

Indigenizace globálního spirituálního diskursu: o jednom setkání západní a mayské spirituality

Jan Kapusta

DOI: 10.21104/CL.2023.3.02

*The Indigenization of Global Spiritual Discourse: An Encounter between
Western and Maya Spirituality*

Abstract

This study situates the phenomenon of intercultural religious encounters in a globalization perspective. It presents them as a struggle of indigenous groups to carve out their own cultural space in the global scheme, as an effort to indigenize modernity and spirituality. By means of a discursive analysis of a particular Maya lecture held in the Czech Republic, the author traces the gradual formation and constitution of a global spiritual discourse that arises through the following factors: the continuous connecting, merging or gluing together of diverse religious elements; the universalization of rhetoric and the emphasizing of native roots; and the likening and delimiting of the self to the dominant Euro-American culture. The aim is to show that this is a deeply ambiguous process that entails both continuity and discontinuity, convergence and divergence, but also – and perhaps most importantly – equivocation; that it is a dynamic process of translation in which much is lost, but in which something is also found.

Key words

indigenization of modernity, Maya spirituality, Western alternative spirituality, globalization, equivocation, discursive analysis

Acknowledgment

Tento článek je výstupem projektu GA ČR 23-06394S.

Contact

Mgr. Jan Kapusta, Ph.D., Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Univerzitní 2732/8, 301 00 Plzeň, Czech Republic; email: kapusta.jan@seznam.cz.
ORCID iD 0000-0002-6868-1389

Jak citovat / How to cite

Kapusta, Jan. 2023. Indigenizace globálního spirituálního diskursu: o jednom setkání západní a mayské spirituality. *Český lid* 110: 303–321. <https://doi.org/10.21104/CL.2023.3.02>

V posledních zhruba dvaceti letech jsme svědky fenoménu, kdy Evropu, včetně České republiky, začali navštěvovat latinskoameričtí indiáni, aby s námi sdíleli náboženský život a pohled na svět. Přijíždějí z Amazonie, vysokohorské Kolumbie, Mexika a také Guatemaly. Provozují zde obřady a účastní se různých přednášek, seminářů a workshopů, které jsou vždy – ve větší či menší míře – součástí naší alternativně spirituální scény.¹

Když se stoupenec západní alternativní spirituality² ocitne na podobné akci, může na něj zapůsobit nejen sebenaplňujícím, ale i sebestvrzujícím dojmem. Spatří před sebou moudrého indiána, který prostě, ale přesvědčivě hovoří o dávném učení, harmonii s Matkou zemí, energetické podstatě světa a právě přicházejícím novém věku zasvěceném osobnímu rozvoji a globální transformaci. Takový člověk může snadno přitakat věčné filozofii:³ vždyť i mayský duchovní vůdce z daleké Guatemaly to vidí stejně jako já! Zabloudí-li ovšem na podobnou akci kritický, marxisticky orientovaný antropolog, nejspíš se jen ušklibne a utrousí něco ve smyslu šarády pozdního kapitalismu, kdy indiáni podléhají moci spirituálního supermarketu, zrcadlí poptávku kulturního hegemonu a nabízejí západním duchovním hledačům to, co chtějí slyšet.⁴

- 1 Náboženství cizích kultur bývají naší společností přijímaná a přejímaná prostřednictvím moderních výhonků západního ezoterismu poměrně často. Milan Fujda (2010) na tento jev poukazuje v kontextu modernitou vytvořeného hinduismu, který byl na počátku 20. století v českých zemích akulturován téměř výhradně v rámci okultismu. Přes všechny historické a kulturní rozdíly můžeme pozorovat, že i na počátku 21. století k nám modernitou vytvořený mayský spiritualismus nepřichází jinak než přes prostředí alternativní spirituality. Jeden z rozdílů je nicméně markantní: nebývalý rozsah komunikace a pohybu přináší i možnosti fyzického kontaktu a výměny, o nichž se mohlo českým okultistům před sto lety jen zdát (srov. Fujda 2008).
- 2 „Alternativní spiritualitou“ (dříve označovanou „New Age“) rozumím expandující náboženství dnešní euroamerické společnosti, které je historicky spjato se západním ezoterismem, avšak proměněno zkušeností modernity, kapitalismu a internetu. Mezi její klíčové doktrinální prvky patří představy duchovní/energetické podstaty světa, holismu, harmonie, duality sociálního ega a autentického Já, osobní transformace a rozvoje či milenialismu (viz Kapusta – Kostíková 2020).
- 3 „Věčná filozofie“ (perennialismus) označuje víru, že existuje jedna univerzální pravda, které můžeme svým individuálním úsilím dosáhnout. K poznání této jednotné duchovní podstaty světa přitom vedou všechny významné náboženské a filozofické tradice, které se tak jeví jako „různé cesty k jedné pravdě“ (viz Hanegraaff 1996; Heelas 1996).
- 4 K rozboru alternativní spirituality jako „náboženské spotřeby *à la carte*“ a jako součásti logiky pozdního kapitalismu viz Possamai (2003). Ke kritice New Age jako „spirituálního supermarketu“ viz Aupers – Houtman (2006).

V následujícím textu bych rád tento černobílý – a trochu karikovaný – pohled na věc poněkud rozostřil a ukázal, že máme co do činění s daleko komplexnější a nejednoznačnější realitou, kterou nelze redukovat ani na výraz romantického ušlechtilého divocha, ani na produkt ekonomicko-politického systému. Budu tvrdit, že zkoumaný fenomén odpovídá globalizovanému světu, v němž všichni žijeme a k jehož základním charakteristikám patří vzájemné setkávání a překládání rozmanitých kulturních proudů, tedy proces neustále generující stejnost i jinakost, nápodobu i kreativitu, stabilitu i nejistotu.

Příkladem mi bude jedna konkrétní přednáška, která proběhla 21. 9. 2018 v Praze.⁵ Šlo o setkání s dvěma guatemalskými Mayi K'iche', dnes žijícími v Mexiku. Mayští duchovní vůdci *nana* Lucía a *tata* Juan⁶ strávili v České republice dva týdny, během nichž se kromě přednáškové činnosti věnovali individuálním obřadům a léčení a zúčastnili se spolu s kolumbijskými indiány Kogi oslavy podzimní rovnodennosti na zříceninách hradu Lichnice v Železných horách.

V tomto textu se omezím na diskursivní analýzu uvedené přednášky, její zasazení do historicko-kulturního kontextu a poukázání na vybrané charakteristiky mezikulturních náboženských setkání. „Diskursivní analýzu“ chápu jako zkoumání procesů sociálního utváření, předávání a legitimizace diskursivních formací v daném historickém a kulturním prostředí. „Diskursem“, podobně jako Kocku von Stuckrad (2014), rozumím opakující se komunikační strukturu, jež organizuje a reguluje vědění v určité sociální skupině, jež přiřazuje věcem význam a zakládá a stabilizuje kolektivně sdílené předpoklady akceptovaného myšlení a praxe. Stručně řečeno, diskurs stanovuje podmínky toho, co může být v daném kontextu myšleno, řečeno, uděláno.

Analyzovanou přednášku zde vnímám jako výraz globálního spirituálního diskursu, jenž povstává skrze nepřetržité propojování, spojování či slepování různých náboženských prvků, skrze univerzalizaci rétoriky i zdůrazňování nativních kořenů, skrze připodobňování i vymezování se vůči dominantní euroamerické kultuře.⁷ Postupné utváření a ustavování globálního spirituálního diskursu tak chápu jako *glokální proces*, kdy dochází ke globalizaci a lokalizaci zároveň, kdy globální trendy, představy

5 Přednášku Mayský vesmír (2018) uspořádal spolek Alopé a je volně dostupná na internetu.

6 Kičéjská slova *tata* a *nana* znamenají „pán“ a „paní“. Plurálu *tatas* se užívá pro „ctěné osoby“, „starce“.

7 K setkávání latinsko-amerických nativních kultur a New Age viz de la Torre – Gutiérrez Zúñiga – Juárez Huet (2016).

a praxe nabývají konkrétních podob vždy jen v lokálních podmínkách.⁸ Cílem textu je ukázat, že jde o hluboce *dvojnásobný proces*, který s sebou nese kontinuitu i diskontinuitu, konvergenci i divergenci, ale také – a to možná především – ekvivokaci (srov. Viveiros de Castro 2004); že jde o dynamický *proces překlada*, v němž se mnohé ztrácí, něco však i nalézá.⁹

Pojmy jako „transnacionální“ či „transkulturní“ a „pohyb“ či „sít“ patří mezi ty, jež fenomén dnešních mezikulturních náboženských setkání vystihují nejtrefněji. Nativní kultury jsou čím dál intenzivněji vtahovány do globálních toků lidí, idejí a praxí, zboží a služeb, technologií a peněz a může se zdát, že globalizující se svět tíhne nejen k propojování, spojování, ale také k sjednocování. Věc je ovšem složitější a v něčem analogická k starším debatám o integritě a uniformitě kultur. Již Anthony Wallace (1961) v reakci na antropologickou školu kultura a osobnost prosazoval, aby se o kultuře neuvažovalo jako o „replikaci uniformity“, nýbrž „organizaci diverzity“. Stejných slov následně užil Ulf Hannerz (1990), když hovořil o „světové kultuře“ naší globalizované současnosti. Jak opakovaně upozorňoval Marshall Sahlins (1993; 1999), svět je západním kapitalismem sjednocován, zároveň ale i rozrůžňován tím, jak se tomuto ekonomicko-politickému systému jednotlivé nativní skupiny přizpůsobují. „Globální homogenita a lokální diferenciaci se do jisté míry vyvíjejí společně, přičemž ta druhá je odpovědí na tu první ve jménu nativní kulturní autonomie.“ (Sahlins 1999: ix–x) Vědomí „vlastní kultury“ jako hodnoty, kterou stojí za to prosazovat a bránit, se stává běžným. „Sebeuvědomění si ‚kultury‘ znamená požadavek těchto skupin na vlastní prostor v rámci světového kulturního řádu. Spíše než odmítnutí zboží a vztahů světového systému to častěji znamená [...] touhu po jejich indigenizaci. Jde o projekt indigenizace modernity.“ (Sahlins 1999: x)

Jaké místo a roli má v tomto procesu náboženství? Thomas Csordas (2007) varuje před výkladem globálních náboženských fenoménů jako pouhého odrazu či reflexe stávajícího sociálního řádu. Je něco jiného hovořit o „náboženství a globalizaci“ a „globalizaci náboženství“. První výraz evokuje vztah náboženství a globalizace jako dvou oddělených analytických oblastí, kdy je náboženství typicky uchopeno jako reakce na globální ekonomiku. „Alternativou je chápat globalizaci od samého počátku jako vícerozměrný proces, v němž jsou náboženství, populární kultura, politika a ekonomika nutně souběžné a úzce provázané, ostatně

8 Ke glokalizaci náboženství obecně a na americkém kontinentu zvláště viz Vásquez – Marquardt (2003).

9 Nejsm si vědom skutečnosti, že by tento teoretický rozvrh konvergence/divergence/ekvivokace někdo v tomto smyslu užíval; považuji jej tak za vlastní příspěvek do diskuse.

podobně jako v životech aktérů, kteří globalizaci vyvolali.“ (Csordas 2007: 260) Autor se staví i proti představě jednosměrné globalizace z aktivního centra do pasivní periferie, kdy náboženství není ničím než neokoloniální formou kulturního imperialismu. „I zde existuje použitelná alternativa, která uznává, že jakmile se globální kanály otevřou, tok náboženských fenoménů – symbolů, myšlenek, praktik, nálad, motivací – je přinejmenším dvousměrný, spíše však vícesměrný.“ (Csordas 2007: 260) Některé náboženské prvky pak geografickým a kulturním prostorem „cestují“ dobře, jiné hůře.

Následující text umísťuje fenomén mezikulturních náboženských setkání do globalizační perspektivy. Prezентuje jej jako zápas nativních skupin o vytýčení vlastního kulturního prostoru v globálním schématu věcí, jako úsilí o indigenizaci modernity a spirituality.¹⁰ Setkání různých lidí a perspektiv přináší nové kulturní konfigurace, v nichž se původní obsahy proměňují a v nichž se rodí nová praxe, která už není ani jednou z předešlých. Oproti evolučnímu cíli, který jim Západ předpovídal, možná nakonec opravdu nebudou původní obyvatelé světa „ani všichni stejní, ani stejní jako my“ (Sahlins 1999: iv).

Mayský spiritualismus v historicko-kulturním kontextu

Souhlasím s antropology, kteří v kontextu současného mayského náboženství považují za nezbytné rozlišovat mayský tradicionalismus a mayský spiritualismus (Cook – Offit – Taube 2013; MacKenzie 2016). Mayský tradicionalismus, jež sami Mayové nazývají *costumbre* („zvyk“), je hybridní religiozita obsahující předkolumbovské, stejně jako římskokatolické prvky. Tradiční mayští ritualisté tak uctívají Boha, Ježíše Krista, Pannu Marii a svaté, ale i nebe a zemi, hory či kameny. Mayský spiritualismus, jemuž sami Mayové říkají *espiritualidad maya* („mayská spiritualita“), je rovněž hybridní religiozita, v tomto případě čerpající ze stávajícího mayského tradicionalismu, akademické a populární mayistiky a západní alternativní spirituality. Duchovní vůdci (*guías espirituales*) usilují o návrat k původní mayské kultuře a kosmovizi, a to především pomocí reinterpretace předkolumbovských kalendářů a raně koloniálního textu *Popol Vuh*. Zatímco počátky dnes prakticky zanikajícího mayského tradicionalismu sahají až do 16. století, mayský spiritualismus se rozvíjí zhruba v posledních třiceti letech a je na vzestupu (Kapusta 2020: 41–50).

10 Je s podivem, že zřejmě nejambicióznější česká publikace ke vztahu globalizace a původních obyvatel světa (Šavelková – Jetmarová – Boukal 2021) na svých 728 stranách ani jednou koncept „indigenizace modernity“ nezmiňuje. Přítomný článek by rád tuto mezeru zaplnil.

Někteří Mayové dokázali změnit své sebepojetí a z opovrhované „sociální rasy“¹¹ nabýt jistého sebevědomí, důstojnosti a úcty. Je zajímavé, že klíčovou roli v tomto procesu sehrálo náboženství; zatímco výtopy mayského kulturního a politického aktivismu nejsou příliš přesvědčivé (MacKenzie 2010), ukázala se náboženská revitalizace poměrně úspěšnou (Farahmand 2020). Pro katolické a později protestantské misionáře byl mayský tradicionalismus modlářstvím hodným vymýcení, což mayské ritualisty vedlo k tomu, že *costumbre* omezovali či provozovali potají. Dnešní mayský spiritualismus je oproti tomu praktikován poměrně svobodně a otevřeně. Je hodnocen kladně a je o něj zájem – doma (a to nejen ze strany indiánů, ale i ladínů),¹² stejně jako v zahraničí: **mnozí Evropané a Američané navštěvují** Guatemalu krátkodobě (účastní se individuálních či kolektivních obřadů) i dlouhodobě (žijí v mayských komunitách anebo se sami stávají duchovními vůdci).¹³

Mayský kulturní aktivismus a náboženská revitalizace vedly postupně k tvorbě společné mayské identity. Mayské duchovní vůdci začali prohlašovat, že očišťují *costumbre* od španělských koloniálních nánosů a navazují na původní, ryzí, autentickou předkolumbovskou spiritualitu. Jak to však při podobných kulturních obrozeních a náboženských revitalizacích bývá, nesou jejich plody více rysů současnosti než minulosti a to dávné je redefinováno dle potřeb a výzev dneška. Konstruuje se společná mayská identita, která nikdy neexistovala (konečně i samo jméno Mayové je španělského původu). Začíná se mluvit o kultuře, kosmovizi a spiritualitě (tedy pojmech do mayských jazyků jen těžko přeložitelných), a ani jejich obsah pak nemůže být než hybridní.

Podobně jako spolu postupují homogenizace a diferenciacie (Sahlins 1999), jdou spolu ruku v ruce i purifikace a hybridizace (Latour 1993). Synkretický mayský tradicionalismus byl v intencích sebevědomění si vlastní

11 Jako „sociální rasu“ označil Charles Wagley (1959) převládající formu klasifikace lidí (nejen) v Guatemale, jejímiž kritérii nejsou biologický původ či fyzický vzhled, nýbrž sociální a kulturní status, zhmotněný v příslušnosti ke komunitě, v jazyce, oděvu a zvycích.

12 Za „indiány“ (*indígenas*) jsou v Guatemale považováni ti, co žijí indiánským způsobem a mluví některým z mayských jazyků; za „ladíny“ (*ladinos*) pak ti, co žijí po vzoru evropských příchozích a hovoří pouze španělsky.

13 Jeden z dalších příkladů proměny „špinavého indiána“ v „ušlechtilého divocha“? Zde je třeba dodat, že uvedená změna (sebe)pojetí a (sebe)úcty zatím platí jen pro menší počet „šťastlivců“, kteří se v mayském spiritualismu aktivně pohybují, případně mu poskytují podpůrné služby (dopravu, ubytování, stravování, průvodcovství, prodej rukodělných výrobků apod.). Většina dnešních Mayů ovšem i nadále žije v tristních sociálních podmínkách chudoby, marginalizace a diskriminace.

kultury reformulován v **purifikovanou, racionalizovanou a systematizovanou kosmovizi** (MacKenzie 2016). Ve chvíli, kdy kritičtí antropologové začali přehodnocovat pojetí kultur jako jasně ohraničitelných a uchopitelných celků, ba esencializující pojem kultury vůbec, Mayové, podobně jako mnoho dalších nativních skupin světa, jej přijali za svůj. „Teď má kulturu každý; jen antropologové by o tom mohli pochybovat.“ (Sahlins 1999: xx)

Kultury nikdy nebyly statické a uzavřené, ale vždy se vyvíjely a vždy se navzájem ovlivňovaly. Kulturní výpůjčky a přivlastnění jsou spíše normou než výjimkou (Clifford 1997). Dnešní míra globalizace a časoprostorové komprese však tyto procesy zintenzivnila a zrychlila. Mayští duchovní vůdci začali překračovat komunitní a regionální hranice, setkávat se s dalšími nativními skupinami, ale i západními duchovními hledači, cestovateli a turisty. Jejich praxe se čím dál častěji objevuje na veřejných místech, v médiích, na internetu. Duchovní vůdci začali rovněž cestovat do zahraničí a účastnit se různých akcí, včetně oslav rovnodennosti na zříceninách českého hradu. Když se kdysi Norbert Frýd (1955) procházel po guatemalských mayských památkách, sotva si dokázal představit, že budou jednou Mayové cestovat po pamětihodnostech českých.¹⁴

Mayští duchovní vůdci jako Lucía a Juan dokázali přijmout jeden z klíčových narativů globálního spirituálního diskursu – nárok na vzájemné obohacování a sdílení duchovní praxe. Jejich transnacionální a transkulturní zkušenost vedla k poznání, že je o jejich vědění zájem a že ho mohou volně komunikovat a aplikovat i mimo svou komunitu. Své myšlenky a postupy sdílejí s ostatními, od nichž se na oplátku učí neoindianismu,¹⁵ neošamanismu a terapeutické praxi osobního rozvoje.

Zajímavé je přitom pozorovat, jak tento proces sami reflektují a nábožen-
sky zpracovávají. Lucía a Juan tvrdí, že možnost sdílet vědění s ostatními

14 Asymetrie ovšem zůstává zachována. Kromě toho, že se vypravuje za indiány diametrálně více Čechů než naopak, cestují k nám indiáni jen díky organizační pomoci místních (to samozřejmě neumenšuje jejich aktivní a svobodný přístup; v případě Mayů je navíc zajímavá skutečnost, že k nám prozatím cestuje více žen než mužů, což vypovídá nejen o jejich osobní suverenitě, ale i postavení v mayské kultuře a náboženství). Výjimečným byl v tomto ohledu případ andských hudebníků. V drtivé většině šlo o muže, které hnaly finanční důvody a kteří přijížděli z větších měst Peru, Bolívie a Ekvádoru s pasivní nebo žádnou znalostí nativního jazyka (Jetmarová 2009: 41–46). Tato vlna, jež v České republice vrcholila v 90. letech 20. století, s příchodem nového milénia opadla, případně se transformovala v panindiánské performance stylizující se do stereotypizovaného a komercializovaného severoamerického neoindiánství (Jetmarová 2013).

15 Ke genezi a multietnickému a univerzalistickému charakteru neoindianismu viz Galinier – Molinié (2013).

přinesl rok 2012, kdy dle dávného mayského kalendáře započal nový věk, respektive nový kalendářní cyklus. Od té chvíle začali mluvit, vyjevovat a předávat poznání svých předků, jež za tímto účelem prosí o svolení (02:42:16–02:42:53).¹⁶ Cílem má být shromáždění a spojení rozmanitých porozumění světu (02:35:32–02:36:00), zároveň však i jejich pluralita, v níž si každý najde spiritualitu, která mu odpovídá (02:49:17–02:52:04). Dle Lucii chtějí Mayové do této interkulturní diskuse přispět důrazem na vděčnost a odpovědnost vůči Matce zemi (02:37:42–02:38:46).¹⁷ „*To je naše práce, to je naše slovo, to je naše mise.*“ (00:19:24–00:19:32) Těžko se při tomto výroku zbavit pocitu, že tato „práce“ a „slovo“ nejsou jen *misí*, ale i *misíí* (španělský výraz *misión* znamená obojí). Po staletích christianizace a evropeizace indiánů dochází k indianizaci Evropanů, v určitém smyslu k reverzní misii.

Kontinuita a diskontinuita mayského náboženství

Duchovní vůdci někdy na mayský tradicionalismus přímo navazují, jindy se od něj odklánějí, ve většině případů s ním však kreativně pracují a tvarují jej do nových podob.

Za příklad kontinuity může posloužit v přednášce mnohokrát uvedená úcta k prarodičům, starcům (*abuelos*). Jak říká Lucía, staří lidé si zaslouží úctu, protože už mají mnoho let života za sebou, ušli dlouhou cestu a naučili se spoustu věcí. Naopak děti a mladí lidé se vše teprve učí, dělají chyby, bloudí po špatných cestách. Měli by proto naslouchat životní zkušenosti a radám svých prarodičů (00:29:03–00:30:30, 02:21:46–02:23:42). Dle Juana starci uchovávají velké bohatství, „*poznání, porozumění velké jasnosti*“. „*I zde v Praze jsou staří lidé, kteří toho hodně vědí,*“ pokračuje Juan, a namísto jejich izolace bychom se od nich měli učit (00:24:16–00:25:12). Imperativ naslouchat rodičům a prarodičům, být vděčný a děkovat za to, co nám dali, podobně jako Bohu stvořiteli prostupuje i mayský tradicionalismus. Konečně *costumbre* znamená „zvyk“ – tedy to, co jsme zdělili od svých předků, co máme následovat a předat svým potomkům (Kapusta 2020: 108).

16 Uváděné časové úseky odkazují k přednášce Mayský vesmír (2018). Všechny překlady jsou mé vlastní.

17 Zrcadlení západní ekospirituality? Částečně ano. Kdo však rozhodne, zda jsou modlitby mayských duchovních vůdců v Praze méně „autentické“ než v jejich domovině? Ostatně jedna situace byla v tomto ohledu exemplární. Během představování rituálního kalendáře najednou zahřmělo a spustil se liják. Lucía přerušila výklad, povstala, zvedla ruce nad hlavu a s radostí zvolala: „*Díky, mocrát díky! Díky za vodu!*“ (01:04:10–01:04:16)

Mezi představy, s nimiž se setkáváme v etnografii mayského tradicionalismu, patří i víra v „dědičný hřích“, respektive v to, že skutky našich rodičů a prarodičů padají i na naše hlavy a hlavy našich potomků. Dle Lucíi za chyby, kterých se dopustili, platíme my děti formou různých těžkostí, bolestí a nemocí. Neseme si paměť a vinu svých předků a za tyto vzpomínky a činy musíme přijmout odpovědnost (00:41:49–00:42:32). Často žádáme, aby nám zemřelí pomohli, ačkoli nevíme, kde jsou a zda také nepotřebují pomoc, aby dosáhli pokoje. Proto je zapotřebí nenásledovat špatné příklady, odstříhnout se od nich a prosit o prominutí všechny, jimž naši předci mohli ublížit (01:00:36–01:01:52, 01:38:15–01:39:44). Představa, že zbavit se nemoci, například v podobě hněvu, nenávisti či závisi, předpokládá provést patřičné obětiny a požádat o prominutí ty, kterým bylo ublíženo, je přítomna rovněž v mayském tradicionalismu (Kapusta 2020: 110).

V diskusi po přednášce se ozval dotaz z publika, jak Mayové pracují se špatnou energií, například když se lidé pohádají. Lucía odpověděla:

„Jsou různé negativní energie. Často máme negativní energii kvůli svému charakteru, kvůli svému způsobu bytí. Negativní energii ale můžeme získat i od jiných osob, protože nemáme uzavřenou svou auru. Všichni lidé mají auru. Když jsme na tom emocionálně špatně, otevrou se v ní díry. Takovou auru je třeba vyrovnat. My to děláme pomocí rostlin. Vezmeme rostlinu a vyrovnáme energii dané osoby [Lucía gesty naznačuje, jak rostlinou obkrouží tělo pacienta]. Nejde o očistu, ale o vyrovnání energie, uzavření děr, které energie dané osoby utřžila. Také léčíme pomocí vejce. Proč vejce? Protože je to ta největší buňka, co existuje. A ta negativní energii vstřebá. Mnoho lidí tomu nevěří. Někdy nás bolí hlava, bolí nás oko nebo tělo, a tak pomocí vajíčka čistíme energii, kterou jsme vstřebali od jiné energie, silnější, než byla ta naše. Anebo také pomocí vody, protože voda nese paměť. Voda nám naslouchá stejně jako oheň. Anebo se koupeme ve vodě s rostlinami, jako jsou rozmarýn, bílé květiny, ruta – ruta je moc dobrá k vyrovnávání energie. Nemluvíme zde o čarodějnictví, to je jiná záležitost. Mluvíme o nevyrovnané energii.“ (02:24:26–02:28:08)

Později Lucía s úsměvem dodává:

„Někdy je naše mysl velmi silná. Když věříme, tak se uzdravíme. Když ale nevěříme, tak se neuzdravíme. A tak my Mayové máme mnoho věr. A už jsme se vyléčili z mnoha věcí, vajíčkem, kouřem, rostlinami. Ale je to naše víra. A vy máte jiné víry. Tyto víry je třeba využívat.“

My věříme, že se vyléčíme, a vyléčíme se. Protože věříme tomu, že to tak je.“ (02:31:02–02:32:05)

Posluchač obeznámený se západní alternativní spiritualitou, v této odpovědi zaznamená nejen její klíčový pojem „energie“, ale i její široce rozšířenou představu emočních zranění, která ztenčují „auru“ člověka, či v ní dokonce dělají díry, což vede k potížím a nemocem, které je nutno léčit na spirituální rovině.

Naopak posluchač, který zná mayský tradicionalismus, v této odpovědi postřehne řadu prvků tradiční medicíny. Z vlastních terénních výzkumů mohu zmínit například úlek (*susto*). Když se dítě cítí špatně, nemá chuť k jídlu, může se jednat o následek toho, že bylo vystaveno rozhněvanému, udýchanému, zpocenému člověku anebo nějaké nešťastné či nezvyklé události. Mezi nejtypičtější a nejdostupnější léky patří právě routa nebo vejce. Rodič jimi dítě poklepe po obvodu celého těla, aby nemoc skrze dotyk přešla do dané věci, která se následně vyhodí nebo hodí do ohně (v případě vejce je akt o to spektakulárnější, že v ohni praskne či bouchne).¹⁸

Dokonce i prvek vyrovnanosti/vyváženosti/rovnováhy – na první pohled očekávatelný vklad západní alternativní spirituality – může mít v tradiční mayské kultuře hluboké kořeny. Etnografie opakovaně dokládá víru v léčbu nemoci prostřednictvím vyrovnávání protikladů, například horkého a chladného. Už Robert Redfield a Alfonso Villa Rojas ve své monografii *Chan Kom* (1934: 161) uvádějí, že tamní Mayové klasifikovali potraviny jako více či méně horké a chladné, což mělo praktický vztah k nemoci a zdraví (člověka s horečkou bylo třeba vyvážit chladnými potravinami apod.). Skutečnost, že podobné etnografie předcházejí alternativně spirituální vlně 60. let 20. století, ovšem automaticky nesvědčí pro autochtonní, předkolumbovský původ těchto představ. George Foster (1994) přesvědčivě argumentuje, že může jít o španělský import dobové evropské medicíny, založené na představě rovnováhy základních tělesných šťáv v člověku.

Shrnutο: tradiční úlek byl reformulován jako konfrontace s negativní energií, která narušuje integritu lidské aury, a tradiční vyvažování protikladných prvků bylo redefinováno jako vyrovnávání energie ve smyslu nápravy individuální emocionální slabosti. Technika léčby rostlinami či vejci pak zůstala stejná. Tento příklad neilustruje jen propojování a reinterpretování zmíněných praxí, ale i dvojznačnost celého procesu, jenž s sebou nese kontinuitu, stejně jako diskontinuitu. Totéž platí pro pojetí oběti a energie, k nimž obrátíme pozornost nyní.

18 S podobnou praxí jsem se setkal i v poutnictví do Esquipulas, kde se poutníci šlehají zelenými ratolestmi, aby do nich přešlo vše zlé, a ty pak odhazují (Kapusta 2020: 160–161).

Oběť

Tradiční mayské oběti mohou mít různé podoby. Někdy jsou velmi prosté, například když mayský ritualista na vrcholu hory obětuje svíčky a kopálové kadidlo za dobré počasí a úrodu (Kapusta 2015: 449–450). Při významných příležitostech je obětována i drůbež, respektive její krev, a to zápalnou formou (Kapusta 2020: 123–128). Individualizované obřady – léčebné, za šťastnou cestu, dobrý obchod – mohou být velmi nákladné, což závisí na množství obětovaných krocanů, slepic, potravin, svíček apod.

V centrální Guatemale, kde dominují Mayové K'iche', se v posledních desetiletích rozvinula bohatá obětní praxe, v níž jsou tradiční prvky kombinovány s trendy současné náboženské revitalizace. Mayští duchovní vůdci připravují velké „oltáře“, sestávající z různobarevných svíček, rozličných pryskyřičných produktů, vonných rostlin či sladkostí jako cukr, čokoláda a med. Cukrem vysypou kruh, v němž vyznačí „mayský/kosmický kříž“, reprezentující čtyři světové strany: červený východ, černý západ, bílý sever a žlutý jih; střed je modrý či zelený. Největší puristé, kteří chtějí mayskou spiritualitu očistit od koloniálních nánosů zcela, odmítají jakožto evropský import i svíčky a cukr.

Obětiny vyjadřují prosby a díky. Ty se mohou týkat celé komunity (příchodu mayského Nového roku, setby, úrody), nebo jednotlivců (léčebných a přechodových rituálů). Lucía je přirovnává k prostřenému stolu:

„Příprava obětiny pro Svět, poděkování za vše, co nám dává, je jako prostření stolu. Když pozvu svou maminku, své prarodiče nebo kmotry na jídlo, připravím hezký stůl. Dám tam ty nejlepší skleničky a to nejlepší nádobí. A to samé udělám pro Stvořitele a Dárce života, s velkou láskou, protože je třeba děkovat za vše, co máme, za náš život, naše děti, lásku, za to vše je třeba děkovat.“ (00:46:06–00:47:39)

Oběť je forma komunikace, rozmluvy s jinými bytostmi, se Světem, Matkou zemí, velkým Tvůrcem. Dochází k ní skrze oheň, který dává teplo, světlo a jas, který ale též naslouchá: „Velký Tvůrce slyší naše prosby prostřednictvím ohně.“ (01:09:07–01:09:13) „Když obětuje, velká Energie komunikuje, domlouvá se s námi... v případě bolesti, smrti, jakékoli věci... proto když obětuje, říkáme, že odevzdáváme pokutu, platbu této velké Energii.“ (01:09:39–01:10:13)

Mayská oběť vyjadřuje žitou reciprocitu: nelze dostávat, aniž bychom dávali. Juan říká, že obětuje na základě svých tužeb, ale i závazků: „Máme práva a máme také povinnosti. Máme právo na život, na vše, co nás obklopuje, máme ale i povinnost a odpovědnost vůči Světu, Matce přírodě, čtyřem živlům – vodě, ohni, vzduchu, zemi.“ (01:26:18–01:27:07) Lucía tento moment úcty

zdůrazňuje v souvislosti s Matkou zemí: Je to matka, „protože nám dává jíst, dává nám vodu, oheň, všechno. Jsme součástí této energie, jsme součástí božského stvoření, a neměli bychom ničit svůj domov“ (00:39:14–00:39:44). Když při bouřce zahřmí a blesk propojí nebe a zemi, „měli bychom pokleknout, poděkovat za spojení nebe a země, protože začne padat voda, začne pršet, protože se znovu urodí a bude jídlo pro všechny živé bytosti, pro ptáky, krávy, všechna zvířata, pro nás“ (00:45:08–00:45:47).

Tito duchovní vůdci evidentně sdílejí s mayskými tradicionalisty důraz na reciprocitu, povinnost a závazek, kdy se obětní dávání vyjevuje jako samotná podmínka lidské existence, a to včetně klíčového pojmu „platba“ (*pagó*). Jiný typický prvek mayského tradicionalismu se ovšem vytrácí: totiž představa, že i o božstva je zapotřebí pečovat a živit je, tedy představa vzájemné závislosti lidí a božstev, společné participace na chodu, tvorbě a obnově světa (Kapusta 2020: 109–116). Spolu s vírou, že stejně jako božstva skrápějí pole deštěm, tak lidé skrápějí oltáře krví, přirozeně mizí i klíčová charakteristika mayského náboženství – krvavá oběť, při níž krev krocanů či slepic zastupuje krev lidskou (Kapusta 2020: 134–145).

Dochází také k výrazným konceptuálním posunům směrem k větší generalizaci a univerzalizaci. Mayští tradicionalisté obětovali zemi (ve smyslu půdy pod nohama), konkrétním horám, kamenům, místům. Mayští spiritualisté oproti tomu obětují celé, zobecnělé Matce zemi (*Madre Tierra*) či Matce přírodě (*Madre Naturaleza*). Jde samozřejmě o inovaci. Mayští tradicionalisté přemýšleli daleko partikulárněji: pro „svět“ používali označení „nebe-země“ podobně jako pro „zemi“ sousloví „hora-údolí“ (Tedlock 1982: 262). Přestože kičejší tradicionalisté užívali španělské slovo *mundo*, spíše než „svět“ jím mínili „zemi“; analogicky pak používali plurál *mundos* pro konkrétní hory, místa, na nichž se obětuje (Tedlock 1982: 41).

Konceptuální posuny lze pozorovat rovněž v pojetí „nejzazší instance“, již jsou oběti určeny. Zatímco mayští tradicionalisté směřovali své prosby a díky Bohu (*Dios*) a Pánu (*Señor*), mayští spiritualisté se po vzoru *Popol Vuh* modlí k velkému Tvůrci (*Gran Formador*), Stvořiteli a Dárci (*Constructor y Dador*) anebo po vzoru evropského ezoterismu ke Kosmu, Univerzu, Energii, jež Lucía na jednom místě mysticky popisuje jako „číslo jedna i nula, vše a nic“ (00:40:50–00:41:00).

Energie

Mám za to, že nejstarší¹⁹ a nejtypičtější mayské užití slova „energie“ souvisí s dny rituálního kalendáře (*cholq'ij*). Každý z jeho dvaceti dnů je spojen

19 Jedná se o 2. polovinu 20. století, datovat přesněji se však neodvažuji.

s patričním *nawalem*, tedy „duchem“, „tváří“ či „charakterem“ daného dne (Tedlock 1982: 110). Tito *nawalové* vtiskují každému dni specifický ráz, jenž ovlivňuje povahu člověka, který se v něm narodí, anebo činnosti, kterou se v něm hodí či naopak nehodí dělat. Podobně i konkrétní Nositel roku, tedy den, který uvozuje mayský Nový rok, „nese“ a charakterizuje nadcházející roční údobí (Kapusta 2020: 131–132).

Mayští spiritualisté začali užívat slov *nawal* a *energía* synonymně. Spolu s mayskými tradicionalisty předpokládají, že jednotlivé „energie kalendáře“ přisuzují každému dni specifický ráz, určují, k čemu je vhodný a k čemu nikoliv. Toto pojetí energie je následně aplikováno na vše: podle Lucíí sklenice, stůl, země, my lidé, vše je energie (00:38:16–00:38:35).

Byť se podobná vyjádření na první pohled kryjí s převládající alternativně spirituální konceptualizací, zdá se mi, že tito duchovní vůdci s pojmem energie pracují přece jen partikulárněji. Když chce Lucía uvést příklad, co to vlastně znamená, když říká, že „*vše je energie*“, zmíní polibek, jímž se dotkne druhého člověka (00:38:36–00:38:40). Energie v jejím pojetí znamená něco jako „působnost“ určité osoby či věci na jiné osoby či věci. Energie, stejně jako *nawal*, je duch, charakter, povaha dané entity, respektive to, jak na nás může zapůsobit, dotknout se nás, atakovat nás. Mít *nawala*/energii znamená mít osobitou působnost, schopnost vztahovat se k okolí, ať už fyzicky, nebo psychicky, emocionálně. Toto pojetí energie zdá se být osobnější a konkrétnější než v doktríně západní alternativní spirituality. Existuje energie určité sklenice, člověka, dne či Matky země; nikoli však energie neosobní, univerzální, vším proudící a vše prostupující.

Konvergence, divergence, ekvivokace

Jak se ale vlastně *děje* ono setkávání a překládání kulturních proudů, jak probíhá ono „ladění“ globálního spirituálního diskursu? I to můžeme na našem příkladu hned v několika rovinách sledovat.

Zaprvé, jak již bylo uvedeno, Lucía a Juan jsou na podobná setkání takřka již předpřipraveni. Dlouhodobě přicházejí do styku s jinými nativními skupinami, stejně jako se západními duchovními hledači, cestovateli a turisty. Svě vědění a praxi tak sdílejí s ostatními, vzájemně se učí a inspirují, což vede k ohlazování hran kulturních odlišností, k utváření společného alternativně spirituálního diskursu, zároveň ale i k ustavování specifických podob tohoto diskursu.

Zadruhé můžeme vidět, jak jsou do tohoto globálního spirituálního diskursu aktivně vtahováni. Přítomný Xolotl Martinez, dle svých slov „aztécký strážce moudrosti a náčelník posvátných obřadů“, který v neoaztéckém duchu přednášku glosoval, zdůraznil, jak klíčovou roli sehrál mayský kalendář

pro určení počátku nového cyklu v roce 2012, potažmo pro celoplanetární i osobní transformaci. V intencích typického žargonu autenticity pak uvádí, že tito Mayové „*přinášejí energii jednoho ze spirituálně nejvyspělejších národů světa*“ (00:04:46–00:04:56) a že „*je třeba naslouchat těmto dávným tradicím, protože tuto životní moudrost denně žijí*“ (02:15:05–02:15:10). Zkrátka, i kdyby tito mayští duchovní vůdci dosud o významnosti své spirituality nevěděli, zde se o ní zaručeně dozvěděli. Podobné výroky plní úlohu diskursivní strategie legitimizující autoritu daného vědění, stejně jako autoritu daných duchovních vůdců a dalších přítomných aktérů. Tím se vyjevuje mocenská stránka diskursu, jež tím, že legitimizuje a prosazuje určitou náboženskou praxi, de-legitimizuje a eliminuje jinou.

Zatřetí lze pozorovat, jak k „ladění“ globálního spirituálního diskursu dochází prostřednictvím překladu mezi mayskými hosty a českým publikem. Kupříkladu slovo *ofrenda* (obětina) překládá tlumočnice konstantně jako „obřad“ nebo „ceremonie“. Dochází tak k zamlžování klíčového prvku mayské kultury a náboženství, jímž je oběť. V západní alternativní spiritualitě naopak obětování (se) nepatří k nejvyhledávanějším ctnostem; výraz „obřad“ zní proto lépe, „ceremonie“ pak nejlépe.

Slovo *tatas*, potažmo *abuelos* (prarodiče, starci) je překládáno jako „stařešinové“. Jistě: málokdo chce poslouchat své prarodiče, jak nás nabádají Lucía a Juan; naslouchat moudrým „stařešinům“ je ovšem něco jiného. Zdánlivě drobné změny v slovníku přidávají výrazům na kouzlu a tím i autoritě. Opakování sociálně schválených a preferovaných vyjádření má navíc normativní moc upevňovat kolektivně sdílené diskursivní předpoklady.

Zajímavým příkladem je i významový posun slova *petición* (prosba) k slovu „záměr“. Když Juan na začátku setkání uvádí, že dnes je den 11 Ajpu (což je úctyhodná energie symbolizující úsilí, zápas či boj), prosí o otevření cesty obtížným věcem, jichž chceme dosáhnout. Překlad pak zní: „*Takže se připravíme k uctění tohoto dne tak, že si dáme záměr, aby to, o co se snažíme, ale co je náročné, co cítíme, že nevíme, jestli se nám podaří, tak aby se nám pro tyhle věci otevřela cesta.*“ (00:14:09–00:14:25) Výraz „poprosit o něco“ se mění ve výraz „dát si záměr“, tedy jeden z oblíbených obrátů a nároků alternativní spirituality, populární psychologii počínaje a neošamanismem konče (srov. Dyndová 2020: 159–161). Pokud se významové důrazy západní a mayské spirituality rozcházejí, dochází přirozeně ke kreativnímu hledání vhodnějších překladů (např. ceremonie, stařešinové, záměr).

Kromě případů, kdy se představy pocházející z různých kultur *rozbíhají*, a těch, kdy se naopak *sblíhají*, tu ovšem máme i případy, kdy se *míjejí*, kdy dochází k zmatení. Příkladem budiž samotný pojem náboženství. Z hlediska mayských duchovních vůdců jejich praxe náboženstvím není. Jak říká Juan, „*nemáme nic proti náboženství... respektujeme... avšak chápeme, že není součástí*

našich kořenů“ (01:21:43–01:21:56). Lucía se pojmu náboženství dotýká v souvislosti s rituálním kalendářem: „*Nazýváme ho náboženský kalendář, ale není to náboženství. Je to proces lidského života. Není to náboženství, je to život samotný, nás jakožto lidí. Vede nás správnou cestou.*“ (01:11:22–01:11:56) Lucía a Juan vysvětlují, jak jednotlivých dvacet energií řídí naše životy, určuje, jací jsme a jakou cestou máme jít. Znalost kalendáře a s ním spjaté věštění pomáhá porozumět životu, událostem, nemocem, všemu, co nás potká. Proto *cholq'ij* vypovídá o samotném procesu lidského bytí, o životě samém.

Vyhranění se vůči „náboženství“ je ovšem i klíčovým rysem západní alternativní spirituality, v níž sehrává roli diskursivního vymezení se vůči slepým dogmatům a svazujícím institucím. Vykonstruovaná dualita spiritualita/náboženství tak reprezentuje především dualitu autentické/neautentické, dobré/špatné, my/oni (viz Kapusta a Kosticová 2020). Stoupenec západní alternativní spirituality, který zaslechne mayské vyhranění se vůči náboženství, je pochopitelně potěšen (a zároveň utvrzen ve svých předpokladech). Ve skutečnosti však upadá do vzájemného nedorozumění, které je výsledkem odlišných historicko-kulturních zkušeností. Mayové totiž slovem *religión* nemíní ani obecnou kategorii, pod níž spadají různá náboženství světa, ani opozitum k spiritualitě. Slovo „náboženství“ označuje jednoduše křesťanství, katolické nebo protestantské, jímž misionáři zamýšleli nahradit „pohanství“. Z této perspektivy ani *costumbre*, ani *espiritualidad maya* náboženstvím nejsou, protože náboženství je synonymem křesťanství.

Stoupenci západní a mayské spirituality se tak snadno shodnou ve své odměřenosti vůči náboženství, potažmo křesťanství. Jiná stránka věci ovšem je, že realita, kterou za tímto slovem vidí, je odlišná: zatímco jedni se vymezují vůči tradiční rigidní religiozitě, druzí se vyrovnávají s evropským koloniálním dědictvím. Jde o zmatení, při němž se představy a praxe pletou, splétají a žijí vlastním životem. Ekvivokace (dvoznačnosti ve smyslu stejných slov různého významu) přitom evidentně neabsentují ani ve výše zmíněné konvergenci a divergenci; rozdíl tkví spíš jen v míře.

Nalezení v překladu

Někteří Mayové v rámci své náboženské revitalizace přejali výsostně západní a moderní pojmy kultury, kosmovize a spirituality, aby jejich prostřednictvím konstituovali svou identitu a místo v dnešním globalizovaném světě. Nejde o prosté výpůjčky, ale o reinterpretaci, reformulaci, redefinici, o zasazení různorodých prvků do nového kontextu, významu a smyslu, aby byly v domácím i transkulturním prostředí srozumitelné a uznávané. Fenomén globalizace náboženství vypovídá něco podstatného o indigenizaci modernity i spirituality.

Mayové v tomto procesu **schrávají aktivní úlohu a navzdory převažujícímu tlaku euroamerické kultury prosazují v heterogenní síti vztahů globálního kapitalismu své vlastní zájmy**. Tváří v tvář západní standardizující, exotizující a komodifikující alternativní spiritualitě konstruuji mayský spiritualismus (v některých ohledech podobně jako od 16. století formovali mayský tradicionalismus vůči španělskému katolicismu). K tomuto kreativnímu zpracovávání a přivlastňování exogenních kulturních prvků nicméně dochází v obou směrech. S trochou nadsázky lze konstatovat, že jsou indigenní tradice spiritualizovány stejně, jako je západní alternativní spiritualita indigenizována (srov. Welch 2002). Přesto v prvním případě (když jsou prvky západní kultury přejímány nativní skupinou) hovoříme o „indigenizaci“ a v druhém (když jsou prvky nativních kultur přejímány západní společností) o „apropriaci“. Jaký je v tom rozdíl? Minimálně ten, že těmto procesům zpravidla přisuzujeme opačná hodnotící znaménka (a máme k tomu své důvody plynoucí z **dlouhých dějin západního kolonialismu, útlaku a vykořisťování**). Striktně vzato však *všechny* kultury podléhají vzájemnému ovlivňování, přivlastňování a zdomácnění, neustálému vývoji a kontaktu s kulturami okolními, a jsou tak ustavičně hybridizujícími proudy.

V tomto textu jsem se prostřednictvím diskursivní analýzy vybraných náboženských prvků zaměřil na to, jak se ono **vzájemné setkávání, sdílení a inspirování děje, jak ke globálnímu procesu utváření a ustavování globálního spirituálního diskursu vlastně dochází**. Argumentoval jsem, že jde o dvojnásobný proces, jenž s sebou nese kontinuitu i diskontinuitu, konvergenci i divergenci, především však to, co je dost možná mezikulturnímu překladu nejvlastnější, totiž ekvivokaci (srov. Viveiros de Castro 2004). Tradičně jsme zvyklí na představu, že existuje jedna realita, kterou dle odpovídajícího kulturního zázemí popisujeme různými pojmy; už méně jsme zvyklí na představu, že to může být i naopak: že jednotlivé skupiny mohou za stejnými pojmy vidět různé věci, různé reality. Toto matení, pletení a splétání různých perspektiv přináší samozřejmě velkou míru nejednoznačnosti a nejistoty. Ontologická neshoda či nesoulad však nemusí být nutně méně životaschopnou alternativou moderního převádění jinakosti na stejnost (srov. de la Cadena 2015).

Někdy se v překladu ztrácíme. Někteří Mayové, kupříkladu zde uvedení duchovní vůdci, se však v překladu v jistém smyslu slova *nalézají* či *vynalézají* – nalézají či vynalézají své indigenní náboženství v kontextu globálního spirituálního diskursu.

Květen 2023

Literatura

- Aupers, Stef – Houtman, Dick. 2006. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 21: 201–222. <https://doi.org/10.1080/13537900600655894>
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cook, Garrett W. – Offit, Thomas A. – Taube, Rhonda. 2013. *Indigenous Religion and Cultural Performance in the New Maya World*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Csordas, Thomas J. 2007. Introduction: Modalities of Transnational Transcendence. *Anthropological Theory* 7: 259–272. <https://doi.org/10.1177/146349960708018>
- de la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham – London: Duke University Press.
- de la Torre, Renée – Gutiérrez Zúñiga, Cristina – Juárez Huet, Nahayeilli B. (eds.). 2016. *New Age in Latin America: Popular Variations and Ethnic Appropriations*. Leiden – Boston: Brill.
- Dyndová, Helena. 2020. Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing. *Český lid* 107: 149–166. <https://doi.org/10.21104/CL.2020.2.02>
- Farahmand, Manéli. 2020. Current Faces of Maya Shamanic Renewals in Mexico. *International Journal of Latin American Religions* 4: 48–74.
- Foster, George M. 1994. *Hippocrates' Latin American Legacy: Humoral Medicine in the New World*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Frýd, Norbert. 1955. *Usměvavá Guatemala*. Praha: Orbis.
- Fujda, Milan. 2008. Modernizace, nová religiozita a akulturace hinduismu v českém okultismu. *Sociální studia* 2008/3–4: 137–152.
- Fujda, Milan. 2010. *Akulturation hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941*. Praha: Malvern.
- Galinier, Jacques – Molinié, Antoinette. 2013. *The Neo-Indians: A Religion for the Third Millennium*. Boulder: University of Colorado Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden – Boston: Brill.
- Hannerz, Ulf. 1990. Cosmopolitans and Locals in World Culture. *Theory Culture & Society* 7: 237–251. <https://doi.org/10.1177/0263276900070020>
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*. Oxford: Blackwell.

- Jetmarová, Jana. 2009. *Andské hudební soubory a andští hudebníci v Evropě a Severní Americe*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Jetmarová, Jana. 2013. "I Am Proud to Be an Indian": The Music of Andean Musicians in Europe as an Expression of Pan-Indianism. *Comparative American Studies* 11: 185–200. <https://doi.org/10.1179/1477570013Z.000000000039>
- Kapusta, Jan. 2015. Mayské kříže, hory a jeskyně ve světle ontologického relativismu a fenomenologické antropologie. *Český lid* 102: 437–463.
- Kapusta, Jan. 2020. *Oběť pro život: Tradice a spiritualita dnešních Mayů*. Praha: Argo.
- Kapusta, Jan – Kosticová, Zuzana Marie. 2020. From the Trees to the Wood: Alternative Spirituality as an Emergent "Official Religion"? *Journal of Religion in Europe* 13: 187–213.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacKenzie, C. James. 2010. Of Networks and Hierarchies: Pan-Mayanism and Ethnic Ambivalence in Guatemala. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 5: 27–52. <https://doi.org/10.1080/17442220903506891>
- MacKenzie, C. James. 2016. *Indigenous Bodies, Maya Minds: Religion and Modernity in a Transnational K'iche' Community*. Boulder: University Press of Colorado.
- Mayský vesmír [přednáška]. 2018. *Alope: portal to wisdom* [on-line]. 21. 9. 2018 [05-04-2023]. Dostupné z: <https://alope.org/maysky-vesmir-21-9-2018/>
- Possamai, Adam. 2003. Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism. *Culture and Religion* 4: 31–45. <https://doi.org/10.1080/01438300302807>
- Redfield, Robert – Villa Rojas, Alfonso. 1934. *Chan Kom: A Maya Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1993. Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History* 65: 1–25.
- Sahlins, Marshall. 1999. What Is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology* 28: i–xxiii. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.0>
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9781614513490>
- Šavelková, Livia – Jetmarová, Jana – Boukal, Tomáš (eds.). 2021. *Původní obyvatelé a globalizace*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

- Tedlock, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Vásquez, Manuel A. – Marquardt, Marie F. 2003. *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti* 2: 3–22.
- Wagley, Charles. 1959. On the Concept of Social Race in the Americas. In: *Congresso Internacional de Americanistas* 33. San Jose: Lehmann: 403–417.
- Wallace, Alfred F. C. 1961. *Culture and Personality*. New York: Random House.
- Welch, Christina. 2002. Appropriating the Didjeridu and the Sweat Lodge: New Age Baddies and Indigenous Victims? *Journal of Contemporary Religion* 17: 21–38. <https://doi.org/10.1080/13537900120098147>