpovídá jeho očekávání. Každá z jedinečných zkušeností, kterou poutníci získávají v průběhu svatojakubské pouti a dynamicky ji včleňují do svého životního příběhu, tak působí jako zdroj nepřeborných možností a potenciálních variant (Andrews 2009: 15), jako nepopsaný list, na nějž každý poutník vtiskuje svůj originální prožitek, svou cestu k Santiagu i k sobě samému.

Svatojakubská cesta se tak může stát cestou k pochopení sebe sama, k nalezení vlastní identity a svého místa ve světě (Reader 2007: 221). Jak popisují Matsomoto a Juangová, poutníkovu snahu o sebereflexi (a odvozeně tak i to, jak přistupuje ke své roli v průběhu poutní cesty), můžeme nahlížet jako způsob hledání smyslu vlastního bytí. Lidé, kteří si svou existenci vykládají nezávisle na svém okolí („independent self-construal“) kladou větší důraz na váhu vlastních rozhodnutí a celkově sami sebe vnímají jako čistě individuální entitu ve vztahu k okolní společnosti, zatímco lidé, kteří se charakterizují jako součást určitého většího celku („interdependent self-construal“) tíhnou k tomu chápat sami sebe ve vztahu k druhým (Markus a Kitayama 1991, Matsumoto a Juang 2004). V souvislosti s výzkumem současné podoby poutnictví je jistě zajímavé sledovat, jak oba zmíněné typy sebepojetí ovlivňují podobu poutních cest daných jedinců včetně strategií, ke kterým se poutníci uchylují v období postliminality. Na jedné straně totiž existují poutníci, kteří definují sami sebe spíše ve vztahu k druhým a kteří mají větší předpoklady k tomu utvářet v průběhu poutní cesty Turnerovy *communitas*, na straně druhé stojí poutníci, kteří svou identitu budují na pocitu vlastní nezávislosti a jejich prožitek z poutní cesty je tak spíše introspektivní.⁸ V kapitole popisující

⁷ Například Freyová popisuje, jak mnozí z poutníků, kteří pocházejí z různých evropských zemí, považují evropanství za jeden ze základních konstruktivních prvků své identity (Frey 1998: 227 – 228).

⁸ Collins-Kreinerová a Kliotová (2000) například ve své studii týkající se poutníků římskokatolického a protestantského vyznání zjistili, že v rozdílu mezi oběma popsávanými skupinami hraje svou roli také sociálně-ekonomický status daného jedince.

postilimalitu poutníků blíže představím jedince, kteří ilustrují obě popsané kategorie.

Já sama jsem se na počátku své poutní cesty potýkala s neshodami přijmout status poutníka. I když jsem svatojakubskou pouť implicitně plánovala již po několik let a konkrétně se na ni připravovala minimálně půl roku před její realizací, po příjezdu do Portugalska jsem sama sebe nedokázala nahlížet jako poutníka a vědomí toho, že mě tak ostatní vnímají (kvůli mému oblečení, batohu i cestě, po které jsem šla), ve mě vyvolávalo překvapivý, ale o to silnější odmítavý pocit vůči celé svatojakubské pouti. Se vstupem do role poutníka mi nepomohlo ani vyzvednutí poutnické průkazky (takzvaného „credencialu“), do níž každý poutník po cestě sbírá razítka, která mu jsou později dokladem toho, že poutní cestu skutečně šel, a která je jedním z nosných atributů identity poutníka. Zpětně si však uvědomuji, že toto období rezistence bylo způsobeno především napětím a strachem z toho, zda dokážu pouť sama a v nepříznivém počasí vykonat a po několika dnech odeznělo, hlavně díky tomu, že jsem po cestě potkala jiné poutníky a pouhá jejich přítomnost, po třech osamocených dnech velice vítaná, mi byla motivací dostatečně silnou na to, abych pouť i za deštivého a studeného počasí dokončila.

Domnívám se, že obtíže, které jsem měla se situováním sebe sama do role poutníka vycházely kromě vnějších překážek do jisté míry také z informačního kapitálu, který se mi před cestou podařilo četbou odborných textů nasbírat a který mi tak paradoxně bránil vstoupit do identity poutníka. Nedokázala jsem totiž opustit roli výzkumnice a prožít na vlastní kůži to, co jsem až do té doby pouze teoreticky studovala. Byla to tedy až přítomnost dalších poutníků, se kterými jsem se seznámila po cestě a s nimiž jsem se dokázala identifikovat natolik, že jsem konečně byla schopná přijmout aktivní roli ve významotvorném procesu konstrukce vlastní poutní cesty a své role v ní. Tato zkušenost mě však přivedla na myšlenku, do jaké míry je fenomén poutníka společenským konstruktem a projevuje se pouze v kontextu zavedené a propagované poutní cesty či komunity poutníků.

2. 4. Religiozita poutníků

Zdá se, že markantní nárůst zájmu o starobylou náboženskou pouť do Santiaga de Compostela souvisí s hlubokými sociokulturními změnami posledních desetiletí dvacátého století. Proces globalizace a detradicionalizace kultury přinesl i

proměnu náboženství; podle Readera bychom však neměli činit ukvapené závěry a tvrdit, že narůstající počet poutníků, kteří každoročně vykonají (nejen) svatojakubskou cestu symbolizuje znovu se upevňující moc náboženství. Poutní cesty pro něj naopak představují způsob, jak vyjádřit vlastní spiritualitu individualisticky, bez nutnosti náležet k nějaké církevní instituci (Reader 2007: 210). Také zdůrazňování významu přímého zkušenostního poznání, které mnozí z poutníků na cestě hledají, provází postmoderní hledání transcendence na všech jeho úrovních. Rozumět transcendenci v postmoderní době proto podle Polákové znamená klást důraz na autentickou osobní zkušenost a onu transcendenci zakusit, prožít ji takzvaně na vlastní kůži (1995: 94).

V rámci svého výzkumu jsem identifikovala tři mírně se prolínající skupiny, do nichž jsem zařadila poutníky s odlišnými přístupy k religiozitě. První skupinu tvoří Rubin a Miguel, dva katolíci, kteří instituci církve chápali jako podpůrný bod jejich pouti. Tím se výrazně lišili od druhé skupiny poutníků, sestávající ze Sebastiaana a Carla, kteří vnímali církevní instituce, její představitele i samotnou víru jako součást systému, z něhož se ve svém poutnickém životě snažili vymanit, neboť se jím cítili svázaní a nepochopení. Sebastiaan se například na základě špatné zkušenosti s poutnickými ubytovnami a lidmi, kteří je provozují, rozhodl nepodporovat nadále tuto instituci a pořídil si stejně jako Carl stan, aby si tak zajistil nezávislost vůči systému poutnických ubytoven vázaných na církev.

Co se týče členů třetí skupiny, ti se symbolicky nacházeli kdesi mezi první a druhou skupinou, neboť sice sdíleli jisté náboženské cítění a řídili se do jisté míry křesťanskými hodnotami, avšak vyskytovala se u nich také snaha vyvázat se z vlivu církevních institucí a jejich hodnostářů. Například skupina mírových aktivistů, tedy Felippo, Noah, Teresa a Amanda v mnohém čerpali z kulturního dědictví křesťanství (a některé z jeho hodnot brali za své v rámci své kampaně za celosvětový mír), také spolupracovali s některými církevními představiteli, aby získali legitimitu a podporu širší veřejnosti, avšak v dnešní podobě církve, která se obzvláště ve Španělsku těší proč bych se mělsilné pozici, viděli pouze „*nabubřelou a zkostratělou instituci, která brání šíření opravdové víry mezi obyčejnými lidmi*”. Podobně situaci viděl i další poutník, Ernst, který se stavěl k církevním institucím spíše přezíravě, i když těch věřících, které znal a o nichž věděl, že svou práci vykonávají z pravé víry, si vysoce cenil.

„Nevyrostl jsem v rodině věřících, takže jsem k těmto věcem nikdy neměl moc blízko. Postupem času jsem se ale našel v esoterice, začal jsem číst knížky o různých alternativních teoriích a ve Spojených státech jsem se účastnil několika kurzů týkajících se psychosomatiky, a tak. To, co mě na katolictví, ale vlastně celkově na křesťanství obecně tak štve, je to, jak se v něm pracuje s vinou. Člověk má cítit, že udělal něco špatného a potom se z toho má zpovídat, no to je přece hrůza. Proč bych se měl cítit provinile jenom za to, že žiju? A taky podle mě křesťanství nabádá člověka, aby se cítil jako oběť, a to mi nepřipadá úplně dobré. Celá ta nauka je prostě hrozně zastaralá! Není třeba cítit vinu, je pouze potřeba otevřít své srdce a cítit lásku, vždyť to může být tak hezké. Já to nechci celé ztracovat, třeba ty jeptišky, co rozdávají jídlo v Cocina económica, ty obětují službě bližnímu celý svůj život a dávají tomu hrozně moc, prostě se věnují péči o druhé. Ale celkově ta struktura vykazuje hrozné známky machismu, který je prostě zabudovaný v křesťanství, vezmi si už jenom to, že Bůh je úplně striktně muž. A to mi vadí. Jinak je Santiago úžasné město s neuvěřitelnou energií, ale to postavení, jaké tu dodnes má tahle machistická církev, to je opravdu hrozné a doufám, že se to brzy začne měnit.”

Taylor popisuje, že pro současnou post-sekulární dobu je typická proměna z organizovaného, normativního náboženství na subjektivní, empirickou spiritualitu (Taylor 2013: 534). Markantní nárůst lidí, kteří se v posledních dvou desetiletích vydávají na poutní cestu, je potom znakem toho, jak moc potřebují lidé v dnešní společnosti najít a vyjádřit autonomnější, individuální a personalizovanou spiritualitu (Reader 2007: 226). Dokazuje to i Ulfův příklad, v němž je znatelná touha po religiozitě, která však nenachází své naplnění v zastaralé instituci církve, a tak hledá jiné, individuálnější formy spirituality oproštěné od zkonstatovaných patriarchalistických struktur. Jak popisuje Mikaelssonová, náboženství se sice v současnosti snaží držet s post-sekularizovanou společností krok, a tak podstupuje mnohé změny a přijímá mnoho kompromisů (2012: 260), avšak mnohým jedincům, jako například Ulfovi, takové drobné změny nestačí a vyžadují, aby církev prošla proměnou mnohem markantnější a zrevidovala tak veškeré své učení.

3. Preliminalita a liminalita

Osmnáct poutníků, s nimiž jsem se během svatojakubské cesty i přímo v Santiagu setkala (a z nichž patnáct tvoří součást mého etnografického výzkumu), představovalo osmnáct jedinečných příběhů preliminální a liminální fáze poutní cesty, které jsem se na základě svého etnografického výzkumu pokusila roztrždit do tří vzájemně propojených a dynamických skupin, které nyní představím. V rámci popisu prelimitarity jednotlivých poutníků se věnuji způsobu jejich života před poutní cestou, důvodům, proč se rozhodli absolvovat svatojakubskou pouť a krátce se zmiňuji také o liminální fázi jejich poutní cesty, jejíž průběh nám pomůže zasadit samotné jádro této práce, tedy postliminalitu poutníků, do patřičného kontextu nutnému k jejímu pochopení.

3. 1. Nemoc či blízkost smrti

Co se týče první skupiny poutníků, se kterými jsem v rámci svého výzkumu strávila čtyři týdny v samotném Santiagu, tvoří ji jedinci, kteří se na svatojakubskou pouť vydali proto, že jim určitá náročná životní situace, především nemoc či zkušenost s blízkostí smrti, znemožnila setrvat v životním stylu a rytmu, jímž se až do té doby řídili. Prvním z nich je Miguel, poutník původem ze Španělska, který svatojakubskou pouť absolvoval v tradiční, snad až asketické podobě. Před sedmi lety, kdy ještě pracoval jako zedník a nebyl příliš spokojen se svým osamělým životem, se jednou opil natolik, že si z předešlé noci nepamatoval nic než to, že se pokusil oběsit v lese v blízkosti města, kde tehdy pracoval. Když se ráno probudil, leželo vedle něj na zemi připravené lano a než si stačil uvědomit, co se vlastně stalo, zjevilo se mu bílé světlo (snad anděl, jak se sám Miguel domnívá) nabádající ho, aby šel do Santiaga de Compostela. Miguel neváhal a ještě tentýž den se vydal na cestu, nechávaje za sebou byt i práci, aniž by o tom komukoli řekl.

Na cestu nebyl nijak materiálně vybaven a neměl ani žádné úspory, pouť však započal tak jako tak - bez peněz a s prázdnými rukama, avšak až s nebývalou vírou v Boha, kterou v sobě toho rána objevil. Po cestě vždy našel někoho, kdo mu nabídl nějaké jídlo či oblečení, postupem času dostal i stan, a tak měl nakonec i kde spát. Během rozhovorů, které jsem s ním vedla, zdůrazňoval, že i když měl často na cestě hlad a byl naprosto vyčerpaný, nikdy o peníze nežebrel, neboť podle něj je třeba Bohu nejprve ukázat, že jsme ochotni trpět a obětovat se před tím, než nám podá

pomocnou ruku v podobě dobrého člověka, se kterým se na naší cestě potkáme. Bůh je podle něj dobrosrdečný, ale ví, že s jeho pomocí naložíme lépe a více si jí vážíme tehdy, pokud pro ní něco obětujeme, a tak se Miguel během své poutní cesty nezdráhal obětovat tolik, kolik bylo podle něj vždy potřeba.

Miguelův příběh, který dobře ilustruje skutečnost, že značná část poutníků má pocit, že musejí přijmout určitou míru utrpení, aby si zasloužili dosáhnout svých cílů a být šťastní, chápu v jistém smyslu jako kulturně-společenské dědictví dvou náboženských tradic, které formovaly morální principy Evropanů po celá staletí: křesťanství a judaismu. Mattinglyová navíc uvádí, že utrpení samotné představuje zkušenost, jež mnohem více než kterákoli jiná událost staví člověka do situace liminality, v níž panuje zvýšená potřeba hledání a naléhavá touha po nalezení smyslu (1998). Proces vytváření narativu potom může nabídnout přijatelnou formu smíření se s aspekty života, které se jinak poutníkovi nedaří pochopit a které tak jako tak nemůže ovlivnit.

Dalším příkladem je příběh Ernsta původem z Německa. Ten začíná před pěti lety, kdy jakožto zaměstnanec úspěšné firmy zkolaboval a následkem dysfunkce dýchacího ústrojí ve svých pětáctyřiceti letech bezmála zemřel. Po značně traumatizujícím zážitku strávil několik měsíců hospitalizován a trvalo mu rok, než byl opět schopen zapojit se do běžného života. Ernst pochopil, že jeho předchozí způsob života byl značně sebedestruktivní, a tak se zpátky do práce nevrátil, nýbrž se rozhodl, že prodá všechny své věci a dům, sbalí si batoh a vydá se na pěší túru do hor ve Švýcarsku, kde toho času zrovna bydlel a pracoval.

Jednoho dne se na své cestě v horách octnul před švýcarsko-francouzskou hranicí a neviděl důvod, proč ji nepřejít a nepokračovat v cestě. Ve Francii náhodou narazil na svatojakubskou cestu, na které potkal poutníky, kteří měli podobný životní příběh jako on, a tak se Ernst po dlouhé době necítil ve svém životním osudu sám. Identifikoval se s nimi dokonce natolik, že ho začala lákat představa vypravit se do Santiaga stejně jako oni, a vzhledem k tomu, že vidina návratu do Německa či Švýcarska pro něj nebyla ani trochu příjemná, neboť tyto země začal spojovat se svým předchozím, ne příliš šťastným stylem života, ke kterému se rozhodně nechtěl vrátit, rozhodl se, že jeho cílem bude Santiago de Compostela⁹. Poutní cestu vnímal

⁹ Reader popisuje, jak se mnoho poutníků snaží v rámci své cesty osvobodit od nesnází, které mají doma, a tak alespoň dočasně volí útěk k realitě poutní cesty, která jim umožňuje nahlédnout jejich život z jiné perspektivy a často i dospět k řešení daných problémů (2007: 221 – 222).

jako způsob, jak začít nový život, úplně jiný, než jaký vedl do té doby, a to se mu jistě podařilo. Šlo se mu lehce, netrpěl únavou ani puchýři, a když potom na podzim roku 2014 došel do poutního města, stalo se něco, co naprosto změnilo jeho pohled na svět.

„Poprvé v životě jsem cítil, že se mi otevřelo srdce. Cítil jsem obrovskou energii vyvěrající z mé hrudi, nekonečný proud, napojení se na zdroj. Cítil jsem lásku k sobě samému, jakou jsem do té doby nikdy nezažil a najednou jsem pochopil, proč to na světě vypadá tak, jak to tady vypadá. Většina lidí totiž nikdy nepozná pravou lásku, milují jen žaludkem, kde je centrum emocí a afektů, ale tahle láska je povrchní, je to jen taková hra, kdežto ta pravá láska vychází ze srdce. A mně se tedy teď občas povede to své srdce pootevřít jako toho dne, kdy jsem došel do Santiaga, no a to je ten nejkrásnější pocit na světě.“

Ernst tedy naplnil očekávání, která do poutní cesty vkládal. Toužil po změně a po nalezení pravé lásky k sobě samému i k lidem kolem sebe, a to se mu nedařilo, dokud byl pohlcen každodenním rytmem své náročné práce a nemohl se tak oprostit od svých starých (zlo)zvyků. Graburn (1989) popisuje, že je to právě skrze kontakt s nadpřirozenem či posvátnem, zkrátka s něčím, co se vymyká všední zkušenosti, kdy se poutníkům lépe daří posunout se ve svém osobním vývoji a dojít tak k osobní přeměně. I Andrewsová zastává názor, že narušení habitu¹⁰ (Bourdieu 1998) umožňuje danému jedinci intenzivnější sebeuvědomění a tím také poskytuje prostor pro změnu, neboť pravidla a zvyky, kterými se například Ernst až do té doby řídil a vnímal je jako pevně dané, může konečně podrobit pochybnostem (Andrews 2009: 16).

Podobné důvody vedly na svatojakubskou cestu i Sebastiaana, padesátiletého Nizozemce, který již po dobu několika let před poutní cestou bojoval s rakovinou kůže. Pravidelná vyšetření a kontroly, ozařování, chemoterapie a nakonec i prognóza dvou až tří let, které ho dělí od konečného stadia nemoci a smrti ho nakonec přiměly opustit Nizozemsko. Rozhodl se totiž, že čas, který mu zbývá na tomto světě, nechce strávit v nemocnici, nýbrž že si přeje prožít každý den tak intenzivně, jak to jen bude možné.

¹⁰ Koncept Pierra Bourdieu „habitus“ představuje soubor individuálních a individualizovaných dispozic, tj. předpokladů k tomu vnímat, myslet a jednat ve světě určitým způsobem. Tyto dispozice jsou výsledkem působení objektivních struktur, kterým je příslušný jedinec dlouhodobě vystaven a které na něho působí v závislosti na jeho sociální pozici.

„Prostě jsem už chtěl odejít z toho systému, pryč od všech těch nemocnic a prohlídek, už jsem to nemohl vydržet. A tak jsem prodal všechny svoje věci, odešel jsem z bytu a vydal jsem se na cestu, že si jako vyčistím hlavu. (...) Měl jsem jasno, že do Nizozemska se vrátit nechci, a tak mě napadlo to Santiago, jako že bych mohl jít tam. Takže jsem vyrazil na cestu a prošel jsem celou Francií, šel jsem hezky kolem řeky, s tou svojí kárkou¹¹, pěkně pomalu, protože já přece nikam nespěchám, a po cestě jsem vypil hodně vína a vykouřil hodně hašiše a bylo mi hezky. No a když jsem v prosinci¹² dorazil do Santiaga, moc jsem nevěděl, co budu dělat dál, ale potkal jsem se s Carlem¹³ a kvůli němu jsem tu zůstal, protože je to můj přítel a velký učitel, s ním si celé dny povídám a nevím, proč bych měl jít někam jinam, protože je mi tu dobře. Nikdo se tu o mě nestará, žiju si tu mimo systém a nikdo mě neotravuje, ne jako v Nizozemsku.”

Sebastiaan tedy našel řešení své značně vypjaté situace v úniku - od „systému“ do antistruktury, od své nemoci do jakéhosi alespoň částečného zapomnění, od blízkosti smrti k životu „v přítomném okamžiku“ připomínajícím „okamžik bytí“ Hazel Andrewsové¹⁴ (2009). Ten podle ní představují zlomové události, nad kterými jedinec nemá tak docela moc a které zásadně ovlivňují jeho život, neboť si je během nich velmi intenzivně vědom sám sebe. Kontinuum života daného člověka se potom skládá právě z takových událostí¹⁵ (2009: 15), z okamžiků jaksi zhuštěného bytí, kterých je nejen v liminalitě poutní cesty mnoho - a Sebastiaan přitom nebyl mezi svými přáteli výjimkou: i několik dalších poutníků se cítilo v intenzivním životě antistrukturálních „okamžiků bytí“ tak dobře, že kvůli nim byli ochotni vzdát se pohodlnějšího usazeného života. Navíc vzhledem k tomu, že naplno přijali statut poutníka, tuláka či bezdomovce a cítí se v něm sami sebou, připadají si také svobodnější, než kdyby museli chodit do práce a plnit své společenské funkce, se kterými se nikdy předtím nedokázali ztotožnit. Takováto charakteristika života „mimo systém“ je potom ve svém jádru v souladu s tím, jak o antistruktuře mluví Tuner (2004); tedy jako o nezbytném protipólu systémovosti, o místě, kde může

¹¹ Sebastiaan jako jediný z poutníků, které jsem potkala, nenosil batoh, nýbrž místo něj na poutní cestě i později v Santiagu používal vozík. Fotografie vozíku příkládám v příloze.

¹² Roku 2016.

¹³ Tento poutník je také součástí mého výzkumu a jeho příběhem se budu zabývat hned po Sebastiaanovi.

¹⁴ Ta si tento pojem vypůjčila od Virginie Woolfové: WOOLF, Virginia, SCHULKIND, Jeanne, ed. *Moments of being*. 2nd ed. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985. ISBN 01-566-1918-0.

¹⁵ Jacksonovské „events“ (2005).

vzniknout *communitas* a z níž se mohou rodit nové funkční řády, oproštěné od zastaralých praktik.

3. 2. Hledání či touha po změně

Druhou, nejpočetnější skupinu poutníků, jež spojují důvody k započetí poutní cesty, charakterizuje jakési hledání či snaha o změnu, a to ať už se jedná o změnu sebe sama, svého postavení ve společnosti, lidí kolem sebe či rovnou celého světa. Už jsem se zmínila o Josipovi, který šel svatojakubskou pouť proto, aby našel svou životní partnerku. Další z motivací, které během našich rozhovorů uvedl jako počáteční impuls k poutní cestě, bylo podle jeho vlastních slov „vymanit se ze struktury“. Když roku 1995 odešel ze svého rodného Chorvatska (toho času již odděleného od Jugoslávie) do Španělska a na celých třináct let se usadil v Katalánsku, bylo mu 38 let.

„V Katalánsku jsem si našel práci a přítelkyni a těch třináct let uteklo jako voda. Jenže potom se sešlo víc věcí, začal jsem cítit, že už zase upadám do nějaké struktury, stávám se součástí systému, taky jsme se rozešli s tou mojí přítelkyní, no a tak jsem se rozhodl, že si dám rok pauzu od práce. Já jsem ti žil v Katalánsku třináct let a za celou tu dobu jsem vůbec necestoval, chápeš, pořád jsem jenom pracoval. Hodně kamarádů mi v té době vyprávělo o svatojakubské cestě, že je to fakt super a ty jejich zážitky z cesty mě zkrátka nadchly, a tak jsem se jednoho dne prostě vydal do Santiaga.“

Josip, který kromě lásky hledal v poutní cestě také únik od všednosti, kam postupem času v Katalánsku zapadl, našel ve světě poutní cesty tak uspokojivé řešení, že se nakonec do Katalánska po onom plánovaném roce cestování vůbec nevrátil a v Galícii žije již posledních devět let. Josipův příběh dokazuje, jak moderní poutnictví nabízí nejen věřícím, ale také „post-sekulárním poutníkům“ řešení v podobě nadějí na lepší budoucnost (Mikaelsson 2012: 270), kterou v Josipově případě představovalo nalezení lásky a dobrodružství nezávislého, poutnického života.

Naproti tomu Pietro, italský poutník, měl o něco kratší zkušenost s poutnickým životem. Poutní cestu sice v posledních letech absolvoval víckrát, pokaždé se však brzy vrátil do rodného Říma, kde studuje literaturu. Ta je také jedním z důvodů, proč všechny své poutní cesty vůbec absolvoval a proč je nyní v

Santiago - v poutnickém stylu života totiž hledal inspiraci pro napsání své knihy, a čím déle je v tomto poutním městě, tím více se prý blíží jejímu dokončení. Kromě toho je pro něj svatojakubská cesta také snahou o nalezení sebe sama a svého místa ve světě. Zájem o seberozvoj a sebepoznání jakožto hlavní důvody uskutečnění poutní cesty chápe Reader jako projev toho, jak moderním fenoménem současné poutnictví je (2007: 225 - 226). Důraz na individualitu, v jejímž rámci Pietro hledal během své poutní cesty sám sebe i motivaci k dokončení své knihy podtrhuje, jak moc se poutnictví přizpůsobilo podmínkám současné společnosti a našlo si v ní svou vlastní roli.

Samostatnou kategorií v rámci této skupiny jsou aktivisté, se kterými jsem se v Santiagu setkala v době jejich příprav projektu Pochodu za mír.¹⁶ Původce myšlenky Pochodu za mír a ideový vůdce skupiny je třicetiletý Noah¹⁷, poutník z Francie. Ten poprvé absolvoval svatojakubskou pouť před rokem se svou tehdejší přítelkyní; na konci cesty se však rozešli. Zůstal tedy nějaký čas na Finisteře, avšak brzy začal mít nutkavý pocit, že musí odjet do Barcelony.

„Nevěděl jsem, proč mě to tam tolik táhlo, ale prostě jsem se tam vydal. A narazil jsem tam na skvělé lidi, začal jsem s nimi bydlet ve squattu a trávil jsem hodně času venku, díval se na ty Gaudiho stavby a přemýšlel jsem, co bych mohl udělat proto, aby se nám tu na tom světě žilo líp. No a potom jsem poznal Teresu a Amandu a společně jsme nějak cítili, že musíme na Finisterru. (...) Tak jsme tedy šli a po cestě mi to právě nějak došlo, jako že je třeba udělat ten pochod a šířit lásku a mír. Ona je totiž ta potřeba změnit svět cítit fakt všude, lidi to ví, ale bojí se toho. A my jim právě chceme ukázat, že se není čeho bát, že je možné žít v míru, no a proto chceme začít s tou celosvětovou změnou, za lepší svět, za mír.“

Jak popisuje Turner, liminalita se na první pohled může jevit jako něco čistě negativního, neboť v podstatě spočívá v popření či inverzi jakýchkoli běžných hierarchií a formálních rozlišení. Osoby nacházející se v liminálním pásmu jsou „strukturálně neviditelné“, neboť vybočují z běžných kognitivních kategorií, jimiž si daná společnost svět kolem sebe klasifikuje (Turner 1967: 95). Na příkladu skupiny

¹⁶ Plánovaná pouť ze Santiaga do Říma a Jeruzaléma; španělsky „Marcha por la paz“; oficiální stránky Pochodu na <http://marchaporlapaz.org/>

¹⁷ Abych se co nejvíce přiblížila významu poutníkovy skutečného jména, ale abych zároveň zachovala jeho anonymitu, záměrně jsem zvolila biblické jméno. Uskupení mírových aktivistů totiž odvozovalo velkou část své identity a legitimacy ze skutečnosti, že v jejich čele stojí někdo, jehož jméno je symbolicky spojeno se starozákonní postavou zachránce.

aktivistů sdružujících se kolem Noaha však můžeme pozorovat, že liminální fáze má v rituálu i pozitivní význam. Liminalita totiž strukturu jednoduše nepopírá, ale spíše umožňuje její fungování projasnit a zřetelněji nahlédnout, neboť převrácení běžných vztahů představuje možnost tyto vztahy z odstupů reflektovat. Poskytuje-li navíc liminalita člověku od všech struktur odstup, umožňuje mu tím uvědomit si jejich relativitu a případně je i nějak změnit. Noah a jeho přátelé si nebyli před začátkem cesty jistí, jak upozornit na nutnost změny, avšak liminalita a zkušenost s poutní cestou jim skrze svou antistrukturalitu ukázaly, se kterými aspekty současné společnosti nejsou spokojeni a jak proti nim bojovat. Na Noahově příběhu tedy můžeme vidět, že liminalita není pouhou negativní prázdnotou, nýbrž jakousi „svrchovanou plností všech možností“ (Chlup 2005: 19); oblastí „ryzí potenciality“, z níž mohou povstávat nové konfigurace myšlenek a vztahů. (Turner 1967: 97).

Noahovu nynější přítelkyni, šestadvacetiletou Teresu z Chile, dovedly na svatojakubskou cestu podobné důvody. Před dvěma lety odešla ze své rodné země, protože cítila, že tam nepatří a že bylo potřeba odejít někam jinam a něco udělat. Nevěděla, co by to mělo být, ale věděla, že to jistě časem zjistí. Odletěla tehdy pracovat na Nový Zéland a po roce, kdy končilo její pracovní vízum, cítila, že chce cestovat dál a připadalo jí, že Barcelona bude ta správná volba. Nevěděla proč, ale prostě to tak v tu chvíli cítila. V Barceloně Teresa v jednom squattu potkala Amandu a později i Noaha, kteří s ní sdíleli pocit, že musí vyvinout nějakou činnost pro celosvětovou změnu, protože svět není tak docela v pořádku - i když zatím nebylo jasné, co přesně by měli udělat. Když však dorazili na Finisterru a napadlo je uspořádat Pochod za mír, Teresa cítila, že to je to, co hledala.

„Začali jsme šířit zprávu o tom, co plánujeme a v tu chvíli se k nám začali přidávat další lidi, dokonce jsme se domluvili na spolupráci s pochodem za mír, co se půjde z Berlína do Aleppa, že chvílku půjdeme všichni společně, no prostě nádhera. (...) Já jsem si uvědomila, jak je ten mír důležitý, právě když jsem byla na svatojakubské cestě.“

Teresa ve svém vyprávění často vyzdvihovala roli komunity lidí, s nimiž nejdříve žila několik týdnů v barcelonském squattu a se kterými později absolvovala poutní cestu; právě ti jí totiž přivedli na myšlenku celosvětového míru a jeho

důležitosti.¹⁸ Turnerův fenomén *communitas* jakožto vyjádření obecné lidské potřeby kolektivního prožitku je sám o sobě víceméně přechodný, časem mění své podoby, a proto bývá těžko udržitelný. Proto právě skupina mírových aktivistů kolem Teresy představuje značně výjimečnou podobu *communitas*, jejíž členové se stav přátelství, bezprostřednosti, otevřenosti a spontánnosti vědomě i po skončení cesty snažili udržet – a díky společnému projektu Pochodu za mír se jim to prozatím daří.

Amanda se do Barcelony dostala podstatně jinak. V létě 2016 totiž se svou kamarádkou strávila několik týdnů na dovolené v Itálii; když se však měly vrátit zpět do jejich rodné Brazílie, při přestupu v Barceloně se Amanda nedostala do navazujícího letadla, a tak musela ve Španělsku zůstat. Situaci se snažila nějak vyřešit, během prvních dnů v Barceloně však potkala Teresu, s níž sdílela pocit, že je třeba změnit svět k lepšímu, a tak se rozhodla, že se do Brazílie už nevrátí a místo toho pomůže Terese vymyslet plán na šíření míru. Během rozhovorů, které jsme spolu vedly, se mnou mnohokrát sdílela svou radost z toho, že jejich činnost má smysl, protože cítí, že revoluce se blíží, že svět se již brzy změní a nastane mír. Jak jsem již zmínila u Noahova příběhu, liminalita poskytuje poutníkům odstup od všech struktur a umožňuje jim tím vidět, jak je potřeba je změnit. Liminalita také často navozuje pocit, že taková změna je snadná a tím, že například Amanda už určitou transformací prošla a pohybuje se v komunitě lidí, kteří podstoupili stejný proces, má pocit, že se takto mění celý svět a že lidí, kteří jsou si vědomi potřeby revoluce, přibývá, a tak se okamžik všudypřítomného míru blíží.

3. 3. Zvědavost a výzva

Samostatnou kategorii tvoří pouze jeden z poutníků, které jsem za celou dobu svého výzkumu v Santiagu potkala. Jedná se o pětadvacetiletého Kira z Makedonie, který se před třemi lety rozhodl, že se vydá na svatojakubskou cestu. Doma nebyl nespokojený a netoužil po změně ani něčem naprosto převratném, co by dalo jeho životu nový směr.

„Je to docela jednoduché - na poutní cestu mě přivedla zvědavost. Nešel jsem proto, abych se změnil nebo tak něco, nešel jsem ani kvůli víře, prostě jsem

¹⁸ Teresu tedy pro její komunitní citění i roli, jakou v jejím životě hrají lidé, kteří ji obklopují, řadím do již popsané kategorie „interdependent self-construal“ (Markus a Kitayama 1991, Matsumoto a Juang 2004).

odešel z celkem dobré práce, kterou jsem toho času měl, protože jsem chtěl něco zažít, zase si zkusit něco nového, jen tak jako výzvu. Taky mě hodně baví chodit, poznávat nová místa a seznamovat se s novými lidmi, tak jsem si řekl, že ta poutní cesta by mohla být fajn. Nejdřív jsem doletěl do Paříže, protože jsem to tam vždycky chtěl navštívit, no a pak už jsem pokračoval pěšky přímo do Santiaga. Po cestě jsem potkal jednoho poutníka, se kterým jsem se hodně sblížil a ten mi řekl, že plánuje v Santiagu zůstat a najít si tam nějakou práci, a jestli bych tam nechtěl zůstat s ním. Tak jsem si řekl, že to by to mohlo být dobré a taky jsem neviděl důvod, proč to neudělat, protože taková zkušenost se prostě vždycky hodí.”

Kirovy motivace k cestě by nebyly tak ojedinělé mezi běžným vzorkem poutníků, kteří se vydávají na svatojakubskou pouť často i z čistě sportovních či turistických důvodů, ale v kontextu poutníků, kteří jsou součástí mé bakalářské práce a kteří se vyznačují odlišným přístupem jak k preliminární a liminální fázi rituálu poutní cesty, tak k cestě jako takové, působí Kiro jako výjimka. I tak se však svou postliminalitou podobá některým z poutníků v této práci a svou výjimečností k nim tak tvoří zajímavý kontrast.

4. Postliminalita

Způsoby vyrovnávání se s postliminalitou, které volili poutníci, s nimiž jsem se seznámila v rámci svého výzkumu, jsou značně různorodé a mnohdy se mění s postupem času, a proto v této práci předkládám pouze obraz toho, jak jejich situace vypadala v průběhu mého etnografického výzkumu a jak ji v tomto období také vnímali. Nyní představím několik vzájemně se prolínajících kategorií toho, jak může taková netradiční postliminalita poutníků svatojakubské cesty vypadat.

4. 1. Nová poutní cesta aneb život v liminalitě

Do této skupiny patří poutníci, kteří se po dokončení svatojakubské pouti rozhodli vydat se na další poutní cestu, ať už to bylo do Fátimy, Říma či Jeruzaléma, a vrátit se tak k životu v antistruktuře a liminalitě. Jedním z těchto poutníků je Miguel. Ten, jak jsem již uvedla, po příchodu do Santiaga roku 2010 neváhal a hned vyrazil na cestu do Říma. Cítil totiž, že dělá správně, že Bůh si přeje, aby žil poutnickým životem a zasvětil tak všechn svůj čas upevňování své víry, od níž se té osudné noci, kdy se chtěl oběsit, tolik vzdálil. Už na cestě do Santiaga dokázal z darů

ostatních poutníků nashromáždít alespoň základní vybavení na cestu a během poutě do Říma a Jeruzaléma tomu nebylo jinak.

„Jediný kus cesty, který jsem za těch pět let neušel pěšky, vedl přes Sýrii. Tam jsem nemohl vkročit kvůli válce, ale naštěstí jsem se v Turecku seznámil se skvělými lidmi a ti mi koupili zpáteční jízdenku do Izraele, a tak jsem díky jejich dobré vůli nasedl na trajekt a měl jsem tu možnost pobýt dva týdny ve Svaté zemi. (...). Potom jsem zase šel zpátky do Santiaga, to bylo tak nějak jasné, že to mám takhle udělat, cítil jsem, že musím zase zpátky. A když jsem před dvěma lety dorazil do tohoto městečka, co ti budu povídat, po cestě jsem nasbíral takových věcí, každá ztělesňovala nějakou vzpomínku, že z té nuly, co jsem měl na začátku toho mého putování, bylo najednou čtyřicet kilo, které jsem si s sebou nosil na zádech. Čtyřicet kilo, ve kterých bylo pět let vzpomínek a skoro padesát tisíc nachozených kilometrů.”

Miguelovy poutě byly prodchnuty událostmi, které včleňuje do svého narativu jako zázraky a jiné boží zásahy. Vyprávěl mi například, jak jednou v Itálii, když byl zrovna na cestě do Říma, putoval opuštěnou krajinou a po několik dnů nepotkal nikoho, kdo by mu daroval jídlo, a tak přežíval pouze o vodě. Pátý den, kdy už mu hlad znesnadňoval chůzi, uviděl proti sobě na cestě běžet černého psa. Když k němu pes doběhl, všiml si prý Miguel, že držel v zubech balení madlenek, pečiva typického pro Španělsko, Itálii a Francii. Podle Miguelova vyprávění pes onen normální životbalíček upustil před poutníkovými nohama, zaštěkal, otočil se a běžel, odkud přiběhl, aniž by ho kdy Miguel znovu potkal. Symbolika boží pomoci, kterou Miguel v této události viděl, se mísí s příběhem o původu tohoto pečiva. Podle legendy byla totiž jejich vynálezkyň jistá lotrinská dívka jménem Madelaine, která tyto zákusky z piškotového těsta nabízela účastníkům svatojakubské pouti směřujícím do Santiaga de Compostela. To by vysvětlovalo jejich tvar, neboť zcela typickou formou tohoto dnes již rozmanitějšího druhu pečiva je mušle, symbol svatojakubské pouti.

Když Miguel před dvěma lety dokončil již podruhé svatojakubskou pouť, překvapily ho zdravotní potíže a nakonec byl z důvodu infarktu hospitalizován. V tu chvíli mu došlo, že už je na poutnický život příliš slabý a rozhodl se zůstat v Santiagu, dokud nenadejde jeho poslední den. Požádal tedy o sociální pomoc, a jak říká, vede teď „normální život”. Jak jsem se však dozvěděla od ostatních poutníků, Miguel stále touží vyrazit na další cestu a často si dopřává desetikilometrové

procházky kolem Santiaga, i když ty mu doktoři zvláště po posledním infarktu, který utrpěl teprve před několika měsíci, výslovně zakazují. Stejně je to i s cigaretami, kterých se Miguel nedokáže vzdát a které zvyšují riziko dalších zdravotních potíží nebo dokonce smrti. Když jsem se však Miguela zeptala, proč se nesnaží dbát na rady lékařů, odpověděl mi, že už vykonal to, co měl. Změnil svůj dřívější sebedestruktivní životní styl a začal žít prostým poutnickým životem, takže splnil výzvu, kterou mu Bůh uložil prostřednictvím jeho vidění, a proto se smrti nebojí. Tak jako tak prý mohl zemřít již oné noci, kdy se pokusil oběsit, a tak nemá důvod žádat teď o další čas na tomto světě, neboť jak sám říká, pro něho je teď každý den „časem navíc“.

Mnozí z vědců zabývající se turismem a poutníky (Graburn 1989; Morinis 1992: 25-26; Frey 1998; Collins-Kreiner 2010: 443) považují transformaci jako takovou za ústřední fenomén poutnictví. Například podle Morinise spočívá smysl poutních cest v protikladu dvou kulturních konstruktů, z nichž jeden pól představuje „nedokonalost“ všedního a neustále se opakujícího, nudného života a ten druhý naopak ztělesňuje „dokonalost“ neznámého, záhadného a snad i zázračného ideálu, v němž například Miguel viděl vykoupení z vlastních hříchů. Pohyb a cesta jsou proto nepostradatelnými elementy poutnictví, neboť stejně jako se poutník fyzicky pohybuje od domova ke katedrále sv. Jakuba v Santiagu (či jako Miguel nakonec i k Římu a Jeruzalému), pohybuje se i vnitřně od nedokonalosti známého k dokonalosti očekávaného. Poutní cesta se tak stává pohybem k dokonalosti, v níž není těžké najít zalíbení. Nejednen poutník se potom brání návratu do Morinisevské všední nedokonalosti a snaží se stejně jako Miguel setrvat v poutnickém životě co možná nejdéle.

I Carl se po dokončení svatojakubské cesty vydal na další pouť. Dnes padesátiletý poutník z Německa dříve pracoval na stavbě pódíí; v roce 2003 mu však zdravotní problémy se zády znemožnily pokračovat v tomto povolání a Carl se ocitnul na úradě práce. O zaměstnání v kanceláři, které mu na úradě nabízeli, nestál, a proto se raději rozhodl nějaký čas cestovat a v Portugalsku se seznámil s ženou, která mu pověděla o svém plánu dojít pěšky do Santiaga. Nikdy předtím o svatojakubské cestě nepřemýšlel, ale neviděl důvod, proč se k oné poutnici nepřidat, a tak v červnu roku 2004 dorazil do Santiaga de Compostela. Ten byl zrovna rokem Svatým, což znamená, že 25. červenec, tedy svátek apoštola Jakuba tehdy připadl na

neděli, a do Santiaga proto dorazilo mnohem více poutníků než obvykle.¹⁹ Carl se účastnil oslav, které po celém Santiagu probíhaly v oněch dnech a tehdejší atmosféru mi popisoval jako něco naprosto neopakovatelného.

„Všude bylo tolik lidí a všichni slavili, byl to tenkrát opravdu silný zážitek. Když jsem viděl, jaké umí Santiago být, zalíbilo se mi tu a najednou jsem měl chuť projít všechny ty cesty, co sem vedou. A tak jsem začal chodit, po cestě jsem čistil a uklízel prostor kolem značených poutních tras, pomáhal jsem nezkušeným poutníkům a vždycky, když jsem došel do Santiaga, nějakou dobu jsem tu zůstal, vyměnil si oblečení na charitě, a tak. No a jednou jsem si takhle v Santiagu našel ženu, Italku, ta zrovna dokončila pouť, a tak jsme si pár let spolu žili pod stanem a na ulici a prochodili jsme všechny cesty, co vedou do Santiaga, občas jsme sehnali kola, tak jsme jeli na kole, no prostě to bylo super.”

V posledních letech sice žije Carl bez ženy, ale ve svém životním rytmu stále pokračuje. Snaží se žít mimo strukturu, aby se tak vymanil zpod vlivu všech institucí, které by mohly zasahovat do jeho života, protože chce žít jen sám podle sebe - a to se mu prý v posledních třinácti letech poutnického života velmi dobře daří. Cítí se svobodně, spí pod stanem a každý den žije tak, jak se mu zrovna zlíbí. V době mého výzkumu Carl téměř každý den opakoval, že další den opět vyrazí na cestu, pravděpodobně do městečka Saint Jean Pied-de-Port, kde chtěl navštívit svou známou a odkud se plánoval pěšky zase vrátit do Santiaga. I když si však s sebou do města dokonce mnohokrát přinesl svůj sbalený batoh, vždy se nakonec rozhodl cestu odložit a zůstat tak déle se svými přáteli sdružujícími se na Plaza de Obradoiro; z rozhovorů, které až do teď vedu s několika členy skupiny mírových aktivistů, jsem se však dozvěděla, že se přidal k Pochodu za mír a 15. března se spolu s ostatními poutníky vydal na cestu k Římu.

Jako mnozí z ostatních poutníků mi i Carl řekl, že v Santiagu je velmi dobré prostředí pro všechny poutníky, kteří stále potřebují dokončit pouť vnitřně, a proto často ještě nějakou dobu zůstávají v tomto poutním městě. Podle něj je snadné získat v Santiagu sociální pomoc, především od církve, a to v podobě oblečení, teplé sprchy i jídla, které nabízí místní charita a „Cocina económica”, o které jsem se již zmínila. Takový přístup církve, která má pomoc poutníkům vykonávajícím tradiční

¹⁹ Například v roce 2003 došlo do Santiaga 74 614 poutníků, zatímco o rok později to bylo již 179 944 poutníků.

náboženské poutní cesty na posvátná místa ve své podstatě, není tak docela překvapivý. Nečekané tak spíše je, že pozice církve se nezměnila ani v nynější nové, post-sekulární podobě poutnictví, která se vzdala svého čistě náboženského charakteru. Mikaelssonová tento jev připisuje skutečnosti, že církve si v dnešní době, pro kterou je charakteristická pluralita náboženských přesvědčení, musí hledat nové formy legitimacy a *raison d'être* (2012: 260). Také přístup lidí, kteří žijí v Santiagu nebo kteří tam pouze krátkodobě pobývají jako turisté, je z jeho pohledu velmi vstřícný k bezdomovcům či žebrákům, kterým často nabídnou malý peníz nebo ještě výše ceněné cigarety či alkohol. On sám často společně se Sebastiaanem a Pietrem trávil celé dny na náměstí před katedrálou a žádal kolemjdoucí o zmíněné zboží či peníze. V době mého výzkumu se k této skupině také nezřídka kdy přidal i některý z ostatních bezdomovců či umělců, kteří v ulicích Santiaga prodávají svá umělecká díla a šperky²⁰ nebo hrají na nějaký hudební nástroj a občas si k výřečnému Carlovi přisedli i poutníci, kteří toho dne došli do Santiaga a užívali si momenty euforie na Plaza de Obradoiro. Ať už však šlo o kohokoli, skupina postliminálních poutníků shromažďující se v ulicích Santiaga přijala vždy každého, kdo se chtěl podělit o dojmy z poutní cesty, poutního města i života vůbec. Sdílení toho mála, co každý z nich měl, bylo naprostou samozřejmostí a dny i večery plné diskuzí a vína se kolem Carla odehrávaly takřka nepřetržitě.

Tito poutníci často nabízeli své jídlo či drobný peníz i mně a většina z těch, kteří sami bydleli na ulici nebo žili ze sociální podpory státu se mě v průběhu výzkumu několikrát ptali, jestli mám kde spát, není mi v noci zima nebo nemívám hlad - a pokud ano, jestli mi můžou nějak pomoci. Tato starostlivost, kterou vůči novým členům skupiny přátel sdružujících se na náměstí před katedrálou projevovali ostatní poutníci nabývala v mém případě poněkud hořkosladkého charakteru, neboť jsem se v takových okamžicích cítila kvůli své ekonomické převaze nad účastníky výzkumu provinile. Tuto svou převahu jsem však jinak vůbec nevnímala. V průběhu výzkumu jsem se totiž snažila přizpůsobit způsobu života skupiny bezdomovců i ostatních poutníků a vzhledem k tomu, že takový životní styl je mi osobně velmi blízký a také díky tomu, že jsem se účastnila všedních aktivit poutníků bez toho, aniž by bylo zřejmé, že mezi námi panuje ekonomická nerovnost,

²⁰ Carl se také věnuje výrobě rukodělných předmětů (povětšinou složených z věcí, které Carl našel v odpadcích); neprodává je však, nýbrž je většinou dělá přímo pro někoho, kdo mu daroval něco výjimečného, například dobré boty na cestu či balení jeho oblíbeného tabáku.

nevnímala jsem v rámci naší koexistence žádné napětí. Většina účastníků výzkumu navíc o hmotné statky sama nestála, a proto podle mého nepřikládali onomu rozdílu, který mezi námi panoval, velkou důležitost.

Na základě svého pozorování bych společenství poutníků sdružujících se na Plaza de Obradoiro zařadila do Kapustovy „existenciální communitas“ (2011: 146), která funguje značně dynamicky a veskrze antistrukturně; zpravidla však představuje pouze dočasný jev. Vcelku dlouhé trvání bezdomovecké komunity tvořené bývalými poutníky v Santiagu je podle mého pozorování výsledkem kontinuální fluktuace členů, která byla alespoň v posledních dvou letech, kdy mám tu možnost tamní dění sledovat, poměrně vysoká. Fluktuace však probíhá postupně, a tak existence skupiny spočívá v opakuujícím se předávání jakéhosi symbolického členství ve skupině z poutníka na poutníka.

Carlův přítel a další z poutníků, kteří patří do této skupiny, je Sebastiaan, který se po celou dobu mého výzkumu chystal další poutní cestu a v polovině března skutečně na cestu vyrazil. V době mého výzkumu byl v Santiagu již třetí měsíc a žil stejně jako Carl ve stanu za městem, „daleko od systému“, jak o svém životě vždy mluvil.

„Já se snažím držet se prostě dál od všeho, co by mohlo řídit můj život. Rád jsem soběstačný a samostatný, takový jsem byl vždycky (...). Víš, já si myslím, že to, že se narodíš do nějaké rodiny, ještě neznamena, že si s těmi lidmi musíš rozumět nebo tak. Pro mě znamenají mnohem víc přátelé, protože ty si můžu sám vybrat a jasně, že si vyberu ty, se kterými je mi dobře, ale rodinu si prostě nevybereš. Já jsem se během svatojakubské pouti s ostatními poutníky moc nebavil, až tady v Santiagu jsem našel Carla a s tím jsme si padli do oka.²¹ A tak si tu celé dny sedíme na Obradoiru²², čekáme, jestli nám někdo dá nějaké peníze, občas se tu u nás zastaví nějaký známý a třeba nám něco dá, tak hned jdeme koupit pivečko a tabák, rozdělíme si to tu mezi sebou, protože když je pivo, hned se nás tu sejde víc, no a za chvíli se to všechno vypije, ale to nevádí, protože zase přijde jiný známý a dá další peníze a takhle to tu chodí. Všechno sdílíme a vždycky se najde někdo, kdo má nějaké peníze, jednou jsem to já, podruhé zase ty. Proto my jsme tu taky všichni tak dlouho, chápeš, protože v Santiagu se prostě žije hrozně

²¹ Sebastiaana bychom tedy mohli zařadit do již popsané kategorie „independent self-construal“ (Markus a Kitayama 1991, Matsumoto a Juang 2004).

²² Plaza de Obradoiro, jedno z hlavních náměstí Santiaga.

*jednoduše. Musíš mít papíry, jako pas, víš, ale když tě můžou takhle legitimovat, dají ti nové oblečení, když je to tvoje už roztrhané, je tu to jídlo zadarmo u františkánů v Cocina económica... Prostě pohodička.*²³

Sebastiaan teď plánuje postupně si z darovaných peněz našetřit na nové boty a vydat se na cestu do Portugalska, snad do Fátimy. Do Nizozemska se v dohledné době nechystá, snad protože se nechce vracet ke své nemoci a k myšlenkám na blízkou smrt. V poutní cestě totiž našel alternativu ke světu „tam doma“, který spojuje se svými zdravotními problémy (Reader 2007: 221 – 222), a tak mu jeho nový, poutnický styl života plný „okamžiků bytí“ (Andrews 2009) pomáhá zapomenout na svá trápení a prožít poslední roky nebo měsíce svého života bez sebelítosti, smutku i bolesti.

Jak v případě Sebastiaana, tak i v rámci rozhovorů s mnoha jinými poutníky se mi stalo, že mě účastníci výzkumu požádali o drobné na alkohol či cigarety. Vzhledem k tomu, že tak často činili v momentu, kdy jsem je žádala o hlubší zodpovězení mých otázek či rozvedení svého příběhu, v některých případech jsem cítila jako bych si výpovědi daných poutníků zajišťovala finančními dary, což mě stavělo do eticky náročné situace, s níž jsem si neuměla poradit. Nevěděla jsem, jestli je vhodné vyměňovat kýžené rozhovory za drobné finanční obnosy, avšak s postupem času jsem pochopila, že ze strany poutníků nešlo o výměnu peněz za možnost nahlédnout do jejich života, nýbrž že se jednalo o zcela rutinní jednání, v jehož rámci žádali o drobné peníze kohokoli, s kým se jakýmkoli způsobem dostali do styku, zčásti snad jen ze zvyku, který přejali od ostatních bezdomovců či poutníků. Naučila jsem se tedy s těmito momenty pracovat a chápat je nikoli jako podmínku ke vstupu do poutníkovy osobního příběhu, nýbrž jako součást habituu této komunity.

Dalšími představiteli této skupiny jsou členové skupiny plánující Pochod za mír. Teresa vnímala počáteční stadium postliminality, tedy první dny a týdny po skončení svatojakubské poutě jako naprosto zásadní momenty pro to rozhodnout se,

²³ Důvod, proč Sebastiaanovi připadá poutnický život jako cosi bezstarostného, v čem se nemusí řídit žádnými pravidly a asociuje poutní cestu se svobodou, může (jak jsem obecně popsala již v kapitole Antistruktura) plynout z toho, že společenský řád a role spojené s alternativní strategií, kterou si zvolil jako svůj životní styl, je mu momentálně bližší a to natolik, že nevnímá ani její strukturalitu, ani tlak ostatních představitelů dané komunity, které ho silou konformity přece jen vždy tak trochu ovlivňují.

co dál dělat se svým životem. I ona si touto fází prošla a řešení našla alespoň po dobu příštích dvou let v plánovaném pochodu.

„Podle mě právě spousta lidí takhle dokončí tu svojí pouť, dojdou do Santiaga a řeknou si: ‚A co teď?‘ Oni totiž často dokončí tu cestu fyzicky, ale pořád ještě třeba nedošli k tomu, co hledali vnitřně, chápeš. No a proto děláme ten pochod: ‚A co teď? Pojď s námi do Říma a Jeruzaléma!‘ (...) Chceme, aby si lidi uvědomili, že něco není v pořádku. Chceme kolem toho udělat pořádný rámus a vyburcovat co nejvíc lidí. Víš, jakou reakci mají lidé, když jim řeknu o tom, že nemůžeme jenom sedět doma, ale že bychom se měli aktivně podílet na té změně, kterou tenhle svět potřebuje? Oni se bojí. A to je ten problém. Lidi se mě ptají, proč to dělám a já říkám, že to dělám pro lásku a mír, ale oni tomu prostě nevěří. Lidi nevěří v mír, protože ho neznají. Neustále bojují - mezi sebou, v práci, sami se sebou, je to všude samý boj, a tak už prostě nevěří v mír. Ale my v něj pořád věříme, a i kdyby s námi ten pochod šel jediný člověk, tak to stálo za to a děláme to pro něj.“

Když jsem se Teresy zeptala, jestli se ještě někdy plánuje vrátit do své rodné země, odpověděla mi, že teď na návrat nemá myšlenky; cítí, že tu teď má svou misi, kterou je potřeba splnit a ví, že je to tak v tuto chvíli správné. Představa, že se řešení problému, něco nového a podstatného, hledá jinde, za hranicemi každodennosti, je v ideologii poutní cesty hluboce zakořeněna (Kapusta 2011: 145 - 146). Není tak divu, že se někteří poutníci cítí zlákáni v oné antistruktuře poutě setrvat a vrátit se domů teprve tehdy, když se jim podaří onen problém vyřešit. Stejně to měl v době mého výzkumu i Noah a Amanda, kteří věřili, že dělají něco pro to, aby byl svět lepší a že „revoluce“, jak o očekávané změně v myslích lidí často hovořili, přijde brzy.

Zato Felippo se od původního plánu vyřešit doma na Sicílii rodinné záležitosti a vrátit se ke skupině uskutečňující pochod spíše vzdaluje. Felippo se totiž na začátku března vrátil domů, aby urovnal vztahy se svými rodiči a ke skupině poutníků se plánoval přidat v létě. Z toho, co o něm vím z rozhovorů, které dodnes vedu na sociálních sítích jak s ostatními členy skupiny, tak s ním samotným, to však vypadá, že jakmile se Felippo vrátil do rytmu života, který vedl před svatojakubskou cestou, vzdálil se i ideálům, které společně s ostatními členy skupiny do té doby sdílel. Místo připojení se k pochodu si teď našel na rodné Sicílii práci a i když se mi sám až dodnes zmiňuje o tom, že svého rozhodnutí vrátit se na Sicílii lituje, protože

mu chybí poutnický způsob života a komunita lidí, ke které si vytvořil pevné pouto, připadají mu zároveň celé ty měsíce strávené na svatojakubské cestě tak vzdálené, že si vlastně ani není jistý, že se to všechno skutečně stalo. Felippův příběh dobře ilustruje, jak snadno lze z postliminality vytvořit pouze jinou realitu (Frey 1998), která se váže ke svatojakubské cestě nebo k Santiagu či Finisteře, a tak není vždy tak docela možné přenést ji a změny, které během ní poutník prodělal, do svého původního prostředí. Vlastní habitus, s nímž byl Felippo po návratu domů konfrontován, v tomto případě převážil nad transformativní silou liminality.

4. 2. Setrvání v postliminalitě

Pro poutníky, které řadím do této skupiny, je charakteristická snaha zachovat si svůj status poutníka v rámci antistruktury, a to i když se rozhodnou žít více či méně usedlým životem v Santiagu či na alternativních koncích svatojakubské cesty, na Finisteře či v městečku Muxía. Toto stadium může být jak přechodným, tak dlouhodobým životním stylem, který poutníkovi vyhovuje a v němž zůstává po celá desetiletí.

Nejprve se vrátím k Ernstovu příběhu. Jak jsem již popsala, příchod do Santiagu asociuje se zážitkem otevření svého srdce a kompletní přeměnou svého pohledu na svět i lidi v něm. Sám sobě po této události slíbil, že se bude snažit otevírat své srdce častěji, až bude nakonec schopen žít se srdcem neustále otevřeným a věděl, že pokud se mu někde podaří dopracovat se k tak velké změně sebe sama, bude to jedině v Santiagu, a proto ve městě zůstal. Prvních několik měsíců žil ve stanu za městem a každý den chodil se svou krosnou do Santiagu, rozjímal v úzkých kamenných uličkách, sedával na náměstích kolem katedrály a snažil se nacvičit otevírání svého srdce, dokud si ho nevyšimla a nekontaktovala ho sociální pracovnice, která mu pomohla vyplnit různé formuláře a nakonec mu zajistila přísun minimálního příjmu, ze kterého dodnes žije.

„Já jsem měl během toho prvního roku, co jsem žil v Santiagu šestkrát bronchitidu. Po těch prvních třech měsících jsem si tedy z těch peněz, co jsem začal dostávat od státu, pořídil malý byt za Santiagem; chodím sice každý den asi hodinu pěšky do města, ale to mi nevadí. Ono tady dokáže pořádně pršet,²⁴ to

²⁴ Santiago de Compostela je stejně jako celý region Galície známé jako jedno z nejdeštivějších měst ve Španělsku: Santiago, de nuevo la ciudad más lluviosa de toda España. ABC [online]. 2014 [cit. 2017-03-22]. Dostupné z: <http://www.abc.es/local-galicia/20140114/abci-santiago-ciudad->

přece sama znáš, takže jsem si říkal, že s těmi mými zdravotními problémy bych si asi měl najít nějaké teplejší místo na spaní. (...) Ale ty moje bronchitidy nepřestaly, doktoři mi pořád předepisovali antibiotika, a mně došlo, že je to ten proces, jak otevírám své srdce, protože jedno z mých já proti tomu hrozně moc bojovalo, moje osobnost prostě nechtěla, abych své srdce opravdu otevřel, protože na to nebyla zvyklá, a tak se mi to usadilo tady na hrudníku a měl jsem problémy s těmi dýchacími cestami. Asi to takhle bylo nutné, že ten začátek té mojí cesty za otevřeným srdcem byl trochu boj, ale já jsem pochopil, že to byla jenom otázka času, než se to všechno usadí a že je potřeba být trpělivý.“

Jak popisuje Cheryl Mattinglyová (1998), ať už jde o fyzické utrpení během poutní cesty nebo o chronicky se opakující nemoc v období postliminality, jakou v Ernstově případě byla bronchitida, zdravotní problémy vytvářejí v poutníkovi pocit bezmocnosti nad vlastním tělem, který pramení v napětí a úzkost, neboť se jeho vlastní tělo stává cizí až nepřátelskou entitou, objektem odděleným a vzdáleným od jeho identity. Smysluplné zakomponování fyzického utrpení do narativu zkušenosti z poutní cesty i po ní potom nejenže poutníkovi pomáhá zvýšit povědomí o svém vlastním těle a tedy o jisté části své vlastní identity (Cassam 1997), ale je také determinujícím elementem v procesu porozumění a přijetí těžko uchopitelných aspektů našeho života, byť mnohdy s jistým časovým odstupem nutným k sebereflexi. Způsob, jakým Ernst dokázal z opakující se nemoci vytvořit symptom svého otevírajícího se srdce a začlenil ho do svého narativu ukazuje, jak důležité je pro nás vidět vlastní zkušenosti jako smysluplné fragmenty našeho života.

Ernst se mnou později mluvil i o svých přátelích, kteří došli v rámci své postliminlity ke značně krajnímu řešení: *„Mám tu v Santiagu spoustu známých a kamarádů, ale občas mě mrzí, když vidím, jak to jde s některými z nich z kopce. Víš, ono je prostě hrozně jednoduché žít a jíst tady v podstatě skoro zadarmo, až moc jednoduché bych řekl, protože potom je tu spousta lidí, co dokončí poutní cestu a tak nějak neví, co dál, a tak tu zůstanou a samovolně se zařadí do skupiny marginálů, co tady žijí, adaptují se na jejich životní styl, a když tady takhle zůstanou příliš dlouho, zvyknou si na tu pomoc a jsou potom úplně pasivní, což*

lluviosa-201401141256.html nebo Santiago, en el podio europeo de las ciudades más lluviosas. El Correo Gallego [online]. 2013 [cit. 2017-03-22]. Dostupné z: <http://www.elcorreogallego.es/santiago/ecg/santiago-podio-europeo-ciudades-lluviosas/idEdicion-2013-05-30/idNoticia-809221/>

není dobře. Taky často začnou hodně pít a třeba i brát nějaké drogy, protože se prostě přidají k tomu, co dělají ti ostatní, co už tady jsou delší dobu, a takhle se dostanou do bludného kruhu, ze kterého není cesty ven.”

Stejně jako Ernst i já jsem se během svého výzkumu setkala s poutníky, kteří po poutní cestě zůstali v Santiagu a přidali se ke skupině lidí žijících na ulici, kteří distribuují a sami konzumují omamné látky. S oběma z poutníků, které jejich cesta v postliminální fázi zavedla ke drogám, jsem se seznámila již během svého výměnného pobytu na místní univerzitě. Když jsem je však potkala tuto zimu během svého výzkumu, bylo zřejmé, že propadli narkomanii, a tak jsem se je z etických důvodů rozhodla nezařazovat do výzkumu více než pouhou zmínkou o tom, jak také postliminální poutníků v jistých případech může vypadat.

Dalším z poutníků v této kategorii je Dylan, s nímž jsem se na konci své vlastní poutní cesty potkala těsně před tím, než vstupem do Santiagu překročil hranici deseti tisíc nachozených kilometrů, které původně plánoval ujít napříč Afrikou. Na své původně plánované cestě do Kapského města totiž potkal dívku, do které se zamiloval a se kterou se nakonec vydal do Santiagu. Už po cestě se jim narodilo první dítě a o dva roky později se k holčičce přidal chlapec, který se narodil přímo v Santiagu. Dylan a jeho žena se tehdy se svými dvěma dětmi nastěhovali do dodávkového vozu a v Santiagu zůstali ještě čtyři roky - dokud nemusela jejich dcera nastoupit do školy. Jelikož jsou oba dva Irové, vrátili se před osmi lety do své rodné země, kde žijí dodnes; na svatojakubskou pouť se však každoročně vrací a chovají k ní velmi vřelý vztah.

„Když jsme se teď museli vrátit do Irska, byl to pro nás docela šok pro všech těch letech na cestě. Ale máme hezký dům na venkově, tam můžeme oba dva tvořit, já fotit a má žena malovat, no a dětem se tam taky líbí. Založili jsme v Irsku jeden albergue²⁵ a značíme tam taky irskou svatojakubskou cestu. (...) My s ženou opravdu rádi chodíme a svatojakubská pouť pro nás znamená hodně, často chodíme i s dětmi; někdy jdu ale sám, jako třeba zrovna teď, když jsme se potkali my dva, a to má taky hodně do sebe, člověk stráví hodně času uvnitř sebe sama, ale i celkově je takový nějaký šťastnější, neřeší hlouposti, je sám sebou. Já si vždycky říkám, že čím méně času mi na začátku poutní cesty trvá dostat se do té druhé reality, do poutnické reality, tím šťastnější jsem ve svém normálním životě, protože

²⁵ Španělský název pro poutnické ubytovny lemuující všechny cesty svatojakubské pouti.

to znamená, že můj život v Irsku je skoro jako ta poutní cesta, chápeš. A to je právě ono, já se prostě snažím žít tak, jako bych byl pořád poutníkem, protože vím, že se tak cítím nejlépe, cítím se svobodný, sám sebou.”

To, co Dylan popisuje jako rozdíl mezi „normálním životem” a „realitou poutní cesty” můžeme chápat jako přechod ze struktury do antistruktury, ke které se obvykle váže pocit svobody a nezávislosti, jak jsem již popsala výše. Tím, že Dylan usiluje o to žít i v Irsku jako na poutní cestě potom znamená jednak to, že se snaží přenést zkušenost s liminalitou a mezilidskými vztahy podobnými fenoménu *communitas* do svého všedního života, jednak to, že se rád vrací ke vzpomínkám na nejšťastnější období svého života, během něhož potkal svou ženu a společně dali život oběma svým dětem.

Dalším z poutníků je Nicolás, kterého jsem potkala v roce 2015 hned po tom, co dokončil svou poutní cestu a který se sice ze začátku také zdál být spokojený se životem na ulici, avšak postupem času, zhruba půl roku po příchodu do Santiagu, si našel dívku, ke které se nastěhoval a brzy si i našel práci, aby jí mohl pomáhat s platbou nájmu a potravin. Pro Nicoláse byla tedy poutní cesta a komunita bezdomovců, k níž se v prvních měsících po své pouti přidal, pouze přechodným stadiem liminality a postliminality, které skončilo ve chvíli, kdy se Nicolásovi podařilo včlenit se zpět do většinové společnosti a přijmout nový status, který získal v procesu přechodového rituálu svatojakubské pouti.

Naproti tomu Hugo jako jediný ze skupiny poutníků, kteří byli součástí mého etnografického výzkumu, žije již dlouhodobě v Santiagu na ulici bez toho, aniž by se chystal na další poutní cestu nebo začal nadměrně užívat omamné látky. Když jsem do Santiagu přišla letos v zimě, Hugo se zrovna vrátil ze Santanderu, kam v posledních letech chodí trávit Vánoce se svou rodinou (a po Vánocích jde pěšky zase zpátky do Santiagu). Dělá to takhle každý rok už po dobu patnácti let a s tímto rytmem je spokojený. V Santiagu si většinou staví malý přístřešek blízko univerzitního kampusu a tam bydlí společně se svým psem, prodává šperky, které sám zhotovuje z drátku a kamínků, které najde po cestě a svůj způsob života nehodlá ani do budoucna měnit. Hugo se totiž domnívá, že dnešní společnost pouze vytváří problémy a různé nemoci plynoucí z dlouhodobého stresu, a proto se od těchto vlivů, které systém na jedince může mít, drží spíše dále. Podobné důvody, které mnohé vedou na poutní cestu, popisuje i Mikaelssonová. Podle ní může současný způsob

života způsobit i jakési spirituální vyhoření, které poutnický diskurz nejenže kritizuje, ale také řeší (2012: 269), a tak není divu, že se v poutním stylu života někteří jedinci, jak ukazuje Hugův příběh, rozhodnou zůstat natrvalo.

4. 3. Zapojení se do struktury

Poslední kategorii alternativních (jakožto nikoli běžných) řešení situace poutníků v postliminalitě tvoří lidé, kteří se po skončení svatojakubské cesty snažili ihned zapojit do místní struktury, najít si práci, byt a žít v Santiagu nikoli již mimo systém, jako jsme to doteď pozorovali u většiny poutníků, nýbrž jako jeho součást. Jedním z takových jedinců je Kiro, který se na popud svého kamaráda, kterého potkal na svatojakubské pouti, rozhodl zůstat v Santiagu a pracovat tam, čistě protože neviděl důvod takovou výzvu nepřijmout a protože sám rád testuje své limity a sbírá zkušenosti. Teď už je tomu přes dva roky, co pracuje na farmě kousek od santiagského letiště, má malý byt a je spokojený, protože v Santiagu se podle něj žije dobře.

„Prostě mi připadá, že tady v Santiagu člověk vždycky tak nějak dostane to, o co žádá, jenom to třeba chvílku trvá, ale nakonec se to prostě vždycky podaří. Třeba ta moje práce. Není to sice něco kdovíjak úžasného, pracuji často venku, v zimě, v dešti, občas je to velká námaha, ale já se za to nestydím a nestěžuji si, protože každá práce je dobrá, když ti vydělá na živobytí. A já teď mám navíc takový další cíl, že bych si tu rád někoho našel, chápeš, když už mám tu práci, a že bych tu ještě pár let pobyl. Nic moc sice neplánuji, ale tomuhle bych se asi nebránil, protože do Makedonie se zatím stejně vracet nechci. Tady je mi teď lépe!”

Kiro se tedy vlastně snaží zapadnout do většinové pracující společnosti v Santiagu. Opustil status poutníka a alespoň dočasně se zařadil jak mentalitou, tak svým životním stylem do skupiny místních obyvatel. Přechodový rituál poutní cesty tedy stejně jako Nicolás dokončil úspěšným návratem do struktury s nově získaným statutem a poutní cesta pro něj byla pouze přechodným obdobím dovolené, kterou naplnil svou oblíbenou volnočasovou aktivitou – chůzí.

Naproti tomu příběh dalšího poutníka, Josipa, je v mnohém odlišný. Ten si sice po skončení poutní cesty také našel v Galícii práci (a ženu), stále se však snažil zachovat si poutnický způsob života a i když se přímo nevyhýbal asimilaci do místní

společnosti, vždy sám sebe definoval spíše jako věčného poutníka, jehož poutní cesta nikdy nekončí.

„Když jsem před sedmi lety přišel do Santiaga, věděl jsem, že tam nenajdu to, co jsem tehdy hledal, to byla láska, víš, prostě nějaký hezký vztah s nějakou ženou. A pak mi došlo, že musím dál, dozvěděl jsem se o tom, že cesta pokračuje až do města Muxía nebo na mys Finisterre, a to už začalo být zajímavé, protože jsem v tom viděl znamení. Vidíš tu symboliku? Muxía začíná na písmeno „m“, to je jako masculus, no a Finisterre zase začíná na „f“ stejně jako femina.²⁶ Dohromady vlastně tvoří takový pár no a to bylo přesně to, co jsem hledal! Tak jsem vyrazil na cestu, rozhodl jsem se tedy pro Muxíu a tam jsem skutečně našel lásku, zůstal jsem tam s ní čtyři roky a celou tu dobu jsem pracoval v albergue, staral jsem se o poutníky a tak nějak jsem se v tom poutnickém prostředí prostě našel. Víš, já jsem se s těmi všemi poutníky okolo cítil pořád tak nějak svěží. (...) Ona celá tahle oblast je opravdu tak trochu konec světa, jako se to říká o Finistere²⁷, a tak si tam člověk připadá tak nějak odříznutý od ostatního světa se všemi jeho problémy; svobodný a šťastný. Kdyby ses mě zeptala, jak vypadá ráj, řekl bych, že asi tak jako Costa da morte²⁸, to je oblast mezi Muxíou a Finisterrou a ještě kousek na sever jako k La Coruña, tam já to mám prochozené a můžu ti říct, že to je opravdu nádhera. Jenomže potom ten můj ráj na zemi v prosinci minulého roku skončil, protože se vyměnilo vedení albergue (...), a tak jsem se snažil přežít sám za sebe jenom tak bez peněz, ale to prostě nešlo, protože zima dokáže být na Costa da morte pěkně krutá. Nejsou tam totiž žádní poutníci, víš, taky je zima, hodně prší a peněz je málo, a tak jsem to vzdal a došel jsem do Santiaga, protože mi bylo jasné, že tady se uживím snadněji. Ty první měsíce jsem strávil na ulici a prodával jsem výrobky, co dělám z kůže, takové přívěsky a náramky, ale moc to nešlo, a tak jsem se přihlásil o sociální podporu, kterou mi přidělili, a teď z ní platím postel v ubytovně pro sociálně slabé a hledám si práci, zase bych chtěl pracovat v nějakém albergue,

²⁶ Slova *masculus* a *femina* pocházejí z latiny a znamenají muž a žena.

²⁷ Galicijský mys Cabo de Fisterra (španělsky Finisterre) byl v minulosti považován za konec světa. Nyní je obecně známý jako nejzápadnější místo pevninského Španělska, i když ve skutečnosti je tímto nejzápadnějším bodem je nejspíše mys Touriñán ležící zhruba 15 kilometrů severněji.

²⁸ Španělsky Costa de la muerte, Pobřeží smrti, podle legendy získalo své jméno kvůli častým úmrtím posádek lodí, které tudy projížděly a kvůli špatnému počasí a členitosti pobřeží ztroskotaly mezi útesy.

tak uvidíme, snad to vyjde. Ale můžu ti říct, že duchem jsem pořád na Costa da morte. To je můj domov a jedině tam jsem šťastný.”

Ačkoli tedy Josip dokončil svou poutní cestu, našel si práci a usadil se, stále se snažil zůstat v kontaktu s poutníky a svatojakubskou cestou, snad protože mu připomínali vlastní poutnické putování a protože byl tak i nadále v kontaktu s lidmi, kteří jsou v rámci své liminality otevřenější tomu zkoušet nové věci a navazovat rychle nová, avšak hluboká přátelství (Andrews 2009: 16 - 17).

Stejně jako Josip, ani další poutník, Rubin, zatím neuspěl s hledáním práce v Santiagu, i když se o to pokouší už přes pět měsíců. Čtyřicetiletý Portugalec do mé práce spadá spíše okrajově, i tak mi však jeho příběh připadal velmi zajímavý, a proto jsem se jej sem rozhodla zařadit. Poprvé šel Rubin svatojakubskou pouť v září roku 2016, a to proto, aby našel sám sebe a smysl života, který mu v posledních letech osamění a finančních potíží spojených s nezaměstnaností často unikal. Po skončení pouti se Rubinovi zalíbilo v Santiagu natolik, že v poutním městě zůstal ještě jeden a půl měsíce.

„Prostě jsem nemohl odejít! Zkusil jsem to, i třeba jenom na Finisterru, ale nešlo to. Byl jsem už pár kilometrů za městem, ale Santiago si mě k sobě prostě zavolalo zpátky. Nevím, čím to je, ale vždycky když vcházím do Santiaga, zalije mě taková vlna štěstí a klidu, připadá mi to tu takové mírumilovné, klidné, člověk se tu může uvolnit - a to v Portugalsku nemám (...). Víš, já si prostě myslím, že to místo tady musí být nějaké magické, že přitahuje tolik lidí, poutníků, kteří sem putují stovky kilometrů (...). A proto jsem tu taky chtěl zůstat, snažil jsem se najít si práci, ale nepovedlo se mi to a po těch pár týdnech, co jsem tu byl, už mi došly peníze, a tak jsem se vrátil do Portugalska, ale pořád doufám, že jednoho dne snad najdu práci tady v Santiagu a budu se sem moci přestěhovat. To bych opravdu rád.”

Důvody, proč Rubinovi připadá Santiago de Compostela tak magické, mohou být různého charakteru. Odpovědí by mu mohly být teorie o posvátných místech Mircea Eliadeho (1958, 2006) či střízlivější úvahy Alana Morinise (1992: 5). Z mého hlediska je však nejpravděpodobnější Aldermanův názor (2002), tedy že místa, která jsou často cílem poutníků, jsou považována za posvátná nikoli proto, že by ve své podstatě ukrývala cosi magického, nýbrž z toho důvodu, že je za posvátná považujeme. Celý fenomén svatojakubské poutní cesty stejně jako její cíl tak můžeme chápat jako sociální konstrukt, uchovávaný se již po staletí v evropské

kultuře z generace na generaci. Jak však poznamenává Collins-Kreinerová, stejně jako je poutnictví výsledkem řádu, pravidel a hodnot dané lokality, je také konstruktivním elementem kultury a tradice, kterou takto samo kontinuálně reprodukuje (2010: 450).

Rubin sice v současné době nežije v Santiagu, protože na to, aby tam trávil čas a utrácel peníze za jídlo a ubytování, aniž by pracoval, nemá prostředky, ale pokaždé, když má chvíli času, vyráží ze svého rodného Portugalska na poutní cestu a v Santiagu se pokouší získat kontakty, které by mu mohly k získání nějaké práce dopomoci. Josip a Rubin tedy sdílejí také potřebu vrátit se na místo, kde se cítili nejšťastnější, i když u Josipa se jedná o Costa da Morte a u Rubina o Santiago de Compostela; ani jeden však v současné době nevidí způsob, jak toho dosáhnout. Oba dva se totiž cítí příliš staří na to žít na ulici, a tak se snaží najít ve vytoužené destinaci práci, které je ovšem v souvislosti s krizí, kterou Španělsko v posledních letech prochází, velmi málo. Jejich neutuchající touhu trvale se usadit v místě, které asociují s poutní cestou, můžeme chápat spolu s Readerem jako snahu o návrat k zážitkům, které jim v průběhu svatojakubské cesty umožnily najít nový smysl života a alternativu ke světu, který spojují s nejistotami (post)modernity či vlastními problémy, od kterých se snaží oprostit (2007: 221 – 222).

Závěr

Ve své práci jsem se věnovala způsobům, jak poutníci prožívali postliminální fázi své svatojakubské poutní cesty i následného rozhodnutí nevrátit se zpět domů. Zaměřila jsem se jak na celkový kontext postliminalit konkrétních poutníků včetně průběhu preliminální a liminální části jejich poutní cesty, tak na roli jejich pohledu na svět z hlediska religiozity, spirituality a přístupu k antistruktuře či antisystému. V předloženém textu jsem také popsala průběh své vlastní poutní cesty i etnografický výzkum provedený po příchodu do Santiaga včetně závěrů, které z něj vyvozují.

Na základě informací získaných v rámci etnografického výzkumu, během něhož jsem zkoumala značně heterogenní skupinu poutníků, kteří se různými způsoby vyrovnávali se svou postliminalitou, jsem rozlišila tři vzájemně provázané skupiny. Osm z poutníků, které jsem měla tu možnost pozorovat během svého výzkumu, patřilo do bezdomovecké komunity Santiaga, v níž jsem objevila vcelku snadno přístupnou a provázanou strukturu. Tito poutníci se většinou přes den nacházeli v historickém centru Santiaga, mnoho z nich využívalo služeb již zmíněné charity nebo jídelny pro sociálně slabé a někteří z nich prodávali na ulici své rukodělné výrobky nebo žebrali. Na noc se většina z nich vracela do lesů v blízkosti Santiaga, kde měli postavené chatrče z dříví či odpadků nebo kde každý večer stavěli své stany a v nezávislém životě odpoutaném od struktur většinové společnosti se cítili natolik svobodní, že z bezdomoveckého života prozatím nemínili vystoupit.

Další tři z informantů byli více sociálně integrovaní. Po několika měsících života na ulici všichni z nich s pomocí sociální pracovnice, která je sama vyhledala, požádali o sociální podporu a za přidělené peníze si buď platí postel ve sdílené ubytovně nebo malý byt na okraji Santiaga. K tomu, aby jim podpora byla udělena, museli prokázat, že nejsou závislí na jakékoli omamné látce, což byl v případě poutníků, s nimiž jsem se seznámila v rámci výzkumu, především alkohol, hašiš a marihuana. Tito poutníci sami často pomáhali bezdomovecké komunitě²⁹, se kterou se dobře znali, a to tak, že je občas nechávali přespat ve svém bytě, pomohli jim drobným finančním příspěvkem či je pozvali na jídlo. Nezřídka jim také nabízeli kontakt na sociální pracovníci, která by jim pomohla s vyřizováním žádosti o sociální

²⁹ A jak jsem již zmínila, byli ochotni pomáhat nejen bezdomovcům, ale třeba i mně.

podporu. Za dobu mého výzkumu však poutníci žijící na ulici povětšinou proklamovali, že o sociální příspěvky nestojí a se stylem svého života jsou spokojeni.

Poslední skupinou, do níž mohu zařadit pouze dvojici svých informantů a pro níž je charakteristický nejvyšší stupeň sociální integrace, jsou poutníci, kteří si po skončení poutě v Santiagu našli práci a zapojili se tak do struktury většinové společnosti - byť tomuto stavu u jednoho z nich předcházela celkem dlouhá, několikaměsíční fáze života na ulici. Právě u tohoto poutníka jsem měla příležitost sledovat přesun z první definované skupiny, do níž patřil, když jsem ho poznala v Santiagu na podzim roku 2015, do skupiny samostatně výdělečně činných jedinců, vázaných k Santiagu nejen osobní historií a nakonec i prací, ale také přítelkyní, se kterou se na místě seznámil zhruba před rokem.

Každodenní koexistence s poutníky v rámci výzkumu mi nepřinesla pouze rozšíření akademických poznatků a možnost studia postliminality, nýbrž mi byla i osobní zkušeností a ovlivnila způsob, jakým nyní chápu sebe sama. I když jsem se neustále snažila zachovat si úhel pohledu a roli výzkumnice, několikrát jsem se dostala do situace, v níž se běžné vztahy mezi účastníky výzkumu a mnou jakožto výzkumnicí vyměnily. Stalo se tak například, že mi občas některý z poutníků poskytl emocionální podporu, vyslechl mě a dal mi tak možnost sdílet mé vlastní obavy, trápení a problémy, které často zaplavily mou mysl v průběhu otevřených a hlubokých diskuzí mezi členy bezdomovecké komunity. V průběhu výzkumu jsem se však s těmito momenty učila pracovat a vnímala jsem je nikoli jako narušení mé výzkumnické pozice, nýbrž jako obohacení mé perspektivy a možnost zažít, jak skupina postliminálních poutníků skutečně funguje a působí na své členy.

I když to jistě není pravidlem, můžeme obecně říci, že poutníci, kteří jsou předmětem této bakalářské práce a kteří se tedy vyznačují zvolením netradiční strategie v rámci období po skončení své poutní cesty, se do jisté míry rozhodovali pro alternativní řešení i ve fázi preliminární a liminální. V souvislosti s preliminární fází to znamenalo především blízkost smrti nebo pocit, že daný jedinec nepatřil do rodiny či společnosti, v níž v době před poutní cestou žil. V rámci liminální fáze se tato tendence projevovala například snahou vyvarovat se institucionalizovaných poutnických ubytoven, místo nichž mí informanti často raději spali ve vlastním stanu, v hamace anebo pod širým nebem. Někteří z jedinců se také snažili vyhnout ostatním poutníkům, jejichž obvykle vysoký počet jim nedovoloval soustředit se na

hlavní cíle své cesty, které byly spíše introspektivního a kontemplativního charakteru, nebo se naopak po cestě stali součástí velice silné komunity, kterou spojovaly společné budoucí projekty a která tak přetrvala i po skončení svatojakubské pouti.

Důvody, které vedly jednotlivé poutníky k tomu, že se po skončení svatojakubské cesty buď vydali na další pouť, anebo se rozhodli zůstat v Santiagu, prostupovaly už celý průběh jejich poutní cesty i období před jejím samotným začátkem. Proto jsem se u všech poutníků snažila vyložit, z jakých životních podmínek vyvstala preliminální fáze jejich poutní cesty a jak se to projevilo na způsobu, jakým zařazovali jednotlivé události svatojakubské poutě do svých osobních narativů. Krátce jsem se vždy zmínila i o liminální části poutě, během níž můžeme pozorovat proměněnou identitu jednotlivých poutníků, kteří v životě na cestě našli smysl svého života. Stručně jsem se také dotkla problematiky fenoménu *communitas* a načrtla jsem, jak na poutníky působí vnímání světa „tam doma“ z odstupu jaksi odlišné reality svatojakubské poutě.

Přílišné generalizace týkající se netradiční postliminality poutníků se mi zdají alespoň do určité míry nutně zavádějící. I když jsem se tedy v průběhu práce vždy snažila dělit poutníky do různých skupin v souvislosti s tím, jak daný aspekt cesty či události během ní prožívali, jsem přesvědčena, že si každý poutník v rámci svého jedinečného životního příběhu, kontextu prelimitality a souhrnu interpretací vytvořil naprosto unikátní celek neopakovatelné zkušenosti poutní cesty. Proto jsem se mimo společenskou, kulturní a snad i politickou a ekonomickou rovinu poutní cesty zajímala také (a vlastně především) o rovinu čistě osobní, která tvoří naprostý základ poutnické zkušenosti (Bowie 2008: 265). To mi pomohlo přiblížit se událostem poutnického života i způsobům, jak si je samotní poutníci vykládali a mohla jsem díky tomu sledovat, jak odloučení od všedního života, který daní jedinci vedli před svatojakubskou cestou, umožňuje hlubší porozumění sobě sama i smyslu svého života.

Mnozí vědci (např. Andrews 2009: 16 - 17; Collins-Kreiner 2010: 449) se domnívají, že takové usnadnění procesu sebereflexe i všeobecné transformace je dáno především podmínkami, které poutníka často činí otevřenějšího k tomu zažít něco nového a navazovat nové přátelské vztahy, ale třeba také reorganizovat vlastní pohled na svět a celkově nebrat věci ve svém životě za samozřejmé. Vzhledem k

tomu, že rituál pouti je také zkušenost antistruktury, je proto vykročení ze známého, všedního a řádného světa do toho neznámého, nevšedního a mimořádného jedním z hlavních pilířů tradice svatojakubské cesty.

Mezi poutníky, jimiž jsem se zabývala v této práci, a těmi, kteří se po dosažení cíle své poutní cesty, Santiaga de Compostela, vrací domů, je tedy velký rozdíl, neboť pro ty, kteří se po skončení pouti rozhodnou zůstat v poutním městě i pro ty, kteří se v rámci své postliminality odhodlají k vykonání další cesty, má totiž poutní cesta podstatně jiný význam. Ve většině případů pro ně není pouze přechodným stadiem antistruktury a nevšedního života, nýbrž se stává životním stylem a zcela determinujícím a konstitutivním prvkem jejich identity i toho, jak se vztahují k okolnímu světu. Jak poznamenali mnozí z poutníků, *„Camino³⁰ nekončí příchodem do Santiaga, stává se životním stylem, způsobem, jak vidíme a chápeme svět kolem nás. My žijeme Camino každý den.“*

³⁰ Často užívaná zkrácená forma oficiálního názvu Camino de Santiago - svatojakubské cesty.

Bibliografie

- ALDERMAN, Derek H. Writing on the Graceland Wall: On the Importance of Authorship in Pilgrimage Landscapes. *Tourism Recreation Research*. 2002, **27**(2), 27 - 33.
- ANDREWS, Hazel. Tourism as a Moment of Being. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. Helsinki, 2009, **34**(2), 5 – 21.
- BADONE, Ellen. a Sharon R. ROSEMAN. *Intersecting journeys: the anthropology of pilgrimage and tourism*. Urbana: University of Illinois Press, c2004. ISBN 978-0252029400.
- BARNEY G. GLASER AND ANSELM L. STRAUSS. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Pub, 1973. ISBN 978-020-2302-607 in HAMMERSLEY, Martyn. a Paul ATKINSON. *Ethnography: principles in practice*. 3rd ed. New York: Routledge, 2007. ISBN 978-0415396059.
- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-718-4518-3.
- BLÁHOVÁ, Barbora. *Svatojakubská cesta: aneb jak vzniká communitas* [online]. Praha, 2011 [cit. 2016-11-04]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz>. Bakalářská práce. Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze. Vedoucí práce PhDr. Marek Halbich, Ph.D.
- BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství: Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9.
- COHEN, Erik. A Phenomenology of Tourist Experiences. *SAGE Social Science Collections: Social Science Collections*. 2016, **13**(2), 179 - 201.
- COLLINS-KREINER, Noga a Nurit KLIOT. Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims. *GeoJournal*. 2000, **50**(1), 55-67.
- COLLINS-KREINER, Noga. Researching pilgrimage: Continuity and Transformations. *Annals of Tourism Research*. 2010, **37**(2), 440 – 456. ISSN 0160-7383.
- EADE, John a Michael J. SALLNOW. *Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press, 2000. ISBN 02-520-6940-4.

- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-729-8175-7.
- Sacred Places: Temple, palace, "centre of the world". ELIADE, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1958, 367 - 387. ISBN 0803267339.
- FREY, Nancy Louise. *Pilgrim stories: on and off the road to Santiago*. Berkeley: University of California Press, 1998. ISBN 05-202-1751-9.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. Studie (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-858-5089-3.
- GRABURN, Nelson H. H. Tourism: The Sacred Journey. In: SMITH, Valene L. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2nd. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, 21 - 36. ISBN 0812212800.
- GUILLEMIN, Marilys a Lynn GILLAM. Etika, reflexivita a „eticky důležité okamžiky“ ve výzkumu. *Biograf* [online]. 2004, (35), 47. odst. [cit. 2016-11-04]. ISSN 1211-5770. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=3502>
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. 2., aktualiz. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-485-4.
- HAMMERSLEY, Martyn. a Paul ATKINSON. *Ethnography: principles in practice*. 3rd ed. New York: Routledge, 2007. ISBN 978-0415396059.
- CHENAIL, Ronald J. Jak srovnat kvalitativní výzkum do latě. *Biograf* [online]. 1998, (15), 30. odst. [cit. 2016-11-04]. ISSN 1211-5770. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=1503>
- CHLUP, Radek. Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I. *Religio: Revue pro religionistiku*. Brno, 2005, **13**(1), 3 - 28. ISSN 1210-3640.
- CHLUP, Radek. Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera II. *Religio: Revue pro religionistiku*. Brno, 2005, **13**(2), 179–197. ISSN 1210-3640.
- CHVISTKOVÁ, Lucie. Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi. *Biograf* [online]. 2004, (35), 28. odst. [cit. 2016-11-04]. ISSN 1211-5770. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=3510>
- JACKSON, Michael. *Existential anthropology: Events, exigencies and effects*. New York: Berghahn Books, 2005. ISBN 978-184-5451-226

KAPUSTA, Jan. Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela. *Český lid*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 2011, **98**(2), 135 - 153. ISSN 0009-0794.

KOHÚTEK, Petr. Presentování kvalitativních údajů. *Biograf* [online]. 1997, (9), 17. odst. [cit. 2016-11-04]. ISSN 1211-5770. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=908>

KURR VAN GENNEP, Charles-Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-710-6178-6.

LANKFORD, Samuel V., Rodney B. DIESER a Gordon J. WALKER. Self-construal and pilgrimage travel. *Annals of Tourism Research*. 2005, **32**(3), 802-804. DOI: 10.1016/j.annals.2004.10.005. ISSN 01607383. Dostupné také z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0160738305000502>

CASSAM, Quassim. *Self and world*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 978-019-8235-408 in LONGO, Matthew R., Friederike SCHÜÜR, Marjolein P.M.

KAMMERS, Manos TSAKIRIS a Patrick HAGGARD. What is embodiment? A psychometric approach. *Cognition*. 2008, **107**(3), 978-998. DOI: 10.1016/j.cognition.2007.12.004. ISSN 00100277. Dostupné také z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0010027708000061>

LUIK, Elo. Meaningful Pain: Suffering and the narrative construction of pilgrimage experience on the Camino de Santiago. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. Helsinki, 2012, **37**(2), 24 - 43.

MARKUS, Hazel R. a Shinobu KITAYAMA. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*. 1991, **98**(2), 224 - 253.

MATTINGLY, C. 1998. *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

MATSUMOTO, David Ricky a Linda P. JUANG. *Culture and psychology*. 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, c2004. ISBN 978-1111344931.

MAXWELL, Joseph. Understanding and Validity in Qualitative Research. *Harvard Educational Review*. 1992, **62**(3), 279-301. ISSN 0017-8055.

MELCZER, William. *The pilgrim's guide to Santiago de Compostela*. New York: Italica Press, 1993. ISBN 09-349-7725-9.

- MIKAELSSON, Lisbeth. Pilgrimage as post-secular therapy. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2012, **24**, 259 - 273. ISSN 2343-4937.
- MORINIS, A. 1992. Introduction. In A. Morinis (ed.). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. New York: Greenwood Press.
- NOSKOVÁ, Jana. Tazatel, dotazovaný – dočasní „přátelé“? *Biograf* [online]. 2004, (35), 15. odst. [cit. 2016-11-04]. ISSN 1211-5770. Dostupné z: <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=3511>
- PATTON, Michael Quinn. *Qualitative research and evaluation methods*. 3 ed. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, c2002. ISBN 0761919716.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995. Studium. ISBN 80-702-1150-4.
- READER, Ian. Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications. *Religion*. 2007, **37**(3), 210 – 229.
- REGALOVÁ, Kristina. *Poutní cesta do Santiaga de Compostela s cestovní kanceláří Adventura* [online]. Praha, 2007 [cit. 2017-03-01]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz>. Bakalářská práce. Fakulta humanitních studií. Univerzita Karlova v Praze. Vedoucí práce Mgr. Hedvika Novotná.
- SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, Samuel a Annie HESP. *The Camino de Santiago in the 21st century: Interdisciplinary perspectives and global views (Routledge Studies in Pilgrimage, Religious Travel and Tourism)*. 2015. ISBN 978-1138892484.
- TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013. Filosofie a sociální vědy. ISBN 978-80-7007-393-3.
- Betwixt and Between. TURNER, Victor. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. 12. paperback printing. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1967, 93 - 111. ISBN 0801491010.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Symbol, myth, and ritual)*. Cornell University Press, 1974.
- TURNER, Victor W. a Edith L. B. TURNER. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978. ISBN 978-0231042871.
- TURNER, Victor Witter. *Průběh rituálu*. Vyd. 1. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3.

VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-710-6178-6.

VRBOVÁ, Kateřina. *Fenomén současného náboženského poutnictví na příkladu pouti do Santiaga de Compostela* [online]. Praha, 2006 [cit. 2016-11-04]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz>. Bakalářská práce. Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze. Vedoucí práce Mgr. et Mgr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D

WATSON, C. W. *Being there: fieldwork in anthropology*. Sterling, Va.: Pluto Press, c1999. ISBN 07-453-1497-X.

Internetové zdroje

<http://www.ultreia.cz/>

<https://oficinadelperegrino.com/estadisticas/>