

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra antropologie

Václav Kozina

Pády jiných světů

Disertační práce

Praha 2015

Autor práce: **Mgr. Václav Kozina**

Vedoucí práce: **PhDr., Mgr. Marek Halbich, PhD.**

Oponent práce:

Datum obhajoby:

Hodnocení:

Bibliografický záznam

KOZINA, Václav. *Pády jiných světů*. Praha: Universita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra antropologie, 2015. 291 s. Vedoucí diplomové práce PhDr., Mgr. Marek Halbich, PhD.

Anotace

Diplomová práce „Pády jiných světů“ pojednává o interpretacích conquisty Mexika a Peru (tj. dobytí říší Aztéků a Inků). Základní otázka, kterou řeší všechny práce zabývající se conquistou, zní: jak mohl příchod malých skupin španělských dobyvatelů v tak krátké době rozvrátit velké indiánské říše? Má práce si klade dva hlavní cíle: vytyčit typologii interpretací conquisty a podat vlastní interpretaci, která klade důraz na roli mentalit a kulturních komplexů. Rozlišil jsem čtyři základní typy interpretací conquisty: 1. metafyzické; 2. technologické; 3. environmentální; 4. mentalistické. Použil jsem koncepci mentalit (odvozenou z díla Luciena Lévy-Bruhla), a systémovou koncepci kultury, kde jsem pracoval zejména s pojmem „kulturní komplex“. Podle mého pojetí conquista představovala střet mezi dvěma odlišnými typy mentalit: archaickou (kterou se vyznačovaly indiánské společnosti) a literární (která se rozvíjela v evropských společnostech). Rozdíly v mentalitách a kulturních komplexech poskytovaly výhody Španělům v jejich bojích s Aztéky a Inky. Nakonec je s pomocí uvedených koncepcí popsáno a vysvětleno španělské dobytí indiánských říší.

Annotation

Diploma thesis „The collapses of distant worlds“ deals with interpretations of the conquista of Mexico and Peru (i.e. the conquests of Aztec and Inca empires). The basic question, which all the works considering the conquista deal with, is: how could the arrival of small groups of Spanish conquerors disrupt great Indian empires in such a short time? My thesis has two main goals: to define the typology of interpretations of the conquista and offer my own interpretation which places emphasis on the role of mentalities and cultural complexes. I have distinguished four basic types of interpretations of the conquista: 1. the metaphysical ones; 2. the technological ones; 3. the environmental ones; 4. the mentalistic ones. I used the conception of mentalities (derived from the work of Lucien Lévy-Bruhl) and the system conception of cultur, where I worked with the term “cultural complex” especially. After my approach the conquista represented the clash between two different types of mentalities: the archaic one (which Indian societies featured) and the literary one (which was developed in

European societies). Differences in mentalities and cultural complexes provided advantages to the Spaniards in their struggles with the Aztecs and the Incas. So finally the Spanish conquest of Indian empires is described and explained by using aforesaid concepts.

Klíčová slova

conquista, pád, mentalita, kulturní komplex, Aztékové, Inkové, Španělé

Keywords

conquista, collapse, mentality, cultural complex, Aztecs, Incas, Spaniards

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 29. 4. 2015

Václav Kozina

Pády jiných světů

PŘEDMLUVA.....	7
ÚVOD.....	8
1. MENTALITY A KULTURNÍ KOMPLEXY	20
2. METAFYZICKÉ INTERPRETACE	56
3. TECHNOLOGICKÉ INTERPRETACE	72
4. ENVIRONMENTÁLNÍ INTERPRETACE	93
5. MENTALISTICKÉ INTERPRETACE.....	114
6. PÁD ŘÍŠE AZTÉKŮ	146
7. PÁD ŘÍŠE INKŮ.....	214
ZÁVĚR	270
POUŽITÁ LITERATURA.....	282

Předmluva

Poprvé jsem se setkal s tématem conquisty na prvním stupni základní školy, a to prostřednictvím komiksu. Později jsem postupně přešel k četbě beletristických vylíčení conquisty a populárně naučným knihám našich známých amerikanistů Miloslava Stingla a Václava Šolce. Na střední škole jsem si ze skromného kapesného kupoval v antikvariátech knihy o indiánských kulturách i o conquistě, mezi nimi třeba Prescottovy *Dějiny dobytí Mexika* a *Dějiny dobytí Peru*, nebo *Dobytí říše Inků* od Johna Hemminga.

Tématem conquisty jsem se později zvláště zabýval i při bakalářském a magisterském studiu na Fakultě humanitních studií UK. Poprvé jsem se tomuto tématu věnoval v bakalářské práci *O blízkosti světů*, v níž jsem použil model mentalit jako schéma, s nímž lze interpretovat pohled Evropanů na Indiány během conquisty. V magisterské práci *Conquista a kulturní vzorce* jsem se pokusil interpretovat postoj Západanů k indiánským kulturám pomocí koncepce kulturních vzorců. V této disertační práci jsem se inspiroval oběma uvedenými koncepcemi, abych se pokusil přispět k objasnění otázky, proč nepočtení Španělé dobyli ohromné indiánské říše a zvítězili nad mnohem početnějšími Aztéky a Inky.

Neměl jsem ambici přečíst vše, co byla kdy napsáno na téma conquisty. Přesto jsem pochopil z toho, co jsem na toto téma přečetl, že každé vylíčení conquisty je určitým příběhem či vyprávěním, zakládajícím se na určitých premisách, které determinují uvažování daného autora a jeho práci s prameny, a že lze rozlišit několik základních způsobů, jakým různí autoři k pojetí tohoto tématu přistupují. Popis a typologie různých interpretací conquisty se zřetelem k oné klíčové otázce španělského vítězství nad Aztéky a Inky proto představuje jeden z cílů mé práce.

Dále jsem pochopil při četbě literatury (nejen) na téma conquisty, že dění v lidském světě, tj. světě vnímaném a utvářeném lidmi, je zcela zásadně závislé na dění v lidských myslích. Vnější okolnosti jsou jistě podstatné, ale neméně podstatné je rovněž to, jak lidé tyto okolnosti vnímají a jak je pak sami utváří. To zní jako prostý fakt, avšak stejně prostým faktem je rovněž to, že mnoho autorů, kteří se zamýšleli nad conquistou v průběhu času, shledávalo jako podstatnější jiné faktory – přízeň křesťanského Boha, technologii či mikroby. Pokud jde o mne, přikláním se k názoru, že lidská mysl a její kulturně utvářené obsahy jsou přinejmenším stejně důležité jako výše zmíněné faktory. Na tomto základě jsem se pokusil vystavět vlastní příběh o pádu říší Aztéků a Inků, který předkládám v této práci.

Úvod

„Inca ¿cómo siendo esta tierra de suyo tan áspera y fragosa, y siendo vosotros tantos y tan belicosos y poderosos para ganar y conquistar tantas provincias y reinos ajenos, dejásteis perder tan presto vuestro Imperio y os rendísteis a tan poco españoles?“¹

Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*

From the time of the great explorers of the Age of Reconnaissance, people have wondered how a mere few hundred Spaniards, with a small number of allies, were able to conquer two of the largest empires known at the time: the Aztec and the Inca.²

Noble David Cook, *Born to Die*

S conquistou zůstává stále spojeno jisté tajemství; týká se vlastního výsledku boje: jak došlo k tomu ohromujícímu vítězství, když původní obyvatelé Ameriky soupeře tolikrát početně převyšovali a bojovali na domácí půdě?³

Tzvetan Todorov, *Dobytí Ameriky*

Tématem této práce je interpretace conquisty, přesněji řečeno jejího výsledku. Španělský termín „la conquista“ znamená prostě „dobytí“. Je velmi výstižný, neboť se vztahuje k násilnému ovládnutí velkých oblastí jižní poloviny Nového světa Španěly, k němuž došlo zhruba v rozmezí mezi Kolumbovým objevením Ameriky a polovinou 16. století. Conquista byla jedním z největších kulturních střetů v dějinách lidstva, a mezi řadou jiných témat a otázek, které jsou s ní spojeny, je setrvalým předmětem zájmu příběh o ohromujícím úspěchu

¹ „Inko, jak to, že když tato vaše země je tak drsná a neschůdná, a vás bylo tolik, byli jste tak bojovní a mocní, že jste získali a dobyli tolik provincií a cizích království, nechali jste si vzít tak rychle vaši říši a poddali jste se tak malému množství Španělů?“ (Vega, 2005, s. 453; přel. V.K.).

² „Od doby velkých objevitelů Věku objevů se lidé podívovali nad tím, že pouhých několik málo set Španělů s malým počtem spojenců bylo schopno dobýt dvě z největších známých říší v dějinách: aztéckou a inckou.“ (Cook, 1998, s. 1; překl. V.K.).

³ Todorov, 1996, s. 67.

Španělů, kteří zvítězili nad mnohem početnějšími Indiány.⁴ Toto téma budilo pozornost už od samotné conquisty - například Francisco de Xerez, conquistador, který se podílel na dobytí říše Inků, napsal v předmluvě ke své *Pravdivé zprávě o dobytí Peru*, že Španělům se v této věci (tj. dobývání dalekých zemí v tak malém počtu mužů) nikdo v dějinách nevyrovná (Xerez, 1970, s. 7-8):

Zajisté ne Židé, Řekové ani Římané, o nichž se píše více než o kterémkoli jiném národě. Je sice pravda, že Římané si podrobili mnoho zemí, ale dosáhli toho vojskem, které bylo stejně velké jako vojsko nepřátel, nebo jen o trochu menší, a placenými veliteli a žoldnéři, a to v zemích, které byly známé a v nichž byl dostatek obvyklých potravin. Zato naši španělští vojáci, jichž nikdy nebylo více než dvě stě nebo tři sta, a někdy dokonce jen sto a ještě méně [...] nedostávali žádný žold a nikdo je k této službě nenutil, ale účastnili se těchto tažení dobrovolně a na vlastní náklady. Tímto způsobem dobyli za našich časů více země, než kolik jí mají všechna známá křesťanská i pohanská knížata.

Victor W. von Hagen napsal ohledně pádu říše Inků, že otázka, proč ona „velkomyslná despotie“ padla tak rychle, byla kladena znovu a znovu během staletí, a nikdo dosud nepřišel s uspokojivým vysvětlením, stejně jako byly napsány tisíce knih pokoušejících se vysvětlit úpadek a pád Říma (Hagen, 1963, s. 155; 1977, s. 322).⁵ Avšak pád Říma se jeví téměř opačně než pády indiánských říší. Řím (přesněji řečeno jeho západní část) upadal celá staletí a byli z něj viněni „barbaři“, kteří se ve velkém počtu hrnuli na území ovládaná Římem, pořímsťovali se, až se nakonec v západní části říše sami ujali vlády. Naproti tomu říše Aztéků a Inků padly během pouhých několika let, které uběhly od prvního vylovení španělských conquistadorů v Mexiku a Peru až do definitivního ovládnutí tamních indiánských říší, přičemž oněch dobyvatelů bylo velmi málo, jen několik set. Domorodé elity definitivně padly a jejich přeživší členové se pošpanělštili.⁶

Takový je alespoň dominantní obraz conquisty. Lze jej dozajisté vnímat jako určitý druh mýtu, který vznikl díky početné literární produkci na toto téma už od dob samotné conquisty, jak to činí např. Matthew Restall v knize příznačně nazvané *Seven myths of the*

⁴ Navzdory nejnovější úpravě slova „Indián“ v *Pravidlech českého pravopisu* z roku 1993 používám v tomto slově stále velké počáteční písmeno. Podle mého pojetí se jedná o obyvatele kontinentu, který v důsledku Kolumbova omylu Španělé označovali jako „Indie“, a v tomto smyslu o nich mluvím stejně, jako se mluví o obyvatelích Evropy jako o Evropanech či o obyvatelích Afriky jako o Afričanech atd. Podle argumentace v *Pravidlech českého pravopisu* je „indián“ příslušník „antropologické skupiny“ či „rasy“ (podobně jako černoch). Jednak mi není jasné, co je „antropologická skupina“ (poněvadž mezi původními obyvateli Ameriky jsou velké rozdíly fyzické i kulturní), a termín „rasa“ postrádá biologické opodstatnění. Ostatně, ekvivalentem k termínům „černoch“ či „běloch“ by byl bezesporu „rudoch“.

⁵ Termín „Inkové“ se používá pro označení etnika, které sídlilo v údolí Cuzka v jižní části dnešního Peru, a které se stalo vládnoucí vrstvou v říši vytvořené svými vládci, kteří se označovali titulem „inka“.

⁶ Termín „Aztékové“ (odvozený od mýtické pravlasti Aztlan) se v literatuře 16. století nevyskytuje, zpopularizoval jej až v 18. století jezuitský učenec Francisco Javier Clavijero, a pak v následujícím století W. H. Prescott (Thomas, 1993, s. xix). Poněvadž i v novodobé amerikanistické literatuře se obvykle užívá termín „Aztékové“, budu ho používat rovněž v této práci.

Spanish conquest. Podle Restalla už samotné položení otázky, proč malé množství Španělů zvítězilo nad mnohem početnějšími Indiány, je hluboce zavádějící – jde prý o „víko Pandořiny skříňky s mýty o conquistě“ (Restall, 2003, s. 3). Odpověď na tuto otázku totiž „logicky“ musí znít, že to bylo proto, že Španělé byli Indiánům v nějakém smyslu nadřazení. Takové vysvětlení mohlo být přijatelné v koloniálních dobách, ale dnes takový přístup hrubě zavání něčím, co se označuje jako etnocentrismus, neokolonialismus, a v nejhorším případě rasismus.

Tuto práci, v níž se výše zmíněnou otázkou přesto zabývám, jsem nazval „Pády jiných světů“, což proto rovněž zasluhuje vysvětlení, neboť tento název naznačuje, že existovalo něco velkého ve smyslu odlišných lidských společností („jiné světy“), a toto padlo či bylo svrženo. Údělem lidského jazyka je nejen komunikace (a někdy také nedorozumění, jak tomu bylo zejména v případech střetů společností tak rozdílných jako byli Evropané a Indiáni v době conquisty), ale rovněž bytí v říši abstrakcí. Rovněž termíny „Nový svět“ či „Amerika“ jsou abstraktní geografické pojmy, a jestliže s nimi lze poměrně dobře označit určitý kontinent jako velkou plochu pevné země („pevninu“; mimochodem španělský dobový termín pro nově objevené oblasti Jižní Ameriky zněl „Tierra firme“ čili „Pevná země“), oddělené od jiných velkých ploch souše oceánem, pak už mnohem méně jsou tyto pojmy vhodné k označení universa lidských společností. Termín „svět“ je značně obrazný, použije-li se k označení lidských společností s jejich prostorem fyzickým i symbolickým (někdo by mohl říci „duchovním“ či „spirituálním“).

Přesto se v literatuře běžně píše o „dobyty Ameriky“, což je např. název knihy sémiotika Tzvetana Todorova, která ve skutečnosti pojednává pouze o ovládnutí karibské oblasti a Mexika Španěly. Jazykovou abstrakcí tohoto druhu byly ovšem nevyhnutelně poznamenány už dobové výpovědi o „Novém světě“. Prvním důkazem je samotný pojem „Nový svět“, který v Evropě od roku 1503 zpopularizoval latinský traktát emblematicky nazvaný *Mundus Novus*, jehož autorem byl florentský obchodník Amerigo Vespucci (Zweig, 1977, s. 19). Užívání pojmu „svět“ pro označení nově objevených zemí s jejich neznámými kulturami na druhé straně Atlantiku lze nalézt v relacích conquistadorů i esejích vzdělců.

Například Francisco de Aguilar, účastník Cortésovy výpravy do Mexika, zmiňuje ve své kronice, jak jeden z Cortésových kapitánů, Diego de Ordaz vystoupil na horu Popocatepetl, shlédl z této výše Mexické údolí, a vrátil se udiven tím, co viděl: „jiný nový svět velkých měst a věží (tj. chrámových pyramid), a moře (tj. jezero), a v něm město velkolepě vybudované (tj. Tenochtitlán, hlavní město říše Aztéků), které vsutku vzbouzelo

strach a úžas“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 169).⁷ Jiným příkladem je anonymní přípis na kopii druhého Cortésova dopisu o dobytí Tenochtitlánu (Cortés, 2000, s. 112): „*Bezpochyby jsou to velké a podivné věci, jiný svět, po němž my, kdož stojíme na jeho okraji, bažíme již od prvního spatření.*“ Francouzský humanista Michel de Montaigne zachytil pocity vzdělaného Západana z 16. století konfrontovaného s touto šokující skutečností v eseji příznačně nazvané *O objevu Nového světa* (Montaigne, 1995, s. 279): „*Náš svět si nedávno objevil bratra, totiž další svět, a kdo nám zaručí, že to bude poslední z bratří, vždyť přece až do této chvíle ani o tomto světě neměli zdání ani démoni, ani Sibyla, ani jsme jej netušili my.*“

Od 16. století až po dnešek se termín „svět“ vztažený na Ameriku s jejími původními obyvateli objevuje v literatuře o conquistě – např. Salvador de Madariaga označil setkání Hernána Cortése a aztéckého vládce Motecuhzomy, k němuž došlo 8. listopadu 1519 u aztéckého hlavního města Tenochtitlánu, jako „encuentro de los mundos“ – „setkání dvou světů“ (Vázquez Chamorro, 2006, s. 191).⁸ Pokud však použijeme termín „svět“ ve vztahu k lidským společnostem, pak z antropologického hlediska by šlo dozajisté o množství různých „jiných světů“, často se velmi pronikavě lišících. V době conquisty existovaly různé jiné kulturní světy, které byly postupně buď zcela zničeny (karibská oblast) nebo přinejmenším pronikavě změněny v důsledku španělského vpádu (Mexiko, andská oblast). V této souvislosti vzbuzují největší pozornost pády dvou „jiných světů“, a sice říší Aztéků a Inků. Tyto říše spolu prokazatelně neměly přímý kontakt a jejich obyvatelé vzájemně o sobě nevěděli – plným právem proto můžeme přinejmenším o symbolickém či mentálním universu těchto říší mluvit jako o „jiných světech“. Příchod Španělů vedl k jejich rychlému pádu (ve smyslu zhroucení vlády přinejmenším jejich nejvyšších elit, a často i řady dalších společenských institucí), přičemž Španělé hráli v těchto událostech zcela nepochybně ústřední úlohu.

Mluvíme-li však o „pádu“ ve spojení s nějakým abstraktním pojmem, jako je „říše“ či „svět“ ve smyslu nějaké společnosti či kulturního celku, ocitáme se opět v zajetí abstrakcí. Každému je poměrně zjevné, jak to vypadá, když spadne nějaká materiální entita, třeba strom v krajině nebo nějaký jiný materiální objekt. Pád stromu, který leží před námi s vyvrácenými kořeny, je evidentním faktem. Pád „světa“, ba i nějakého konkrétního státu, je mnohem méně evidentní záležitostí, poněvadž jde o komplexní fenomén, který není přístupný na základě jednoduchých empirických faktů. Autory s revizionistickými sklony to může vést v případě

⁷ „[...] otro nuevo mundo de grandes poblaciones y torres, y una mar, y dentro de ella una ciudad muy grande edificada, y que a la verdad al parecer, ponía temor y espanto.“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 169)

⁸ Jméno zmíněného aztéckého vládce se v literatuře od conquisty samé objevuje v různých tvarech, nejčastěji jako „Moctezuma“ či „Montezuma“. Tvar „Motecuhzoma“ je filologicky nejsprávnější, v nahuatlu znamená „Pán, který se hněvá“ – španělsky „El señor que se enfada“ (Vázquez Chamorro, 2006, s. 19).

conquisty k tvrzení, že vlastně k žádnému fatálnímu zhroucení indiánských společností či kultur nedošlo, a že se někdy tyto kultury dokázaly přizpůsobit a dokonce prosperovat v nových podmínkách po příchodu Španělů. Příkladem je opět M. Restall, který příběh o úpadku domorodých společností nazývá „*the Myth of Native Desolation*“ (Restall, 2003, s. 100-130).

Dějiny v části světa, nazvané záhy po svém objevení jako „Nový“, se sice zásadně a osudově změnilo poté, co do něj proniklo poměrně malé množství Španělů, nebyli to však pouze Španělé, kdo vybojovali vítězství, a rovněž tak během celého koloniálního období se jim nikdy nepodařilo ovládnout mnohá území, které nominálně počítali ke svým državám, jak upozorňuje M. Restall, který příběh o údajném španělském „dobytí Ameriky“ považuje za jeden z dalších mýtů o conquistě, a sice „*the Myth of Completion*“ (Restall, 2003, s. 64-76). Můžeme tedy s klidným svědomím příběh o triumfu conquistadorů v Novém světě odložit do říše mýtů a prostě jen konstatovat, že mocné indiánské říše či dokonce celé společnosti a kultury se zhroutily v souvislosti s příchodem Španělů v důsledku komplikované souhry různých faktorů, anebo že vlastně i tento obraz je spíše jen „mýtem“, jak předestírá tentýž autor?

Osobně si však myslím, že i když přihlédneme ke kritickému přístupu tohoto druhu, zůstává stále mnoho zřejmých a evidentních skutečností, která nás nutí, abychom příběh o „dobytí Ameriky“ brali vážně. Na počátku bylo setkání „světů“ v podobě Kolumba a jeho mužů, kteří se na pláži bahamského ostrova setkali s aravackými Indiány. Ti reprezentovali pro Evropany neznámý „Nový svět“ obydlený řadou různých domorodých společností. Na konci tohoto příběhu je Amerika, kontinent, na kterém Indiáni hrají spíše okrajovou roli a ve většině zemí amerického kontinentu tvoří buď marginální menšiny nebo už tam vůbec neexistují. Když jsem v roce 2012 navštívil Kubu, viděl jsem jen bělochy, černochoy či mulaty. Jediní „Indiáni“, které jsem měl možnost spatřit, se nalézali v replice tainské vesnice v Boca de Guamá u jihozápadního pobřeží ostrova, a sice v podobě soch, které zachycovaly vymizelé kubánské Indiány při různých činnostech, které kdysi provozovali. Autentičtější materiální pozůstatky po indiánském obyvatelstvu Kuby nalezne návštěvník s hlubším zájmem v Havaně v Muzeu Montané, jehož expozice se omezují na pouhou jednu větší místnost.

Skanzen se sochami Indiánů v Boca de Guamá je jedním z poměrně evidentních dokladů fatálních důsledků příchodu Španělů do Ameriky. Zkusme si představit, že by v patnáctém století Číňané objevili a kolonizovali Evropu (o této kontrafaktuální fikci bude ještě později zmínka), a jako důsledek této skutečnosti by dnes například v Irsku, ostrově co do velikosti srovnatelném s Kubou, nežili žádní Irové, a současný turista by pouze mohl

navštívit skanzen s jejich sochami. Indiáni na Kubě a jinde v Americe sice nevyumizeli jen proto, že byli přemoženi a podrobeni Španěly, avšak je nesporným faktem, že toto přemožení a podrobení hrálo podstatnou roli v jejich vymizení. Existuje ovšem řada rozdílných názorů na to, jaký faktor byl ve věci porážky a často i vymření Indiánů nejzřejmější, jak o tom bude pojednáno v první části mé práce.

Je ovšem také faktem, že navzdory oné genocidě původních obyvatel Ameriky, o které existuje dostatek spolehlivých dokladů, existují i dnes velké oblasti v Latinské Americe, kde původní obyvatelé převažují, a kde je běloch (zejména má-li světlé vlasy a modré oči, jako v mém případě) stále spíše kuriozitou, jak je tomu například v peruánských horách; celkově v Peru tvoří Indiáni zhruba polovinu veškeré populace. Není však rovněž náhodou, že v hlavním peruánském městě Limě, přesněji řečeno v jejím centru, kde se koncentruje moc a blahobyt, jsem během své cesty po Peru v roce 2015 viděl zdaleka nejvíce místních lidí evropského původu. A právě lidé tohoto původu tvořili a tvoří v převážné většině mocenskou elitu Peru, přestože podle oficiálních statistik představují běloši jen něco přes 10 % obyvatel země.

Jestliže tedy uznáme, že v důsledku objevení Ameriky Kolumbem ve službách španělských monarchů došlo k ovládnutí velkých oblastí amerického kontinentu Španěly, jichž bylo velmi málo ve srovnání s Indiány, a že během tohoto procesu došlo k dobývání a násilí, při kterém se zhroutily významné společenské struktury či instituce původních obyvatel, které byly nahrazeny institucemi evropského původu, pak si lze stále legitimně klást otázku: jak k tomu došlo? Proto hlavní otázka a téma této práce zní: jak mohl příchod malých skupin Evropanů, čítajících obvykle ne více než několik set mužů, vést k pádu mocných indiánských říší, v nichž žily miliony obyvatel, a proč se tato část Nového světa nazývá Latinská Amerika, a nikoli třeba *Tahuantinsuyu* (čili „Čtyři díly světa“, jak svou říši nazývali Inkové)?

Tato otázka není ani zdaleka tak banální, jak by se leckomu mohlo zdát. Západané si za posledních pár set let zvykli na samozřejmý pocit své civilizační převahy, a zcela běžně jej projektují i do interpretací minulosti. Typický postoj tohoto druhu představuje klasický historik conquisty, americký badatel William Hickling Prescott, který ve svých *Dějínách dobytí Peru (History of the Conquest of Peru, 1847)* napsal (Prescott, 1980, s. 85): „*Prostí domorodci s primitivními zbraněmi nezmohli nic proti evropskému válečníkovi v brnění, až po zuby ozbrojenému. Bylo tomu přesně tak jako v rytířské legendě, kde chrabrý rytíř jediným mávnutím svého kopí přemůže sta protivníků.*“

V moderních interpretacích conquisty se tak stále vyskytuje určitý stereotyp Indiána jako primitivně ozbrojeného analfabeta, který je v konfrontaci se Západanem disponujícím pokročilejšími technologiemi bez jakékoli šance, což lze považovat za svého druhu západní interpretační stereotyp. Naprostá většina Západanů intuitivně cítí, že to tak nějak prostě muselo být, a je třeba dodat, že k tomuto přesvědčení mají dobré důvody. Samotná conquista však představovala terén o mnoho problematičtější, než aby jej bylo možné redukovat na takto jednoduchou představu (k tomu nám může napomoci jak analýza dobových pramenů, tak poznatky disciplín, jako je sociální antropologie nebo experimentální archeologie).

Abychom si uvědomili nesamozřejmost obecně rozšířeného pohledu na kulturní střety v době conquisty, můžeme si jen letmo připomenout některé obecně známé význačné rysy tehdejší situace, vyplývající z dobově rozšířeného typu mentality a kulturních vzorců (o kterých bude pojednáno v první kapitole). Evropan, který stanul na půdě nedávno objevené Ameriky, se ocitl ve vskutku podivuhodném světě, a dlužno dodat, že velkou část divů, které zde nalézal, si přivezl ve své hlavě. Pokud byl vzdělanější, mohl být jeho pohled zabarven inspiracemi antické či alespoň středověké a biblické provenience, takže se na březích jihoamerických řek mohl setkat s divokými Amazonkami nebo v písku karibských ostrovů nalézat stopy gryfů. I méně sečtělý Evropan si mohl občas dopřát některé nevšední zážitky, kupříkladu zjevení svatých patronů, obzvláště za vypjatých okolností (jako byly bouře či bitvy).

Postoj prvních Evropanů na půdě Nového světa byl též vzdálený od nadřazené samolibosti příslušníků bílé rasy, neboť tento značně problematický koncept dosud neexistoval. Španělé, kteří historickou náhodou obsadili zhruba polovinu Nového světa, se sami označovali porůznu jako křesťané, Kastilci, Španělé či Iberové. Jejich identita se tedy zakládala na konkrétních etnických a náboženských attributech, a jejich vnímání sociální hierarchie se dosud řídilo více stavovským původem než rasou - byť tento druhý koncept už v této době začal nabývat na významu, a to právě ve Španělsku na základě vymezení se vůči židům a Maurům; šlo o doktrínu *limpieza de sangre*, čili „čistota krve“ (Fredrickson, 2003, s. 41-42). V Americe v době conquisty však doktríny o „čistotě krve“ nehrály podstatnou roli a přední conquistadoři v Mexiku i Peru si nezřídka brali za manželky dcery indiánských „šlechticů“. Cortésův voják Bernal Díaz del Castillo zase mohl se zcela nehranou úctou smekat svůj šalír před aztéckým „císařem“ Motecuhzomou (Díaz del Castillo, 1980a, s. 294-295). Španělský král a římský císař Karel V. vyjádřil nelibost, když se dozvěděl, že kapitán

podřadného původu jménem Francisco Pizarro v jisté nedávno dobyté říši si dovolil odsoudit k smrti jejího vládce, kolegu „císaře“ Atahualpu (Hemming, 1977, s. 61).⁹

Pracoval jsem s dobovými literárními prameny jako jsou vyprávění španělských a indiánských účastníků conquisty, pozdějšími historickými prameny, a s historickou a antropologickou literaturou. Primární dobové prameny, které jsem používal, lze rozdělit do dvou skupin: 1. relace a kroniky přímých aktérů conquisty; 2. pozdější relace a kroniky, jejichž autoři sami conquistu nezažili, avšak mohli čerpat z autentických svědectví aktérů conquisty nebo z pramenů dnes již ztracených. Prameny pocházející od přímých účastníků conquisty, zpravidla conquistadorů samých, sice přinášejí bezprostřední svědectví o daných událostech, avšak vzhledem k tomu, že jejich účastníci obvykle neovládali domorodý jazyk, jde o líčení, která jsou založená na převážně španělské perspektivě. Emický pohled, tj. pohled z domorodé perspektivy, však nabízejí některé prameny z druhé skupiny, které pocházejí od misionářů, Indiánů nebo míšenců, ovládajících domorodé jazyky. Sekundární historická a antropologická literatura o conquistě pak představuje interpretace primárních pramenů.

Při práci s těmito druhy pramenů jsem vycházel z teoretické koncepce mentalit a systémového pojetí kultury, na nichž jsem založil vlastní interpretaci conquisty. Ohledně koncepce mentalit vycházím z díla francouzského filosofa a antropologa Luciena Lévy-Bruha, který pracoval s teorií dvou typů mentalit: „primitivní“ (u „primitivních“ mimoevropských společností) a moderní (u soudobých západních společností). Každá z těchto mentalit je založena na odlišném typu kauzality: zatímco „primitivní“ mentalita obrací pozornost k nadpřirozeným příčinám („mystická kauzalita“), moderní mentalita pracuje s „druhotnými příčinami“, tj. s kauzalitou ve světě empiricky doložitelných jevů, přístupných vědeckému zkoumání. Toto pojetí jsem převzal, pouze jsem pozměnil terminologii: první typ mentality jsem nazval „archaická mentalita“ (poněvadž se vyskytuje u „archaických“ společností, které předcházely moderním společnostem), zatímco druhý typ jsem nazval „literární mentalita“ (podle písma jako určující kulturní inovace, která hrála zásadní roli v proměně mentality archaické v literární).

Systémové pojetí kultury je dalším teoretickým nástrojem, který jsem použil pro pojednání o střetu „světů“ během conquisty. V rámci tohoto pojetí kultury jsem se inspiroval už dříve americkým konfiguracionismem, který kladl důraz na specifické „kulturní vzorce“, tvořené hodnotami, normami a idejemi. „Kulturní vzorce“ v tomto pojetí představují jakousi „podstatu“ dané kultury, která vykazuje značnou stabilitu v čase. V této práci jsem používal

⁹ Jméno tohoto inckého vládce se v literatuře od conquisty objevuje v různých tvarech. Tvar „Atahualpa“ je v české literatuře nejběžnější.

především termín „kulturní komplex“, čímž jsem se pokusil zdůraznit, že jakýkoli kulturní prvek, ať už určitá zvyklost či artefakt, neexistuje osamoceně, ale je vždy určitým způsobem začleněný do určitého kulturně utvořeného systému. Tato koncepce pomáhá vysvětlit mimo jiné motivace Evropanů dosáhnout Ameriky a dobýt ji (ve srovnání se středověkou Čínou, která na počátku 15. století vysílala na oceány velké flotily, ale žádná zámořská území nedobývala). Jiné rozdíly v kulturních komplexech (např. vedení války bez rituálních omezení) poskytly Španělům výhodu v jejich boji s Indiány. Konkrétní rysy kultur či kulturních vzorců zároveň souvisejí s určitým typem mentality (rituální pravidla válčení souvisejí rovněž s typem mentality, v případě conquisty se vztahem k nadpřirozenu).

Počínaje conquistou a konče současností se v literatuře objevovaly různé interpretace, jejichž autoři se snažili na základě různých přístupů o vysvětlení pádu indiánských říší a úspěchu španělských dobyvatelů. Každý autor je determinován svým vlastním kulturním pozadím a užívá příslušné nástroje interpretace. Proto lze rozlišit různé způsoby interpretací, které se obvykle proměňují v čase (tj. v delším časovém horizontu). První část mé práce je tedy věnována typologii interpretaci conquisty, kde popisují čtyři základní typy interpretací pádu indiánských říší, které je možné nalézt v literatuře o conquistě, a které lze chápat jako narace – „vyprávění“, či jako diskursy rozvíjené v literatuře:

1. Metafyzické interpretace: převládaly během samotné conquisty a ve dvou následujících staletích, tj. zejména během 16. a 17. století; typickými příklady jsou přímí účastníci conquisty (jako Hernán Cortés a někteří z jeho mužů v Mexiku, či Francisco de Xerez, Pedro Pizarro a někteří další dobyvatelé v Peru) nebo kronikáři (např. Francisco López de Gómara). Pracují s metafyzickými či nadpřirozenými faktory, jako je boží vůle či pomoc světců. Vítězství Španělů a porážka Indiánů byla vnímány jako potvrzení přízně nadpřirozených entit křesťanského náboženství. Z hlediska současných kritérií kladených na vědecký přístup je tento druh interpretací ovšem nepoužitelný, poněvadž vůli Boha nelze podrobit exaktnímu zkoumání. Ačkoli metafyzické interpretace nelze dnes použít jako relevantní badatelské interpretace, lze je chápat jako fakta, ilustrující některé typické rysy mentality Evropanů v době conquisty.

2. Technologické interpretace: jsou obvyklé zhruba od 18. století do dnešní doby. Kladou důraz na efekt takových faktorů, jako jsou železné a palné zbraně, jezdeckvo a vojenská strategie a taktika, či obecněji správní organizace společnosti. Vítězství španělských dobyvatelů je považováno za výsledek technologického pokroku Evropy. Jde zřejmě o nejběžnější druh interpretací conquisty v posledních zhruba dvou stoletích (typickými

představiteli jsou historikové jako William H. Prescott, John Hemming a Ross Hassig), ačkoli technologická vysvětlení lze nalézt i v dílech dobových autorů (příkladem je Bartolomé de las Casas nebo Michel de Montaigne). Převaha tohoto druhu interpretací v pozdější době ilustruje proměnu západní mentality v procesu „odkouzlování světa“, kdy nabývá na významu empirická kauzalita. Autoři se stále znovu s jistou typickou západní rozkoší z technologických témat zabývají popisy zbraní a vojenské taktiky jako projevů materiálních a sociálních technologií.

3. Environmentální interpretace: vyskytly se relativně nedávno, v druhé polovině 20. století, kdy se staly velmi vlivnými. Zdůrazňují roli environmentálních faktorů, jako jsou epidemické nemoci (neštovice, spalničky, chřipka, atd., které zdecimovaly domorodce), či biologické druhy zavedené Evropany v Novém světě (domácí zvířata). Představují rovinu popisu, která nabyla na významu s rozmachem biologicky a ekologicky zaměřených disciplín, a etablovaly se zejména v posledním půlstoletí (typickými představiteli jsou historik Alfred W. Crosby nebo fyziolog a evoluční biolog Jared Diamond). Tento druh interpretací podobně jako u technologických interpretací považují za produkt literární mentality s její empirickou kauzalitou.

4. Mentalistické interpretace: pracují s rolí mentality či psychologických faktorů (jako domorodé nábožentví, mýty, proroctví, psychologický šok způsobený příchodem evropských vetřelců, nebo rolí písma). Poznámky o dopadu těchto faktorů lze nalézt už v literatuře z období conquisty a rovněž se těmito faktory zabývá řada autorů pozdějších i současných. Význačné kulturní rysy jsou kladeny do vztahu ke kolektivní psychologii určitých lidských skupin, porůznu determinované buď biologicky nebo kulturně. K druhému proudu lze zařadit v případě výkladu conquisty Tzvetana Todorova či Thora Heyerdahla. Rovněž má interpretace je orientována tímto směrem.

Výše nastíněná typologie se pochopitelně zakládá na určitých „čistých typech“. Jen málokterého autora je však možné zařadit výhradně do jedné z těchto skupin. U některých autorů nicméně zcela zásadně dominuje určitý druh interpretace. Takovým případem jednostranně zaměřeného autora je např. americký historik John Hemming, jehož výklad dobytí říše Inků je výrazně technologický, když se opakovaně zaměřuje na zbraně a vojenskou taktiku Španělů a Indiánů, nebo americký antropolog Ross Hassig, který činí totéž v případě dobytí Mexika. Podobně jednostrannou, avšak mentalistickou interpretaci předložil i známý norský badatel Thor Heyerdahl, který svůj výklad conquisty založil na mýtu o návratu „vousatých bílých bohů“. Jednoznačně environmentální interpretaci conquisty pak

předložil americký historik Alfred W. Crosby, když za hlavní faktor, který umožnil dobytí indiánských říší Španěly, označil epidemické nemoci zavlečené do Ameriky ze Starého světa.

Většina autorů obvykle vykazuje různé kombinace uvedených rovin interpretace, třebaže často s převahou jednoho typu. Tak například výklad biologa Jareda Diamonda je založený na environmentálním determinismu, který však kromě environmentálních interpretací užívá rovněž technologické interpretace: euroasijská geografie (západovýchodní osa Eurasie umožňující šíření kulturních inovací oproti severojižní ose Ameriky a Afriky) determinovala faktory, které stály za úspěchem Evropanů v Novém světě: domestikaci většiny důležitých zvířat a plodin v početných zemědělských populacích Eurasie, a s tím spojený vznik choroboplodných zárodků (různé epidemické nemoci, často pocházející od domácích zvířat, které pak na druhé straně Atlantiku decimovaly Indiány) a technologií (oceli, střelných zbraní a písma, které k této genocidě výrazně napomohly).

Jiným příkladem smíšené interpretace je sémiotik Tzvetan Todorov, který na základě technologické determinace (znalost písma) rozvíjí svou mentalistickou interpretaci conquisty, založenou v zásadě na dvou typech mentalit – Španělů, kteří „komunikují s lidmi“ a Indiánů, kteří „komunikují se světem“. Technologické a mentalistické interpretace obsahuje i výklad amerikanisty G. C. Vaillanta, jak naznačuje jeho následující výrok ohledně pádu aztécké civilizace (Vaillant, 1974, s. 156): *„Její pád byl neodvratný, protože se utkala s neúprosným evropským světem oceli, objektivním způsobem myšlení a náboženstvím uzpůsobeným uspokojovat odlišné koncepce, jako jsou požadavky mocných a potřeby slabých.“*

Americký literární historik Stephen Greenblatt se zase vzhledem ke svému zaměření zabývá hlavně rolí jazyka (a ohledně španělského vítězství rolí tlumočnicků), avšak zmiňuje i fatální dopad technologických a environmentálních faktorů: *„Není celý ten zoufalý příběh o absolutním odepření možnosti se vyjádřit zapsán už v prvním španělském kýchnutí naplněném milionem neviditelných smrtících střel?“* A vzápětí zmiňuje nevědomost antilských Indiánů, kteří se z nevědomosti pořezali o španělské meče, když je uchopili za ostří: *„Tato ‚nevědomost‘ - první záblesk rozhodující nerovnováhy ve vojenské technologii pečlivě uložený už při počátečním setkání – odsoudí spolu s naprostým nedostatkem imunity vůči evropským chorobám domorodce z karibské oblasti k smrti a osudně oslabí velké indiánské říše, se kterými se Španělé mají zakrátko setkat.“* Nakonec Greenblatt píše s jistou rezignací na význam porozumění jazykovým fenoménům během conquisty: *„Sítě utkané z diskursů by se měly stáhnout a odhodit, abychom mohli bez uhýbání stát tváří v tvář děsivému významu roku 1492 a jeho důsledků: mečům a kulkám pronikajícím do nahého masa a mikrobům zabíjejícím těla postrádající dostatečnou imunitu“* (Greenblatt, 2004, s. 82).

Protože všechny uvedené typy interpretací mohou být nějak užitečné pro porozumění výsledku conquisty, každý typ bude postupně ve výše uvedeném pořadí probrán s příslušnou polemikou. Nejprve přijdou na řadu metafyzické interpretace ve význačných pramenech z doby conquisty. Pak bude pojednáno o technologických interpretacích, které považují za svého druhu typické „mýty“ o conquistě (palné zbraně jako „hromy a blesky“, koně jako „tanky conquisty“, vojenská taktika). Pak přijdou na řadu environmentální interpretace jako další témata, kterým je v novodobých výkladech conquisty často věnována pozornost (role epidemických chorob a různých environmentálních vlivů). Poslední v pořadí budou mentalistické interpretace („návrat bílých bohů“, role „znamení“, „proroctví“, jazyka a písma).

Na základě stručné kritické analýzy těchto typů interpretací jsem se pak pokusil o vlastní interpretaci conquisty (přesněji řečeno otázky, proč velké indiánské říše padly za obětí „hrstce španělských dobrodruhů“, což je zřejmě nerozšířenější typ příběhu o španělské conquistě) za pomoci koncepcí mentalit a kulturních vzorců. Nejprve je vylíčen pád říše Aztéků jako bezprostřední důsledek španělské invaze v letech 1519-1521, poté následuje vylíčení pádu říše Inků (od 20. let 16. století až do roku 1572, kdy byl popraven poslední inka Tupac Amaru). Tyto události odhalují určité podstatné faktory související s mentalitou a kulturními vzorci a hrající důležitou roli ve střetech lidských společností v minulosti.

Má práce si ovšem nečiní nárok na vyčerpávající vysvětlení daného tématu, snaží se však doložit, jak lze interpretovat tyto historické události ohromného dosahu pomocí koncepcí mentalit a kulturních vzorců. Je prostým faktem, že žádný historický popis není komplexní, ať už jde o historické prameny nebo historická vyprávění, která z nich čerpají. Každý autor si vybírá z toho, čemu se říká „realita“, určité prvky, které interpretuje určitým způsobem. V pramenech o conquistě lze najít prvky, jimiž lze podpořit jakýkoli druh interpretací. Avšak vzájemným srovnáváním těchto prvků a jejich interpretací pomocí modelů s obecnější platností lze vytvořit historický příběh o conquistě, který není jen kratochvilnou fikcí, ale který včleňuje conquistu do širšího obrazu lidských dějin. Mentalistická interpretace conquisty, kterou jsem vytvořil, je právě takovým pokusem o začlenění partikulární historické epizody do širšího kontextu dějin lidských společností.

1. Mentality a kulturní komplexy

Nesnažme se představovat si sami sebe na místě zkoumaných domorodců a nutit je myslet tak, jak bychom v jejich postavení mysleli my, to totiž vede k hypotézám jen do jisté míry pravděpodobným a skoro vždy chybným. Naopak, hledme se mít na pozoru před našimi vlastními myšlenkovými návyky a na základě analýzy kolektivních představ člověka primitivního a spojení mezi nimi se pokusme objevit mentální návyky jeho.¹⁰

Lucien Lévy-Bruhl, *Myšlení člověka primitivního*

Každou nám důvěrně známou motivaci obhajujeme jako nevyhnutelnou a vždy se při tom snažíme naše místně omezené způsoby ztotožnit s Chováním nebo naše zespolečenštělé zvyky s Lidskou povahou.¹¹

Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*

Tato studie, která je součástí mého širšího pokusu o interpretaci kulturních jevů conquisty, přímo navazuje na mé předchozí práce, v nichž jsem pracoval s koncepcemi mentalit a kulturních vzorců. Budeme-li interpretovat střety kultur pomocí uvedených koncepcí, vynoří se před námi obraz, na němž se mohou – pochopitelně s určitým zjednodušením - osudové momenty dějin jevit stejně logickými a zákonitými, jako je logická a zákonitá třeba kompozice užívaná určitým výtvarným směrem, a použitá technika, jíž byl obraz vytvořen. Tento obraz je ovšem právě jen obraz (či „příběh“ nebo „vyprávění“), a fakt, že tvoří vnitřně konzistentní celek, ještě není důkazem jeho „vnější pravdivosti“.

Pády indiánských říší se v zorném poli historie mohou jevit podobně nápadně jako například komety na nebi fyzikálním. Komety vždy přitahovaly lidskou pozornost; není proto náhoda, že v dobových pramenech nalézáme zmínky o kometách věstících pády indiánských říší. Podobně i tyto dramatické historické události upoutávají lidskou pozornost, aby se staly předmětem interpretací vlastních danému kulturnímu universu. Díky soudobé astronomii

¹⁰ Lévy-Bruhl, 1999, s. 19.

¹¹ Benedictová, 1999, s. 20.

víme, že veškerý jas *komy* - kometárního závoje - je co do materiální podstaty jen nesmírně řídkým oblakem ionizovaných částic, které by se vešly do osobního automobilu, zatímco „podstatou“ či zdrojem celého jevu je vlastní kometární jádro, tvořené nepříliš romantickou směsí ledu a kamenů. A podobně jako astronomie, která nám ukazuje neforemné kometární jádro, z něhož prýští plyny, pak různé společenskovední disciplíny mají snahu odhalit „podstatu“ či jádro kulturních jevů, které může být mnohdy podobně málo romantické.

Na rozdíl od astronomie mají však tyto neexaktní vědy jednu zásadní nevýhodu: jádro kulturních jevů na rozdíl od jádra komety nelze vyfotografovat, ba dokonce lze velmi úspěšně pochybovat, zda vůbec něco takového existuje. V době, v níž postmoderní kritika rozvrátila veškeré jistoty, lze stěží usilovat o hledání dějinných zákonitostí toho typu, o jaké usilovala „sociální fyzika“ Augusta Comta nebo klasický marxismus. Dějiny tedy mohou nepochybně být do značné míry výslednicí nepředvídatelných okolností či hry náhod - třeba v tom smyslu, jak si to představují autoři (vesměs vojenští historikové) „kontrafaktuálních“ dějinných fikcí v knize *Co by bylo, kdyby?* (Cowley, 2005) Existují však jisté danosti, které náhodám poskytují prostor k realizaci.

Zkrátka řečeno: některé náhody jsou v daných kulturně historických souřadnicích možné, jiné nikoli. Pády indiánských říší v době conquisty se mohou jevit jako řetězec těžko uvěřitelných náhod; stejně tak se však mohou jevit jako výsledek příčin a následků v přísně kauzálním řetězci. Netajím se tím, že osobně inklinuji spíše k druhé pozici. Role náhody je podle mého soudu vymezena podmínkami panujícími v příslušném kulturně dějinném prostoru. Ve střetu radikálně odlišných světů, za jaký lze považovat conquistu, byly některé podstatné výhody na straně jednoho z nich. Náhody mohly jistě ovlivnit konkrétní průběh dějů, nikoli však celkový výsledek, kterým bylo dobytí indiánských říší a jejich podmanění Španěly.

Mluvím-li o danostech, zodpovídajících za průběh a výsledek dějů v době conquisty, mám na mysli především „mentalitu“, což je v první řadě pojem odkazující na určitou koncepci užívanou v sociální antropologii a historii, kde s ním pracovali zejména francouzští historikové školy *Annales*. Ti se vesměs shodují, že pojem „mentalita“ postihuje „*povahové rysy a schémata uvažování, které byly lidem dané doby společné, tj. vlastnosti a jednání, které byly společné králi i sedlákovi, známému mysliteli i člověku bez širšího vzdělání. Jde o způsob vnímání, chování, o pocity, gesta a představy, které byly lidem určité dějinné etapy vlastní, aniž by si je uvědomovali, tedy o to, co bylo v povaze a jednání lidí dané epochy automatické, stereotypní, opakující se, samozřejmé, ale přitom neosobní a podvědomé. Zkoumáno je tedy*

to, co je neuvědomělé a spadající do psychologických kategorií, odmítány jsou naopak vědomé myšlenkové a kulturní projevy a konstrukce lidí.“ (Grečenková, 2003, s. 224)

Toto vymezení však vykazuje určitý dualismus neuvědomělého a vědomého, který nepokládám za vhodný. Lidské myšlení a jazyk jako jeho výraz se sice bez podobných dichotomií neobejde, je však třeba mít neustále na zřeteli abstraktní a jazykovou povahu takových dichotomií. „Vědomé“ procesy lze smysluplněji chápat jako v zásadě neoddělitelnou a striktně zcela nerozlišitelnou součást dané lidské skutečnosti. Pojem „mentalita“ mi slouží čistě jako zobecnělé označení obsáhlého souboru kolektivních psychologických jevů, přičemž médii, v němž se tyto jevy odehrávají, udržují a reprodukuje, je vědomí členů určité společnosti v určité epoše. Mentalitu proto definuji následovně: jde o kulturně utvářené duševno, sdílené příslušníky určité společnosti, které má proto kolektivní povahu, či jako duševní sféru, v níž se nalézá příslušná kultura či kulturní komplexy na úrovni lidských jedinců. Pojem „mentalita“, jak jej užívám v této práci, označuje celek duševních jevů, zahrnující nejen myšlení, ale rovněž prožívání a emoce jako strach, úcta, radost a vzrušení.

Koncepce mentalit byla v posledních desetiletích hojně kritizována. Vyčítal se jí například strnulý obraz dějin a společnosti jako homogenní masy pasivních jedinců. Britský historik Peter Burke spatřoval slabiny koncepce mentalit mimo jiné v tom, že lze v jejich rámci těžko vysvětlit přechod od jedné mentality k jiné (např. od „tradiční“ k „moderní“), a že tento koncept staví na evolucionismu, hlavně na protikladu mezi logickým a předlogickým myšlením (Burke, 2006, s. 178-182). Tento dualistický protiklad, stejně jako samotný pojem „mentalita“ zavedl francouzský badatel Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) - „filosof, který se stal kabinetním antropologem“, a jehož dílo mělo zásadní vliv na antropologii 20. století (Segal, 1987, s. 353; Burke, 2004, s. 100).

Velmi zhruba řečeno, Lévy-Bruhl ve svých pracích na základě početných příkladů z celého světa (čerpaných z literatury pocházející od cestovatelů, misionářů, koloniálních úředníků a lékařů) stavěl do protikladu „primitivní mentalitu“ domorodců (čili příslušníků společností, které dnes korektněji nazýváme „přírodní národy“ nebo preliterární společnosti) a moderní mentalitu Západanů (příslušníků společností, které obvykle souhrnně nazýváme „západní civilizace“), nebo také „prelogické“ (či „mystické“) myšlení prvních, řídící se „zákonem participace“, a logické myšlení druhých, řídící se „zákonem kontradikce“. Tento základní dualistický koncept Lévy-Bruhl zastával až do konce svého života, ačkoli na jeho sklonku přestal používat k označení myšlení „primitivů“ pojem „prelogické“ a připustil

existenci logických prvků ve všech společnostech.¹² Ve svých posmrtně publikovaných zápiscích sice ustoupil od dvou typů mentalit k jediné univerzální mentalitě, v rámci které však stále rozlišoval dva typy myšlení, které korespondují s jeho původními dvěma mentalitami (Lévy-Bruhl, 1975; Mousalimas, 1990, s. 41).

Určujícími rysy, které Lévy-Bruhl popsal u „primitivních“ společností, jsou „mystické participace“ a „nezájem o druhotné příčiny“, tedy hledání odpovědi na kladené otázky v rámci časoprostorové kauzality, jak ji pojímá novodobá západní vědecká tradice. Zatímco pro „nás“ je příroda intelektualizována a naše činnost „*předpokládá klidnou, naprostou důvěru v zákony přírody*“, pro primitiva „*všechny předměty i bytosti v ní jsou součástí systému mystických participací a exkluzí a těmi je dána struktura a řád*“ (Lévy-Bruhl, 1999, s. 21). „Primitivové“ nehledají kauzální vztahy, protože „*jejich kolektivní představy vždy okamžitě odkazují na působení tajemných sil*“ (Lévy-Bruhl, 1999, s. 22). To nemusí nutně znamenat, že by „primitivové“ kauzální vztahy nechápali, avšak „skutečná“ či „pravdivá“ příčina se nalézá v oblasti nadpřirozena (Lévy-Bruhl, 1999, s. 182). Z toho plyne v primitivní mentalitě zájem o nadpřirozené síly, tajemné a neviditelné, sny, znamení, věštění, ordálie či „boží soudy“.

Vůči Lévy-Bruhlovým koncepcím se kriticky vyhranila řada významných osobností antropologie a sociologie: Bronislaw Malinowski, Emil Durheim, Mary Douglasová, R. Lowie, Claude Lévi-Strauss, E. Evans-Pritchard (Segal, 1987; Mousalinas, 1990, s. 39). Kritiku Lévy-Bruhlovy koncepce primitivní mentality lze rozlišit na teoretickou a metodologickou. Teoretická kritika se zaměřovala na termíny „prelogické“ a „mystické“, a na základní premisu, že „primitivní“ lidé mají mentalitu odlišnou od „civilizovaných“ lidí. Obecně byla odmítána Lévy-Bruhlova fundamentální dichotomie mezi dvěma typy mentalit. Lévy-Bruhl proto ve svých pozdějších pracích termín „prelogické“ přestal užívat; místo něj však užíval termín „mystické“ (Lévy-Bruhl, 1966, s. xvii). Nikdy se ale nevzdal koncepce participace a základní dichotomie mentalit (Lévy-Bruhl, 1975, s. 99-101; Mousalinas, 1990, s. 41).

Rovněž Lévy-Bruhlova představa o „vědecké mentalitě“ vzbudila kritické připomínky. Lévy-Bruhl ve svých pracích o této mentalitě často mluví s přívlastkem „naše“. Avšak jak upozornil Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl nerozlišoval mezi různými druhy „nás“.¹³ Lze

¹² Termíny „primitivové“ a „primitivní“ dávám do uvozovek vzhledem k jejich současným hodnotícím konotacím, ačkoli ve smyslu, v jakém je používal Lévy-Bruhl, šlo o popisné termíny. Adjektivum „primitive“ lze přeložit jako „prvotní“ či „původní“. Z tohoto důvodu používám ve svém výkladu raději adjektivum „archaický“ (viz níže), pokud přímo neodkazují na terminologii Lévy-Bruhla.

¹³ „*he does not distinguish between the different sorts of us*“ (Mousalimas, 1990, s. 36). Jako aktuální paralelu lze vnímat to, když v televizi kupříkladu nějaký makléř nebo jiná osoba se zjevně nadprůměrným životním standardem (obvykle žijící v metropoli) prohlašuje, že se „máme dobře“ nebo že si „žijeme nad poměry“.

předpokládat, že termín „naše“ se vztahoval na okruh lidí, kteří sdíleli Lévy-Bruhlův způsob uvažování. Tuto mentalitu proto nelze zaměňovat se „západní mentalitou“ („*Western mentality*“). Spíše než mezi západní a nezápadní mentalitou Lévy-Bruhl rozlišoval mezi „vědeckou mentalitou“, jak se vyskytovala v jistých kruzích v jeho době, a „primitivní mentalitou“, jak ji popisoval (Mousalimas, 1990, s. 36-37). A jak vhodně podotkl Evans-Pritchard, vzhledem k faktu, že tento erudovaný, leč kabinetní badatel se ještě před svými studii „primitivního“ myšlení věnoval dílu významných evropských myslitelů (jako byl Jacobi, Comte a Mill), „propast, kterou vždy spatřoval mezi lidmi primitivními a civilizovanými, leží spíše mezi vírou divochů a jemnými konstrukcemi těchto prominentních filosofů, nežli mezi divošskou myslí a myslí obyčejných Evropanů.“¹⁴ Sám Lévy-Bruhl se pokládal nikoli za antropologa, nýbrž spíše za filosofa, který vycházel ze Spinozy a Huma, než třeba z Bastiana a Tylora (Lévy-Bruhl, 1952, s. 123).

Ostrou kritikou ve svých recenzích počastovala dílo Lévy-Bruhla například přední ikona amerického konfiguracionismu, antropoložka Ruth Benedictová, která své výtky směřovala zejména vůči Lévy-Bruhlově koncepci prelogického myšlení. Benedictová poukazuje, že Lévy-Bruhlův důraz na dichotomii mezi „námi“ a „jimi“, založený na principiálním rozdílech v typu logiky, podporuje etnocentrismus a samolibost Západanů, neschopných nahlédnout nesrovnalosti ve své vlastní logice. Skutečnost, že se nám naše vlastní chování jeví logickým, je dána naší obeznameností s pravidly naší vlastní kultury, zatímco neporozumění kulturním pravidlům jiných společností vede k vnímání jejich myšlení jako „prelogického“ (Benedictová, 1925, s. 558). Praxi „primitivů“, která se Západanům často jeví jako veskrze iracionální, a kterou hojnými příklady ilustruje Lévy-Bruhl ve svých knihách, pokládá Benedictová za „magické techniky“. Mystická praxe „primitivů“ není dokladem „mystické participace“ založené na neschopnosti rozlišovat mezi objektem a jeho symbolem (např. mezi nepřítelem a jeho voskovou figurkou), nýbrž dokládá „primitivní“ víru v techniku analogie, na níž se podle Benedictové „primitivové“ spoléhají stejně, jako my věříme kupříkladu v techniku prevence příčin nemoci (Benedictová, 1928, s. 718).

Metodologická kritika se zaměřovala na používání zdrojů. Paul Radin obvinil Lévy-Bruhla, že užívá zdroje nekriticky a háže do jednoho pytle s nálepkou „primitivové“ různá etnika z celého světa. Evans-Pritchard zase upozorňoval, že autoři, z nichž Lévy-Bruhl čerpal,

¹⁴ „Indeed, it is, perhaps, one of his weaknesses of his studies of primitive beliefs that he approached them by methods of analysis more appropriate to studies of Jacobi, Comte and Mill; so that the gulf he saw always between primitive and civilized lay between savage beliefs and loftiest constructions of these eminent philosophers rather than between savage minds and the minds of ordinary Europeans.“ (Evans-Pritchard, 1940, s. 24).

byli netrénovaní pozorovatelé, kteří zaznamenali jen to, co upoutalo jejich pozornost a nezmiňovali se o běžných věcech, čímž zdeformovali obraz životní reality. Jeho další výtkou bylo, že Lévy-Bruhl se zabýval mentálními fenomény odděleně od sociálního kontextu. Na tuto kritiku Lévy-Bruhl odpovídal, že jeho snahou nebylo analyzovat celé kultury, nýbrž identifikovat a popsat určité fenomény. Po identifikaci problému je cílem sociologického výzkumu odhalit zákonitosti a formulovat zákony všeobecné platnosti. Jak napsala Ruth L. Bunzelová, právě Lévy-Bruhlova práce s prameny, založená na komparativní metodě, byla největší slabinou jeho díla. Je dávno známou antropologickou pravdou, že selekcí dat je možné vytvořit a podpořit jakoukoli teorii. Avšak Lévy-Bruhlovi se bezesporu podařilo přitáhnout pozornost k důležitému a rozšířenému aspektu lidského života, a sám Lévy-Bruhl své koncepty neustále přehodnocoval (Lévy-Bruhl, 1966, s. xvi-xvii).

Navzdory všem výtkám, které lze mít vůči konceptům Lévy-Bruhla, jeho přínos je nepominutelný. Evans-Pritchard zmiňuje nejen velkorysost a vstřícnost, kterou si Lévy-Bruhl zachoval navzdory veškeré kritice, která se snesla na jeho dílo zejména z řad anglofonních antropologů, ale i dalekosáhlý dopad, který toto dílo mělo na jeho současníky i následovníky (Evans-Pritchard, 1940, s. 25). Koncepte mentalit Lévy-Bruhla silně ovlivnila zejména francouzská historikyně školy *Annales* a stále zůstává předmětem zájmu antropologů a filosofů (Segal, 1987, s. 353). Z jeho díla čerpali také psychologové, psychiatři a psychoanalytici. A jak napsal misionář a etnograf Maurice Leenhardt v předmluvě k posmrtně vydaným Lévy-Bruhlovým *Zápisníkům o primitivní mentalitě (Carnets, 1949)*, „po Lévy-Bruhlovi už nikdo nemůže mluvit o člověku tak jako dříve“ (Lévy-Bruhl, 1975, s. xxiii).¹⁵

Domnívám se, že dílo Lévy-Bruhla ani po téměř sto letech neztratilo svou působnost, a že jím shromážděné argumenty mají svou nepopiratelnou váhu. Lze jistě kritizovat Lévy-Bruhlovu dichotomii mezi dvěma typy mentalit, stejně jako samotné koncepty těchto mentalit či pojem „primitivní“, ale neměli bychom ztrácet ze zřetele fakt, že jde především právě o pojmy, které nám umožňují popsat určitý aspekt sociokulturní reality. Sám Lévy-Bruhl tuto kritiku opakovaně a konstruktivně reflektoval, například v září 1921 v předmluvě ke své knize *Myšlení člověka primitivního (La mentalité primitive)* napsal, že jeho práce jsou výsledkem „úsilí proniknout do různých forem myšlení a zásad jednání onoho člověka, jehož velmi

¹⁵ Avšak ještě více než půlstoletí po smrti Lévy-Bruhla vzbuzuje jeho dílo rovněž ostré reakce. S. A. Mousalimas končí svůj kritický článek *The concept of participation in Lévy-Bruhl's primitive mentality* výrokem, že není třeba „bičovat mrtvého koně, ale vrhnout nové světlo na ducha a pomoci mu zpět do hrobu“ (Mousalimas, 1990, s. 44).

nesprávně nazýváme primitivním a který je nám zároveň tak vzdálený i blízký“ (Lévy-Bruhl, 1999, s. 10).¹⁶

Málokdo asi bude zpochybňovat, že lze nalézt výrazné rozdíly v mentalitě a praxi ovlivněné touto mentalitou u příslušníků etnik, označovaných kdysi za „primitivy“ na jedné straně, a mentalitou a praxí Západanů na straně druhé - budeme-li se ovšem pohybovat v rozmezí zhruba posledních 200 let. Lévy-Bruhl usiloval o postižení faktu, že tyto rozdíly v mentalitách v obecných rysech zcela zjevně existují. Mezi antropology panoval všeobecný konzensus, že Lévy-Bruhl vykreslil mentální svět „primitivních“ lidí mystičtější, než jaký byl ve skutečnosti (Morris, 2000, s. 185). Lévy-Bruhl připouštěl, že v jeho pracích je „divoch“ vykreslen jako mystičtější a naopak „civilizovaný muž“ zase racionálnější než ve skutečnosti oba jsou, pevně si však stál za základními obrysy své teorie, což např. roku 1934 zdůraznil v dopise Evans-Pritchardovi, který byl reakcí na pojednání *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality* z pera téhož autora (Lévy-Bruhl, 1952, s. 118-119).¹⁷

„Divošskému myšlení“ se dostalo mnohých apologií – počínaje Malinowského funkcionalismem, přes Lévi-Strausovy důmyslné konstrukce o „vědě konkrétního“ u přírodních národů a universální struktuře myšlení skryté za rozmanitými kulturními variacemi, až po přístupy odhalující alternativní logiku v „primitivním myšlení“ (Cooper, 1975). Tyto koncepce mohou být jistě užitečné při interpretaci myšlení „primitivů“, ale pro účely interpretace kulturních střetů typu conquisty není podstatné, zda Indiáni disponovali „vědou konkrétního“ či alternativní logikou. Podstatné je, že mentální nástroje a odvozená praxe jedněch mohly být méně účinné v konfrontaci s mentálními nástroji a odvozenou praxí druhých.

Podobně některé jiné dualistické typologie od autorů, kteří se kriticky vymezovali vůči Lévy-Bruhlově koncepci mentalit, mohou být sotva užitečnější při interpretaci střetů lidských společností, jako byla conquista. Například Claude Lévi-Strauss, který si liboval v rozmanitých schématech, přišel s dualistickými schémata „chladné“ vs. „horké“ společnosti nebo „divoké“ vs. „domestikované“ myšlení (Lévi-Strauss, 1996). Ruth Benedictová, která se

¹⁶ Český název uvedené knihy však zužuje význam pojmu „mentalita“, který označuje celek mentálních funkcí včetně emocí, na které kladl Lévy-Bruhl značný důraz. Proto budu v následujícím textu používat původní francouzský titul *La mentalité primitive*. Podobně byla první Lévy-Bruhlova kniha na toto téma (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) přeložena do angličtiny pod názvem *How Natives Think*, k čemuž podotkla americká antropoložka Ruth L. Bunzelová v předmluvě k vydání z roku 1966, že francouzský titul poskytuje poněkud lepší představu, o čem kniha pojednává (Lévy-Bruhl, 1966, s. x).

¹⁷ Lévy-Bruhlovu víru v platnost své koncepce mentalit podporovala i zpětná vazba v podobě dopisů, které dostával od koloniálních úředníků a misionářů, kteří se mu svěřovali, jak jim jeho knihy umožnily lépe porozumět tomu, co se jim v uvažování a zvycích domorodců jevílo nepochopitelné a absurdní, a jak se v důsledku toho jejich vztahy s domorodci usnadnily a zlepšily (Lévy-Bruhl, 1966, s. 2).

mimořádně realizovala skládáním básní, se zase inspirovala dílem Friedricha Nietzscheho a používala dualistické schéma „apolinské“ vs. „dionýské“ společnosti (Benedictová, 1999). Nemyslím si však, že tato schémata jsou vhodnější pro porozumění conquistě, a že Španělé dobyli indiánské říše, protože byli více „apolinští“ (nebo „dionýští“?) než Aztékové či Inkové, ačkoli by se snad dalo uvažovat o tom, že společnosti pozdně středověké Evropy byly „teplejší“ než indiánské společnosti v téže době, a že myšlení tehdejších Evropanů bylo „domestikovanější“ než myšlení Indiánů.

V porovnání s takovými modely proto pokládám koncepci mentalit za stále užitečný model, s jehož pomocí lze interpretovat střety radikálně odlišných kultur. Lévy-Bruhl se výrazně lišil od ostatních antropologů právě v názoru na povahu myšlení „primitivů“ ve vztahu k jeho objektivní účinnosti. Jestliže Tylor a Frazer předpokládali, že myšlení „primitivů“ se liší od moderního myšlení jen ve stupni a antropologičtí relativisté (jako Boasisté) kladli důraz na naši nemožnost objektivně posoudit „pravdivost“ obrazu světa v jiných kulturách, Lévy-Bruhl zastával názor, že myšlení „primitivů“ se od moderního liší typově, přičemž porušuje universálně platné zákony logiky (Segal, 1987). Proto by se dalo říci, že „primitivní“ myšlení objektivně selhává v porozumění okolnímu světu. Totéž platí i o praxi, odvozené z „primitivní“ mentality. Jak uvidíme v kapitolách věnovaných pádům indiánských říší, praxe Indiánů určená mentalitou nefungovala: magie nedokázala zastavit Španěly pronikající do Mexika, stejně jako selhávaly např. domorodé věštby v Peru.

Za klíčový prvek Lévy-Bruhlovy koncepce mentalit považuji vztah k nadpřirozenu, a na něm závislé pojetí kauzality. V dalším textu se pokusím využít této koncepce mentalit k interpretaci kulturních střetů, přičemž se přidržím typologie odvozené z díla Lévy-Bruhla, a to za předpokladu, že budu chápat pojmy „mentalita“ s příslušnými adjektivy především jako pomocné nástroje poznání ve smyslu ideálních typů Maxe Webera, který jimi rozuměl apriorní konstrukce založené na úvaze, co je asi typické.¹⁸ „Skutečnosti“ nenáleží logická struktura badatelova pojmu – lze pouze uvažovat, zda pojmy jsou adekvátní ke skutečnosti. Termín „mentalita“ je pomocnou kategorií, která nám umožňuje uchopit sociokulturní realitu v její „nekonečné rozmanitosti“, pokud bych užil místy značně poetický jazyk Maxe Webera (Weber, 1998, s. 7-63).

Koneckonců sám Lévy-Bruhl konstatoval, že jím užitá metoda je založena na záměrném zesílení kontrastu určitých, jím sledovaných rysů, což je podobný postup, jaký používají karikaturisté (1952, s. 120). Toto pojetí zastával už ve své první knize na téma

¹⁸ Brian Morris v knize *Anthropological studies of religion* uvádí o dvou kontrastních druzích mentalit u Lévy-Bruhla (Morris, 2000, s. 183): „*These are in a sense postulated as two contrasting ideal types.*“

„primitivní“ mentality *Mentální funkce v primitivních společnostech (Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910)*. Lévy-Bruhl nehodlal popírat logické aspekty v „primitivní“ mentalitě a „primitivní“ aspekty v mentalitě moderní. Jeho cílem bylo ukázat extrémní a fundamentální rozdíly mezi těmito dvěma typy (Laguna, 1940, s. 554).

Už v závěru své zmíněné první knihy na téma „primitivní“ mentality Lévy-Bruhl napsal, že dokonce mezi lidmi, „jako jsme my“, dosud existují ideje a vztahy mezi nimi ovládané zákonem participace, „naše“ mentální činnost je jak racionální tak iracionální a „prelogické“ a mystické koexistuje s logickým (Lévy-Bruhl, 1966, s. 347). Ve svých *Zápisnících* (z 29. srpna 1938) pak Lévy-Bruhl uvedl, že existuje mystická mentalita, který je zřetelnější a snadněji pozorovatelná mezi „primitivními lidmi“, než v naší společnosti, avšak je přítomná v každé lidské mysli (Lévy-Bruhl, 1975, s. 101). V mentalitě „primitivních lidí“ je velký podíl, který mají společný s „námi“, a stejně tak v mentalitě „našich“ společností je větší či menší podíl (v závislosti na všeobecných podmínkách, víře, institucích, sociálních třídách, atd.), který je společný s „primitivními lidmi“ (Lévy-Bruhl, 1975, s. 125-126).

Jak už bylo zmíněno výše, Lévy-Bruhl na základě bohatých pramenů sestávajících se z velké části ze zpráv západních cestovatelů, lékařů a misionářů doložil určité obecné rysy „primitivní“ mentality, vyskytující se hojně dosud v jeho době mezi různými etniky po celém světě, kterou stavěl do protikladu k moderní mentalitě. Lévy-Bruhlovu terminologii jsem pro své potřeby pozměnil a ke každému typu mentality přiřadil určitý typ kauzality. Termín „primitivní“ mentalita jsem nahradil termínem „archaická“ mentalita, protože její výskyt je spojený především se staršími typy společností.¹⁹ Svět společností s tímto typem mentality je v dané kultuře utvářen relativně homogenní tradicí. Vazba na tuto tradici, ať už internalizovaná nebo institucionalizovaná, zamezovala do značné míry kulturní inovace.

Lévy-Bruhlovu moderní, „vědeckou“ či „naši“ mentalitu jsem označil jako „literární“ mentalitu, protože její výskyt je spojený především s existencí písma, které umožňovalo uchovávaní větší sumy znalostí a diverzifikaci kulturní tradice v literárních společnostech, což zase vedlo ke zrychlení kulturních inovací. Důraz kladený na roli písma v kultuře je ovšem typický pro západní myšlení, které bylo zásadně utvářeno právě s pomocí písma, stejně jako západní vědecká tradice, která je produktem tohoto myšlení. Stěžejní roli písma v západním

¹⁹ Pojem „archaický“ použil v této souvislosti např. M. Leenhardt v předmluvě k Lévy-Bruhlovým *Zápisníkům*, kde píše, že na základě faktu, zda mysl přináleží k archaické nebo moderní kultuře, může mít odlišnou orientaci, avšak zůstává tatáž (Lévy-Bruhl, 1975, s. xix).

myšlení tak sice lze považovat za projev etnocentrismu, který je však pochopitelný vzhledem ke skutečnosti, že toto myšlení a veškeré jeho produkty jsou na písmu zcela závislé.²⁰

Oba typy mentalit pracují s odlišným pojetím kauzality. Typickým rysem archaické mentality je určité pojetí kauzality, hledající příčiny v nadpřirozenu; Lévy-Bruhl se podle vlastních slov snažil ukázat právě to, „*jak domorodci chápou kauzalitu, a důsledky, které z jejich pojetí kauzality plynou* (1999, s. 9). Toto pojetí nazývám „mystická kauzalita“ – Lévy-Bruhl sám takto příležitostně označoval tento druh kauzality, typický pro mentalitu „primitivů“ (1999, s. 64-65).²¹ Odtud plyne zájem „primitivů“ o nadpřirozené síly, sny, znamení a věštby. Společnosti, v nichž dominuje tento typ kauzality, jsou vystaveny určitým omezením, plynoucím z charakteru praxe odvozené z myšlení, v němž hraje dominantní roli mystická kauzalita. Tato omezení se často zřetelně projevují ve střetu s jinými společnostmi, disponujícími jiným typem mentality. Příkladem takových společností s odlišným typem mentality je „Západ“, čili společnosti, které vznikly v Evropě zejména během novověku a v nichž se postupně široce rozšířila mentalita operující s pojetím kauzality, které se zajímá o „druhotné příčiny“, čili takové příčiny, které lze nalézt v realitě, kterou lze empiricky zkoumat, a která tudíž nemá nadpřirozený charakter. Toto pojetí nazývám „empirická kauzalita“.

Důraz na empirické zkoumání reality vycházející z určitého pojetí kauzality (zájmu o „druhotné příčiny“) je typickým rysem západní „vědecké mentality“, která zastává pravidla logického diskursu a empirického výzkumu, jak se etabloval v rétorice a moderní vědě (Mousalimas, 1990, s. 35). Ostrý kontrast, který Lévy-Bruhl (podobně jako Pareto a Malinowski) vytvářel mezi „empirickým“ a „mystickým“, převzal i Evans-Pritchard, zvláště ve své studii o Azandech (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937), v níž v reakci na teorii mentalit Lévy-Bruhla usiloval o popsání komplexního vztahu mezi tím, co nazval „rituální“ a „empirické“ chování, či „mystické“ a „empirické“ myšlení. Ačkoli

²⁰ V posledních desetiletích se před termínem „primitivní“ preferuje eufemismus „neliterární“ (*non-literate*), jak poznamenává C. R. Hallpike (1976, s. 254). Tentýž autor upozornil na přístup vývojové psychologie, který by mohl zásadně přispět k porozumění rozdílům v mentálních procesech mezi příslušníky primitivních a industriálních společností, kde klíčovou roli hraje zejména gramotnost (*literacy*). Z těchto důvodů jsem zvolil termín „literární“ k označení typu mentality utvářené gramotností, v protikladu k mentalitě „neliterárních“ společností.

²¹ Lévy-Bruhl nepoužíval termín „mystický“ ve vymezeném smyslu transcendentní náboženské zkušenosti, nýbrž jím označoval veškerou zkušenost, jejímž obsahem jsou síly a vztahy smysly nevnímatelné, avšak danou skupinou považované za reálné (Lévy-Bruhl, 1966, s. xii). „Primitivní“ člověk k smyslovému vjemu okamžitě přiřazuje mystické prvky, stejně jako civilizovaní lidé vnímají kauzální souvislost mezi příčinou a následkem. Například ohledně náhody a determinismu v pojetí „člověka primitivního“ Lévy-Bruhl píše: „...*je ke kauzálním spojením lhostejný a každé výjimečné události, která ho postihne, připisuje mystický původ*“ (1999, s. 27). Lévy-Bruhl sice uznával, že termín „mystický“ má zavádějící konotace, avšak na rozdíl od pojmu „prelogický“ se ho nikdy nezřekl (Lévy-Bruhl, 1966, s.xv; 1975, s. xviii-xix).

Azandové nemají na rozdíl od nás koncepci „přírodního řádu“ („*natural order*“), rozlišují mezi přírodními procesy a působením magie, duchů a čarodějnictví. Když např. na nějaké lidi spadne sýpka, Azandové chápou, že empirickou příčinou zřícení sýpky bylo nahlodání jejích podpěr termity. Avšak skutečnost, že se v dané době pod sýpkou vyskytovaly nějaké konkrétní osoby (což jsou pro nás dvě na sobě nezávislé skutečnosti), vysvětlují Azandové působením čarodějnictví. Víra Azandů v působení nadpřirozených sil není tedy v rozporu s empirickým poznáním příčiny a následku. Evans-Pritchard takto polemizoval s Lévy-Bruhlovou tezí, že myšlení „primitivů“ je esenciálně prelogické a mystické (Morris, 2000, s. 185-186; 190-194).

Vzhledem ke skutečnosti, že lidské společnosti se proměňují v čase, je logicky nutný předpoklad, že mentality se proměňují s nimi.²² Lévy-Bruhl začínal svou vědeckou dráhu s přesvědčením vyjádřeným ve své disertaci, že „za veškerou metafyzikou je jen morálka, která se ukazuje v evoluci mysli od ‚divochů‘, přes helénismus, křesťanství, až po moderní dobu, věrnou ideálu práva“ (Lenoir, 1939, s. 980).²³ Evolucionistický přístup použil Lévy-Bruhl také v knize *Mentální funkce v primitivních společnostech* (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910), kde v poslední kapitole nazvané *Přechod k vyšším mentálním typům* mluví o „pokroku“ a „evoluci“ v poznání, které vyžaduje oprostění se od emočních prvků, jež zabarvují vnímání „primitivů“ (Lévy-Bruhl, 1966, s. 323-347; Segal, 1987, s. 356).

Přechod od „prelogické“ mentality k vyšším formám je nastíněn následovně: v primitivních sociálních skupinách, kde jsou mentální procesy převážně kolektivní, a pocit jednoty s prostředím je absolutní, jako u některých kmenů v Austrálii a Brazílii, je normálním stavem implicitní „participace“. Avšak s rozvojem společnosti dochází k diferenciaci individuálního vědomí, které zmenšuje pocit symbiózy a vyžaduje její obnovu v explicitních reprezentacích. U „pokročilejších“ společností (jako jsou mexičtí Huicholové, Zuňiové v Novém Mexiku či Maoři na Novém Zélandě) mystická participace začne být udržována pomocí prostředníků (určitých rodin nebo osob, náčelníků či šamanů) a příslušných institucí, roste množství kolektivních reprezentací, symbolů, mýtů. Postupně se zvětšuje vzdálenost mezi posvátnými bytostmi a objekty na jedné straně, a profánními bytostmi a objekty na

²² Lévy-Bruhl nikdy netvrdil, že „primitivní“ mentalita se musí nutně vyvinout v „moderní“ mentalitu (Lévy-Bruhl, 1975, s. 141). Avšak vycházel z faktu, že lidské společnosti se vyvíjí a předpokládal proto, že „moderní“ mentalita postupně vznikla z „primitivní“ mentality, a že tedy v takových případech byla historicky starší (viz níže).

²³ „*Beyond all metaphysics there is only morality which is exhibited in the evolution of mind from the ‚savages‘, Hellenism, Christianity, and the modern age, devoted to an ideal of justice.*“ (Lenoir, 1939, s. 980)

straně druhé. Jak slábné prožitek participace, mentalita „primitivních“ lidí se stává přístupnou (empirické) zkušenosti a zákonu kontradikce (Hooton, 1912, s. 382; Lévy-Bruhl, 1966, s. 324-336).

Rovněž v další své knize *La mentalité primitive* (1925) zmínil Lévy-Bruhl v kapitole o nadpřirozených „znameních“ přechod od jednoho typu mentality ke druhému, a zároveň vysvětlil, jak mohou oba typy mentalit v tomto procesu koexistovat (1999, s. 104-105):

Jak charakteristické rysy myšlení člověka primitivního ztrácejí na významu, mystický typ kauzality mu přestane vládnout téměř úplně, čas a prostor jsou pociťovány méně kvalitativně, domorodci si je spíše představují jako my a konečně pozornost se stále více zaměřuje na řetězce objektivních příčin a následků. [...] Mezi oběma krajnostmi existuje řada mezistupňů. Znamení pozvolna ztrácejí na síle, jak se lidská mysl stále více upíná ke sledování druhotných příčin [...] Avšak určitý myšlenkový návyk neuvolní rázem místo jinému, jenž se ten první snaží nahradit. Naopak, oba poměrně dlouho existují vedle sebe, aniž lidé jejich neslučitelnost vnímají. Může se dokonce stát, že starý návyk nebude novým nikdy úplně vytlačen.

Kritikové vyčítali Lévy-Bruhlovi mimo jiné i tento evolucionismus, v jehož rámci možná nevědomky předpokládal, že „kultury lze uspořádat v jednoduchém pořadí od těch nejprimitivnějších až po nejkompexnější, a že je možné sledovat podél téže linie evoluci primitivní mentality v mentalitu civilizovaného filosofa a vědce“ (Laguna, 1940, s. 353-354).²⁴ Avšak téma přechodu od jedné mentality ke druhé na úrovni celé kultury oprávněně vzbuzovalo pozornost řady autorů, poněvadž bylo zřejmé, že „západní myšlení“ (v jeho nejs sofistikovnější a „nejracionálnější“ vědecké podobě) se muselo nějak utvořit z jiného typu myšlení (či mentality), které mu časově předcházelo, a o němž lze plným právem předpokládat, že nebylo vědecké ani racionální v tom smyslu, v jakém se dnes tyto pojmy používají. V této souvislosti byla rovněž věnována velká pozornost úloze (fonetického) písma, o němž se všobecně předpokládá, že na této proměně mentality mělo významný podíl.

Příkladem takového přístupu je helénista Jean Pierre Vernant, který nastínil v knize *Počátky řeckého myšlení (Les Origines de la pensée grecque)* „pád mýtu a nástup racionálního vědění“ ve starořeckém světě, v němž mělo svůj původ „západní rozumové myšlení“ (Vernant, 1995, s. 7). Vernant klade mimo jiné důraz na úlohu fonetického písma a redakce veřejně publikovaných zákonů „v procesu intelektuální přeměny“ ve starém Řecku, které mají být předmětem diskuse odborníků „o důsledcích, které pro řeckou racionalitu znamenal přechod od orální civilizace ke kultuře, kde v řadě oblastí života společnosti převažuje písemný zápis.“ (1995, s. 10). Obecněji Vernant uvádí, že jeho starostí bylo

„především porozumět podmínkám, za nichž došlo k obecné proměně mentality, znamenající v dějinách myšlení předěl.“ (1995, s. 12). K této zásadní proměně došlo podle Vernanta v období po kolapsu archaického mykénského světa, kulturně utvářeného kontakty se starou Krétou a chetitskou říší, a jejím výsledkem byla civilizace klasického Řecka. O roli písma v této proměně Vernant píše (1995, s. 30):

Mizí i samo písmo, jakoby pohřbeno v troskách paláců. Řekové písmo znovu objeví až ke konci 9. stol. př. Kr. a tentokrát je převezmou od Foiničanů; jedná se o písmo nejen naprosto rozdílného fonetického typu, ale o projev zcela odlišné civilizace, o písmo ne jako výlučnou záležitost písařů, nýbrž jako prvek obecné kultury. I jeho společensko-psychologický význam se veskrze promění: posláním písma nebude již pořádat ve skrytu paláců archivy pro potřebu krále. Písmo získá funkci veřejnou, obecnou: umožní šířit a předvádět před zraky všech rozličné stránky společenského a politického života.

Fonetické písmo se podle Vernanta po tomto přerodu stane „obecným majetkem všech občanů. Nejstarší řecké nápisy, které známe, dokazují, že od 8. stol. př. Kr. se již nejedná o specializované umění, vyhrazené písařům, nýbrž o techniku svobodně užívanou v kruzích nejširší společnosti.“ (1995, s. 38-39) Fonetické písmo bylo kulturním prvkem působícím v rámci určitého kulturního komplexu antického Řecka, v jehož rámci došlo k proměně mentality, a důsledkem této proměny bylo i „racionální myšlení, které, jak píše Vernant, „v jeho počátcích nelze oddělit od společenských mentálních struktur řecké obce.“ (1995, s. 86).

Za zmínku stojí v souvislosti s tématem proměny mentalit rovněž koncepty vývojové psychologie, které lze v zásadě použít k popisu týchž fenoménů. V první řadě jde o koncept Jeana Piageta o přechodu od konkrétních operací k operacím formálním či abstraktním v kognitivním vývoji dítěte.²⁵ V Piagetově teorii kognitivního rozvoje hraje zásadní roli gramotnost. Piaget předpokládal, že bez určujícího vlivu gramotnosti nedojde u dítěte k přechodu ze stádia konkrétních operací do stádia formálních operací, ačkoli sám pro tuto tezi neměl dostatečné podklady. Později však některé antropologické výzkumy u neliterálních společností (např. na Nové Guineji) se zdály tento předpoklad potvrzovat (Hallpike, 1976, s. 258).

Dualistická schémata podobná Piagetově rozlišení stádií konkrétních a formálních operací však užívali i jiní významní autoři: Sigmund Freud rozlišoval mezi „primárními procesy“ (fantazie, sny, neurotické symptomy) a jejich symbolickými projevy v náboženství, mýtech a symbolickém myšlení, a „sekundárními procesy“, reflektované ve vědomém,

²⁴ „Because he clings to an evolutionary point of view, he unconsciously assumes that cultures can be arranged in a single series from the most primitive to the most complex, and one can trace along this same line the evolution of primitive mentality into that of the civilized philosopher and scientist.“ (Laguna, 1940, s. 353-354)

logickém myšlení a vědě.²⁶ Ernst Cassirer zase rozlišoval mezi vědou a mytopoetickým myšlením (Morris, 2000, s. 310).

Piagetův přístup dále rozvinuli jeho následovníci. Jerome S. Bruner rozlišuje stádium realistické (kdy dítě neumí abstrahovat svá slova od věcí, které reprezentují) a na něj navazující stádium operacionalistické (kdy dítě získává schopnost „*aplikovat základní pravidla kategorie, hierarchie a funkce atd. nejen na svět, ale také na svá slova*“). Badatelé spolupracující s Brunerem došli k závěru, že „*přechod k operacionalismu se nevyskytuje universálně a je funkcí kultury*“. Mnohá soudobá etnika jako senegalští Wolofové nebo Eskymáci (za předpokladu, že neprošli západním systémem vzdělání), se tak podle těchto badatelů nedostali ze stadia realismu; totéž můžeme předpokládat o většině obyvatel předmoderní Evropy (Stokes, 2003). Realistické stádium lze podle mého názoru v podstatě považovat za synonymum pro „primitivní“ mentalitu a operacionalistické stádium za synonymum pro mentalitu „moderní“.

Na Lévy-Bruhla a Jean Piageta navázal C. R. Hallpike, který postavil do protikladu preliterární myšlení jako esenciálně symbolické a evropské myšlení jako abstraktní a logické, čímž se však vystavil stejnému druhu kritiky jako Lévy-Bruhl (Morris, 2000, s. 311-312). Hallpike si zvláště všímal role gramotnosti (*literacy*), kterou v návaznosti na Piageta považoval za rozhodující faktor v procesu proměny mentality jak na úrovni jedince, tak na úrovni celé kultury. „Kolektivní reprezentace“ (termín hojně užívaný Lévy-Bruhlem) se proměňují v reakci na potřebu efektivnější komunikace mezi členy odlišných skupin. Není náhodné, že předsokratovští filosofové řeckých kolonií v Malé Asii žili v oblasti prostoupené různými filosofiemi a náboženskými systémy, přičemž měli k dispozici fonetické písmo, díky němuž byla gramotnost dostupnější, a kde psané zákony byly nejen veřejně publikované, ale rovněž veřejně utvářené.

Hallpike se domnívá, že lze uvažovat o evoluci od „uzavřené“ k „otevřené“ kultuře (což je odvozeno z terminologie K. Poppera, rozlišující „uzavřené“ a „otevřené“ systémy myšlení) a o podobnosti evoluce kolektivních reprezentací a kognitivního růstu jedince. V evoluci sociálních systémů myšlení a reprezentací reality lze rozpoznat vývoj od kontextuálně vázaného, konkrétního, nesespecializovaného, afektivního, kulturně subjektivního či etnocentrického a absolutistického, ke zobecnělému, specializovanému, abstraktnímu,

²⁵ Piaget si byl vědom podobnosti své koncepce s koncepcí mentalit Lévy-Bruhla, a existuje oprávněný názor, že Piagetovy práce byly Lévy-Bruhlovými teze přímo ovlivněny, a že dokonce Piagetovo úsilí bylo vedeno snahou tyto teze otestovat (Morris, 2000, s. 310; Mousalimas, 2000, s. 34).

neosobnímu, objektivnímu a relativistickému. Tento typ rozvoje se nejjasněji ukazuje v historii přírodních věd, a je zvláště zřejmý v historii konceptů měření a kvantifikace, počítání času, psaní, geometrii a rovněž v mnoha sférách sociálního života včetně náboženství (Hallpike, 1976, s. 267)

Poněvadž určitý evolucionistický přístup aplikovaný v teorii mentalit považují stále za přínosný, vyšel jsem z modelu, podle kterého historicky starší jsou společnosti s archaickou mentalitou. Společnosti s tímto typem mentality převládaly až do novověku, kdy v důsledku svých omezení postupně začaly podléhat společně s literární mentalitou, disponujícím účinnějšími nástroji. Obraz, který vidíme v dějinách lidských společností, se tak podobá některým epizodám z dějin života Země – společnosti s archaickou mentalitou podlely společně s mentalitou literární podobně, jako některé izolované ekosystémy, vcelku dobře přizpůsobené místnímu prostředí, podlely invazi nově přichozích, pokud jde o konkurenci efektivněji vybavených druhů. Příkladem jsou Evropany zavlečené druhy z Eurasie, které vytlačily řadu endemických druhů zejména v Austrálii, na Novém Zélandu a izolovaných souostrovích.

Střety tohoto druhu mezi výše uvedenými typy mentalit lze podle mého názoru pozorovat například během conquisty, ale i v pozdějších dobách, kdy docházelo ke střetům mezi Západem a nezápadními společnostmi, které se dosud vyznačovaly výraznou převahou prvků archaické mentality. Praxe nezápadních společností, často odvozená z mystické kauzality, se ukázala jako méně účinná v konfrontaci s praxí západních společností, odvozenou z empirické kauzality. S pomocí tohoto modelu pak lze smysluplně interpretovat události, ke kterým došlo v období conquisty.

Na základě vymezení dvou „čistých typů“ mentalit – archaické a literární – lze v dobových pramenech hledat výpovědi, které je možné v daném výkladu považovat za charakteristické symptomy určitého typu mentality. Například mezi indiánskými a španělskými vyprávěními o mexické conquistě existují výrazné rozdíly, které nelze připsat na vrub jen určité stylistice. V duchu Lévy-Bruhlova pojetí lze tyto rozdíly interpretovat jako symptomy, odkazující na esenciální odlišnosti v myšlení a prožívání příslušníků daných společností. Vezměme například indiánská vyprávění zaznamenaná františkánem Bernardinem de Sahagún v knize XII. jeho monumentální *Obecné historie věcí Nového Španělska (Historia general de las cosas de Nueva España)*, založená na výpovědích „starců

²⁶ Jak uvádí Ruth L. Bunzelová, Lévy-Bruhl se setkal s Freudem přinejmenším jednou, a ačkoli přímo neodkazuje na psychoanalytickou teorii, myšlení Lévy-Bruhla i Freuda vykazuje paralelní zájem o neracionální zdroje chování, roli nedvědomého v utváření vnímání reality, atd. (Lévy-Bruhl, 1966, s. xiv.)

a přímých svědků conquesty“ (León-Portilla, 2013, s. 18) na jedné straně, a na straně druhé vyprávění španělských conquistadorů, jako byli Cortés a Bernal Díaz, tedy rovněž přímí svědkové conquesty. Připusťme, že obě strany sestavily svá vyprávění způsobem sobě vlastním, a provedme stručné srovnání.

Pro Sahagúna pracovalo několik indiánských studentů z Tlatelolka, kteří ovládali nahuatl i španělštinu, a zapisovali vyprávění „starců“; první verze v nahuatlu byla dokončena roku 1555 (León-Portilla, 2013, s. 18).²⁷ Vidíme, že kromě specifických stylistických zvláštností v zaznamenaných vyprávěních hrají velkou roli nadpřirozené faktory, především prorocství, znamení a zjevení. Šlo zejména o „prorocství“ předpovídající návrat boha Quetzalcóatla, „znamení“ věštící katastrofu, nebo „zjevení“ boha Tezcatlipoky v podobě muže prorokujícího zkázu, doprovázené děsivou vizí hořícího města (Sahagún, 2000; León-Portilla, 2013). Dalším symptomatickým prvkem jsou magické technologie - například marná snaha Motecuhzomových mágů o odvrácení příchodu hrozivých cizinců pomocí kouzel, či lidské oběti božstvům, aby božstva poskytla radu a pomoc.

Autenticita těchto líčení, zaznamenaných desetiletí po conquestě, je předmětem polemiky. Zatímco někteří autoři (M. León-Portilla, D. Carrasco) věří v jejich autenticitu, revizionisticky zaměření autoři (F. Fernández-Armesto, M. Restall, C. Townsend) ji zásadně zpochybňují. Jeví se jako pravděpodobné, že starci, kteří vylíčili conquestu kolem roku 1550, se účastnili jako mladí válečníci bojů, avšak zřejmě neměli přístup do nejbližšího okolí vlády Motecuhzomy. James Lockhart upozornil v knize *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*, že kniha XII. Sahagúnovy *Obecné historie*, která popisuje conquestu „pohledem poražených“, se čte jako by šlo o dva separátní dokumenty: první část, popisující období od prvního spatření španělských lodí až po masakr aztéckých tanečníků na slavnosti v Tenochtitlánu, zní jako apokryfní báje, a že jde o pozdější rekonstrukci, zatímco druhá část pokrývající období od povstání Aztéků proti Španělům až po jejich konečnou porážku o rok později se čte jako záznam událostí, podaný vojenským kronikářem (Lockhart, 1993, s. 16-18; Townsend, 2003, s. 667). Felipe Fernández-Armesto zase upozornil, že „znamení“ popsána v knize XII. Sahagúnovy *Obecné historie* mohla být inspirována evropskými prameny, známými Sahagúnovým studentům (Fernández-Armesto, 1992).

²⁷ Tlatelolco bylo „sesterské“ město Tenochtitlánu, nalézající se severně od něj rovněž na jezeře Texcoco. Roku 1473 Tenochkové (tj. obyvatelé Tenochtitlánu) pod vedením svého vládce Axayácatla dobyli Tlatelolco a natrvalo si ho podmanili; obě města posléze splynula (Townsend, 2009, s. 99). Avšak rivalita mezi Tenochky a Tlatelolky se odráží ještě ve vyprávění Sahagúnových informátorů, tj. sto let po dobytí Tlatelolka. Tato skutečnost zavdává důvod k podezření, že tlatelolští informátoři podali obraz Tenochků a jejich vlády Motecuhzomy během conquesty v nepříznivém světle.

Ačkoli lze však zpochybnit autenticitu líčení první fáze mexické conquisty u Sahagúna pokud jde o znalost konkrétního dění, k němuž docházelo v nejbližším okolí aztéckého vládce, nelze zásadně zpochybnit, že toto líčení postihuje obecnou náladu v aztécké společnosti před příchodem Španělů, jestliže předpokládáme, že Sahagúnovi starci v dané době skutečně žili. Jejich vyprávění proto může být relevantní výpovědí o mentalitě dobových aktérů. Rovněž realističtěji vyhlížející druhá část knihy XII. Sahagúnovy *Obecné historie* zmiňuje magické technologie: lidské oběti či nasazení válečníka oblečeného do posvátného oděvu a vybaveného zbraněmi s nadpřirozenou mocí, a pak i nadpřirozené „znamení“ zvěstující konečnou porážku – ohnivý vír, kroužící nad jezerem.

Nadpřirozené motivy a magické technologie se objevují i v jiných domorodých pramenech, které se opírají o líčení indiánských účastníků conquisty, a lze předpokládat, že poskytují autentické svědectví o mentalitě Indiánů v době příchodu Španělů. Jde zejména o anonymní rukopis z Tlatelolka, známý jako *Historické analý mexického národa* (*Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana*), stručné, avšak možná nejranější nativní vylíčení conquisty. To sice neobsahuje podrobné líčení o „znameních“ a atmosféře děsu provázející příchod Španělů, avšak rovněž (byť jen stručně) zmiňuje magické technologie (jako oběti bohům a věštby). Obsáhlejším, avšak pozdějším pramenem je *Historie Tlaxcaly* (*Historia de Tlaxcala*), obsahující podobné nadpřirozené motivy jako u Sahagúna (např. „znamení“ ohlašujících příchod Španělů), jejímž autorem je mestic Diego Muñoz Camargo (Portilla, 2013).²⁸

Méně pochybností je o autenticitě (ač nikoli o pravdivosti) nejvýznamnějších španělských pramenů o mexické conquistě, napsaných samotnými conquistadory - Cortésových *Dopisech*, obsáhlé *Pravdivé historii dobývání Mexika* od Bernala Díaze, a několika kratších relacích jiných conquistadorů (zejména Andrése de Tapia a Franciska de Aguilar). Hernán Cortés napsal během conquisty a krátce po ní pět dopisů španělskému králi a císaři Karlu V.; jde o nejranější písemné dokumenty pojednávající o dobytí Mexika. Bernal Díaz del Castillo, který sloužil pod Cortésem, napsal ke konci svého života nejobsáhlejší vylíčení mexické conquisty z pera conquistadora, kroniku pod názvem *Pravdivá historie dobývání Mexika* (*Historia verdadera de los sucesos de la conquista de la Nueva España*). Bernal Díaz se drží osnovy kroniky Cortésova kaplana Franciska Lópeze de Gómara, který

²⁸ Diego Muñoz Camargo (1529 – 1599) byl synem španělského conquistadora a indiánské matky, která náležela k tlaxcalské nobilitě. Španělům sloužil jako tlumočník. M. León-Portilla a J. Lockhart však upozornili, že Camargo zřejmě znal Sahagúnovy texty (León-Portilla, 2013, s. 33; Lockhart, 1993, s. 17)

však v Americe nikdy nebyl, a s nímž Bernal Díaz jako přímý účastník conquisty ve své kronice často polemizuje.

V relacích conquistadorů sice nalezneme nadpřirozeno, ovšem především v podobě odkazů na přízeň (či nepřízeň) křesťanského boha (a pak ovšem zmínky o vztahu k nadpřirozenu u Indiánů). „Konkrétní nadpřirozeno“ ve smyslu zjevení nadpřirozených ochránců u těchto autorů nenalezneme, ačkoli se tyto motivy vyskytují v některých jiných španělských pramenech. Příkladem je údajné zjevení apoštola Jakuba či Petra v bitvě s mayskými Chontaly u Cortésova kronikáře Gómary (López de Gómara, 2007, s. 44-46). Avšak v žádném z dochovaných svědectví conquistadorů, přímých účastníků oné bitvy, se nepíše o spatření nějakých apoštolů. Pouze Bernardino Vázquez de Tapia výslovně uvádí, že v této bitvě byl spatřen velký zázrak (*gran milagro*) v podobě jezdce bojujícího na bílém koni, díky němuž byli Indiáni poraženi, přičemž onen kůň prý nebyl mezi těmi, které s sebou Španělé přivezli (Vázquez Chamorro, 2002, s. 129).²⁹

Andrés de Tapia, další přímý účastník bitvy, z jehož vyprávění čerpal Gómara, v této souvislosti uvedl, že Španělé bojující s Chontaly několikrát spatřili muže na grošovaném koni, který zahnal na útěk Indiány, a že se conquistadoři domnívali, že jde o Cortése (Vázquez Chamorro, 2002, s. 74). Avšak z této epizody nelze jednoznačně vyčíst, že by se Tapia domníval, že viděl nějakého apoštola, ačkoli nelze vyloučit, že si to někteří Španělé mohli myslet. Bernal Díaz del Castillo, další přímý účastník oné bitvy, však rezolutně popřel, že by někdo z conquistadorů viděl nějaké zjevení, o kterém píše Gómara (Díaz del Castillo, 1980a, s. 101-102): „*A i kdybych si já jako člověk nehodný byl nezasloužil, abych kteréhokoli z těch slavných apoštolů spatřil, bylo v naší družině přes čtyři sta vojáků, Cortés a mnoho jiných pánů, bylo by se o tom mluvilo, byli by to dosvědčili...[...]...ale já, dokud jsem jeho kroniku nepřečetl, nikdy jsem od dobyvatelů, kteří tam byli, nic takového neslyšel.*“

Jen ojediněle se v těchto relacích vyskytne zmínka o něčem, co lze zařadit do oblasti autenticky prožívaného nadpřirozena, nalézaného ve vnějším světě. Například Juan Díaz, sekulární člen vojenského náboženského řádu mercedářů, který se účastnil výpravy Juana de Grijalva, předcházející výpravě Cortésově, zmiňuje ve své relaci, jak během plavby podél pobřeží Mexického zálivu spatřili Španělé jednoho dne k večeru „velký zázrak“ (*un milagro bien grande*): hvězdu, která se objevila nad lodí poté, co Slunce zapadlo, a pohybovala se pryč, přičemž vyzařovala paprsky světla, až se usadila nad velkým indiánským městem,

²⁹ „[...] *aquí se vió un gran milagro, que, estando en gran peligro en la batalla, se vio andar peleando uno de un caballo blanco, a cuya causa se desbarataron los indios, el cual caballo no había entre los que traíamos.*“ (Vázquez Chamorro, 2002, 129)

zanechávajíc stopu na nebi, která trvala tři hodiny či více. Španělé prý spatřili také jiná velmi jasná znamení, podle nichž poznali, že bylo boží vůlí, aby se tam usadili (Vázquez Chamorro, 2002, s. 52).³⁰ Kromě této stručné zmínky obsažené v několika větách se však Díazův popis celé Grijalvovy expedice odbývá ve zcela profánním duchu.

Magické technologie se ve vyprávěních conquistadorů omezují především na zmínky o mších a modlitbách. Opět jen ojediněle se v dobových relacích nalézají zmínky o nějakém jiném vztahu k nadpřirozenu ze strany Španělů. Například Francisco de Aguilar zmínil, že poté, co Cortés neočekávaným nočním přepadem porazil a zajal Pánfila Narváeze, vyslaného guvernérem Kuby, přišel uprostřed veselí nad tímto vítězstvím ke Cortésovi jeden z jeho mužů jménem Botello, a řekl mu, aby se nezdržoval, poněvadž Pedro de Alvarado, jehož Cortés ponechal s částí svého vojska v Tenochtitlánu, je ve velkém nebezpečí: Aztékové proti němu vedou válku, zabili mu jednoho muže a dobývají se do paláce, kde byli Španělé ubytováni. Každý se prý vylekal, jak tohle mohl Botello vědět, a říkalo se o něm, že to má od svého démona (Vázquez Chamorro, 2002, s. 178).³¹

Bernal Díaz del Castillo zmínil spíše jako kuriozity pár epizod ohledně užívání jiných magických technologií Španěly. Jedna z těchto epizod se udála těsně před ústupem Španělů z Tenochtitlánu během „smutné noci“, a opět se týkala již zmíněného Botella (1980a, s. 391):

Mimoto byl s námi jeden voják, který se jmenoval Botello, zřejmě člověk ušlechtilý a vzdělaný, který pobýval v Římě a byl prý černokněžníkem, kdežto jiní říkali, že byl spolčen s ďáblem, a někteří ho nazývali astrologem; a tento Botello řekl čtyři dny předtím, že ve svých osudech či astrologii našel, že neodejdeme-li z Mexika během té nadcházející noci a budeme-li dál vyčkávat, nikdo z nás nevyvázne živ; jindy ještě říkal, že Cortés zažije mnoho nesnází nebo bude zbaven postavení a cti, ale později se zase stane velkým a slavným pánem s velkými příjmy; a říkal ještě mnoho jiného.

Po katastrofě o „smutné noci“ následuje dovětek (Díaz del Castillo, 1980a, s. 395-396):

Povězmi teď, že astrologovi Botellovi nebyla jeho astrologie nic platná, neboť též zemřel, i s koněm. Přejdeme dále a povím, že když už jsme byli v bezpečí, našli se v jednom zavazadle toho Botella nějaké papíry, cosi jako sešit s čísly, čarami, značkami a znaky; říkal jimi: „Zda zahynu v této smutné válce v moci těch indiánských psů.“ Čarami a čísly o kus dál říkal: „Nezahyneš.“ Avšak o kus dál říkal jinými čísly, čarami a značkami: „Ano, zahyneš.“ A další čára odpovídala: „Nezahyneš.“ Jinde říkal: „Zda mi taky zabijí koně.“ Dále říkal: „Ano, zabijí.“ A stála tam na těch papírech, které tvořily jakýsi sešitek,

³⁰ „En este día, a la tarde, vimos un milagro bien grande, y fue que apareció una estrella encima de la nave después de puesto del sol, y se partió despidiendo rayos de luz a la continua hasta que se puso sobre aquella villa o pueblo grande, y dejó un rastro en el aire que duró más de tres horas largas; y también vimos otras señales bien claras, por donde entendimos que Dios quería que poblásemos aquella tierra para su servicio [...]“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 52). Dnes by byl takový jev byl zřejmě považován za UFO.

³¹ Posádka zanechaná v Tenochtitlánu pod velením Pedra de Alvarado byla během Cortésovy nepřítomnosti napadena a obležena Aztéky poté, co Španělé zmasakrovali neozbrojené účastníky slavnosti Tóxcatl.

další osudová čísla a jedna písmena hovořila proti druhým. V tomtéž zavazadle se našla lidská figurka, velká asi jako poupě, udělaná z ovčí kůže; byla to přesná napodobenina lidské postavy a uvnitř měla jakousi páčku z postřihovacího stroje.

Zcela ojediněle se v relacích conquistadorů objevují zmínky o jiných magických technologiích. Andrés de Tapia zmiňuje jeden případ, kdy katolická mše údajně „přivolala“ déšť, o který Indiáni prosili Španěly. K tomu došlo poté, co Španělé ve svatyni na vrcholu hlavního pyramidového chrámu v Tenochtitlánu poškodili a odnesli aztécké modly, a umístili tam křesťanské oltáře a svaté obrazy. Aztékové pak žádali Španěly, aby teď poprosili svého boha o déšť pro svou setbu, když jim vzali jejich bohy. Španělé proto dalšího dne šli v procesí k chrámové pyramidě, kde odsloužili mši, po které údajně začalo pršet (Vázquez Chamorro, 2002, s. 408). Jiným příkladem magických technologií bylo léčení raněných pomocí zaříkávání (*ensalmos*), které jen stručně zmiňuje Francisco de Aguilar při líčení bojů conquistadorů obležených v Tenochtitlánu (Vázquez Chamorro, 2002, s. 181). V jiném případě, během dobývání aztéckého hlavního města, Bernal Díaz rovněž zmínil magické léčení pomocí zaříkávání, které prováděl jeden španělský voják, takže se stal vyhledávaným léčitелеm i mezi spřátelenými domorodci (1980b, s. 24-25):

...povězme, že když jsme se v noci od nepřátel odpoutali, léčili nám naši druzi rány tak, že je vypalovali olejem a jeden voják, který se jmenoval Juan Catalán, nám je zažehnával a zaříkával; a opravdu jsme viděli, že nám náš pán Ježíš Kristus po mnoha milostech, které nám denně prokazoval, ráčí vnukat zdatnost, takže jsme se brzy uzdravovali [...] a když naši přátelé Tlaxcalané viděli, že onen muž, jak jsem pravil, nám rány a pohmožděniný zažehnával, chodili za ním v takovém počtu, že měl po celý den věru co léčit.

Další typický faktor archaické mentality - role „znamení“ a „proroctví“ - je ve španělských vyprávěních o conquistě zcela marginální. Francisco de Aguilar např. uvádí, že když byli Španělé obklíčeni v Tenochtitlánu, našel Alonso de Avila svého spolunocležníka, již výše zmíněného Botella, plačícího v jejich příbytku. Botello pak údajně Alonsovi de Avila „předpověděl“, že onu noc ani jeden Španěl nepřežije, pokud nenajdou způsob, jak uprchnout. Alonso de Avila odešel sdělit toto „proroctví“ Cortésovi, ale ten mu řekl, aby tomu nevěřil, poněvadž ten muž (tj. Botello) musí být čaroděj. Aguilar k této epizodě ještě poznamenal, že dva dny předtím se stalo, že jeden voják uvězněný za nějakou výtržnost v domě, kde si conquistadoři zřídili kostel, vyběhl o půlnoci ven a křičel, že viděl mrtvé muže v kostele; rovněž viděl hlavy mrtvých mužů, mezi nimi i svou. Stráže na hlídce rovněž přiběhly a tvrdily, že spatřily nohy a hlavy mrtvých mužů padající do kanálu. A to vše se ukázalo být pravda, dodává Aguilar, a jak Botello předpověděl, zemřel onu noc, stejně jako onen voják, co spatřil svou vlastní hlavu, a ony stráže, všichni zemřeli o „smutné noci“, během které Španělé

uprchli z Tenochtitlánu, přičemž zahynula velká část Cortésova vojska (Vázquez Chamorro, 2002, s. 182-183).³²

Jediná epizoda, v níž hraje roli „znamení“, a kterou popisuje několik španělských relací, se odehrála během bojů v Tlaxcale, kdy se Cortés se svými jezdci vypravil na noční výpad, přičemž několik jeho koní nechtělo jít dál, a tak je poslal zpátky. Cortés o této příhodě uvádí (2000, s. 36): „*A přestože mé mužstvo žádalo, abych se vrátil, neboť považovalo tu příhodu za zlé znamení, pokračoval jsem v cestě s vírou, že Bůh je silnější než Příroda.*“³³ Podle verze Franciska de Aguilar Cortésovi koně klopýtli, což někteří z conquistadorů považovali za nešťastné znamení (Todorov, 1996, s. 130): „*Někteří mu řekli: ‚Pane, zdá se, že je to pro nás špatné znamení, vraťme se zpět.‘ On však odpověděl: ‚Pro mě je to dobré znamení. Kupředu.‘*“ Andrés de Tapia uvádí, že asi míli od tábora koně upadli jakoby zasaženi nějakou křečí. Cortés proto nařídil jejich majitelům, aby se vrátili do tábora. Někteří Španělé mu pak řekli, že jde o zlé znamení, avšak Cortés jim prý odpověděl: „*Proč hledíte na znamení? Nevzdám se pochodu, protože si myslím, že této noci přijde mnoho dobrého, a ďábel se snaží tomu zabránit těmito potížemi.*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 86)³⁴ Bernal Díaz se o interpretaci této příhody jako zlého znamení vůbec nezmiňuje - pouze uvádí, že koně se silně roztráslí, poněvadž od zasněžených hor vál chladný vítr, a tak Cortés jejich majitelům přikázal, aby se vrátili do tábora a koně ošetřili (1980a, s. 191).³⁵

Nelze tvrdit, že způsob myšlení zachycený v listech Cortése, v kronice Bernala Díaze, či v dalších dobových relacích byl typický pro všechny Španěly v době conquisty, stejně jako že způsob myšlení Sahagúnových „starců“ byl typický pro všechny mexické Indiány v téže době; koneckonců příhoda s koňmi zmíněná Cortésem, Aguilarem a Tapiou naznačuje, že někteří Španělé vykazovali rysy mentality značně blízké Indiánům. Domnívám se však, že máme na základě řady indicií dobré důvody předpokládat, že mezi duševními světy Evropanů

³² Aguilarovo zaujetí pro nadpřirozeno lze možná zčásti vysvětlit tím, že už roku 1529 se vzdal majetku, vstoupil do dominikánského řádu a relací o dobytí Mexika nadiktoval svým spolubratřím krátce před svou smrtí v dvaadvadesáti letech. V této době už byl desetiletý sužován dnou a na konci života byl tak ochromen, že se nemohl ani sám najíst (Vázquez Chamorro, 2002, s. 151-152). Dominikán Diego Durán, který se s Aguilarem osobně znal a čerpal z jeho vyprávění ve své *Historii Indií*, uvedl, že děsivé vize, které líčí „zbožný conquistador“ (*un conquistador religioso*), měli na svědomí aztéctví čarodějové, kteří se takto snažili magickým působením vydesit obležené Španěly (Durán, 1880, s. 45).

³³ „*E aunque todos los de mi compañía decían que me tornase, porque era mala señal, toda vía seguí mi camino, considerando que Dios es sobre Natura.*“ (Cortés, 1992, s. 42.)

³⁴ „*[...] comenzámosle a decir algunos de los españoles: «Señor, mira [d] que es mal pronóstico, y mejor será que dejemos amanecer; luego veremos por do [nde] vamos». Él decía: «Por qué mirais en agujeros? No dejaré la jornada, porque se me figura que de ella se ha de seguir mucho bien esta noche, y el diablo por lo estorbar pone estos inconvenientes.*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 86)

³⁵ Indiánský kronikář Chimalpahin, který ve svém převyprávění Gómarovy *Historie* rovněž popisuje tuto epizodu, dodává, že indiánští spojenci řekli, že domorodci z těchto končin jsou velcí čarodějové, kteří užívali ďábelské triky proti Španělům, ačkoli jim to bylo k malému užitku (Schroeder et al, 2010, s. 148).

a Indiánů v 16. století byly v obecné rovině určité nikoli nepodstatné rozdíly, které měly výrazný vliv na praxi dobových aktérů a tím pádem i na výsledek conquisty. Pokud tedy připustíme, že výše zmíněné rozdíly mezi indiánskými a španělskými vyprávěními nejsou nepodstatné, a že naznačují určité charakteristické rysy myšlení a vnímání jejich autorů, pak lze tyto rozdíly interpretovat pomocí koncepce mentalit v pojetí L. Lévy-Bruhla.

K zodpovězení otázky, kde se vzal určitý typ mentality, je třeba se zabývat nadřazeným pojmem či spíše koncepcí, a sice kulturou, a vztahem mezi kulturou a mentalitou. Vycházím z globálního antropologického pojetí kultury, podle něhož představuje kultura „*system artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí sdílených a předávaných členy určité společnosti*“ (Soukup, 2011, s. 37). Jestliže chápeme kulturu v uvedeném antropologickém smyslu jako jakýsi totální celek, do něhož se lidé rodí, jsou jím od narození utvářeni, a který udržují a dále předávají svým potomkům, pak rovněž mentalita musí být produktem kultury. Kulturu chápeme jako systém vzájemně spjatých prvků, přičemž každá kultura představuje specifický systém více či méně odlišný od ostatních kultur, cosi jako „kulturní vzorec“ ve smyslu, v jakém tento pojem chápali představitelé konfiguracionismu (zejména A. L. Kroeber a R. F. Benedictová). Pojmem „kulturní vzorec“ se konfiguracionisté pokoušeli vyjádřit představu, „*že kultura nepředstavuje nahodilé seskupení kulturních prvků, ale je založena na určitém organizačním principu, který plní integrativní a selektivní funkci*“ (Soukup, 2011, s. 433).

Kulturní prvky v dané kultuře vytváří cosi jako komplexní struktury – „kulturní komplexy“, které příslušníci dané kultury internalizují – tj. od dětství si je osvojují a jsou jimi formováni. Pro interpretaci conquisty je podstatné, že když dojde ke střetu mezi rozdílnými kulturami, kulturní komplexy internalizované konkrétními aktéry takových událostí zásadně determinují chování těchto aktérů. Lévy-Bruhl v pozdějších pracích zdůraznil, že mentality nelze striktně oddělovat, a že myšlení moderních lidí obsahuje „mystické“ či „primitivní“ prvky, a naopak, že i „primitivové“ dokáží uvažovat a jednat racionálně. Ačkoli však v lidském chování universálně existuje racionalita, založená na adekvátním porozumění, jak věci v praktické rovině fungují, internalizované kulturní komplexy představují pro racionalitu podstatné limitující faktory. Velmi obecnou tezi, že kultura vytváří mentalitu, lze tedy upřesnit tím, určité kulturní prvky a jejich konfigurace (či kulturní komplexy) obsažené v dané kultuře určují poměr mezi prvky archaické a literární mentality, přičemž klíčový je vztah k té oblasti symbolického universa, která se v moderní západní tradici označuje jako „nadpřirozeno“.

V případě mexické conquisty je například dobře známo, že Indiáni se při boji snažili nepřátele zajmout živé, aby je mohli později obětovat božstvům. Tento konkrétní válečný zvyk se tedy zakládal nějakým způsobem na vztahu k napřirození. Samotná lidská oběť byla kultem rozšířeným v celé Mezoamerice, a jak uvádí B. C. Brundage, pro Aztéky byla desaterem, prubířským kamenem vší moci (*virtue*), alfou a omegou aztéckého chápání duchovního světa (Brundage, 1983, s. 208). Praxi zajímat nepřátele pro obětování božstvům lze považovat za součást určitého kulturního komplexu rozšířeného po celé Mezoamerice, který se však při střetu se Španěly ukázal jako zásadní nevýhoda. Indiáni možná byli „primitivové“ v tom smyslu, jak tento pojem užívá Lévy-Bruhl, jistě však nebyli hlupáci ve smyslu nedostatku inteligence, aby například nepochopili, že je snazší nepřítele v boji zabít než ho zajmout živého. Přesto však domorodci nebyli schopni během mexické conquisty této zvyklosti zanechat, což se nepochybně promítlo do výsledku těchto v pravém slova smyslu „kulturních střetů“. Neboť v těchto střetech zdaleka nešlo jen o střetnutí vojenská, kde se vzájemně poměřovaly pouze vojenské technologie a taktika, nýbrž se v nich poměřovaly celé kulturní komplexy, jejichž součástí byly mimo jiné i konkrétní válečné zvyklosti.

Rovněž užívání válečné technologie je součástí určitého kulturního komplexu. U Španělů bylo užívání jejich zbraní (které se všeobecně považují za nadřazené zbraním indiánských) součástí kulturního komplexu, který byl v oné době běžný v pozdně středověké či raně novověké Evropě, a jehož součástí byl důraz na maximální efektivitu ve smyslu fyzického zničení nepřítele. Tomuto cíli bylo podřízeno vše. Na druhou stranu Indiáni, ačkoli během bojů se Španěly ukořistili velké množství evropských zbraní všeho druhu, nebyli schopni tyto zbraně efektivně využít, rozhodně ne natolik, aby byli kupříkladu schopni čelit v otevřeném terénu španělské jízdě. Tato skutečnost nebyla jen důsledkem toho, že Indiánům chyběl čas na ovládnutí těchto zbraní ve smyslu dovednosti s jejich zacházením, tedy kupříkladu umění šermu s evropskými meči. Ostatně naprostá většina conquistadorů nebyla profesionálními vojáky, a zřejmě ani nebyli mistry šermu, a řada jízdních conquistadorů nebyla dobrými jezdci, jak to opakovaně zmiňuje třeba Bernal Díaz del Castillo.

Oproti tomu indiánští válečníci, zejména pokud šlo o Aztéky, náleželi často k elitním válečným „řádům“ a byli mimořádně dobře vycvičení v boji, jak o tom ostatně často informují španělské prameny. Navzdory tomu však nedokázali až na výjimky účinně použít ukořistěnou španělskou výzbroj. Integrativní a selektivní funkce domorodé kultury se projevovaly i ve vztahu k ukořistěným španělským zbraním a výstroji: tyto artefakty cizí kultury mohly být v chrámech předloženy božstvům (kde je pak nalézali Španělé) nebo mohly být určitým způsobem použity v boji (ukořistěné španělské meče Aztékové často přivazovali na násady a

používali je jako hroty kopí či kos). Nedokázali si však osvojit španělskou taktiku, která užití zbraní zasazovala do širšího kontextu, kterým byl příslušný kulturní komplex, typický pro tehdejší Evropu.

V tak krátkém horizontu, jakým byla *conquista*, mohly být selektovány a integrovány do domorodé kultury zpravidla jen jednotlivé kulturní artefakty (jako chladné zbraně, užívané ovšem po domorodém způsobu). Rozdíl mezi Indiány a Španěly tedy nespočíval jen v tom, jaké kdo měl zbraně, nýbrž v příslušných kulturních komplexech, jejichž součástí bylo chování v boji, i mimo boj. Kulturní komplex neumožňoval Indiánům, aby se jednoduše začali chovat jako Španělé a stali se jim rovnocennými protivníky, ani nemohli tento kulturní komplex jednoduše utilitárně odložit a nahradit jiným. Z tohoto hlediska lze říci, že větším nepřítelem, než byli Španělé, byly pro Indiány jejich vlastní kulturní komplexy, či obecněji mentality - pokud předpokládáme, že mezi duševními světy aztéckých elit a většinové aztécké populace nebyly nějaké extrémní rozdíly pokud jde o vztah k nadpřirozenu.

Konkrétní kulturní komplexy sice měly nepochybně nemalý vliv na průběh a výsledek *conquisty*, avšak vítězství Španělů a prohra Indiánů se nemohly zakládat na ojedinělých a náhodných konstelacích kulturních komplexů, jako byl případ Aztéků, v jejichž kultuře dominoval kulturní komplex, jehož stěžejním prvkem byly lidské oběti. Španělé si v Americe podrobili i jiné komplexní společnosti, jejichž kultury byly v řadě ohledů značně odlišné, jako byli Inkové. Mezi kulturami Inků a Aztéků existovala řada podstatných rozdílů: pro Inky, stejně jako pro jiné soudobé i starší andské kultury, byl značně důležitý kult předků, zatímco Aztékové takový kult neměli. Na rozdíl od Aztéků, kteří kladli mimořádný důraz na získání zajatců pro lidské oběti bohům, Inkové sice znali lidské oběti, avšak v mnohem menší míře, a jejich válčení nebylo zaměřeno na získání zajatců za účelem obětování. Jestliže Aztékové se spokojili s vybíráním tributu z dobytých území, Inkové systematicky začleňovali dobytá území do své říše, spravované přísně organizovaným státním aparátem. Aztékové nešířili na dobytých územích kult svého kmenového boha Huitzilopochtliho, zatímco Inkové všude zaváděli kult Slunce, které stálo nejvýše v jejich panteonu (ačkoli podobně jako Aztékové tolerovali místní božstva a kultury). A zatímco *tlatoani*, nejvyšší mluvčí Aztéků, byl alespoň formálně volen, *inka* mohl pocházet pouze z „královské krve“, ideálně ze spojení předchozího inky s jeho vlastní sestrou, a byl uctíván jako živoucí bůh na zemi.

Inkové nebyli na rozdíl od Aztéků omezeni v boji takovou zásadní rituální praxí, jako byla mezoamerická zvyklost zajímat nepřátele živé pro pozdější obětování božstvům. Inkové neměli žádné kulturně utvořené zábrany pobíjet nepřátele na bojišti, ačkoli individuální schopnosti válečníků rovněž oceňovali. V. W. von Hagen uvádí (1963, s. 153): „*Poražení byli*

ve velkém masakrování přímo v poli nebo obřadně pobíjení po boji. Každý bojovník byl za zabití nepřítele vyznamenán (za jednoho muže si mohl černě pomalovat paži, za dva hrud', za tři směl nosit černě malované znamení přes celou tvář atd.). Ve střetech se Španěly si však Inkové nevedli o nic lépe než Aztékové.

Inkové při svých válkách využívali svou precizní organizaci: zásobování, komunikace, disciplínu (na rozdíl od Aztéků, jejichž vojska na pochodu plenila okolní kraj). Hagen zmiňuje „taktické nedostatky“ Inků, kterých Španělé využili: v přímém boji se Inkové spoléhali na velké množství svých vojáků, kteří hromadně napadli obvykle početně slabší nepřátele, takže bitva se změnila na „zmatenou řež“. To mohlo dobře fungovat proti domorodým protivníkům, stejně vyzbrojeným a bojujícím stejným způsobem, nikoli však proti Španělům s odlišnou taktikou a pokročilejší výzbrojí. Hagen dále uvádí (1963, s. 153) *„Další slabou stránkou válečnictví inckých a vůbec andských Indiánů bylo to, že dodržovali dvacetidenní rytmus bojů a velmi zřídka podstupovali větší střetnutí v noci. Když jejich španělští nepřátelé tyto rituální zásady vystihli, s velkým úspěchem toho proti Indiánům využili.“*

Výrazným znakem inckého kulturního vzorce byl posvátný status vládce. Posvátná úcta, které se těšil inka, se projevoval v kultu, který obklopoval panovníka za života i po smrti – zesnulí inkové byli mumifikováni, a mumii i nadále sloužili v paláci zesnulého vládce příslušníci jeho rodové linie zvané *panaca*. Mumie byly při významných příležitostech vynášeny ven, „konzultovány“ prostřednictvím médií v transu a bylo s nimi obecně jednáno, jako kdyby zemřelí inkové stále žili (Gose, 1996). Vládcí (nebo jejich mumie) či významní vojevůdci z vládnoucího rodu se účastnili bitev, které řídili z nosítek – když se nepříteli podařilo proniknout k nosítkům a svrhnout z nich vládce či vojevůdce, šlo o „znamení“ porážky (Orsini, 2008, s. 196). Zřejmě nejvýznamnější událostí peruánské conquisty bylo setkání Španělů s inkou Atahualpou u města Cajamarca, kde conquistadoři nenadále napadli a zmasakrovali inkův mnohatisícový průvod. Atahualpa byl svržen z nosítek a zajat, načež se jeho obrovská armáda, nastoupená kolem, ve zmatku rozutekla.

V případě Inků tedy shledávám odlišný kulturní komplex, ve kterém nehrály dominantní roli lidské oběti jako u Aztéků, nýbrž přísná hierarchická organizace a posvátný status vládce. Stejně jako v případě Aztéků však ani v případě Inků nepovažuji za uspokojivé shledat vysvětlení jejich porážky v nahodilých rysech určitého kulturního komplexu, nýbrž v něčem, co tyto kulturní komplexy přesahuje, co je jejich společným jmenovatelem. A za tohoto společného jmenovatele považuji vztah k nadpřirozenu, zakotvený v tom, co je označováno jako mentalita. Tohoto společného jmenovatele Mezoameriky a andské oblasti

lze v rovině praxe nalézt v magických technologiích, jako jsou kouzla a věštby, v roli „proroctví“ a „znamení“, která mohla zcela zvrátit průběh boje. V případě dobývání Mexika se role „znamení“ v boji například fatálně projevila v bitvě u Otumby, kde Cortésovi jezdci zabili velitele aztéckého vojska a ukořistili jeho standartu: pro Aztéky a jejich spojence to bylo „znamení“, že bitva je ztracena. Jejich mohutná armáda přestala s bojem a uvolnila zdecimovanému zbytku španělského vojska ústup do spřátelené Tlaxcaly.

Za klíčový faktor mentality tedy považují vztah k nadpřirozenu a pojetí kauzality, které sehrály rovněž zásadní roli při střetech Indiánů se Španěly. Svět Aztéků a Inků prostupovalo nadpřirozeno v míře, která je pro většinu současných Západanů zřejmě zcela nepředstavitelná. Konkrétní empiricky pozorovatelné chování Indiánů, které je tak či onak zachyceno v dobových pramenech, je pouze viditelnou složkou určitého kulturního komplexu, jehož dominantním rysem je vztah k nadpřirozenu. Například B. C. Brundage uvádí při popisu obětních rituálů u Aztéků, kde vybraní jedinci představovali určitá božstva a nakonec byli těmto božstvům obětováni, že „nic nemůže tak dobře ilustrovat fakt, že Aztékové byli doslova totálně obklopeni nadpřirozenem“ (Brundage, 1983, s. 210).³⁶ Podobně například V. W. von Hagen uvádí o mentalitě Inků a ostatních andských domorodců při popisu andského léčitelství, že „*nadpřirozeno neustále někudy vnikalo do života Indiánů*“ (Hagen, 1963, s. 74).

Lucien Lévy-Bruhl považoval tento rys – tj. všudypřítomnost nadpřirozených sil – za určující rys „primitivní“ mentality. Například v předmluvě ke knize *La mentalité primitive* napsal, že se v dané knize soustředil na otázku, „*co znamenají pro člověka primitivního ony nadpřirozené síly, jimiž se cítí zcela obklopen, čím jsou mu sny, znamení, jež pozoruje nebo záměrně vyvolává, ordálie, nenadálá smrt, podivuhodné předměty, které přinášejí běloši, jejich medicína atd.*“ (1999, s. 9)

Začleněním koncepce mentalit do systémové koncepce kultury je tedy možné interpretovat kulturní střety, jako byla conquista, jejíž aktéři zastupovali značně odlišné kultury a společnosti (latinskou Evropu na jedné straně, a Mezoameriku a andskou oblast na straně druhé), a rovněž vysvětlit, jak se v dané společnosti vytvořil určitý typ mentality. Kultury, které si lze představit jako určité kulturní vzorce v tom smyslu, v jakém je chápali konfiguracionisté, se vytvářejí v procesu historického vývoje lidských společností v neopakovatelných podmínkách. V daném prostoru a čase proto vždy existují jedinečné a nikdy se neopakující kulturní vzorce. V těchto vzorcích se vytvářejí různé poměry mezi prvky mentalit, přestože v odlišných kulturních vzorcích lze nalézt určité analogie, jejichž původ

³⁶ „*Nothing can so well illustrate the fact that the Aztecs were literally drowned in, and totally surrounded by, the supernatural.*“ (Brundage, 1983, s. 210)

může být genetický anebo může být výsledkem konvergentního vývoje, což může platit i o typu mentality.

Kulturní vzorec pozdně středověkého Španělska vykazoval určité zvláštní rysy, které vysvětlují procesy, které vedly ke conquistě, i události, ke kterým v průběhu conquisty došlo. Jestliže se v souvislosti s conquistou například často zmiňuje lačnost Španělů po drahých kovech (zlatě a stříbře) a titulech, pak nejde o nějakou kulturní univerzálii, nýbrž o specifický rys kulturního vzorce, typický pro pozdně středověké Španělsko (a obecněji pro tehdejší křesťanskou Evropu), který je opět součástí určitého kulturního komplexu. Tento specifický kulturní komplex byl hnací silou počínání Španělů v Americe a hlavní motivací dobyvatelů. Intenzivní zájem Španělů o drahé kovy byl důsledkem skutečnosti, že tyto kovy už po tisíciletí sloužily v komplexních společnostech Starého světa jako hmotný ekvivalent hodnoty (odtud termín „drahé“ kovy), a v době conquisty zlato a stříbro umožňovalo získat nejen jiné materiální zboží, nýbrž i vysoký sociální status, a dokonce i zlepšit posmrtnou existenci. Roli zlata v soudobé Evropě shrnul Kryštof Kolumbus s upřímností sobě vlastní v listu králi a královně z ostrova Jamajky následovně (Jemelka, 1958, s. 524): „...zlato je ze všeho nejlepší. Ze zlata se tvoří poklady a ten, kdo zlato vlastní, dělá si na světě s jeho pomocí, co chce, ba dokonce může i duše do ráje dostat.“³⁷ Drahé kovy byly proto neodmyslitelnou součástí kulturního komplexu, který dominoval tehdejší Evropě.

Nejznámější epizody conquisty – výpravy vedené Cortésem a Pizarrem, které lze považovat za produkty tohoto kulturního komplexu, jsou poměrně známé i laikům. Pro danou epochu jsou však počiny tohoto druhu spíše typické, než výjimečné, ačkoli se značně mohly lišit podle míry úspěchu. Jedním z málo známých, leč úspěšných počínů této epochy byla kořistnická výprava do říše Inků, kterou roku 1525 (tedy ještě před Pizarrem) vedl Portugalec Aleixo Garcia s několika svými kumpány, kteří stáli v čele několikatisícového kontingentu složeného z „divokých“ Indiánů různých kmenů. Do říše Inků vpadli z opačné strany než Pizarro, a sice od jihovýchodu, přičemž museli překonat více než tisíc kilometrů jihoamerickou divočinou. Aleixo Garcia a jeho společníci byli členové posádky španělské lodi ztroskotané na brazilském pobřeží, kde se trosečníci dověděli od tamních guaraníjských Indiánů o „velkém bílém králi“, nosícím šaty stejně jako Evropané, v jehož zemi se měly nalézat „stříbrné hory“ (*Sierra de la Plata*). Garciovi a několika jeho společníkům se podařilo shromáždit početnou výpravu složenou z několika tisíců Guaraníů a bojovníků několika dalších kmenů, s nimiž vtrhli na území incké říše v oblasti Charcas v dnešní Bolívii, kde

³⁷ „El oro es exçelentísimo; del oro se haz thesoro, y con él, quien lo tiene, haz cuanto quiere en el mundo, si Dios Nuestro Señor no le contradize, y llega a que hecha las ánimas al Paraíso.“ (s. 497)

pobrali velkou kořist, včetně množství stříbra. Poté se stáhli zpět k řece Paraguay, kde Garcii zabili Indiáni; možná právě kvůli kořisti uloupené v říši Inků (Nowell, 1946). Bohatství reprezentované především drahými kovy bylo pro tyto Evropany dostatečným motivem, aby (v tomto případě úspěšně) zrealizovali kořistnickou výpravu na zcela neznámém území do zcela neznámé říše.

Indiáni si drahých kovů sice cenili rovněž, avšak především jako materiálu na výrobu ozdob (Antily), nebo jako jednoho z více druhů platidel (zlatý prach v Mezoamerice), nebo jako symbolů zbožštělých nebeských těles (Slunce a Měsíce), takže užívání předmětů ze zlata a stříbra bylo dovoleno jen privilegovaným vládnoucím vrstvám (andská oblast). V indiánských společnostech byly tedy drahé kovy spojeny s podstatně odlišným sociálním kontextem, či kulturním komplexem, než v pozdně středověké Evropě. Touha Španělů po zlatě a stříbře, která současnému Západanovi jako dědici kulturního komplexu conquistadorů připadá veskrze srozumitelná, pravděpodobně mnoha Indiánům musela připadat nepochopitelná a zvrácená, což naznačují i některé dobové výpovědi. Například indiánský kronikář Felipe Guaman Poma de Ayala zmiňuje ve své ilustrované kronice opakovaně touhu Španělů po drahých kovech.³⁸ Conquistadoři byli jako šílení, nemysleli na nic jiného než na zlato a stříbro - se zlatem a stříbrem v rukou vypadali jako domácí kočka, když má v drápech myš – a s touto chorobnou touhou po zlatě a stříbře, která přivodila tak obrovské utrpení Indiánům, půjdou do pekla (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 284).³⁹

V této souvislosti je možné si položit kontrafaktuální otázku, zda by došlo ke conquistě, kdyby hmotným ekvivalentem hodnoty v pozdně středověké Evropě byly kupříkladu mušle kauri, které se užívaly jako prostředek směny od Číny po Afriku. Mohli bychom však dojít k závěru, že nebylo náhodné, že se Španělé pídili právě po drahých kovech, které se už po několik tisíciletí osvědčovaly v komplexních společnostech Starého světa jako vhodná materie sloužící jako hmotný ekvivalent hodnoty. Pozdně středověká Evropa byla více či méně přímým dědicem civilizací starověkého Středomoří, a po zlatě a stříbře se pídili už staří Řekové, Římané a Kartaginci. Peněžní ekonomika založená na užívání mincí z drahého kovu byla součástí kulturních komplexů, v rámci kterých došlo k rozvoji řady kulturních inovací v rovině technologií. Užívání zlata a stříbra jako hmotného ekvivalentu hodnoty tak zřejmě souviselo s rozvojem a užíváním technologií (metalurgie, mechanika,

³⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala (1526?-1615?) byl čistokrevný peruánský Indián a autor ilustrované kroniky *Nueva coronica y buen gobierno* (*Nová kronika a dobrá vláda*), kterou vytvořil mezi lety 1580-1615.

³⁹ „estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juicio con la codicia de oro y plata, a veces no comían con el pensamiento de oro y plata, a veces tenían gran fiesta pareciendo que todo oro y plata tenía

chemie, navigace, knihtisk), které zpětně působily na mentalitu. Výsledná kombinace těchto kulturních prvků pak Evropanům umožnila podrobit si velké oblasti světa.

Některé kulturní inovace a technologie – zejména hláskové písmo a později knihtisk – rovněž měly zásadní vliv na symbolická universa společností, které tyto technologie užívaly. Obrovská suma znalostí uchovávaná pomocí písma a psaných pramenů vedla v rámci konceptu, který zde používám, k proměně mentality v západních společnostech. Pluralita a diversifikace myšlení, a možnost čerpat z velkého množství dat, vedly na Západě k rozvoji literární mentality, která v důsledku své orientace na „druhotné příčiny“ opět posilovala rozvoj technologií. Nezápadní společnosti se postupně stávaly kořistí Západu s tím, jak jejich tradiční mentalita a technologie přestávaly být konkurenceschopnými ve střetu s mentalitou a technologiemi západních společností. V období velkých zámořských objevů to byly zejména indiánské společnosti Ameriky, které podlely evropským dobyvatelům. Později tento osud následovaly další společnosti v jiných oblastech světa. Pouze některé nezápadní komplexní společnosti, které měly předpoklady k osvojení západních inovací (jako Japonsko, a v posledním století i Čína a Indie) si uchovaly či znovu vybojovaly nezávislou existenci a v současnosti prosperují.

Koncepce kultury v jejím systémovém antropologickém pojetí v kombinaci s koncepcí mentalit rovněž umožňuje porozumět dějinným událostem jako byla conquista ve smyslu kontrafaktuálních dějin. Příkladem je otázka, proč Amerika nebyla objevena a dobyta Čínou. Například Jared Diamond se táže ve své knize *Osudy lidských společností (Guns, Germs, and Steel/The Fates of Human Societies, 1997)*, proč se globálním hegemonem nestala Čína, přestože měla vhodné ekologické podmínky i dostatečný náskok v úrovni technologie, a na počátku 15. století vysílala na moře mohutné flotily přes Indický oceán až do východní Afriky (2000, s. 444):

Proč obří čínské lodě nepokračovaly kolem jižního mysu Afriky na západ a nekolonizovaly Evropu předtím, než tři malé portugalské karavely kapitána Vaska da Gamy obepluly mys Dobré naděje na východ, a tím zahájily evropskou kolonizaci východní Asie? Proč čínské flotily nepřeplyly Tichý oceán a nekolonizovaly západní pobřeží Ameriky? Proč zkrátka Čína ztratila svůj technologický náskok před v minulosti tak zaostalou Evropou?

Podobně Gavin Menzies v závěru své knihy *1421 – rok, kdy Čína objevila svět (1421. The Year China Discovered The World, 2002)*, pojednávající o čínských objevných plavbách, položil několik kontrafaktuálních otázek, co by se mohlo stát, kdyby vláda císaře Jung-le neskončila řadou pohrom (Menzies, 2004, s. 344):

dentro de las manos asido como un gato casero cuando tiene el ratón dentro de las uñas [...] con la codicia de

Pokračovali by Číňané v kolonizaci Afriky, obou amerických kontinentů a Austrálie? Nejmenoval by se dnes New York Nový Peking? Mělo by dnešní Sidney namísto „čínské“ čtvrti „anglickou“? Hovořili bychom dnes o „budhistické“, a ne o „katolické“ Jižní Americe? Namísto kultivovaných Číňanů, kteří měli nakázáno chovat se k „národům vzdálených zemí vládně“, Nový svět kolonizovali krutí, skoro až barbarští křesťané.

Lze zřejmě ponechat stranou Menziesem nastíněnou kontrafaktuální fikci o kultivovaných Číňanech, kteří by v souladu s konfuciánskou etikou kolonizovali Ameriku. Tato představa se totiž silně podobá sinofilním utopiím, s jejichž tradicí v západní imaginaci započali přinejmenším už jezuité v 17. století (Lovellová, 2007). Čína byla už ve středověku považována na Západě za zemi bájněho bohatství a ještě v ranném novověku byla předmětem obdivu Západanů. Vzdělaní Evropané vnímali rozdíl mentalit mezi Číňany a Indiány, jak o tom svědčí třeba postřeh jezuitů v Nové Francii, jejichž relace opakovaně zmiňoval Lévy-Bruhl (1999, s. 11): „*Je třeba předpokládat, že Irokézové nedokáží uvažovat jako Číňané a jiné civilizované národy, jimž dokazujeme správnost víry v jediného Boha a pravdu o Něm.*“

Avšak Lévy-Bruhl rovněž mnohokrát zmínil v knize *Mentální funkce v primitivních společnostech* různé prvky čínské mentality, jimiž dokládal její archaický charakter.⁴⁰ Například zlato a jadeit, drahocenné substance, které se podle starodávného čínského zvyku dávaly mrtvým, nemusely sloužit jen jako platidlo, za něž by si mrtví v zásvětí např. koupili jídlo (jak zvyky tohoto druhu interpretoval J. Frazer). Tyto substance, participující na kvalitách věčnosti a stálosti, měly předat své kvality zesnulým, posílit jejich duše (*shen*), zamezit rozkladu způsobeném smrtí a podpořit jejich návrat do života. Proto taoističtí autoři doporučovali požídat jadeit, zlato a perly k prodloužení života a zajištění existence těla po smrti zabráněním rozkladu (Lévy-Bruhl, 1966, s. 12).

Jako jiný archaický rys čínské mentality zmiňuje Lévy-Bruhl mystickou víru spojovanou s tím, co Číňané nazývají *feng-šuej* (*fungshui*), která jim zapovídá zasahovat do svého okolí (např. strhnout dům, zničit nábytek, nebo tam umístit nějaký nový objekt), poněvadž by to mohlo způsobit nemoc či smrt (1966, s. 29).⁴¹ Jiným archaickým rysem, založeným na mystické participaci, je identifikace umělecké napodobeniny s originální předlohou, např. obrazu osoby s osobou samou: obraz, ať již malovaný nebo socha, je alter

oro y plata se van al infierno.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 284).

⁴⁰ Lévy-Bruhl čerpal z knihy *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, jejímž autorem byl holandský sinolog a historik náboženství Jan Jakob Maria de Groot (1854 – 1921).

⁴¹ Tento faktor zmínil také Max Weber ve své *Sociologii náboženství* v souvislosti s uměním divinace: „*A tam, kde se nějaká vrstva, tak jako taoističtí takzvaní kněží v Číně, žíví uměním divinace, může jejich nauka (fung-šuj) získat neotřesitelnou moc. Veškerá ekonomická racionalita pak ztroskotává na odporu duchů: není železnice ani továrny, aby se při jejím budování na každém kroku neupadalo do konfliktů s nimi.*“ (Weber, 1998, s. 153)

ego živé reality, příbytek duše (1966, s. 33). Podobným rysem je identifikace jména s jeho nositelem: jméno zde na rozdíl od moderního západního pojetí není čistě vnějším označením, nýbrž se mysticky stává součástí svého nositele (1966, s. 39). Rovněž stín je mysticky ztotožňován s tím, kdo jej vrhá, je součástí dané osoby a má značný vliv na její (1966, s. 41-42).

Universum je v představách Číňanů všude zaplněno dušemi a duchy (*shen* a *kwei*), které se nalézají v každé bytosti i věci, která existuje (1966, s. 52). Dalším archaickým rysem jsou představy a praktiky vztahující se k mrtvým. Svět duchů imituje svět lidí, jejich společnost je organizována stejným způsobem, a každý tam zastává stejné postavení jako zaživa a dokonce pokračuje v kultu předků. Mrtví mají své armády, války, pohřebiště a pohřební obřady. Živí lidé jsou pro mrtvé stejnou hrozbou jako mrtví pro živé, jejich vztah je reciproční (1966, s. 272). Archaickým rysem jsou také sebevraždy vdov, vyplývající z víry, že žena je vlastnictvím manžela i po jeho smrti, a je s ním mysticky spojena; jde o jednu z dalších mystických participací (1966, s. 298).⁴²

Zdá se tedy, že mentalita si v Číně ve srovnání se Západem zachovala řadu archaických rysů až do novověku (tj. přinejmenším do 19. století), ačkoli vzdělání Číňané (jak naznačují postřehy jezuitů) se zřejmě v některých ohledech po stránce mentalit vyrovnali soudobým (taktéž vzdělaným) Evropanům. Po stránce technologií byla však Čína přinejmenším až do 15. století mnohem pokročilejší. Albert Feuerwerker (kterého John K. Fairbank v knize *Dějiny Číny* charakterizuje jako odborníka na hospodářské dějiny obrněného vůči nadsázkám všeho druhu) napsal, že Evropu mezi lety 1000-1500 „nelze vůbec přirovnávat k Číně, ať se jedná o produktivitu zemědělství, rozvoj průmyslu, vyspělost obchodu, bohatství měst nebo životní úroveň (nemluvě o propracovanosti státní správy a kulturní vyspělosti)“ (Fairbank, 1998, s. 10).

V období vlády císaře Jung-le za dynastie Ming v první třetině 15. století byla podniknuta řada námořních expedic, které prokazatelně dopluly až do východní Afriky. Početné flotily „lodí pokladů“ se sestávaly z ohromných korábů, kterým se co do velikosti a vybavení v tehdejší světě nic nevyrovnalo; na Západě se lodě podobné velikosti a konstrukce začaly stavět až v 19. století. Avšak Číňané po smrti císaře Jung-le své objevné

⁴² Čínou se zabývali později někteří francouzští historikové, ovlivnění školou *Annales*, jako Marcel Granet a Jacques Gernet. Peter Burke píše v knize *Francouzská revoluce v dějepisectví: „Nápadná jinakost čínského myšlení je pro dějiny mentalit výzvou, jež vyvolala více než jednu reakci.“* Marcel Granet napsal podle durkheimovského vzoru rozsáhlou práci o čínském myšlení, v níž upozornil zejména „na předlogické myšlení a promítání společenského uspořádání do světa přírody.“ Jacques Gernet napsal studii o křesťanských misích v Číně v 16. a 17. století, kterou Burke charakterizuje jako „*dějiny mentalit ve stylu Annales*“ (Burke, 2004, s. 88-89).

plavby zastavili, přestali budovat ohromné „lodi pokladů“ a izolovali se před okolním světem (Menziés, 2004). Oproti tomu Evropané se svými malými karavelami objevili v následujícím období většinu známého světa, a tyto oblasti si rovněž z velké části podmanili. Jedním z výsledků tohoto procesu byly rovněž pády indiánských říší a triumf španělských dobyvatelů v Americe.

Podstatným faktem tedy v této souvislosti nebyly materiální technologie, nýbrž určité podstatné odlišnosti v kulturních vzorcích středověké Číny a Evropy. Jak bylo řečeno výše, určité kulturní prvky (např. znalost metalurgie, střelného prachu, navigace) vždy tvoří součást určitého kulturního komplexu. V Evropě se zmíněné kulturní prvky staly součástí kulturního komplexu, který byl výrazně orientován na mocenskou a kulturní expanzi – lodě, železné a palné zbraně, navigační přístroje sloužily Evropanům k dobývání zámořských zemí a šíření své kultury. Avšak v Číně byly stejné kulturní prvky součástí zcela odlišného kulturního komplexu. Proto byla námořní epizoda za vlády císaře Jung-le v dějinách Číny tak ojedinělá a nevedla k dobývání zámořských zemí. Kulturní komplexy jsou kromě materiálních artefaktů tvořeny také idejemi, ideační složkou, která je výsledkem působení vnějšího přírodního prostředí a kulturních tradic.

Velmi zhruba a zjednodušeně řečeno, Číňanům chyběla dostatečná motivace k objevování a dobývání zámořských území, neboť Čína na rozdíl od soudobé Evropy oplývala bohatstvím mnoha ceněných komodit, kterých se v Evropě nedostávalo, zatímco zámořské plavby a expanze Evropy byly podněcovány touhou dosáhnout bájného bohatství Asie, což lze částečně považovat za faktor přírodního prostředí. Dalším v této souvislosti podstatným faktorem byl typ společenské organizace a společenský étos staré Číny, který nadevše zdůrazňoval kolektivitu a podřízenost autoritám, a který podle některých názorů rovněž souvisel s přírodním prostředím. Například J. Diamond se domnívá, že uvedené typické rysy čínského kulturního vzorce, kde v důsledku centralizované a přísně hierarchické struktury jediné rozhodnutí císaře mohlo zvrátit běh dějin, jsou výsledkem environmentálních determinací: Čína má mnohem méně členité pobřeží, není rozdělena horami tak jako Evropa, a její vnitrozemí spojují mohutné řeky Chuang-che a Jang-c'-ťiang, což vytvářelo příhodné podmínky pro vznik velké centralizované říše. Z těchto environmentálních determinací vycházela počáteční výhoda Číny, stejně jako pozdější handicap (Diamond, 2000, s. 446-449).

Lze zřejmě připustit, že environmentální faktory měly podíl na utváření specifického kulturního vzorce Číny, jehož typické rysy vznikly už ve starověku a přetrvávaly až do novověku. Jak uvádí historik John K. Fairbank „na počátku období psaných dějin Číňané již

dosáhli takového stupně kulturní homogenity a izolace, jakou ztěžší nalezneme jinde ve světě. Začali budovat společnost ovládanou státem. Všechny ostatní aktivity – zemědělství, technický rozvoj, obchod, vojenství, literatura, náboženství, umění – sloužily státní moci jako její podřízené součásti“ (Fairbank, 1998, s. 54). Takováto bezprecedentní role státu, jeho autokratický charakter a neustálé snahy o centralizaci, typické pro čínské dějiny, se obvykle vysvětlují potřebou tamních lidí čelit přírodním silám, zejména ovládnout obrovité řeky Chuang-che a Jang-c'-tiang, a zajistit obživu pro početné zemědělské populace. J. Lovellová v této souvislosti zmiňuje moderní čínský dokumentární seriál, příznačně nazvaný *Žalozpěv od řeky*, jehož vyznění bylo „naprosto jednoznačné“ (Lovellová, 2007, s. 260):

Vinu za současné problémy Číny svaloval na historické uzavírání se země a na neschopnost podnikat zámořské výpravy a otevřít se světu. *Žalozpěv od řeky* truchlil nad tyranii Žluté řeky, jejíž střídající se nánosy a záplavy vyčerpávaly energii a ducha Číňanů a vyvolávaly v nich posedlost po ochraně vlastní půdy. Rozsáhlá kolektivní výzva k ovládnutí řeky a půdy podpořila pevnou autoritářskou podobu politické organizace soustředěné na vnitřní, domácí zemědělské zájmy. Následkem toho se lidé nedívali opačným směrem, ven, neplavili se po mořích, nerozšiřovali své obzory, nebránili se tisíciletím feudálního diktátorství.

Ve výše uvedených výpovědích lze rozpoznat typické kulturní rysy Číny, která se na rozdíl od Evropy vyznačovala homogenní kulturní tradicí už od starověku. Tyto kulturní rysy, typické pro kulturní vzorec Číny, tvořící specifickou konfiguraci či kulturní komplex, nepřály individualistickým podnikům, jaké provozovali v Novém světě conquistadoři, kteří byli svého druhu soukromými podnikateli s licencí „objevit a dobýt“, vydávanou španělskou korunou k oboustrannému prospěchu.

V dlouhé tradici západních vyprávění o conquistě se lze často setkat popisem conquististy jako počinů „hrstky dobrodruhů“, vedených neobyčejnými vůdci, kteří zvítězili nad nespočtelným množstvím nepřátel, což lze vnímat dozajisté jako druh mýtu, který M. Restall (2003, s. 1-26) nazývá „Mýtus výjimečných mužů“ (*The Myth of Exceptional Men*). Je však nezpochybnitelné, že conquistadoři se do svých proslulých podniků často pouštěli v malém počtu a s velmi nedostatečnou výbavou, což si koneckonců uvědomovala i řada dobových aktérů. Za těmito skutečnostmi můžeme proto hledat určité kulturní pozadí, které produkovalo příslušné vzorce chování a myšlení – kulturní vzorec, který plodil spíše individualistické dobrodruhy, než třeba úředníky poslušné kolektivních pravidel a vůle ústřední autority.

Jako příklad základních rozdílů ve vztahu k zámořským objevům mohou sloužit dvě proslulé epizody. K první z nich došlo v Číně za dynastie Ming v první polovině 15. století. Po smrti admirála Čeng Chea v roce 1435, který byl oblíbeným eunuchem zesnulého císaře Jung-le, byly všechny zámořské plavby definitivně zastaveny a řada císařských ediktů zakazovala

obchod se zámořím. Obchodníci se zámořím byli považováni za piráty, po nějakou dobu bylo v Číně zakázáno učit se cizím jazykům, a byla zakázána stavba velkých zámořských lodí (Menzies, 2004). O necelých sto let později, konkrétně roku 1519, se jistý drobný hidalgo jménem Hernán Cortés vzbouřil proti svému přímému nadřízenému, jímž byl guvernér Kuby Diego Velázquez, a bez souhlasu španělské koruny se pustil do dobývání aztécké říše (souhlas koruny obdržel až dodatečně). Aby zamezil dezerci svých mužů, nechal Cortés své lodě ztroskotat. Aktivně se rovněž sháněl po tlumočnících, kteří mu měli usnadnit jednání s Indiány. Ve svém podniku, který začal na vlastní pěst, byl nakonec úspěšný a nabyl velkého zisku a váženého společenského postavení.

V obou epizodách vidíme několik zásadních rozdílů. V první epizodě nejvyšší autorita (čínský císař) vydá příkazy zamezující objevné plavby, které jsou uposlechnuty. Velké koráby, na kterých se kdysi plavily tisíce lidí, se nechají zetlít, a nové je zakázáno stavět, aby se nikdo nemohl vydat na daleké plavby. Říše se izoluje, odmítání cizího vede k zákazu výuky cizích jazyků. Nikde se nevynoří žádný čínský Cortés, žádné zámořské země nebudou dobyté Čínou (naopak, Čína bude za dvě století dobyta mandžuskými nájezdníky, a za další dvě století jí budou diktovat podmínky evropské mocnosti). V druhé epizodě individualistický španělský dobrodruh se vzepře oficiální autoritě a zničí své lodě, aby se nikdo nemohl vrátit domů. Tváří v tvář nepřátelské a cizí realitě hledá tento vzbouřený vůdce tlumočníky, s jejichž pomocí se mu podaří dobýt velkou indiánskou říši, ačkoli má na počátku tohoto podniku pouhých několik set mužů a šestnáct koní. Obě tyto epizody však nejsou nějakými nepravděpodobnými kuriozitami, spíše jde o typické projevy daných kulturních vzorců.

Individuální zisk a možnost soukromého podnikání (lze-li tak nazvat dobytelské expedice) byly základním předpokladem úspěchu španělské conquisty. Tyto skutečnosti vyplývaly z kulturních vzorců tehdejší Evropy, takže v obecné rovině lze říci, že to byly tyto vzorce, které zformovaly conquistadory, jakými byli Cortés a Pizarro. Tyto proslulé osobnosti, na něž se tolik zaměřuje západní historiografie, byly v jistém smyslu ztělesněním příslušného kulturního komplexu. Železné zbraně a zbroj, střelný prach, námořní lodě, navigace, písmo – to vše měli i Číňané. Ale pouze specifická kulturní konfigurace způsobila, že jedni zničili své obří zámořské koráby, a navzdory své technologické vyspělosti se uzavřeli před okolním světem, zatímco ti druzí objevili a dobyli Nový svět, ukořistili bájně bohatství a vytvořili (byť jen na poměrně krátkou dobu) říši, nad níž slunce nezapadalo.

Specifická konfigurace kulturního vzorce vytvořila ve staré Číně rovněž specifický poměr mezi prvky archaické a literární mentality. Lévy-Bruhl zmínil Čínu a Indii jako příklady ustrnulého vývoje v knize *Mentální funkce v primitivních společnostech* v již

zmíněné poslední kapitole o „přechodu k vyšším mentálním typům“. „Mystické“ myšlení se může institucionalizovat a osifikovat - Lévy-Bruhl užívá termín „krystalizovat“. Příkladem podle něj byla čínská věda a filosofie, která představovala markantní příklad ustrnulého vývoje: čínský mystický způsob myšlení se stal rigidním, takže „rotoval kolem vlastní osy“. (Lévy-Bruhl, 341-342).⁴³ Indie sice znala formy intelektuální činnosti podobné západním, měla gramatiky, matematiky, logiky a metafyziky, avšak nevytvořila nic, co by připomínalo západní přírodní vědy. Podle Lévy-Bruhla to bylo stejně jako v Číně proto, že indická mentalita si zachovala značný podíl mystických prvků kolektivních reprezentací (1966, s. 342).

Roli archaických prvků v čínské mentalitě lze rozpoznat i v událostech na konci vlády císaře Jung-le, které měly zcela zjevnou souvislost s ukončením objevných plaveb po jeho smrti, přičemž interpretace těchto událostí v tehdejší Číně závisela jak na dlouhodobé kulturní tradici v rovině mentality, tak na konkrétních ekonomických a politických okolnostech. Velmi zhruba řečeno, vláda císaře Jung-le skončila řadou nezdarů a pohrom, z nichž některé do určité míry souvisely s objevnými plavbami. Čínské výpravy flotil obřích lodí s desetitísi lidmi na palubách měly velmi okázalý charakter, a jejich účelem bylo kromě poznání především před celým světem demonstrovat moc „Říše středu“ (*Čung-kuo*). Stavba lodí, jejich výbava a vydržování flotil „lodí pokladů“ pohltily obrovské částky, nutnost zvýšené těžby týkového dřeva vedla k vykácení celých lesů, a ve Vietnamu čínská exploatace místních zdrojů vyvolala povstání, které se Mingům nepodařilo potlačit (Menzies, 2004, s. 54-55).

K těmto ekonomickým aspektům, které nepřály zámořským plavbám v tehdejší Číně, přistupovaly i další neblahé události. Čínské rolníky na jihu hromadně kosila neznámá epidemie. Ve stejné době Zakázané město v Pekingu, jež bylo za vlády císaře Jung-le vystavěno za obrovských nákladů, a bylo císařovou chloubou, lehlo popelem při ohromném požáru. Starého císaře Jung-le postihlo několik mrtvic, při pádu z darovaného perského koně si vážně zranil ruku (měl ji černomodrou a od bolesti mu prý trochu ulevovalo jen přikládání zlata) a údajně byl rovněž impotentní (v důsledku toho byl konec císařovy vlády poznamenán krvavou čistkou v jeho harému, kdy bylo ze zrady obviněno 2800 konkubín a eunuchů, z nichž mnoho Jung-le popravil vlastní rukou). Období sklonku jeho vlády bylo tedy stháno řadou nezdarů a pohrom. Není proto divu, že se současníkům zdálo, že Nebesa se hněvají a chtějí císaři odejmout svůj mandát (Menzies, 2004, s. 51-53).

⁴³ Walter Böttger v knize *Kultura ve staré Číně* píše (1984, s. 180): „Čínští vědci nikdy – až na malé výjimky – neusilovali o to, aby své názory a poznatky, například na úseku přírodních věd, zobecnili a dospěli k formulaci všeobecně platných zákonů, jejichž správnost mohla být prokázána experimentem.“

V symbolickém universu staré Číny byla ztráta mandátu, jenž Nebesa udělovala vládci, vážným problémem. V přísně hierarchizovaném universu čínské společnosti to byl vládce, pojímaný jako hlava společenského těla, kdo se na úrovni státu obracel k duchům, uctíval předky a osobně prováděl příslušné obřady (Kamenarović, 2001, s. 18). Toto pojetí vlády se objevilo už v období nejstarších historicky doložených čínských dynastií Sia a Šang. Následující dynastie Čou pak zavedla koncepci „mandátu Nebes“ (*tchien-ming*), která stanovila pro držitele moci morální kritéria, na rozdíl od západního dědičného práva králů na trůn, založeného na původu a posvěceného boží milostí (Fairbank, 1998, s. 50).

Starý císař Jung-le, kterého stíhala jedna pohroma za druhou, zemřel 12. srpna 1424 během válečného tažení proti Mongolům, které příznačně skončilo fiaskem. Císařův okázalý pohřeb demonstroval sílu archaické tradice, která dominovala v tehdejší Číně. Zemřelého vládce provázelo do honosné hrobky v Čchang-lingu severozápadně od Pekingu deset tisíc hodnostářů a vojáků, zbožštění předci byli uctěni zvířecími oběťmi, a šestnáct konkubín bylo zazděno zaživa, aby dělalo společnost mrtvému císaři, který byl pohřben se všemi odznaky moci a zbraněmi (Menzies, 2004, s. 55-56). Císař „Říše středu“ se tak v řadě aspektů více podobal indiánským vládcům na opačné straně Pacifiku, než soudobým evropským vládcům z druhé strany téhož kontinentu. Příkrý rozchod s praxí zámořských plaveb, k němuž došlo po smrti císaře Jung-le, mohl zčásti vyplývat z archaických struktur čínské mentality, zejména reakce čínských elit na hněv „Nebes“, který se projevoval pohromami na sklonku císařovy vlády.

Tento výklad tak umožňuje uvést koncepci mentalit do obecnějšího kontextu. Mentalita – za předpokladu, že se rozhodneme tento pojem používat – je funkcí kultury, přičemž v různých společnostech obsahuje prvky archaické a literární mentality v různých poměrech. Myšlení a vnímání lidí je formováno danou kulturou, respektive kulturním vzorcem a kulturními komplexy dominantními v dané kultuře. Mentalita je tedy produktem a součástí kulturního vzorce. Jestliže jsem se takto pokusil objasnit, jak používám koncepci mentalit v rámci systémového pojetí kultury, v dalších kapitolách se pokusím ukázat, jak může být toto pojetí užitečné při interpretaci historických událostí v souvislosti s conquistou. Nejprve však budu věnovat pozornost různým interpretacím conquisty. Poněvadž jsem považoval za užitečné systematizovat rozmanité přístupy jednotlivých autorů, vytvořil jsem typologii interpretací conquisty, která odráží základní způsoby uvažování o conquistě, a obecněji o střetech lidských společností v dějinách.

2. Metafyzické interpretace

„...a protože to, co žádáme – abyste poznali Boha, vyšli ze stavu, v němž žijí němé tváře, a zanechali hříšného života, který vedete – je spravedlivá věc, dovoluje Bůh, stvořitel nebe a země a všeho tvorstva, abychom přemohli tak veliké množství lidí, přestože je nás tak málo.“⁴⁴

Pizarrova řeč k inkovi Atahualpovi, Francisco de Xerez, *Pravdivá zpráva o dobytí Peru*⁴⁵

Dobové texty o dobytí Mexika a Peru budí jednoznačný dojem, že křesťanský bůh nalezl v conquistadorech obzvláštní zalíbení. Kvůli dominantní roli nadpřirozených faktorů proto interpretace conquisty převládající zejména v 16. a 17. století označují za „metafyzické“. V mentalitě tehdejších Zápaďanů se ještě vyskytovalo mnoho archaických prvků, a jejich interpretace světa proto dosud často pracovaly s mystickou kauzalitou, která hledala vysvětlení událostí v nadpřirozených příčinách. Těmito nadpřirozenými příčinami byla vůle křesťanského Boha, dále nadpřirozených entit, které k němu měly blízko (andělé, světci), zatímco proti nim stáli ďáblové a démoni. Toto pojetí se v historiografii označuje jako providencialismus a vyjadřuje přesvědčení, že historie představuje realizaci vůle Boha, a nikoli jednotlivých lidí (López de Gómara, 2007, s. x-xii). Providencialismus byl dominantní ideologií ve Španělsku v době renesance, a jak píše Germán Vázquez Chamorro, Španělé v Mexiku, kteří byli věrnými poddanými Koruny, v tuto ideologii slepě věřili (Vázquez Chamorro, 2002, s. 7).

Jak uvádí Sabine McCormack, obecným rysem providencialismu u Španělů v době zámořských objevů bylo přesvědčení, že boží aktivita se plně projeví až při Posledním soudu, avšak tato aktivita se často projevovala v zázracích, jimiž Bůh podporoval své služebníky, a v trestech, jimiž postihoval hříšné. Mnozí kronikáři Nového světa tudíž nalézali v událostech, o nichž psali, příklady jak zázraků, tak Božích trestů. Bůh tak podle jejich mínění zázračně pomáhal conquistadorům, aby katolická církev od Indiánů získal duše, které ztratila v Evropě kvůli reformaci (MacCormack, 1988, s. 975). Domnívám se, že tento obecný obraz je třeba poněkud upřesnit, poněvadž se zdá, že o zázracích se zmiňují spíše pozdější kronikáři, kteří

⁴⁴ Xerez, 1970, s. 49.

⁴⁵ Conquistador Francisco de Xerez ve své *Pravdivé zprávě o dobytí Peru* zachytil dobývání říše Inků od prvních objevitelských výprav podniknutých z Panamy až po zajetí inky Atahualpy v Cajamarce a rozdělení kořisti mezi conquistadory tamtéž. Xerezova relace byla jedním z prvních vylíčení peruánské conquisty, které vyšlo v Evropě tiskem (v červenci 1534, dva měsíce po návratu autora do Španělska).

psali až po conquistě, zatímco relace conquistadorů až na malé výjimky neobsahují explicitní líčení zázraků, ačkoli se jinak rutinně zmiňují o Boží pomoci.

Význam metafyzických interpretací na Západě postupně pomíjel během procesu procesu, který Max Weber nazval „odkouzlením světa“, takže zhruba od doby osvícenství v 18. století tento typ interpretací přestal být mezi vzdělanci považován za věrohodný. Na jeho místo nastoupily jiné typy interpretací (zejména interpretace technologické) odrážející proměnu mentalit, kdy převládl jiný typ mentality – mentalita literární (podle Lévy-Bruhla „vědecká“ či „naše“ mentalita) pracující s empirickou kauzalitou, která hledá vysvětlení v „druhotných příčinách“, čili v příčinách pocházejících přímo z našeho „materiálního“ světa, zkoumaného vědami, které se rozvíjely v západní myšlenkové tradici. Literární mentalita s pro ni příznačnou empirickou kauzalitou také zcela ovládla prostor vědeckého diskursu. Pokud by proto dnes nějaký badatel přišel s interpretací jakékoli historické události, zakládající se na mystické kauzalitě s jejími metafyzickými postuláty (Bůh, Osud, Prozřetelnost, atd.), byl by ve vědecké obci pravděpodobně považován za podivína, zatímco v období conquisty se nad takovým přístupem nikdo nepozastavoval; pokud takový přístup nebyl přímo očekáván a vyžadován.

Metafyzické interpretace, které dominovaly dobovým diskurzům, se vyznačují několika základními typickými rysy a vykazují určitou strukturu. Podle názoru všeobecně rozšířeného v raně novověké Evropě byly pohany obydlené zámořské oblasti doménou d'ábla, který se tam nechal uctívat prostřednictvím model a idolů, jimiž někdy parodoval křesťanský kult, jak o tom pojednává například jezuita José de Acosta (1540-1600) ve svém obsáhlém díle *Přírodní a morální dějiny Indií* (*Historia natural y moral de las Indias*). Podle Acosty se d'ábel stáhl do odlehlých částí světa poté, co byla idolatrie (tj. modlářství) vykořeněna v těch nejlepších částech světa (Markham, 1880, s. 299). Amerika proto byla doménou d'ábla, dokud ji podle Božího plánu nedobyli Španělé a neobrátili domorodce na pravou víru. Acosta rovněž věřil, že Bůh pomáhal při conquistě Španělům mnohými zázraky, a že bez přízně nebes by nebylo možné, aby si tak málo mužů (tj. Španělů) podmanilo takový národ, jako tomu bylo v případě Mexika (Markham, 1880, s. 523-524).

Doboví autoři tedy vnímají conquistu jako střet dvou světů, které reprezentují dvě zásadně odlišné koncepce: Evropané reprezentují křesťanství jako víru v pravého a jediného Boha, Indiáni pak reprezentují pohanství jako víru v d'ábla či demony, kteří je klamou prostřednictvím model a jejich uctívačů. Například Hernán Cortés hned na první zastávce své expedice na ostrově Cozumel u pobřeží Yucatánu poučil místní náčelníky a kněze o pravdách svaté víry prostřednictvím indiánského tlumočnicka, jemuž Španělé říkali Melchorejo, a který

byl zajat na Yucatánu při předchozí španělské výpravě. Domorodcům o jejich modlách Cortés prý řekl (Díaz del Castillo, 1980a, s. 85): „...že jsou velice zlé a uvádějí je v blud, že to nejsou bohové, nýbrž zloduchové a že jejich duše odnesou do pekla. A vysvětlil jim další svaté a dobré věci: že mají vystavit obraz Panny Marie, který jim dal, a kříž, a že se jim pak vždy dostane pomoci, budou mít dobré osivo a spasí své duše. A pěknými slovy jim o naší svaté víře pověděl ještě jiné věci.“

Conquista je tedy představována jako střet mezi pravdou a dobrem, které přinášejí conquistadoři, a lží a zlem, v jejichž područí žijí indiánští pohané. Pravda a dobro však často nezvítězí automaticky (třeba tak, že by je Indiáni sami nahlédli při kontaktu s Evropany a dobrovolně se jim podrobili), nýbrž prostřednictvím ozbrojené síly, kterou disponují vyznavači pravého Boha. Zatvrzelost pohanů je proto zpravidla účinně pokořena ozbrojenou mocí křesťanů, jimž pomáhá sám tvůrce všehomíra, jak to zmiňují opakovaně dobové prameny, jako např. Cortésův druhý list, v němž autor popisuje boje při tažení do Mexika (2000, s. 34): „A protože jsme postupovali pod znamením kříže a bojovali za naši víru a ve službách Vašeho Nejsvětějšího Veličenstva, Bůh nám ve svém královském požehnání dopřál takového vítězství, že se nám podařilo pobít mnohé nepřátele, aniž bychom sami utrpěli ztráty.“

Expedice conquistadorů mají tedy charakter křížových výprav proti nevěřícím, což byla tradice z dob španělské reconquisty, vedené proti Maurům; například Cortésův kapitán Andrés de Tapia uvádí, že Cortés měl vlajku v modré a bílé barvě s rudým křížem uprostřed, a na ní motto: „*Amici, sequamur cruce, et, si nos fide habemus, vere in hoc signo vincemus.*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 63).⁴⁶ Je třeba ztrestat zpupnost a pýchu pohanů, jejichž počet je obvykle značně větší než počet křesťanů. Tato nevýhoda je však dostatečně kompenzována díky pomoci křesťanského boha, jako v případě bitvy proti Aztékům a jejich spojencům u Otumby roku 1520, o níž Cortés napsal (2000, s. 98):

Věřili jsme, že dozajista nastala naše poslední hodina, taková to byla síla bojovníků a náš odpor byl slabý proto, v jakém stavu jsme byli, velmi znavení, téměř všichni zranění a hlady polomrtví. Našemu Pánu se však zachtělo ukázat nám svou velikou moc a milosrdenství, neb při vší naší slabosti jsme zlomili jejich velikou pýchu a zpupnost, přičemž jich množství zahynulo, i mnoho jejich významných hodnostářů a velitelů.

Podobně prý promluvil Francisco Pizarro ke svým mužům po proslulém masakru ve městě Cajamarca, kde nepočtení Španělé nenadále zaútočili na několikatisícový doprovod inky Atahualpy (Xerez, 1970, s. 50):

⁴⁶ „Přátelé, následujme kříž, a budeme-li mít víru, v tomto znamení zvítězíme.“

Děkují našemu Pánu, a všichni, pánové, mu musíme poděkovat za veliký zázrak, který dnes pro nás učinil. Opravdu můžeme věřit, že bez jeho obzvláštní pomoci by se nám nepodařilo vkročit do této země a navíc porazit tak veliké vojsko. Kéž nám Bůh ve svém milosrdenství – protože považuje za správné prokazovat nám takovou přízeň – milostivě dovolí vykonat takové skutky, abychom dosáhli jeho svatého království.

Pýcha a zpupnost pohanů (užijeme-li slov Hernána Cortése) je rovněž ztrestána masakry, popravami všeho druhu (velmi obvyklým bylo upálení) a brutálními tresty (useknutí rukou, nohou, uříznutí jazyka, uší, nosu, atd., jak o tom podrobně referuje zejména Bartolomé de las Casas). Těmito způsoby je pohanům názorně předvedeno, že byli oklamáni ďáblem, a že jejich bohové jsou falešní, protože je nedokáží ochránit před ozbrojenou mocí křesťanů. Velmi výmluvného poučení v tomto smyslu se podle Franciska de Xerez dostalo od Španělů inkovi Atahualpovi poté, co byl navzdory přítomnosti své velké armády zajat conquistadory, kteří při nenadálém útoku zmasakrovali inkův mnohatisícový doprovod (1970, s. 58): „*Bůh dovolil, aby Atabalipa byl poražen a zajat takovou hrstkou křesťanů právě proto, že žil, aniž znal pravého Boha. Necht' si uvědomí, jak malou pomoc mu poskytl jeho bůh, a podle toho pozná, že byli oklamáni ďáblem.*“

Domorodci, kteří tyto lekce přežijí, jsou tak přivedeni k pravé víře, a pravda a dobro zvítězí. Bernal Díaz v této souvislosti uvádí názor zbožného františkána jménem Toribio de Benavente (jemuž Indiáni říkali Motolinía) ohledně jiného proslulého masakru spáchaného Španěly ve městě Cholula při tažení do Mexika; conquistadoři tam povraždili několik tisíc převážně neozbrojených domorodců (1980a, s. 239):

...kdyby bylo bývalo možné tomu potrestání se vyhnout a kdyby Indiáni k němu nebyli zavdali příčinu, bylo by to bývalo lepší, ale když už k němu došlo, bylo to dobré k tomu, aby všichni Indiáni z Nového Španělska viděli a poznali, že jejich a všechny ostatní modly jsou zlé a lživé, a když viděli, že to, co jim slíbily, dopadlo naopak, vzdali se úcty, kterou předtím k modlám chovali, a nadále jim už neobětovali ani k nim ze všech stran neputovali, jak měli ve zvyku...

Bůh však pomáhá křesťanům i jinými způsoby, než při ozbrojeném násilí, třeba sesílá na pohany epidemie, aby je tak oslabil a vydal do rukou křesťanů. Například Francisco de Aguilar, jenž dobýval Mexiko pod Cortésovým velením, a v roce 1529 propustil své Indiány, vzdal se svého majetku a vstoupil do řádu dominikánů, uvádí při líčení konečného dobývání Tenochtitlánu, že když už křesťané byli vyčerpáni válkou, Bůh seslal na Indiány neštovice, a vypukl velký mor v hlavním městě, poněvadž tam bylo mnoho lidí, zvláště žen, a ti neměli co jíst. Španělé pak mohli sotva projít ulicemi kvůli Indiánům, kteří byli nemocní od hladu, moru a neštovic, a z těchto důvodů začali Aztékové ochabovat v boji (Vázquez Chamorro, 2002, s.

191).⁴⁷ Rovněž Bernardino Vázquez de Tapia napsal, že v oné době přišla nákaza spalniček a neštovic tak prudká a krutá, že podle něj zemřela více než čtvrtina Indiánů v celé zemi, což Španělům velmi pomohlo při vedení války a bylo příčinou toho, že se válka tak rychle ukončila, protože na tuto nákazu zemřelo takové množství lidí a válečníků, a mnoho pánů, kapitánů a statečných mužů, proti kterým Španělé bojovali; a takto zázračně je Bůh zabil a odstranil (Vázquez Chamorro, 2002, s. 141).⁴⁸

Vítězství conquistadorů zároveň potvrzuje platnost metafyzické koncepce, která zakládá řád jejich společnosti, a která je opravňuje, aby ji šířili v pohanských zemích, jak to zmiňují opakovaně dobové prameny. Příkladem je třeba Cortésova odpověď domorodým spojencům během dobývání Tenochtitlánu, kterou zmiňuje Bernal Díaz (1980a, s. 54): „vítězství nám dopřává a ve všem nás podporuje náš Pán Ježíš Kristus, v nějž věříme a ježž uctíváme...“ Hmotné statky a kořist, jichž se conquistadoři v Americe zmocnili, jsou pak považovány za spravedlivou odměnu za bohublé dílo šíření pravé víry a spásy duší pohanů, což se obvykle vydává za pravý cíl conquisty. To dokládá např. Cortésův vojenský zákoník z konce roku 1520, jehož obsah shrnuje W. H. Prescott následovně (1964, s. 422):

V tomto řádu se vojsku připomíná, že obracení pohanů na víru je dílo oku Páně velice příjemné a že je nadto úkolem, kterému se zcela jistě dostane od Něho opory. Každý voják jednotlivě se tu vyzývá, aby to považoval za první a přední účel výpravy, bez něhož by válka byla jasně nespravedlivá a každý zisk z ní vyplývající by byl loupeží. Generál slavnostně prohlašuje, že hlavní důvod, který přiměl jeho samého k tažení, je touha odvrátit domorodce od jejich temného modloslužebnictví a vštípit jim poznání čistšího náboženství, a teprve pak úmysl získat pro svého pána, císaře, nazpět území, která mu právem náležejí.

Vykořisťování domorodců pod záminkou duchovní péče bylo tradicí z dob reconquisty, kdy koruna svěřovala podmaněné obyvatelstvo konkrétním dobyvatelům, kteří o něj měli pečovat a vzdělávat ho ve svaté víře (systém *encomienda*). V praxi se tento systém jen málo lišil od otroctví, a byl spolu se zavlečenými nemocemi hlavním faktorem masového vymírání Indiánů. Konkrétní praktiky, jimiž dochází k šíření pravé víry a spásy duší pohanů, jsou velmi důležitým prvkem metafyzických interpretací, neboť byly předpokladem vítězství v boji, jež nebesa sesílala conquistadorům. Masakrování uctívačů d'ábla je jistě záslužná věc (ačkoli se našli i tací, kteří měli na věc jiný názor), ale repertoár povinností pravého křesťana

⁴⁷ „Juntamente con esto fue nuestro Dios servido, estando los cristianos harto fatigados de la guerra, de enviarles viruelas, y entre los indios vino una grande pestilencia como era tanta la gente que dentro estaban, especialmente mujeres, porque ya no tenían qué comer.“ Vázquez Chamorro, 2002, 191).

⁴⁸ „En esta sazón vino una pestilencia de sarampión, y víroles tan recia y tan cruel que creo murió más de la cuarta parte de la gente de indios que había en toda la tierra, la cual muy mucho nos ayudó para hacer la guerra y fue causa que mucho más presto se acabase, porque, como he dicho, en esta pestilencia murió gran cantidad de hombres y gente de guerra y muchos señores y capitanes y valientes hombres, con los cuales habíamos de pelear y tenerlos por enemigos; y milagrosamente Nustro Señor los mató y nos los quitó delante.“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 141).

v pohanských zemích byl obsáhlejší. Plnění těchto křesťanských povinností spočívalo v křtění pohanů, jejich vzdělávání ve svaté víře a zároveň likvidaci všeho, co se tomuto cíli protivilo.

Bylo proto třeba ničit a pálit indiánské modly (popřípadě i jejich uctívače, pokud byli příliš zatvrzelí), i vše, co zavání d'áblem, a tím zavánělo mnohé z toho, s čím se conquistadoři ve světě indiánských společností setkávali. Odměnou za toto dílo bylo i vítězství v boji s pohany. Tuto logiku uplatňuje např. Bernal Díaz při zmínce o Cortésově řeči k nespokojencům ve vojsku během tažení do Mexika (1980a, s.194):

Nač, pánové, vypravovat o těch statečných činech, když nám opravdu milostivě pomáhá náš Pán? (...) Chtěl jsem to připomenout, pánové, proto, abychom doufali, že když nás náš Pán milostivě ochránil, bude tomu tak i nadále; vždyť když jsme vstoupili do této země, ve všech obcích jsme kázali svaté učení, jak nejlíp jsme mohli, hleděli jsme odstranit jejich modly...

Podobně např. Francisco de Xerez zaznamenal Pizarrov projev k jeho nepočetnému mužstvu před příchodem do města Cajamarca, kde tábořil inka Atahualpa s desetitisícovou armádou (1970, s. 33):

Vyzval křesťany, aby se vzbouřili a jednali tak, jak to od nich očekává; aby se nezalekli množství vojska, které prý má Atabalipa; neboť i kdyby bylo křesťanů ještě méně, pomoc boží stačí k tomu, aby porazili nepřátele a přivedli je k poznání naší svaté katolické víry. Vždyť každý den byli svědky toho, jak náš Pán jim zázračně pomohl v postavení, které bylo mnohem horší; proto je neopustí ani nyní, neboť přicházejí s dobrými úmysly přivést tyto nevěřící k poznání pravdy...

Některé z misijních činností byly pochopitelně jednodušší, než jiné - pohanské modle či modloslužebníkovci nebylo třeba vysvětlovat, jak mají hořet na hranici, a rovněž bylo zřejmě možné podat nevědomým pohanům poměrně úspěšně popis pekelných muk, spočívajících ve věčném smažení na tělesném ohni (obzvláště bylo-li použito názorné ukázky). Mnohem komplikovanější však bývalo kupříkladu objasnění mystéria trojjednosti Boží prostřednictvím indiánského tlumočnicka, jenž sám zřejmě nechápal podstatu věci, kterou měl sdělit svým soukmenovcům, jak na to zvláště upozorňuje třeba míšenecký kronikář Garcilaso de la Vega při rozpravě o proslulém setkání inky Atahualpy s Franciskem Pizarrem v Cajamarce, které započalo kázáním kněze Valverdeho, a skončilo zmasakrováním několika tisíců Indiánů z inkova doprovodu (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 74-77).⁴⁹

Tuto misijní činnost také nebylo možné provádět za každé situace a někdy bylo třeba slevit z požadavků víry, pokud to vyžadovaly okolnosti. Kupříkladu Cortés sice v hlavním městě Aztéků Tenochtitlánu odsuzoval před aztéckým vládcem Motecuhzomou domorodý kult (což naopak Motecuhzoma považoval za rouhání), ale obklopen přesilou domorodců v

centru jejich říše si nedovolil znesvětit jejich chrámy zničením soch božstev a jejich nahrazením artefakty katolického kultu, jako to činil jinde. Cortésovo křesťanské svědomí však mohlo zůstat klidné, protože zanedlouho barbarského vládce zajal a pak podle některých svědectví vlastnoručně poškodil aztécké modly, přičemž v hlavním chrámu umístil křesťanské oltáře a svaté obrazy. Indiánští neznabozi sice vyhnali nezvané ozbrojené misionáře silou, ti se však později vrátili a při dobývání důkladně zničili celé město včetně chrámů i s jejich prokletými modlami a tisíci jejich uctíváčů.

Pokud ale křesťané hřešili, mohl Bůh využít i pohanů, aby potrestal své nehodné stoupence. To byl v očích dobových aktérů zřejmě případ katastrofálního Cortésova ústupu z Tenochtitlánu o „smutné noci“ 1. července 1520, kdy zahynula velká část Cortésova vojska. Sám Cortés tuto pohromu okomentoval takto (2000, s. 15): „*A to se stalo ne pro mou neschopnost, ale pro mé hříchy.*“ Podobnou interpretaci nalezneme v Cortésově třetím dopise, popisujícím, jak během pozdějšího dobývání Tenochtitlánu při jedné srážce Aztékové vlákali Cortése a jeho vojáky do pasti, v níž Španělé ztratili přes šedesát mužů, kteří buď padli nebo byli zajati a pak obětováni. To by se podle Cortése nestalo, „*kdyby Bůh za naše hříchy nedopustil tu velkou porážku*“ (2000, s. 137). Podle střízlivějšího vyjádření Bernala Díaze k tomu došlo tak, že „*když totiž Cortés vítězně pronásledoval protivníky, tu buď z nedbalosti, nebo z dopuštění našeho Pána Ježíše Krista on sám, jeho kapitáni a vojáci opomněli zatarasit vodní příkop, který přešli...*“ (1980b, s. 38).

Celkově se však jednalo jen o drobnější epizody, kdy Bůh odmítl křesťanům svou přízeň. Koneckonců, jak píše otec José de Acosta, ačkoli Španělé byli chamtiví, krutí a nevědomí, Pán podpořil svou věc a stranu, třebaže pravověrní byli hříšníci, a stalo se tak i pro dobro nevěřících, kteří takto mohli být obráceni na pravou víru (Markham, 1880, s. 527). Doboví autoři si uvědomovali i vliv jiných činitelů, než byla vůle Boží (například koně, zbraně, osobní odvaha) - ty jsou však kladeny vždy až na druhé místo po Bohu.

Zvláštním rysem, který ilustruje dobovou mentalitu, byla údajná zjevení nadpřirozených ochránců (jako Panna Marie, archandělé a světci), kteří se zjevovali svým vyznavačům ve vypjatých situacích (zejména v bitvách), čímž Boží přízeň vůči konání conquistadorů získávala názornější charakter. Jde o rys, u kterého se poměrně zřetelně ukazuje proměna mentalit na Západě během zhruba posledních několika set let. Třebaže výroky o přízni Boha v různých záležitostech (včetně války) jsou i dnes v rámci západních

⁴⁹ Garcilaso de la Vega, zvaný Inca (1539-1616) je autorem obsáhlého díla *Comentarios reales* o dějinách Inků a conquistě. Jeho otcem byl španělský conquistador stejného jména, a matkou byla incká „princezna“ Chimu Ocllo, neteř inky Huayny Capaka.

společností běžnou součástí veřejného diskursu zejména v USA, obvykle neopouštějí abstraktní rovinu. Pokud by ale nějací vojáci západních států např. při invazi do Iráku v roce 2003 s vážnou tváří tvrdili, že nad bojištěm spatřili nějakého světce či archanděla v nadpřirozeném bombardéru či vrtulníku, nebo že požár jejich tanku zažehnala Panna Marie, s velkou pravděpodobností by se stali objektem zájmu armádních psychologů a psychiatrů.

Oproti tomu roku 1520 na pobřeží Mexického zálivu mohli v jedné bitvě údajně pozorovat jak Španělé, tak Indiáni zjevení Panny Marie povzbuzující své vyznavače v boji proti nevěřícím, roku 1531 zase mohli údajně conquistadoři ve vojsku Franciska Pizarra během bitvy s Indiány na ostrově Puná spatřit svatého Michala se svým vojem v zápase s ďáblem, kterak pobízí křesťany k potření neznabohů, či roku 1536 mohli Španělé vidět Pannu Marii nad hořícím palácem v peruánském Cuzcu, kde byli obleženi během inckého povstání. Přitom nejde ani tak o to, co conquistadoři vlastně viděli, či zda skutečně měli nějaká mystická vidění, protože to nelze nijak verifikovat. Podstatný je fakt, že bylo možné o takových věcech mluvit a psát, aniž by tím utrpěla společenská vážnost autora. Oficiální katolická teologie takové jevy připouštěla a hlavní církevní autority (jako sv. Tomáš Akvinský) se těmito tématy vážně zaobírali (MacCormack, 1993, 101-107).

Ovšem některé z těchto zpráv mohly být výmyslem kronikáře. To je zřejmě případ údajného zjevení svatého apoštola Jakuba či Petra, který měl roku 1519 pomoci Cortésovým vojákům v bitvě u Cintly v Tabasku zvítězit proti mayským Chontalům, jak o tom píše kronikář Francisco López de Gómara, Cortésův kaplan (který se však dobývání Mexika osobně nezúčastnil) v *Historii dobytí Mexika (Historia de la Conquista de México, 1552)*. Gómara uvedl při vylíčení zmíněné bitvy, že Španělé několikrát spatřili jezdce na grošovaném koni, který zahnal Indiány na útěk, a domnívali se, že jde o Cortése či někoho z jeho malé kavalérie. Když to však později Cortés popřel, věřili prý, že šlo o apoštola Santiaga (svatého Jakuba), svatého patrona Španělska, zatímco Cortés dával přednost hypotéze, že šlo o svatého Petra, který byl jeho osobním patronem (López de Gómara, 2007, s. 44-46).⁵⁰

Autentické svědectví o této epizodě s jezdcem v bitvě u Cintly zanechal Andrés de Tapia, avšak beze zmínky o apoštolech (Vázquez Chamorro, 2002, s. 74). A Bernal Díaz del Castillo, další přímý účastník bitvy, rozhodně popřel, že by on nebo kdokoli jiný ze Španělů viděl nějaké apoštoly, ačkoli vítězství nad Indiány podle něj bylo zcela jistě nutno přičíst Boží přízni (1980a, s. 101-102). Rovněž Cortés uvedl v dopise z roku 1519, který nahrazuje jeho

⁵⁰ „[...] todos dijeron que vieron por tres veces al del caballo rucio picado pelear en su favor contra los indios, [...], y que era Santiago, nuestro patrón. Fernando Cortés más quería que fuese San Pedro, su especial abogado; pero cualquiera que de ellos fue, se tuvo a milagro [...]“ (López de Gómara, 2007, s. 45)

ztracený první list, že v této bitvě Španělé zvítězili spíše díky vůli Boha než díky vlastním silám (Cortés, 1992, s. 24).⁵¹ Bernal Díaz ovšem principiálně připustil možnost nějakého mystického zjevení, neboť píše: „...*mohlo se stát, že nám, jak praví Gómara, přispěli slavní apoštolové svatý Jakub a svatý Petr a že já bídný hříšník jsem nebyl hoden toho, abych to spatřil*“ (1980a, s. 101).

Tato epizoda tedy neznámá, že by všechny podobné zprávy o nadpřirozených zjeveních byly výplody kronikářů, kteří se nechali ošálit vyprávěními z druhé ruky či popustili uzdu vlastní představitosti. Například Antonio Pigafetta, který se zúčastnil slavné Magalhãesovy plavby kolem světa v letech 1519-1522 (čili ve stejné době, kdy Cortés dobýval Mexiko) zcela vážně popisuje zjevení hned tří svatých patronů, kteří pomohli ochránit jeho loď během silné noční bouře (2004, s. 78):

Stáhli jsme plachty a začali se modlit k Bohu. V tom se nám zjevili svatí tři ochránci a tmu i bouři rozehnali. Sv. Erasmus pak zářil dvě hodiny v koši jako pochodeň, sv. Mikuláš se usadil na zadním stěžni a sv. Klára nás střežila na předním. Každému z nich jsme slíbili po otroku a rozdali jsme almužny.

Rovněž během dobývání Mexika zmiňuje jinak zdrženlivý Bernal Díaz některá pro něj samého přijatelná zjevení nadpřirozených ochránců, jako zjevení Panny Marie během bitvy mezi španělskou posádkou, kterou Cortés zanechal na pobřeží, a aztéckým vojskem. V tomto případě měli prý vidění nadpřirozené ochránkyň Španělů i Aztékové (1980a, s. 283-284):

...svých kapitánů se Montezuma zeptal, jak to, že když měli několik tisíc válečníků, neporazili tu hrstku teotlů (tj. „bohů“ – Španělů, pozn. V.K.). A oni odpověděli, že oštěpy, šípy, ani bojovnost jim nebyly nic platné a nemohli naše donutit k ústupu, protože před teotly kráčela jedna velká kastilská tucuihuatl, tato paní Mexičanům naháněla strach a ke svým teotlům pronášela slova, která jim dodávala odvahy. A Montezuma si tehdy domyslel, že tou velkou paní byla Panna Maria, o níž jsme mu řekli, že je naší orodovnicí, a kterou jsme mu předtím dali vyobrazenou s jejím drahocenným synem v náručí. Já jsem to neviděl, protože jsem byl v Mexiku, ale řekli to jistí dobyvatelé, kteří byli při tom, a kéž by Bůh dal, aby tomu tak bylo; všichni my vojáci, kteří jsme táhli s Cortésem, jsme zajisté pevně věřili, a byla to pravda, že boží milosrdenství a Panna Maria je pořád s námi; a já jí za to vzdávám vřelé díky.

Bernal Díaz tedy rozhodně neměl v úmyslu popírat zázraky; ve své kronice o dobytí Mexika bilancoval toto bohublé konání mimo jiné následovně (1980b, s. 375): „...*pohleďte na svaté zázraky, které se tu den co den děly a dějí, a tak vzdejme Bohu a jeho blahoslavené matce Panně Marii vřelé díky a chválu za to, že nám dopřáli té milosti a pomohli nám, abychom tyto země získali a aby se v nich tak rozmohlo křesťanství...*“

⁵¹ „*Crean vuestra reales altezas por cierto que esta batalla fue vencida más por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque para con cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fuera cuatrocientos que nosotros éramos.*“ (Cortés, 1992, s. 24)

Pomoc nadpřirozených ochránců někdy údajně měla i hmotný charakter. Panna Marie tak nejenže v bitvě promlouvala ke svým uctívacům, jak to zmiňuje Bernal Díaz, nýbrž dokonce při bojích conquistadorů v Mexiku podle Gómary metala prach do očí nevěřících (López de Gómara, 2007, s. 199).⁵² Rovněž přímý účastník těchto bojů Bernardino Vázquez de Tapia uvádí, že Aztékové bojující proti obleženým Španělům prý viděli „ženu z Kastilie, velmi krásnou, která zářila jako Slunce, a která házela do očí hrsti země aztéckým válečnickům, a ti když viděli takovou podivnou věc, stáhli se a uprchli“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 137).⁵³

Panna Marie údajně aktivně pomáhala conquistadorům rovněž v Peru. Roku 1536 se prý nad hořícím palácem v Inky obleženém hlavním městě Cuzku „zjevila Panna Marie v modrém plášti a bílými rouškami hasila plameny, zatímco svatý Michael po jejím boku zaháněl d'ábly“ – tak o tom aspoň spravuje autor ze 17. století Fernando Montesinos (Hemming, 1977, s. 149). Také indiánský kronikář Felipe Guaman Poma de Ayala se zmiňuje o zázracích během obléhání Cuzka: Boží intervenci, která zachránila kostel před požárem a zjevení panny Marie v podobě velmi krásné paní oděné v šatu bělejších než sníh a s tváří zářící víc než Slunce, která vyděsila Indiány, a (podobně jako v Mexiku) jim házela zem do očí.⁵⁴ José de Acosta, jenž byl velmi nakloněný víře v zázraky, tuto epizodu rovněž zmiňuje, avšak uvádí, že byla spatřena pouze žena hasící oheň (Markham, 1880, s. 526).

Inka Titu Cusi, jehož otec Manco velel armádě indiánských obléhatelů, naproti tomu o onom údajně zázračně uhašeném požáru uvedl, že jej uhasili černošští sluhové Španělů, schovaní na střeše (Bauer, 2005, s. 106). Tuto kontroverzi lze vnímat tak, že v tomto případě se křesťanský kronikář přinejmenším v rétorické rovině přidržel mystické kauzality, zatímco inka Titu Cusi vyložil onu událost na základě empirické kauzality. Některé podrobnosti (jako vrhání prachu či země do očí nevěřících) rovněž naznačují, že se jedná o určitý vzorec – a pokud nebudeme tvrzení o těchto nadpřirozených intervencích považovat za věrohodné výpovědi o skutečných nadpřirozených jevech, lze dojít k závěru, že se jedná o hagiografické legendy, které mohou mít reálné jádro (např. požár a mračna prachu či popela, která mohla

⁵² „[...] la mujer del altar les echaba polvo por las caras y los cegaba; y así, no viendo a pelear, se iban a sus casas pensando estar ciegos [...] la mujer que peleaba era madre de Cristo, dios de los cristianos“ (López de Gómara, 2007, s. 199).

⁵³ „[...]vieron una mujer de Castilla, muy linda y que resplandecía como el sol, y que les echaba puñales de tierra en los ojos y, como vieron cosa tan extraña, se apartaron y huyeron y se fueron y nos dejaron.“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 137).

⁵⁴ „Santa María de Peña de Francia, una señora muy hermosa, toda vestida de una vestidura más blanca que la nieve, y la cara muy resplandeciente, más que el sol, de verla se espantaron los indios, y dicen que le echaba tierra en los ojos a los indios infieles“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 309)

oslepit útočníky), avšak líčení, která nalézáme v dobových kronikách, jsou z valné části výtvořem kronikářů.

Během téhož protišpanělského povstání se v Cuzku podle některých účastníků peruánské conquisty zjevil svatý Jakub a na svém bělouši pobil mračna Indiánů. Tuto událost zmiňuje několik kronikářů z raného koloniálního období (Restall, 2003, s. 133). Guaman Poma uvádí, že prý tehdy sestoupil svatý Jakub s velkým hřměním, jako blesk z nebe padl na pevnost Sacsayhuaman nad Cuzkem, která byla v držení Inků, a když dopadl na zem, Indiáni se vyděsili a říkali, že to byl *Yllapa*, hrom a blesk z nebe (a zároveň jedno z hlavních inckých božstev). Tímto způsobem sestoupil svatý Jakub, aby bránil křesťany. Prý přijel na bílém koni s rolničkami a byl v plné zbroji, se štítem, praporem, barevným pláštěm a obnaženým mečem, pobil mnoho Indiánů a ostatní zahnal. Od oné doby Indiáni říkají blesku Santiago, protože světec dopadl na zem jako blesk, *Yllapa* (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 310).

Páter Martín de Murúa, jenž se zřejmě znal s Guamanem Pomou, tuto legendu zaznamenal následovně (Stirling, 2007, s. 165-166):

Přál bych si povědět Vám něco o tom, co jsem slyšel od Španělů i Indiánů. Přisahali, že je pravda všechno, co řeknou. Vzpomínali, že v nejtěžších časech obležení se zjevil Španěl na bílém koni, který pobil obrovské množství Indiánů. Rada Španělů se domnívala, že to je Mansio Serra de Leguizamón, jeden z hlavních dobyvatelů Cuzca. Později však zjistili, že tam vůbec nebyl a že se nacházel ve zcela jiné části města. Žádný jiný Španěl přitom nevlastnil takového bělouše jako on. Proto si to většina vykládala, že to bylo zjevení svatého Santiaga, patrona a obránce Španělska.

Pedro de Cieza de León, který o této epizodě podal jedno z nejhranějších svědectví, stručně uvádí, že někteří z těch, kdo se tehdy zúčastnili oněch bojů, tvrdí, že viděli na straně Španělů bojovat „nebeskou postavu“ (*una figura celestial*), která způsobila Inkům velkou škodu (Cieza de León, 2005, s. 292). Nikoli překvapivě tuto legendární epizodu neopomenul barvitě vylíčit Garcilaso de la Vega, podle kterého se apoštol Santiago, patron Španělska, viditelně zjevil před Španěly, kteří ho viděli na krásném bílém koni (*encima de un hermoso caballo blanco*), s kulatým štítem, na němž byl znak vojenského řádu, a s mečem v pravé ruce, který připomínal blesk kvůli záři, kterou vrhal. Zjevení dodalo odvahu Španělům a poděsilo Indiány, kteří byli zmasakrováni a zahnaní na útěk (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 175).

Panna Marie a svatý Jakub jsou také uváděni jako nejčastější zjevení, někdy se zjevující v tandemu, jako v předchozím případě, anebo roku 1520 během bojů, které sváděli Cortésovi conquistadoři obležení v Tenochtitlánu, jak o tom zpravuje Gómara (López de

Gómara, 2007. s. 199-200).⁵⁵ Význam Panny Marie jako matky Boha, uctívané křesťany, je zjevný. Zvláštní význam svatého Jakuba v představách conquistadorů pak plyne z toho, že byl považován za válečného patrona španělských křesťanů díky legendě o jeho zázračném zjevení v bitvě proti Maurům u Clavija v 9. století. Kolem roku 1160 byl založen rytířský svatojakubský řád, jehož členy se o čtyři staletí později stala rovněž řada významných conquistadorů - na prvním místě dobyvatel Peru Francisco Pizarro, jeho bratr Hernando, či Pizarrovův velitel a dobyvatel Floridy Hernando de Soto. Také Cortésovi kapitáni Diego de Ordaz či neblaze proslulý dobyvatel Guatemaly Pedro de Alvarado se stali komtury tohoto řádu. Jméno svatého Jakuba (Santiago) také sloužilo conquistadorům jako válečný pokřik; Francisco Pizarro jej využil i jako heslo k útoku na doprovod inky Atahualpy v Cajamarce.

Leckterého středoevropského čtenáře musí svědectví o zjeveních nadpřirozených ochránců nutně uvádět do rozpaků (a bude spíše ochoten přijmout třeba verzi Titu Cusiho o černoších schovaných na střeše, než španělskou legendu o Panně Marii v úloze hasiče); to ovšem nemusí platit kupříkladu pro středoafrického čtenáře, žijícího ve společnosti, v níž i dnes je velmi rozšířená víra v různé nadpřirozené síly, exorcismy, čaroděje, d'ábly a demony.⁵⁶ Není ostatně třeba chodit pro příklady tohoto druhu mentality do Střední Afriky. I ve střední Evropě působí např. tzv. letniční církve, praktikující skupinové seance, na nichž jejich účastníci upadají do transu, „mluví jazyky“, a zastávají doslovný výklad Bible. Jakkoli mohou takové skupiny působit v současném evropském kontextu bizarně, v USA jde o poměrně běžný fenomén, který lze považovat za určitou analogii situace v raně novověké Evropě.

Vzhledem k těmto soudobým analogiím není proto důvod za každou cenu podezřívát prameny ze 16. století z mystifikace či pokrytectví, když popisují mystická zjevení v bitvách a příčiny válečného úspěchu či neúspěchu hledají v přízni či nepřízni Boha. Je jisté, že metafyzický rámeček, v němž dobový aktéři interpretovali okolní dění, byl obecně rozšířený a neodmyslitelný. Není divu, že prameny z doby conquisty jsou prošpikovány metafyzickými postuláty, a že v nich v zásadě při vysvětlení příčin úspěchů Španělů při dobývání indiánských říší dominují metafyzické interpretace odvozené z mystické kauzality (ačkoli lze nalézt i jiné druhy interpretací).

Metafyzické interpretace conquistadorů a dobových španělských kronikářů mohou snadno budit dojem sebeklamu či pokrytectví a cynismu, a tento dojem rozhodně není

⁵⁵ „[...] *andaban peleando por las españoles Santa María y Santiago en un caballo blanco, y decían los indios que el caballo hería y mataba tantos con la boca y con los pies y manos como el caballero con la espada [...]*“ (López de Gómara, 2007, s. 199.)

výplodem až současné západní přecitlivělosti. Měl ho i Prescott, když na závěr *Dějin dobytí Mexika* napsal (Prescott, 1964, s. 574): „Vidíme-li, jak se ruka zrudlá krví ubohého domorodce, pozvedá, aby si žádala nebeského požehnání věci, za kterou bojuje, zmocní se nás jednak pocit velmi podobný hnusu, jednak pochybnost o upřímnosti prosebníka.“ Vzápětí však Prescott dodává, že je „nutno se vmyslit zpátky“, čili upozorňuje na potřebu emického přístupu. Výše uvedené výklady nelze jistě vyloučit, stejně jako možnost, že v některých případech byly metafyzické interpretace míněny naprosto upřímně.

Matoucí povaha je neoddělitelným rysem metafyzických interpretací, které se odlišují od ostatních druhů interpretací právě tím, že je bylo možné zcela účelově užívat jako nástroj legitimizující násilí a kořistění, a je velmi pravděpodobné, že se to často dělo. Rozhodně si to mysleli už někteří doboví autoři - na zjištěné motivy Španělů maskované zbožnou rétorikou neúnavně upozorňoval zejména známý obhájce Indiánů dominikán Bartolomé de las Casas. Jestliže totiž někdo zastává kupříkladu technologickou interpretaci a prohlašuje, že Španělé zvítězili nad Indiány proto, že měli lepší válečné nástroje (protože železné meče, kopí, brnění, arkebuzy a děla jsou lepší než luky, kyje a oštěpy s kamennými hroty, a protože jezdec na koni je vojensky nadřazený pěšimu bojovníkovi), pak o upřímnosti tohoto názoru nemáme důvod příliš pochybovat, ačkoli můžeme nad uvedenými tezemi vést diskusi. Jestliže však někdo prohlašuje, že za vítězstvím conquistadorů stojí vůle Boží, můžeme být zcela oprávněně podezřívaví, obzvláště pokud víme, že prokazatelným cílem a výsledkem conquisty bylo oloupení a zneužívání Indiánů.

Nelze sice verifikovat vidění svatých ochránců, je ale přinejmenším možné vést diskusi o upřímnosti obecnějších metafyzických postulátů. William H. Prescott v *Dějinách dobytí Peru* při charakteristice „ducha Španělů“ (dnes bychom spíše mluvili o mentalitě či kolektivní psychologii) popsal typického conquistadora následovně (Prescott, 1980, s. 85):

Jeho odvaha byla poskvrněna krutostí, která vyvěrala jak z chamtivosti, tak z náboženství, jak je chápala tehdejší doba – náboženství křížáka. Byl to vítaný plášť, který zakrýval množství hříchů i před ním samým. Kastilec, příliš hrdý na to, aby se choval pokrytecky, napáchal ve jménu náboženství víc ukrutností než pohanský modloslužebník. Upalování nevěřících bylo obětí nebesům přijatelnou a obrácení na víru těch, kdo přežili, bohatě vykoupilo i nejhavnější zločiny. Je truchlivé a zahanbující, uvážíme-li, že nejneústupnější duch nesnášenlivosti – duch inkvizitora ve staré vlasti a duch křížáka za mořem – byl plodem náboženství, které hlásalo pokoj a mír na zemi a dobrou vůli vůči bližnímu!

V *Dějinách dobytí Mexika* podává Prescott následující výměr conquistadorovy psychologie (Prescott, 1964, s. 153):

⁵⁶ Viz např. Craig S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts* (2011).

Meč byl dobrým argumentem, nestačil-li jazyk, a šíření mohamedánství dokázalo, že sémě zaseté rukou násilnou zdaleka v půdě nehyne, nýbrž vyklíčí a později vydá ovoce. Bylo-li tomu tak se zlou věcí, o kolik silněji to bude platit ve věci dobré! Španělský kavalír cítil, že má před sebou vznešené poslání jako vojín svatého kříže. Ať se nám dnes zdá jeho válka jakkoli málo oprávněná nebo spravedlivá, pro něho to byla válka svatá. Stál ve zbrani proti nevěřícím. Nedbat duše nepřítel, který dosud dlí v duševních temnotách, znamenalo pro něho vydat vlastní duši v nebezpečí zatracení. Obrácení každé, i jen jediné duše, odčiní možná celé množství hříchů.

Pro tento výklad je podstatné, zda postuláty metafyzických interpretací nejsou jen dobový jazykový úzus, jak se domnívá např. M. Restall (2003, s. 133). Osobně se domnívám, že nikoli, a že řada dobových aktérů mohla být upřímně přesvědčena o boží přízni při dobývání Nového světa. Není nutné za každou cenu pochybovat kupříkladu o upřímnosti Bernala Díaze del Castillo, když vzdává dík božímu milosrdenství, díky kterému vyvázl živý z tuhých bitev proti přesile indiánských válečníků. Zároveň nemusíme vylučovat ani legitimizační funkci těchto interpretací, protože tato praxe nemusela být v rozporu s pojetím křesťanství, jak bylo obecně rozšířené v pozdně středověkých evropských společnostech.

I v době španělského dobývání Ameriky však existovaly odlišné druhy interpretací než ty, které v conquistě spatřovaly boží vůli a legitimizovaly tím dobytí Ameriky s doprovodnými bestialitami, bezprávím a loupežemi spáchanými na Indiánech. Známým příkladem je už zmíněný proslulý obhájce Indiánů dominikán Bartolomé de las Casas. Ačkoli ani jeho argumentace nevybočuje z metafyzického rámce, Las Casas zastává podstatně odlišnou pozici. Zcela zásadně odmítal tvrzení conquistadorů a jejich zastánců, že za vítězstvím Španělů a pokořením Indiánů byla vůle Boží (Las Casas, 1954, s. 63): „*Tito Španělé se domnívají a slovy a písmi tvrdí, že vítězství, kterých na těchto nevinných dobyli tím, že je zničili, Bohem jim byla dána, jako by jejich nepravostné války po právu byly vedeny; a tudíž chlubitě a radostně za své tyranství vzdávají díky Bohu*“.

Podle Las Casase byla conquista zlem, neboť bylo zavražděno a zotročeno ohromné množství nevinných lidí. Las Casas odmítá argumentaci, že ke conquistě došlo proto, aby pohané poznali pravou víru. Španělé, podle Las Casase „*zaslepení, Bohem opuštění a odsouzení*“, dobyli indiánské říše vedeni vlastní hříšnou povahou a chamtivostí po zlatě a požitcích, kvůli kterým zavraždili a zotročili bezpočet nevinných domorodců, a za tyto své hříchy se budou navěky smažit v pekle (1954, s. 63). Španělé nezmáhali proto, že na jejich straně stál Bůh, ale protože byli krutí, věrolomní a měli lepší zbraně. Naopak Indiáni bojovali proti Španělům ve válce „*nejvyšší oprávněné a svaté*“ (1954, s. 51).

A naopak, za hříchy Španělů spáchané v Americe hrozí viníkům metafyzická odplata. Podle mystické kauzality Las Casase ztrestal Bůh v některých případech conquistatory přímo,

například přírodními pohromami, jako záplavami a sesuvy půdy v Guatemale (1954, s. 57) či požárem v Bogotě (1954, s. 98). Jindy se conquistadoři podle božího úradku sami pobíjeli ve vzájemných svárech (což byl zejména případ Peru), čímž byla nahrazována nedostatečná světská spravedlnost (1954, s. 106). Nejtěžším kalibrem, který Las Casas použil ve svém celoživotním boji za ochranu Indiánů, byly ovšem výstrahy před božím trestem, který postihne celé Španělsko. Například na koncilu, který za účelem nápravy poměrů v Americe roku 1542 svolal císař Karel V. do Valladolidu, Las Casas uvedl (1954, s. 123):

Velmi jest se obávati, aby Bůh obě Španělska nezničil a v úplnou zkázu neuvedl pro přetěžké hříchy, páchané Španěly v zemích Indijských; neboť již nyní se objevují znamení trestu za to, a všichni již přiznávají, že trestů převelice přibývá; z čehož jest vidno, že Bůh jest velmi uražen a rozezlen zpusošením a zpleněním řečených krajů...

Tento Las Casasův výklad ovšem představoval typickou dobovou interpretaci turecké hrozby křesťanské Evropě, pracující s rolí metafyzických faktorů (Delumeau, 1999, s. 89-101). Ve výkladech tohoto druhu nebyl však Las Casas osamocený. Identický způsob uvažování lze nalézt třeba také u význačného kronikáře peruánské conquisty Pedra de Cieza de León (1522-1554), který svou obsáhlou kroniku o Peru dokončil kolem roku 1550. Například Španělé, kteří nesli podíl na smrti inky Atahualpy, zemřeli z vůle Boha nešťastnou smrtí. Podobně Bůh dovolil, aby byli potrestáni ti Španělé, kteří se chovali obzvláště krutě k Indiánům (Cieza de León, 2005, s. 292-294).

Metafyzické interpretace a údajné jevy jako mystická zjevení svatých patronů lze vnímat jako symptomy archaické mentality, jejíž prvky byly v evropských společnostech raného novověku ještě poměrně rozšířené. Je však třeba dodat, že ve srovnání s mystickým universem Indiánů hrály nadpřirozené faktory u Evropanů podstatně menší roli. Jestliže u Indiánů byly jevy tohoto druhu všední součástí života, u Evropanů šlo spíše o výjimečné události, k nimž řada dobových aktérů mohla mít i značně skeptický postoj, jak ukazuje třeba přístup Bernala Díaze del Castillo. Ačkoli vůle Boha mohla být dobovými aktéry považována za základní příčinu dění, dobová mentalita jen zřídka obsahovala prvky přímé komunikace s nadpřirozenem (třeba ve smyslu zjevení, které promlouvá k divákům). Tehdejší Evropané na rozdíl od Indiánů běžně neužívali ani magické technologie, jimiž by zjišťovali vůli nadpřirozených sil (různé metody věštění). Také role obětí jako způsobu, jak ovlivnit nadpřirozené síly, byla u Indiánů mnohem významnější (lidské, zvířecí a materiální oběti) než v tehdejší Evropě. Lze říci, že jestliže u Indiánů hrála komunikace s nadpřirozenem dominantní roli, u Evropanů v době conquisty už byla významně oslabena, ačkoli nadpřirozeno v jejich představách stále určovalo dění v pozorovatelném světě..

Dnes mohou metafyzické interpretace s jejich mystickými zjeveními budit shovívavý úsměv u západního čtenáře, který své sebevědomí a pocit kulturní převahy nad vlastními předchůdci či současníky z jiných oblastí planety zakládá na empirické kauzalitě, s jejíž pomocí interpretuje okolní svět. Přinejmenším v rovině vědeckého diskursu dnes platí, že metafyzické interpretace jsou pro porozumění conquistě nebo čemukoli jinému nepoužitelné, poněvadž přízeň Boha či svatých patronů v těchto záležitostech nelze jakkoli verifikovat. A na rozdíl od doby conquisty je dnes ostatně zcela legitimní pochybovat i o samotné existenci těchto nadpřirozených entit.

Ačkoli však mystická kauzalita značně pozbyla na významu v západních kulturních universech, nutně to neznamena, že by leckteré ze současných interpretací čehokoli byly méně metafyzické, než interpretace z doby conquisty. Mohou být postavené na stejně apriorních postulátech, třebaže své závěry vyvozují s pomocí empirické kauzality. Tu lze také uplatnit zcela účelově na vybrané případy, zatímco ostatní jsou ponechány stranou, pokud narušují předem přijaté paradigma, jak bude následně ukázáno na některých příkladech jiných typů interpretací.

3. Technologické interpretace

*Kámen nemohl odolat oceli a dny Indiánů byly sečteny.*⁵⁷

George C. Vaillant, *Aztékové*

Už v prvních dobových pramenech o conquistě si jejich autoři všímali role zbraní a vojenské strategie a taktiky, čili faktorů, které souvisejí s technologiemi v širokém smyslu slova, tj. materiálními technologiemi (znalost metalurgie a výroby kovových zbraní) a sociálními technologiemi (vojenská taktika a snaha o co nejefektivnější využití zbraní za účelem likvidace protivníka). Proto typ interpretací kladoucí důraz na uvedené technologické faktory označuji jako „technologické“ interpretace. Pracují s empirickou kauzalitou a dominantním typem interpretací se staly souběžně s tím, jak na Západě rostla úloha technologií. Vzrůst významu tohoto druhu interpretací tedy jednoznačně souvisí s proměnou západních společností během novověku. Pro technologické interpretace je typické, že jsou v nich vypočítávány rysy taktiky, prvky výzbroje a početní stavy aktérů dějinných událostí. Je nepochybné, že do značné míry jsou tyto interpretace zatíženy etnocentrismem. Typickým příkladem jsou vysvětlení příčin úspěchu evropských dobyvatelů: většina historicky zaměřených autorů jej chápe ve smyslu výroku G. S. Vaillanta, autora klasické knihy *Aztékové (The Aztecs of Mexico, 1962)*: „*Kámen nemohl odolat oceli a dny Indiánů byly sečteny*“ (Vaillant, 1974, s. 15).

Tak J. Hemming ve svém dobře zpracovaném vylíčení *Dobytí říše Inků (The Conquest of the Incas, 1970)* a osudů posledních inků v souvislosti s vysvětlením dobytí této obrovské říše hrstkou španělských dobrodruhů věnuje dlouhé pasáže popisu výzbroje a taktiky Španělů, třeba jezdecké výstroji, což má za cíl odůvodnit opakující se vojenské nezdary inckých armád bojujících obvykle s obrovskou početní přesilou proti oddílům conquistadorů a jejich spojenců (Hemming, 1977, s. 84): „*Čtyři bitvy cestou do Cuzca – Jauja, Vilcashuaman, Vilcaconga a průsmyk nad Cuzcem – prokázaly velkou nadřazenost jízdních Španělů ve zbroji nad domorodými válečníky...Rytíř na koni dominoval v evropské vojenské historii od časů starého Říma.*“ Atd.

⁵⁷ Vaillant, 1974, s. 15.

Zároveň si však tito autoři často povšimli i oněch rysů daných společností, které považují za klíčové pro porozumění tragédii indiánských společností v jejich střetu s Evropany – tyto rysy vyplývají z převládajícího typu mentality ve společnostech původních Američanů. Příkladem je tento Vaillantův výrok o Aztécích (1974, s. 166): „*Psychologické podmínky inherentní v tomto typu indiánské kultury se mohly evropské vojenské technice postavit na odpor stejně málo jako různé jiné civilizace ve všech kontinentech světa, jež se staly koloniemi Evropy.*“ Zde se však také ukazuje, že ohledně vysvětlení jistých zásadních událostí a fenoménů i významní moderní badatelé nepokročili dále, než před čtyřmi sty lety francouzský filosof Michel de Montaigne, který ve své eseji věnované objevu Nového světa napsal (Montaigne, 1995, s. 279-280):

A tito noví příchozí (Španělé, pozn. V.K.) seděli na velikých neznámých nestvůrách, kdežto oni (Indiáni, pozn. V.K.) nejenom že nikdy nespátřili koně, ale ani jakékoliv jiné zvíře, vycvičené nosit a dopravovat člověka nebo jiný náklad. Byli pak ti příchozí vybaveni zářivou a tvrdou kůrou a břítkou a blyštivou zbraní, kdežto oni byli ochotni za zázrak bleskotného zrcátka nebo nože nabídnout výměnou veliké bohatství zlata a perel, a postrádali jak zkušenosti, tak prostředků, aby se mohli pohodlně naučit prorážet naši ocel. Připočtete k tomu blesky a hromy našich děl a hákovnic, které by dovedly poděsit samotného Caesara, kdyby jimi byl překvapen stejně nezkušený, a jichž zde bylo použito proti národům nahým, kteří většinou neměli jiných zbraní než luky, kameny, kyje a dřevěné štíty, a ve svých vynálezech dospěli pouze k bavlněným tkanivům.

Tato Montaigneova interpretace střetu světů (podobně jako interpretace Vaillantova, která ohledně Aztéků zmiňuje „psychologické podmínky inherentní tomuto typu indiánské kultury“) obsahuje kromě typické zmínky o převaze evropské výzbroje také postřeh, který se týká mentalit. Ne nadarmo je Montaigne považován za významného představitele západního antropologického myšlení v raném novověku – výměr koní jako velkých neznámých nestvůr a evropské střelné zbraně charakterizované obávanými a uctívanými přírodními fenomény naznačují, že Montaigne rozuměl v tomto ohledu střetu cizích kulturních světů poměrně dobře; Vaillant a Hemming budou o půl tisíciletí později mluvit o „psychologickém šoku“.

Nicméně jak Montaigne, tak uvedení moderní autoři kladou značný důraz na vojenské aspekty dobytí Ameriky. V souladu s typem kulturního vzorce Západu je myšlení autorů zrozených v tomto prostoru fascinováno fenoménem technologického násilí. Tato shoda v základních rysech přes půl tisíciletí dokládá jistou zahleděnost do určitého, řekněme technologického způsobu interpretace společenského bytí, více či méně nevědomý důraz na technologii a hmotné atributy kultur. Avšak dobové prameny obsahují řadu prvků, které tento rozšířený úzus narušují, a výše uvedená vysvětlení technologicky zaměřených autorů se tak ukazují přinejmenším nedostačujícími.

Podívejme se nyní, jakou roli sehrála válečná technologie Evropanů založená na „oceli“, přesněji řečeno na železných zbraních (chladné zbraně jako meče a kopí, palné zbraně jako arkebuzy a děla) a zbroji (čímž je obvykle míněno plátové a kroužkové brnění, obecně používané v 16. století v evropském válečnictví). Proti této evropské technologii založené na „oceli“ během conquisty stál „kámen“ (zejména v Mexiku pazourek či obsidián, ačkoli především Inkové používali i měď a bronz), kterým charakterizují technologicky zaměření autoři válečnou technologii Indiánů.

Pokud jde o železné chladné zbraně, onu mytickou ocel, technologicky zaměření autoři (W. H. Prescott, J. Hemming, J. Diamond) se shodují, že hrály klíčovou roli při pokoření indiánských říší Španěly. Důraz, kladený na výzbroj, se velmi výrazně vyjevuje v argumentaci amerického biologa Jareda Diamonda. Na otázku „*Proč Pizarro zajal Atahualpu?*“ odpovídá Diamond následovně (2000, s. 76):

Pizarrovy vojenské výhody spočívaly v ocelových mečích a dalších chladných zbraních Španělů, v jejich ocelovém brnění, střelných zbraních a koních. Těmto zbraním mohli Atahualpovi vojáci odporovat pouze kamennými, bronzovými a dřevěnými kyji, palcáty a pěstními klíny, plus praky a prošívaným ochranným válečným oděvem. Taková nerovnováha ve vybavení rozhodla nesčetné další konfrontace Evropanů s původními Američany a původními obyvateli jinde na světě.

Podle Diamonda sehrály při dobytí říše Inků hlavní úlohu chladné zbraně Španělů, zatímco palné zbraně hrály jen malou roli, poněvadž byly těžkopádné a conquistadoři jich měli málo (2000, s. 78):

Daleko důležitější však byly ocelové meče, kopí a dýky Španělů, silné a ostré zbraně, které mezi lehce chráněnými Indiány způsobovaly masakr. Indiáni naproti tomu svými vcelku tupými kyji, přestože jimi mohli Španěly a i jejich koně tlouci a zranit, jen vzácně je dokázali zabít. Ocelová brnění nebo drátěné košile Španělů, a nade vše ostatní jejich ocelové přilbice, je obvykle vůči ranám kyji účinně chránily, zatímco pouze prošívané válečné oděvy neposkytovaly Indiánům proti ocelovým zbraním vůbec žádnou ochranu.

Pokud se někde Indiáni dokázali postavit na účinný odpor bělochům, bylo to podle Diamonda proto, že si osvojili bělošské kulturní inovace, jako koně a střelné zbraně v případě severoamerických prérijních Indiánů nebo chilských Araukánů (Diamond, 2000, s. 76-77). Technologie tak byla bezprostřední příčinou vojenských vítězství conquistadorů nad Aztéky a Inky, nikoli jiné, třeba politické či psychologické faktory (Diamond, 2000, s. 77): „*Tato španělská vítězství nelze připsat pouze na vrub pomoci, kterou jim poskytli jejich spojenci z řad původních Američanů, psychologickému působení dosud neviděných španělských zbraní a koní, nebo (jak se často tvrdí) omylu Inků, kteří Španěly považovali za svého vracejícího se boha Virakoču.*“ Indiánští spojenci se přidali ke Španělům až tehdy, když poznali marnost

odporu proti nim a Inkové byli poráženi i poté, co vyprchal jejich prvotní šok ze španělských zbraní a koní. Podle Diamonda veškeré úsilí Inků porazit bílé vetřelce selhalo v důsledku základního faktu: „*Španělé měli daleko lepší výzbroj*“ (2000, s. 78). Tohoto závěru se přidržují i jiní současní autoři, jako N. Davies, M. Restall či C. Townsend.

Etnohistorik Nigel Davies (který však zohledňuje i mentalistické faktory) si ve svém popisu mexické conquisty vypomohl velmi technologickými kontrafaktuálními příklady. Nejprve si představme, že by Španělsko bylo v téže době cílem invaze zcela neznámých bytostí užívajících neznámé zbraně. Karel V. byl nepochybně statečný i vychytralý, avšak co by se asi odehrávalo v jeho mysli, kdyby skupina 500 mužů, o nichž by věděl, že přišli z jiné planety, přistála v severní Evropě, vybavena obrněnými vozy a kulometry? Jak by asi on a jeho rádci reagovali na zprávy, že se tomuto nepatrnému, avšak neporazitelnému vojsku podřídili jeho vazalové v Nizozemí, že naprosto rozdrtilo Francouze a nyní pomalu postupovalo na Madrid, přecemž smetlo vše před sebou? Podobnou paralelu předkládá Davis, když se zamýšlí nad otázkou, proč se aztécký vládce Motecuhzoma nechal zajmout ve svém paláci uprostřed svého hlavního města několika ozbrojenými Španěly v čele s Cortésem. Podobně i Karel V. by zřejmě nebyl schopen čelit takové skupině, jako byla ta Cortésova, pokud by vstoupila do jeho paláce ozbrojena moderními palnými zbraněmi, a pokud by byl postaven před alternativu smrti nebo zajetí (Davis, 1980, s. 261; 263).

Technologické interpretace působí z hlediska současných Západanů nepochybně velmi věrohodně. Pokud však příběhy o technologické nadřazenosti Španělů podrobíme konfrontaci s dobovými prameny, může se nám naskytnout dosti odlišný obrázek o střetu „kamene“ s „ocelí“, a na základě dobových svědectví lze vytvořit obraz conquisty poměrně značně kontrastující s výše uvedenými technologickými interpretacemi. Stejně jako v jiných případech se zdá, že autoři přistupují k danému tématu na základě již přijatých premis, v tomto případě na základě premisy o bezesporné nadřazenosti západní, a to především vojenské technologie nad technologiemi indiánskými.

V případě dobývání Mexika se však sami conquistadoři poměrně často uznale vyjadřovali o zbraních indiánských. Komplexní společnosti v Mezoamerice se zabývaly intenzivním válčením a domorodci proto používali velkou škálu zbraní, jejichž účinnost byla prověřena staletími mezoamerického válčení. Střelnými a vrhacími zbraněmi byly v Mezoamerice praky, luky a rovněž vrhač oštěpů (zvaný v jazyce nahuatl *atlatl*). Šlo o nástroj, který fungoval na principu páky a značně zvyšoval dostřel vrženého oštěpu. Vrhač oštěpů byl vynalezen už paleolitickými lovci, kteří s jeho pomocí zřejmě vyhubili americkou megafaunu (mamuty, mastodonty, zemní lenochody a obří bizony); experimentálně bylo ověřeno, že tato

zbraň dokáže způsobit smrtelné zranění tak velkému zvířeti, jako je africký slon. Podle conquistadorů byl atlatl nejděsivější zbraní používanou indiánskými válečníky, neboť oštěpy vymrštěné s jeho pomocí mohly projít brněním (Crosby, 2002, s. 34). Velmi účinnou zbraní na dálku byl rovněž prak. Dále Mexičané užívali bodné a sečné zbraně, zejména „meče“ – válečné kyje, a rovněž kopí se vsazenými čepelemi z pazourku a obsidiánu.

Konfrontace s touto indiánskou válečnou technologií, která byla v tehdejší Evropě zčásti zcela neznámá, byla pro Španěly nepříjemným překvapením. Prvními vojenskými střetnutími, v nichž došlo k poměření evropské a mezoamerické válečné technologie, byly srážky mezi účastníky první španělské výpravy k břehům Yucatánu roku 1517, vedené Franciskem de Córdoba, a tamními Mayi. Tyto boje skončily značnými ztrátami na straně Španělů, kteří přišli o polovinu svých mužů. Bernal Díaz del Castillo, který se zúčastnil této výpravy, bilancuje její výsledek následovně (1980a, s. 21): „...*kapitán utřil deset ran šípem, všichni vojáci po dvou, a tak jsme se museli s velkými svízelemi vrátit na ostrov Kubu; vojsko vystoupilo z lodí, kapitán hned po příchodu na zem umřel a ze všech sto deseti vojáků, kteří na tu výpravu vyjeli, jich zemřelo celkem sedmapadesát.*“ Při rozhovoru o tragické Córdobově výpravě s guvernérem Velázquezem na Kubě pak Bernal Díaz prohlásil o Yucatánu, že by pro něj bylo lepší jméno „*Země, kde nám pobili přes polovinu vojáků, kteří do té země přišli, a kde všichni ostatní utrpěli zranění*“ (1980a, s. 41).

Bernal Díaz del Castillo, který ve své *Pravdivé historii dobývání Mexika* polemizuje s uhlazenými kronikáři jako byl Francisco López de Gómara, kteří se však sami conquististy nezúčastnili, píše (1980a, s. 62): „...*pokud jde o naše vraždění, o kterém oni hovoří, pravím, že když nás šlo do války čtyři sta padesát vojáků, museli jsme se tuze bránit, aby nás nepobili a nepřemohli; i kdyby Indiáni byli spoutaní, nezabili bychom jich tolik, protože měli bavlněný šat, který jim kryl tělo, a luky a šípy, kulaté štíty, velké oštěpy, meče, které drží obouruč a které sekají víc než naše, a velice zdatné válečníky.*“ V konfrontaci s takovými svědectvími vyhlíží Davisovo přirovnání conquistadorů k neporazitelné mimozemské invazi vybavené obrněnými vozy a kulomety poněkud méně přesvědčivě.

Kronika Bernala Díaze obsahuje řadu dalších podobných zmínek. Například o „mečích“ Tlaxcalanů, s nimiž se Španělé několikrát utkali během průchodu jejich územím na cestě do Tenochtitlánu, Bernal Díaz uvádí (1980a, s. 176): „...*ty meče jsou z křemene, takže řezou víc než břitvy, jsou udělány tak, že se nemohou ani zlomit a otupit.*“ Conquistadoři popisují, že Indiáni dokázali s těmito zbraněmi zabít jednou ranou koně. Například Francisco de Aguilar popisuje ve své kronice, jak se při první srážce Španělů s Indiány v Tlaxcale utkali dva španělští jezdci se dvěma domorodými válečníky: jeden z Indiánů jediným úderem svého

„meče“ rozsekl šíjí jednoho koně, čímž ho zabil, zatímco druhý válečník rovněž úderem „meče“ skolil druhého koně, který rovněž padl mrtvý (Vázquez Chamorro, 2002, s. 161-162). Tato slova byla do určité míry potvrzena výzkumy experimentální archeologie, která zkoumá archaické techniky, jako je třeba výroba kamenných čepelí. Tyto čepelky, vyráběné štípáním pazourku nebo obsidiánu, jsou mnohem ostřejší než čepelky železných nástrojů. Na základě tohoto výzkumu vznikla v USA dokonce společnost Aztecics, která vyráběla obsidiánové skalpely pro chirurgické operace (Malinovi, R. a J., 1988, s. 150).

V případě peruánské conquisty je nutné zmínit vojenskou technologii Inků, která byla v některých ohledech odlišná od mexické, zejména pokud jde o použití kovu (tj. mědi a bronzu). V horách andské oblasti se nepoužívaly luky, a proto Inkové najímali jako lukostřelce příslušníky pralesních kmenů z východních svahů And. Jako ruční zbraně používali Inkové „meče“ z tvrdého dřeva a především válečné kyje s kamennými či kovovými hlavicemi či sekery s kovovými čepelky. Stejně jako v Mezoamerice se i v Andách používaly praky – podle J. Hemminga šlo o neúčinnější zbraň andských Indiánů. Podle některých conquistadorů z praků vrhané kameny o velikosti asi slepičího vejce mohly zabít i koně a měly skoro stejný účinek jako výstřel z arkebuzy (Hemming, 1977, s. 148).

Podobně jako v Mexiku byla vojenská technologie a taktika Inků výsledkem staletí válek, vedených v rámci předkolumbovských andských společností, které zřejmě neměly žádný přímý kontakt s jinými komplexními společnostmi. Na základě výpovědí v dobových pramenech vidíme, že některé prvky andské válečné technologie na Pizarrovy conquistatory udělaly dojem. Francisco de Xerez popsal ve své *Pravdivé zprávě o dobytí Peru* s respektem výzbroj a organizaci inckého vojska, tábořícího u města Cajamarca, kde došlo k zajetí inky Atahualpy: vpředu jdou prakovníci, krytí štíty z destiček z pevného dřeva a v bavlněných kabátcích, za nimi bojovníci s palicemi a válečnými sekerami s kovovým ostřím, následování bojovníky s malými vrhacími kopími, a nakonec jdou kopiníci. Xerez také zaznamenal, že někteří bojovníci nosí velké dřevěné přilby, které jim sahají až k očím: „*Uvnitř jsou vycpány silnou vrstvou bavlny, takže ani železné přilby nemohou být pevnější.*“ Uspořádání inckého vojska přirovnává Xerez k uspořádání vojska tureckého (Xerez, 1970, s. 52-53).

Španělé se setkali v Peru rovněž s obrannou technologií Inků v podobě mohutných pevností, které jinde v Americe neměly obdoby. Jejich zdi jsou postaveny z kyklopského zdiva z mnohatunových kamenných bloků; podobná technologie se v Evropě používala naposled v mykénské době. Voják a kronikář Pedro Cieza de León, který do Peru dorazil až po conquistě, o těchto divoch inckého stavitelství napsal (Hemming, 1977, s. 94): „*V celém Španělsku jsem neviděl nic, co by se dalo s těmito zdmi a kladením kamenů srovnat.*“

Navzdory své vojenské technologii byli proto conquistadoři v čele s Pizarrem vesměs přesvědčeni, že k vítězství jim může dopomoci na prvním místě pomoc křesťanského Boha. Inkové vystupovali při prvních setkáních se Španěly velmi sebevědomě u vědomí své drtivé početní převahy a válečných zkušeností.

Ohledně evropského železného brnění, oné Montaigneovy „zářivé a tvrdé kůry“, lze uvést, že conquistadoři často místo něj nosili zbroj z vatované látky. Šlo o prošívání pancíře vycpané bavlnou, napuštěnou solným roztokem k vyztužení (Vaillant, 1974, s. 153). Tato zbroj se nazývala *escaupil* (v nahuatlu *ichcahuipilli*), a byla převzata od Aztéků. Byla totiž levnější a pohodlnější než plátová nebo i kroužková evropská zbroj, a navíc také účinná (Hemming, 1977, s. 86). Kromě vojáků byli touto zbrojí kryti i koně, jako v případě vojska Gonzala Jimeneze de Quesada, pokořitele kolumbijských Chibchů (Stingl, 1966, s. 298).

A i když conquistadoři nosili kovové brnění, jen málokterý si mohl dovolit takovou zbroj kryjící celé tělo, a proto byli stále dosti zranitelní proti kamenům, šípům a oštěpům, i různým ručním zbraním. Bernal Díaz často zmiňuje ztráty a zranění, způsobená těmito primitivními projektily a zbraněmi, například při dobývání Tenochtitlánu Cortés „*poručil, abychom si vzali velmi dobré brnění, náprsníky, podbradí a hledí, protože Mexičané proti nám bojovali spoustou oštěpů, kamenů, které padali jako kroupy, šípů, kopí, kyjů, dvouručních mečů a jiných zbraní, a tak jsme se museli bránit dobrým brněním; přesto jsme každý den, jak povím dále, měli mrtvé a raněné*“ (Díaz del Castillo, 1980b, s. 15).

Palné zbraně Španělů (tedy především arkebuzy a děla) jsou další klasický instrument, jemuž je přičítán triumf Evropanů nad Indiány. O nadřazenosti moderních automatických zbraní nad luky a praky pochybuje málokdo, ale jak tomu bylo v případě děl či hákovnic versus indiánských střelných a vrhacích zbraní v době conquisty? Výhody evropských ručních palných zbraní, užívaných v 16. století, jsou ve srovnání s indiánskými (i jinými) luky problematické. Britský historik vojenství Geoffrey Regan v knize *Rozhodující bitvy (Decisive Battles, 1992)* charakterizuje muškety, které se používaly v 17. století, následovně (1994, s. 142):

Když se použilo nadměrné množství prachu, mohla se roztrhnout hlaveň a vlhké počasí vyřadilo mušketyry zcela z činnosti. Starší vojáci považovali mušketu spíše za vtip a mnozí Angličané používali ještě v 17. století raději luk. Jeden moderní historik vyslovil názor, že kdyby některá ze stran anglické občanské války muškety zavrhla ve prospěch luku, snadno by vyhrála každou bitvu.

Ještě v roce 1776 si Benjamin Franklin v obavě, zda američtí rebelové budou mít dost střelného prachu, pohrával s myšlenkou, že by se mohli uchýlit k lukům a šípům (svou roli zřejmě hrály zkušenosti z četných válek kolonistů proti Indiánům). Franklin zdůrazňoval fakt,

že přesnost lučištníka byla přinejmenším stejně dobrá jako u střelce z muškety, a že lučištník mohl vystřelit čtyři šípy za dobu nutnou k nabití a vystřelení jedné kulky. Střelný prach navíc oproti šípům produkoval kouř, clonící bitevní pole. Rovněž muž, lehce zraněný kulkou, mohl pokračovat v boji, zatímco šíp bylo třeba nejprve vytáhnout z rány. A konečně, „*luky a šípy lze všude mnohem snadněji sehnat, než muškety a munice*“ (Crosby, 2002, s. 105).

V pramenech z doby conquisty se lze opakovaně setkat se zmínkami o selháních španělských palných zbraní. Několik takových epizod zmiňuje Hernán Cortés, když např. popsal okolnosti zajmutí několika lidí z osádek tří lodí, které guvernér Jamajky Francisco de Garay vyslal k pobřeží Mexického zálivu. Cortésovi vojáci nalákali Garayovy muže na břeh, kde je přepadli (Cortés, 2000, s. 29): „*Z bárky vyskočili čtyři muži, dva s kušemi a dva s mušketou, kteří obklíčeni mými muži na pláži byli jati. Tu jeden, který byl prvním důstojníkem lodi, chtěl vypálit z muškety a zabít mého kapitána z Veracruz, avšak díky Pánu našemu rána nevyšla.*“ Při Cortésově útoku na španělské vojsko pod velením Pánfila de Narváeze, vyslané proti Cortésovi z Kuby, nestačili zase Narváezovi vojáci opevnění na vrcholu indiánského chrámu proti útočníkům ani jednou vypálit (Cortés, 2000, s. 84): „*V jedné z věží, kde byl ubytován Narváez, měli na schodišti devatenáct mušket. Hnali jsme se nahoru tak rychle, že stačili vypálit jen jedenkrát, a Bůh tomu chtěl, že rána nevyšla a nenapáchala žádné škody.*“

Účinnost indiánských vrhacích a střelných zbraní (praků, luků, vrhačů oštěpů) ve smyslu dosahu či průbojnosti mohla být tedy nižší než v případě španělských arkebuz a kuší, zato se však tyto mnohem jednodušší zbraně mnohem snáze ovládaly, vyráběly a opravovaly. Než španělský střelec připravil k výstřelu arkebuzu nebo kuš, stačil indiánský válečník mnohokrát vystřelit z luku nebo vrhnout kámen či oštěp. Proto první Evropané, kteří se seznámili s účinností domorodých zbraní, o nich často mluvili s náležitým respektem.

I když španělské palné zbraně zrovna fungovaly, nebyly v žádném případě zárukou snadného vítězství. V případě mexické conquisty jakmile se domorodí válečníci vzpamatovali z prvotního psychologického šoku z neznámé válečné technologie Španělů, účinně útočili se svou „primitivní“ výzbrojí na conquistadory, a to i navzdory těžkým ztrátám, které jejich houfům působily výstřely z děl a arkebuz. Bernal Díaz popsal horké chvíle Cortésových conquistadorů při bojích v Tenochtitlánu před španělskou katastrofou o „smutné noci“, kdy vzbouření Aztékové tvrdě dotírali na obklíčené Španěly (1980a, s. 382):

...vrhali tolik oštěpů a z praků tolik kamenů a stříleli tolik šípů, že nám tentokráte zranili asi čtyřicet šest vojáků a dvanáct jich na zranění zemřelo. (...) Nebyla nám mnoho platna děla ani pušky, ani kuše, ani kopí, ani meče, s kterými jsme na ně útočili, ani to, že jsme dobře bojovali, neboť i když jsme jich

mnoho zabili a zranili, vystavovali se hrotům našich mečů a kopí; a při tom všem byly jejich škadrony sevřené, ani na chvíli nepřestávaly dobře bojovat a my jsme je nemohli odrazit.

V podobném duchu o těchto bojích s Aztéky v Tenochtitlánu píše sám Hernán Cortés (2000, s. 87-88):

Z praků na nás do pevnosti metali tolik kamení, že se zdálo, jakoby z nebe padal kamenný déšť. Šípů a šípek bylo, že zcela pokrývaly stěny a nádvoří a téměř se pro ně nedalo chodit. Učinil jsem proti útočnickům výpady na dvou či třech místech, ale bojovali proti nám zběsile, takže když na jedné straně vyrazil kapitán s dvěma sty muži, stačili mu, než se mohl stáhnout zpět, čtyři lidi zabít a jeho samého a mnoho dalších zranit. Na mé straně pak zranili mne a mnoho dalších Španělů. My jsme jich pobili málo, neboť se uchylovali na druhou stranu mostů a ze střech a teras nás napadali kamením, ač některé z jejich pozic jsme dobyli a vypálili. Bylo jich však tolik a tak pevných, obsazených takovým množstvím lidí s takovou zásobou kamení a všelikých jiných zbraní, že nám síly nestačily, abychom všechny dobyli a uhájili je, aniž by nás po libosti nebyli napadli.

Podobně o těchto bojích vypovídá i Francisco de Aguilar: kdykoli Španělé vyrazili do boje, Indiáni zůstávali v bezpečí za kanály či na plochých střechách domů, a odtud zasypávali conquistatory kameny z praků, šípy a oštěpy, přičemž oštěpy vrhali s takovou silou, že probodly koně či muže, pokud neměli brnění.⁵⁸ Tudíž Indiáni měli nad Španěly velkou výhodu; bojovali v bezpečí, zatímco Španělé byli ve velkém nebezpečí (Vázquez Chamorro, 2002, 180).

Skutečnost conquisty tedy nebyla často ani zdaleka tak idylická, jak ji na jednom místě líčí klasický historik W. H. Prescott (1980, s. 85): „*Prostí domorodci s primitivními zbraněmi nezmohli nic proti evropskému válečníkovi v brnění, až po zuby ozbrojenému. Bylo tomu přesně tak jako v rytířské legendě, kde chrabřý rytíř jediným mávnutím svého kopí přemůže sta protivníků.*“ Španělé byli častokrát na různých místech v Americe porázeni, přesto však ve výsledku zvítězili, ač nikoli snad tak, jak to popisuje Prescott. Lze se oprávněně domnívat, že hlavní síla conquistadorů nespočívala pouze v rovině technologické, tedy ve zbraních, nýbrž v rovině obecnější, v níž hrály důležitou roli mnohé jiné faktory (jako mentalita a kulturní komplexy), což bylo v dlouhodobé perspektivě rozhodující, navzdory jednotlivým vojenským neúspěchům.

Evropská vojenská technologie sama o sobě tedy nebyla zárukou vítězství. Tzvetan Todorov jako příklad domorodého zacházení se španělskými střelnými zbraněmi zmiňuje Tarasky, jak to zaznamenala *Zpráva o Michoacánu* od františkána Martina de Jesús de la Coruña, napsaná kolem roku 1540 (Todorov, 1996, s. 116): „*Kdykoli Taraskové ukořistili*

⁵⁸ „*era tanta la piedra tirada con honda de una vuelta y flechas y varas a manera de dardos, que no había quien lo pudiese sufrir, porque tiraban los dardos con tanta fuerza que pasaban un caballo y un hombre si no estaban armados*“ (Vázquez Chamorro, 2002, 180).

Španělům střelné zbraně, obětovali je v chrámech bohům.“ To by sice bylo možné považovat za výmluvný příklad praktik vyplývajících z archaické mentality, jediným důvodem porážky Indiánů však nebyla jen jejich neschopnost převzít evropskou výzbroj. Indiáni v Mexiku i Peru prokazatelně v některých případech používali v bojích se Španěly ukořistěnou evropskou výzbroj. Platilo to ovšem převážně o chladných zbraních, které si Indiáni rovněž často přizpůsobovali.

Conquistadoři píšící o dobývání Mexika uvádějí, že Aztékové v boji proti nim užívali ukořistěné španělské meče, z nichž si většinou vyráběli jakési píky či kosy. Bernal Díaz například popsal střetnutí u Xochimilka, v němž aztéctí válečníci použili proti Španělům ukořistěné meče jako hroty kopí (1980a, s. 480): „...*jaká měli kopí, upravená jako kosy z mečů, které získali, když nás pobíjeli na hrázi u Mexika, kolik tu bylo indiánských kapitánů, kteří měli všichni naše meče nasazené na dlouhých přelesklých kopích...*“ Při popisu jiné šarvátky Bernal Díaz napsal o některých předních aztéckých válečnících (1980a, s. 484): „...*měli naše meče, dělali s nimi odvážné kousky a říkali, že nás pobijí našimi zbraněmi.*“

Úspěšné použití ukořistěných španělských mečů Aztéky zaznamenal rovněž Cortés při pozdějším dobývání Tenochtitlánu (2000, s. 151): „*Dokonce nám jednoho koně zabili jakousi kosou, kterou kdosi z nich zhotovil z jednoho z našich mečů.*“ Aztékové se pokoušeli použít i ukořistěné kuše, avšak bez úspěchu, jak o tom zpravuje Bernal Díaz (1908b, s. 52): „...*povím, že na nás stříleli šípy z našich kuší, protože zajali pět našich střelců [...] a donutili je nabít kuše a ukázat jim, jak mají střílet; avšak ti zajatci nebo Mexičané stříleli tak, že nám neuškodili...*“

V případě Peru během velkého povstání, které vedl Španěly původně dosazený inka Manco, se Inkové kromě evropských mečů snažili převzít i koně, brnění a střelné zbraně. Na rozdíl od Aztéků na to měli ovšem Inkové více času. Při útoku Hernanda Pizarra na pevnost Ollantaytambo, do níž se uchýlil vzbouřený inka Manco, se Španělům naskytl zvláštní pohled na incké obránce, z nichž někteří byli vyzbrojeni španělskými meči, štíty a přilbami. Samotný inka seděl na koni a s kopím v ruce řídil svou armádu. Inkové se dokonce pokusili použít ukořistěná děla a arkebuzy, pro něž připravili zajatí Španělé střelný prach (Hemming, 1977, s. 166). V bitvě u Ollantaytamba byli conquistadoři odraženi; na definitivní pád Inků to však mělo pramalý vliv.

Podstatné na celkovém neúspěchu aztéckého a inckého odporu nebylo pouze to, že indiánské pokusy použít proti španělským vetřelcům jejich ukořistěné zbraně měly jen epizodický charakter, a že Indiáni zjevně nebyli schopni během conquisty tyto zbraně účinně ovládnout. Zejména pozdější západní líčení conquisty mají sklon přeceňovat účinnost a

výhody španělských zbraní a zbroje, což lze vnímat jako znak etnocentrismu. Logika užívaná v těchto západních vyprávěních je zhruba následující: poněvadž nepočtení Španělé jako představitelé Západu vyhráli nad početnými Aztéky a Inky, muselo to být tím, že byli „lepší“, což obvykle znamená v západním universu, jemuž už několik set let dominují technologické výklady aplikované v rámci empirické kauzality, že Španělé měli účinnější technologii. A to nikoli technologii magickou (tedy mocnější kouzla či větší přízeň nějakých nadpřirozených sil), nýbrž technologii empirickou, tj. zbraně.

Kromě zbraní si badatelé zabývající se conquistou velmi často také všímají role koní jako účinného válečného prostředku užívaného Španěly. Mnozí doboví aktéři conquisty ostatně důležitou roli koní často zmiňují, mezi nimi na prvním místě samotný dobyvatel Mexika Hernán Cortés. Některé historiky to vedlo k úvahám, ve kterých byli koně postaveni do role jednoho z nejdůležitějších faktorů úspěchu conquistadorů při dobytí indiánských říší. Například americký historik John Hemming označil koně za „tanky conquisty“ (Hemming, 1977, s. 85); na tomto příkladu se rovněž názorně odhaluje technologický způsob uvažování rozšířený v moderním západním myšlení, které si vypomáhá sobě vlastními alegoriemi.

Koně během dobývání říší Aztéků a Inků nepochybně prokázali velkou službu, pokud se conquistadoři nalézali v terénu příhodném pro akce jízdy, jak to zmiňuje ve svých dopisech kupříkladu Hernán Cortés. Během dobývání Tenochtitlánu Cortés velmi dbal na to, aby byly zasypávány kanály a odstraňovány překážky bránící pohybu koní, neboť příčinou porážek Španělů se mohla stát právě neschopnost nasadit jízdu, jak se to stalo například při jedné akci, které velel Pedro de Alvarado, který opomenul zasypat jeden přechod přes vodní kanál, čehož Aztékové ihned využili (Cortés, 2000, s. 132): *„Když ti z města viděli, že je na druhé straně sotva čtyřicet nebo padesát Španělů a něco našich přátel a že jezdci neprojedou, obořili se na ně tak náhle, že je přinutili obrátit se a vrhnout do vody a zajali tři nebo čtyři Španěly, které se pak chystali obětovat.“*

Nicméně na druhou stranu třeba právě v průběhu dobývání Mexika byli koně v některých důležitých situacích jen málo k potřebě. Tvořili značně ztrátovou položku na účtu Cortésova vojska, protože se na ně soustřeďovaly útoky Indiánů, a Cortés s puntičkářkou přesností vypočítává jejich četná zranění a úmrtí. Katastrofální stav svého vojska po nočním ústupu z Tenochtitlánu bilancuje Cortés následovně (Cortés, 2000, s. 96): *„Bůh ví, jaké strážně a jakou únavu nás to stálo, vždyť ze čtyřadvaceti zbývajících koní již ani jediný nemohl běžet, žádný z jezdců nepozvedl paži, nezůstával zdravý pěšák schopný otáčet se v boji. (...) V tom zmatku bylo bezpečně zjištěno, že bylo zabito přes sto padesát Španělů a čtyřicet pět kobyly a koní...“* Poznámka, kterou učinil Cortés o jedné z následujících bitek, je pro

jeho styl uvažování a vyprávění typická, a zároveň ukazuje, jak zranitelnou výhodu pro conquistadory představovali koně (Cortés, 2000, s. 96): „*Tak jsme putovali, za sebou stále náramné množství Indiánů, kteří doráželi tak zběsile, že zranili čtyři nebo pět Španělů a několik dalších koní a jednoho koně zabili. Ví Bůh, jak nám toho zvířete bylo třeba a jak tuze jsme litovali, že nám ho zabili, neboť kromě Boha jsme neměli žádné jiné jistoty než ty koně.*“

Cortésův voják Bernal Díaz del Castillo v této souvislosti opakovaně popisuje, že koně v řadě situací přestávali být španělskou výhodou, zejména při bojích v Tenochtitlánu, který se rozkládal na umělých nasypáných ostrovech, protkaných vodními kanály. Poprvé se o tom Bernal Díaz zmiňuje při líčení obranných bojů Španělů, kteří byli obleženi v Motecuhzomově paláci poté, co Alvarado povraždil aztécké tanečníky a šlechtice. Nepomohl ani příchod Cortésova vojska posíleného vojáky a jízdou, která přešla na Cortésovu stranu od Pánfila de Narváez, kapitána původně vyslaného z Kuby, aby Cortése zajal a zbavil vedení (Díaz del Castillo, 1980a, s. 385):

Nebudu podrobně mluvit o tom, jak lítě nás napadli v jednom opevněném domě, ani nepovím, jak je hmoždili naše koně; nebylo nám to nic platné, protože i když koně vráželi do škadron, aby je roztrhli, Mexičané na ně vrhali tolik šípů, oštěpů a kamení, že se naši jezdci na nic nezmohli, ať byli sebelíp ozbrojeni; a jestliže Mexičany dohonili, ti se hned zachraňovali tím, že skákali do kanálů a do jezera, kde vystavěli další překážky proti koním a kde stálo mnoho dalších Indiánů s předlouhými kopími, aby koně pobili; takže nám to nebylo nic platné.

Zmínky v relacích conquistadorů tedy odhalují, že Aztékové si poměrně rychle osvojili prvky účinné taktiky boje proti jízdě, spočívající mimo jiné v užití dlouhých kopí, stejně jako tomu bylo v Evropě. Tuto skutečnost zaznamenal také Cortés, např. při popisu bojů, které sváděl za pomoci svých domorodých spojenců proti Aztékům poté, co našel po „*Smutné noci*“ útočiště v Tlaxcale. Od aztéckých zajatců se Cortés dozvěděl, že v Tenochtitlánu probíhají usilovné přípravy na válku proti Španělům, zahrnující stavbu opevnění a výrobu zbraní, včetně dlouhých kopí proti jízdě (Cortés, 2000, s. 109): „*Zvláště jsem zjistil, že vyrábějí dlouhé oštěpy jako píky proti koňům, některé jsme již dokonce viděli, neboť ve zdejší provincii Tepeaca je použili v boji a i v táborech a v leženích Culújských (tj. Aztéků, pozn. V.K.) v Guacachule jich bylo velké množství.*“

Při líčení konečného dobývání aztéckého hlavního města Tenochtitlánu zase Bernal Díaz píše (1980b, s. 19): „*...jezdci nám nebyli nic platni, protože jim Mexičané z kánoí po obou stranách hráze střídali do koní, a když jezdci napadli škadrony na hrázi, Mexičané se vrhali do vody; a udělali záatarasy, za kterými čekali další válečníci s dlouhými kopími udělanými ze zbraní, které nám vzali, když nás vyhnali z Mexika...*“ Podobně se Bernal Díaz zmiňuje o jiné takové srážce (1980b, s. 24):

O koních jsem pověděl už jindy, že nám na hrázích byli pramálo platní: když napadli nebo pronásledovali škadrony, které s námi bojovaly, ty se hned vrhaly do vody nebo za překážky, které vystavěly na hrázi, a tam čekaly další škadrony válečníků s dlouhými kopími nebo kosami udělanými ze zbraní, které nám vzaly, když nás v Mexiku rozdrtily, a těmito kopími, šípy a oštěpy, které na nás Mexičané metali také z jezera a které na nás jen přšely, zraňovali a zabíjeli koně dřív, než ti protivníkům uškodili; mimoto jezdci, kterým koně patřili, nechtěli riskovat, že o ně přijdou, protože v té době stál jeden kůň osm set peso, ba někdy stál přes tisíc, a bylo jich málo; ostatně na hrázích mohli koně dosáhnout protivníků jen velice málo.

Podobné situace se opakovaly, dokud Španělé nenasadili brigantiny vyzbrojené děly a se střelci z kuší a arkebuz na palubě, které dokázaly ochránit z boků španělské oddíly postupující po hrázích. Tato taktika byla dovršena soustavnou demolicí domů, z nichž Aztékové ostřelovali útočníky a zasypáváním kanálů troskami. Koně tedy při dobývání Tenochtitlánu hráli jen jednu z několika komponent konečného vítězství Španělů. Jinde Bernal Díaz zase popisuje, jak Indiáni v Pánucu na pobřeží drtivě potřešili španělské vojsko o počtu dvou set mužů, které vyslal se třemi loděmi do Mexika guvernér Jamajky Francisco de Garay (1980b, s. 110-111):

...když Garay ty pokyny dostal, hned vyslal tři lodi asi s dvě sty vojáky, mnoha koni a střelci s puškami i kušemi a se zásobami; jako jejich kapitána určil jakéhosi Alonsa de Álvarez Pineda či Pinedu (...) toto loďstvo Indiáni u Pánuka potřešili a kapitána Pinedu a všechny jeho koně a vojáky zabili, s výjimkou asi šedesáti vojáků; ti pak po velením jakéhosi kapitána Camarga připluli do přístavu ve Villa Rice a uchýlili se k našim...

Tentýž autor popisuje nesnáze opěšalých conquistadorů později v horách obývaných Zapotéky, kde nebylo možné kvůli obtížně schůdnému terénu koně použít. Cortésův kapitán Gonzalo de Sandoval vyslal jiného kapitána jménem Briones, který se honosil válečnými zkušenostmi z válek v Itálii, pokořit horské Zapotéky se sto vojáky, mezi nimiž bylo třicet střelců s kušemi a arkebuzami (Díaz del Castillo, 1980b, s. 99):

Zapotékové, zdá se, zvěděli, že jde do jejich vsí a na cestě nastražili past, takže ho donutili vrátit se tak rychle, až se naši vojáci kutáleli po stráních dolů; a zranili mu třetinu vojáků, které měl s sebou, a jeden z nich na zranění zemřel; ty hory, v nichž Zapotékové sídlí, jsou totiž tak strmé a neschůdné, že koně se tam nedostanou a vojáci musí chodit po úzkých stezkách husím pochodem; pořád je tam mlha a mrholí, takže cesty jsou kluzké; Zapotékové jsou vyzbrojeni velmi dlouhými kopími, delšími než naše, s bodci ze železa nebo pazourku na sáh dlouhými a ostřejšími než naše meče; celé tělo mají zakryto pavézami a mají spoustu šípů, oštěpů a kamení; a jsou ti domorodci úžasně čilí a štíhlí [...]

S těmito dobovými výpověďmi kontrastují závěry některých moderních historiků. John Hemming, který se zabýval peruánskou conquistou, napsal (Hemming, 1977, s. 85): „*Během bojů za conquisty vděčili Španělé za všechno svým koním.*“ S takovými závěry je třeba být opatrnější, neboť výpovědi Bernala Díaze nejsou jedinými podobného druhu, a

koně, tyto Hemmingovy „tanky conquisty“, nebyli vždy zárukou vítězství, jak to ostatně sám Hemming zmiňuje ve svém vyličení dobytí říše Inků.

Během velkého povstání inky Manka, které vypuklo v roce 1536 a představovalo nejvážnější ohrožení španělské nadvlády nad územím dobyté incké říše, zničily inkovské armády v horách několik španělských jízdních oddílů o souhrnném počtu několika set mužů. Oddíl o počtu sedmdesáti jezdců pod velením Gonzala de Tapia, který táhl na pomoc Španělům obleženým v Cuzcu, byl v soutězce na horním toku řeky Pampas zcela zničen vojskem inckého vojevůdce Quiza Yupanquiho, až na několik mužů, kteří padli do zajetí. Quizo Yupanqui pak se svou armádou v horách poblíž Parcosu zničil celý jízdní oddíl Diega Pizarra o počtu šedesáti mužů (Hemming, 1977, s. 159). Celková bilance těchto španělských porážek bylo téměř dvě stě mrtvých Španělů a stejný počet koní (Hemming, 1977, s. 161). Je ovšem příznačné, že vojevůdce Quizo Yupanqui byl později zabit v bitvě u Limy, a to právě španělskými jezdci, kteří mohli na pobřežní planině účinně zaútočit proti incké armádě.

Významné neúspěchy zaznamenala španělská jízda při dobývání Chile, kterému se kvůli neustále probíhajícím bojům s domorodci přezdívalo „Flandry Indií“. Tamní bojovné Araukány se Španělům fakticky nikdy nepodařilo zcela podrobit, poněvadž proti jízdě conquistadorů uplatnili řadu různých obranných postupů, zejména boj v sevřených formacích kopiníků, což byl rovněž v tehdejší Evropě užívaný účinný způsob, jakým se pěchota mohla bránit útoku jízdy. Araukáni používali kopí šest až osm metrů dlouhá, jejichž hroty tvořily meče, dýky a nože ukořistěné Španělům, a dále dlouhé tyče s upevněnými lasy na strhávání španělských jezdců (Wachtel, 1977, s. 195). Například v bitvě u Tucapelu roku 1553 v jižním Chile Araukáni díky důmyslné taktice zcela zničili jízdu proslulého conquistadora Pedra de Valdivia. Později si Araukáni osvojili chov a jízdu na koni, a relativní nezávislost si uhájili až do vzniku republiky Chile v 19. století (Roedl, 2007a). Už José de Acosta zmínil tento a další případy vojenských neúspěchů Španělů v Americe a varoval před podceňováním válečné síly Indiánů; a ovšem podle Acosty za úspěchy Španělů v Mexiku a Peru stál především Bůh, bez jehož pomoci by Cortés ani Pizarro nemohli uspět (Markham, 1880, s. 530).

Ocel, „hromy a blesky“ a „tanky conquisty“ jsou v jistém smyslu mýtem (jestliže lze jako mýtus chápat redukované vysvětlení, „příběh“, který je dobře srozumitelný a proto i přijatelný). Staly se v představách příslušníků západních společností dominantním prvkem, protože Západ vystavěl svou mocenskou převahu s pomocí těchto technologií, a je proto pochopitelné, že zaujímají významné místo v interpretacích conquisty. Současným příkladem tohoto přístupu je Ross Hassig, historik a profesor antropologie na Oklahomské universitě a jeden z předních znalců Aztéků. Hassig pojednával o Aztécích ve svých knihách *Mexico and*

the Spanish Conquest a Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control, kde se obecně zabývá především vojenskými aspekty dějinných událostí.

Příkladem Hassigova technologického uvažování je rovněž kontrafaktuální fikce (tedy alternativní dějinný scénář) nazvaná *Obětování Hernána Cortése*, v níž se Hassig zaměřil na jednu z událostí mexické conquisty, k níž došlo během konečného obléhání aztéckého hlavního města Tenochtitlánu 30. června 1521. Stručný scénář fikce je následující: při útoku Cortésova oddílu po Tlacopánské hrázi vlákali Aztékové Španěly do léčky. Většinu útočníků Aztékové pobili a zajali 68 Španělů (podle Sahagúna jen 53, ale až potud šlo v zásadě o historickou skutečnost), mezi nimi i samotného Cortése (zde začíná fikce). Někteří zajatci byli zabiti ihned, většina ostatních byla následně obětována na pyramidě Velkého chrámu. Bez svého vůdce, na jehož osobnosti závisel úspěch mexické conquisty, se úsilí zbývajících Španělů obrátilo vniveč. Mexiko nebylo španělskými dobyvateli podmaněno. Historie této části světa se začala odvíjet zcela odlišným směrem, než jak ji dnes známe (Hassig, 2005).

Ohledně úspěchu mexické conquisty Hassig klade důraz, jak ukazuje hlavní motiv jeho kontrafaktuální fikce, na osobnost Hernána Cortése, jeho rozhodnost a bezohlednost, kterou údajně neměl žádný z Cortésových zbývajících velitelů. Tento deficit měl způsobit, že dobytelský podnik zbývajících Španělů by po Cortésově fiktivní smrti během dobývání Tenochtitlánu měl zkrachovat (Hassig, 2005, s. 113). Hassig se rovněž zaměřuje na vojenskou technologii a taktiku Indiánů a Španělů, organizaci aztécké říše, či takové aspekty, jako byly omezené možnosti zásobování domorodých vojsk v důsledku nepřítomnosti tažných zvířat, kola a dostatečných dopravních komunikací, jak o tom pojednal podrobněji v knize *Mexico and the Spanish Conquest* (Hassig, 2006).

Při objasnění vojenských úspěchů conquistadorů Hassig klade důraz na spojení válečné taktiky domorodých spojenců (jako byly Tlaxcalané) a evropské vojenské technologie. Podle Hassiga hlavní taktikou mezoamerického válčení „*bylo prolomit protivníkovu linii a obejít nepřátele ze stran, což se ovšem dalo velmi obtížně provést. Ale španělské pušky, muškety zvané arkebuzy, kuše a jezdci byli s to řady nepřátel prolomit, a ač bylo Španělů málo, než aby mohli průlomů využít, Tlaxcalanů bylo dost a španělská armáda zase mnohonásobila účinnost tlaxcalské armády*“ (Hassig, 2005, s. 109).

Ohledně podílu organizace aztécké říše na úspěchu španělských dobyvatelů Hassig uvádí, že říše Aztéků „*nezřizovala žádné své říšské úřady, ani nedosazovala úředníky, kteří by drželi celou síť pohromadě, a tak byl systém vystaven výkyvům rovnováhy místní moci, které mohly okolnosti snadno a rychle změnit*“ (Hassig, 2005, s. 107). Proto se k Španělům

přidali nejprve Totonakové v pobřežní nížině, a během závěrečné fáze dobývání aztécké říše i většina ostatních aztéckých vazalů a spojenců.

Hassig sice zmiňuje i dopad Španěly zavlečených epidemií, avšak ty v jeho scénáři hrají spíše okrajovou roli, a jsou začleněny do technologického rámce výkladu, protože epidemie neštovic měla negativní dopad na aztéckou technologii moci. Neštovice, které do Mexika zavlekla Narváezova výprava, kosily jak Aztéky, tak indiánské spojence Španělů, a proto „nemohlo být vylidnění samo o sobě příčinou dobytí Mexika. Zavinilo však politický rozvrat: Cuitlahuacova smrt znamenala, že v jeho nástupci Cuauhtemocovi měli Aztékové už třetího krále za necelých šest měsíců“ (Hassig, 2005, s. 110).

Hassigovu interpretaci conquisty lze poměrně jednoznačně přiřadit k technologickým interpretacím, jak o tom svědčí např. jeho výrok, že „španělské úspěchy byly méně záležitostí individuální nadřazenosti než technologické a organizační nadřazenosti“ (Hassig, 2006, s. 119). Mentalistické faktory zde nejsou prakticky vzaty v potaz, a to ani v takových momentech, kde si jich všímá řada jiných autorů. Takovým momentem je především onen proslulý a z hlediska Hassigova výkladu klíčový okamžik, kdy Aztékové vlákali během dobývání Tenochtitlánu Cortésův oddíl do léčky, přičemž Cortés taktak unikl zajetí, před kterým jej podle Hassiga zachránil obětováním vlastního života Cristóbal de Olea (Hassig, 2005, s. 112). Totéž platí také pro další z klíčových momentů, kde hrála mentalita zásadní roli, a sice katastrofa během „smutné noci“. Jak píše Hassig, „kdyby byli Aztékové napadli přehající Španěly hned a vytrvali v útocích, přežila by jich jen hrstka. Takto se těm čtyřem stům Španělům, kteří to přežili, dostalo třínedělního odpočinku, a pak začátkem srpna pochodovali dál a dobývali sousední města, která Aztékům odváděla daně“ (Hassig, 2005, s.110).

Za fakt, že čtyři stovky Španělů včetně Cortése vyvázly během „smutné noci“, je tedy podle Hassiga zodpovědná taktická chyba Aztéků, a za vyvážnutí Cortése z léčky na Tlacopánské hrázi zase náhoda, v níž hrálo klíčovou úlohu sebeobětování Cristóbala de Olea. V Hassigově výkladu jsou tak prakticky Španělé a Aztékové postaveni z hlediska mentalit na stejnou úroveň; jediný podstatný rozdíl mezi nimi je v úrovni vojenské technologie a organizace. Když Hassig spekuluje, jak by se zachovali Aztékové poté, co by zbývající Španěly pobili či vyhnali z Mexika, všímá si právě těchto technologických aspektů. Aztékové by ukořistili nějaké španělské zbraně, a mohli by je začlenit do své výzbroje (zejména meče a brnění). Získali by i palné zbraně (děla a arkebuzy), ale nebyli by zřejmě schopni si obstarat střelný prach, přestože složky k jeho výrobě byly v Mexiku k dispozici. Mohli by však získat koně a naučit se je využívat, a stejně tak by si mohli zlepšit bitevní strategii a bojové zvyky.

K tomu všemu by jim mohli dopomoci Španělé, kteří byli zajati, nebo by sami přešli na stranu Aztéků (Hassig, 2005, s. 116-117).

V Hassigově pojetí se tedy problém dobytí Mexika zužuje především na roli „know how“ v rovině technologie. Jestliže by Mexičané tyto technologie ovládli v dostatečné míře (což platí především o osvojení evropských vojenských zbraní a taktiky), mohli by odrazit i případné další španělské vpády. Vznikl by tak národ, který by se podobal dnešním Mexičanům, a dnešní Spojené státy by hraničily „s národem skutečných původních Američanů“ (Hassig, 2005, s. 118). Hassigův přístup představuje ukázkový případ západního zaujetí pro technologické interpretace, tedy ulpívání pozornosti na viditelném a hmatatelném, co je zároveň zkoumatelné v rámci empirické kauzality.

Mentalita je jistě v první řadě abstraktní pojem, ale jako koncepce může v případě conquisty vysvětlit, proč se Aztékové zachovali tak, jak se zachovali – tedy proč nepobili víc Španělů, prchajících o „smutné noci“ z Tenochtitlánu, stejně tak proč Cortés vyvázl z léčky na Tlacopánské hrázi se zdravou kůží. Tato z hlediska technologických interpretací fatální taktická selhání jsou velmi dobře vysvětlitelná z hlediska mentalistického přístupu. Aztékové navzdory převaze, kterou v oněch osudových momentech měli, nedokázali překročit svůj vlastní stín – tedy omezení daná typem mentality, která dominovala symbolickému universu, v němž psychologicky žili.

Aby se Aztékové zachovali jinak, tedy z evropského hlediska racionálně (a efektivně), museli by odhodit podstatné prvky své duševní výbavy – a nikoho nemůže překvapit, že toho nebyli schopni. Jejich „válečné zvyky“, které jim velely v bitvách usilovat o získání živých zajatců, kteří pak měli být obětováni božstvům v jejich chrámech, se nezakládaly jen na nějakých formálních pravidlech. Šlo o hluboce internalizované postoje, vštěpované po generace, a rozvinuté na základě tisícileté mezoamerické tradice, kterou barbarští předkové Aztéků přijali poté, když asi ve 13. století připutovali do oblasti Mexických jezer. Intenzivní snaha Aztéků zajímat nepřátele se projevovala v celém průběhu jejich bojů se Španěly, počínaje „smutnou nocí“ až po konečný pád hlavního města. Bernal Díaz del Castillo se o tomto v závěru svého popisu této proslulé Cortésovy anabáze vyjadřuje zcela jednoznačně (1980b, s. 74):

...ještě povím a vysvětlím, proč jsem ve vyprávění ve všech těchto bitvách o město Mexiko, když zabíjeli naše druhy, říkal „odvedli je“, a ne „zabili je“; důvod je ten, že válečníci, kteří bojovali proti nám, i když mohli ty naše vojáky, které odváděli živé, zabít, přece je hned nezabili, nýbrž jen těžce zranili, aby se nebránili, a pak je odváděli živé jako oběti modlám a ještě před obětováním je nutili tančit před Huitzilopochtlim, což byl jejich bůh války; z toho důvodu jsem říkal „odvedli je“.

Podívejme se nyní na klíčovou událost zmiňovanou Hassigem – porážku Španělů v bojích na Tlacopánské hrázi v průběhu dobývání Tenochtitlánu - se zřetelem na mentalistické faktory, jak je nacházíme ve výpovědích dobových účastníků. Tuto událost popisují Cortés, Bernal Díaz a Francisco de Aguilar. V duchu dobových metafyzických interpretací Cortés vzdává díky Bohu za záchranu, když se jej Aztékové málem zmocnili živého, ale včas mu přispěchali na pomoc jeho vojáci. Stejně tak dobře mohl ovšem děkovat za záchranu indiánským bohům, kteří si žádali jeho krev prolitou nikoli v boji, ale při rituálním obětování na vrcholu pyramidového chrámu. Neboť jak už bylo řečeno, nejvýše ceněným válečným úkonem u Aztéků nebylo zabití nepřítele, nýbrž jeho zajetí pro pozdější obětování.

Cortésův popis oné události v třetím dopise o dobytí Tenochtitlánu dokládá tuto praxi Aztéků, která se jim s jinými souvisejícími okolnostmi stala osudnou (2000, s. 135-136):

A mezitím po vodní cestě připlavaly nepřátelské kánoe a jejich posádky braly Španěly do zajetí živé. (...) Zatím již zaútočilo tolik nepřátelských bojovníků, že mne nebo dvanáct či třináct mých průvodců ze všech stran obklíčili. Protože jsem byl tak zaujat pomocí tonoucím, neohlížel jsem se a ani jsem nevzpomněl na vlastní nebezpečí. Vtom se mě již téměř chopilo několik nepřátelských Indiánů a byli by mne odvěkli, nebýt jistého kapitána padesátičlenného oddílu, kterého jsem měl vždy u sebe, a jednoho mladíka z jeho družiny, který mi hned po Bohu daroval život a jako statečný muž mne zachránil a svůj život tam ztratil.

Jen stručně zmiňuje tuto epizodu Francisco de Aguilar: podle jeho verze během oné nezdařené španělské akce Aztékové strčili Cortése do kanálu, aby ho utopili, když se objevil statečný voják jménem Olloa, který usekal ruce a paže Indiánů, kteří se chopili Cortése, a tak ho osvobodil (Vázquez Chamorro, 2002, s. 190). Událost však popisuje podrobněji Bernal Díaz, ačkoli se jí osobně nezúčastnil, neboť bojoval na jiné hrázi v oddíle Pedra de Alvarado (1980b, s. 39):

A na té úzké a špatné hrázi a na přechodu přes neucpaný vodní příkop, kde na ně útočili i z člunů, zranili Cortése na noze, přemohli a odvedli mu živých asi šestašedesát vojáků a zabili osm koní; šest či sedm mexických kapitánů se už zmocnilo Cortése, avšak náš Pán Bůh mu ráčil pomoci a dodat mu odvahy, aby se bránil, i když byl raněn na noze; v té chvíli k němu přispěchal přeumatný voják jménem Cristóbal de Olea, původem ze Staré Kastilie; když viděl, že se Cortése chopilo tolik Indiánů, bil se voják Olea tak statečně, že z těch šesti kapitánů, kteří se Cortése zmocnili, hned mečem čtyři zabil; také mu pomáhal další přestatečný voják, který se jmenoval Lerma; oba se činili tak, že Indiáni Cortése pustili; při zachraňování Cortése přišel Olea o život a též Lerma byl na pokraji smrti; pak příběhlo mnoho našich vojáků, a i když raněni, Cortése zvedli a pomohli mu vyvážnout z toho nebezpečí a z toho bahna, v němž se octl.

Zdá se být nepochybné, že spíše než pomoci nadpozemských křesťanských ochránců vděčili Cortés i ostatní conquistadoři za záchranu života v takových situacích domorodým

rituálním představám, a nebýt těchto omezení, mohli Aztékové mnohokrát udělat se Španěly krátký proces. Toho si povšiml např. už W. H. Prescott, který v charakteristice starého Mexika napsal o tomto typickém válečném zvyku (1964, s. 82): „*Právě této okolnosti znovu a znovu děkovali Španělé za zachování svých životů.*“ Amerikanista Friedrich Katz v této souvislosti připomíná, že možnost společenského vzestupu u Aztéků závisela na počtu zajatců, které válečník získal v boji (1989, s. 217):

Tato aztécké strategie nezabíjet protivníky, nýbrž je zajímat, mohla být vojensky úspěšná potud, pokud nepřítel sledoval podobné cíle. Avšak v okamžiku, kdy se Aztékové střetli s nepřítelem, jemuž šlo v první řadě o zničení protivníka, aniž by zamýšlel někoho zajmout, musely se objevit značné nevýhody. To bylo patrné později, když Aztékové válčili se Španěly.

Z hlediska sociální antropologie je každý zvyk v dané kultuře tak či onak součástí nějakého širšího kulturního celku – komplexu, a jeho nahrazení či změna nutně ovlivní celý kulturní komplex. Tento komplex zahrnoval aspekty náboženské, sociální a ekonomické; Burt Catwright Brundage píše v této souvislosti o „nukleárním kultu: válce, obětování a kanibalismu“ (1983, s. 195-219). Krví zajatých nepřátel, obětovaných na chrámových pyramidách, se sytila božstva, zatímco jejich těla byla rozporcována a rozdělena mezi, kdo se zajatce zmocnili. Ti pak své podíly donesli svým příbuzným a uspořádali hostinu. Takové chování může z hlediska Západanů působit odpudivě, avšak dávalo smysl v přelidněném Mexickém údolí, stíhaném hladomory v důsledku občasných neúrod kukuřice, kde největším domestikovaným zvířetem byl krocan. Zároveň získání zajatce bylo vysoce oceňovaným činem, kterým mohl válečník dosáhnout počtu a zvýšit svůj sociální status (Harner, 1977). Zajímání živých nepřátel u Aztéků bylo neomyšlitelnou součástí tohoto kulturního komplexu a přinejmenším v kratším časovém horizontu, v němž došlo ke conquistě, nebylo zřejmě možné tento zvyk opustit, protože by to znamenalo narušení celého komplexu, zásadního pro danou kulturu.

Technologické interpretace, které nahlíží výše zmíněné události mexické conquisty jako taktické selhání Aztéků, tak trpí zásadním emickým neporozuměním. Aztékové nesehali – prostě se jen chovali v rámci možností, nastavených svou vlastní kulturou. Stejně jako nemohli Španělé začít rituálně obětovat zajatce na mexický způsob, popřípadě pojídat jejich maso a oblékat se do jejich stažených kůží, nemohli ani Aztékové jednoduše pouze pobíjet a mrzačit na bojišti své nepřátele, a zcela ignorovat starobylá pravidla vlastní kultury. Uvedené události proto na tomto základě nelze vnímat jako chybu, ale jako konzistentní reakci příslušníků dané společnosti, která se však v konfrontaci s příslušníky společnosti s odlišnými pravidly ukázala jako fatální nevýhoda.

Kontrafaktuální fikce v Hassigově pojetí se opomíjením role mentality a kulturních vzorců stává značně nepravděpodobnou. Cortésova smrt by možná na nějakou dobu odvrátila pád říše Aztéků, avšak nelze očekávat, že by se Aztékové vzdali svého magického universa, jakkoli lze uvažovat o tom, že by snad byli schopni si nějakým způsobem osvojit něco z evropských technologií. Možná by do dalších bitev nastoupili s ukořistěnými evropskými zbraněmi, jako to ostatně učinili už během obrany Tenochtitlánu. S velkou pravděpodobností by se však jen těžko vzdali svých „válečných zvyků“, tj. upřednostňování zajímání živých zajatců, jejichž krev se měla sytit božstva, a všeho ostatního, co vyplývalo z pravidel jejich kultury. A jak bude ukázáno v kapitole o pádu říše Inků, třebaže ještě čtyřicet let po příchodu Španělů existoval v pralese Vilcabamby na východních svazích And nezávislý neoincký stát, až do jeho zániku v roce 1572 si tito poslední Inkové zachovávali svůj tradiční kulturní komplex včetně archaických „zvyků“ - tedy to, co je spojeno s mentalitou.

Koneckonců, kdyby Aztékové skutečně Cortése za oné památné bitky zajali a pak obětovali, spíše by to jejich víru v účinnost a smysluplnost jejich magických praktik posílilo, a v dalších střetech s Evropany by se chovali stejně. S přihlédnutím k mentalistickým faktorům je proto krajně nepravděpodobné, že by Cortésova smrt mohla změnit dějiny amerického kontinentu tak dalekosáhlým způsobem, jak o tom spekuluje Hassig. Hassigův důraz na klíčovou roli osobnosti Hernána Cortése je poměrně běžný mezi historiky zabývajícími se mexickou conquistou. V dějinách jistě mohou faktory jako osobnost vládce a vojevůdce sehrát důležitou roli, ale v mezikulturních střetech tak rozdílných společností, jaké existovaly v Evropě a Americe během conquisty, lze takový faktor považovat za poměrně málo významný.

Nigel Davis v knize *The Aztecs* v závěru kapitoly, v níž popisuje dobytí říše Aztéků, stručně nastínil jinou kontrafaktuální fikci: kdyby místo vrtkavého Motecuhzomy, který v kritickém okamžiku ztratil nervy, vládl jeho neohrožený předchůdce Ahuítzotl, možná by Cortésovi muži byli zatlačeni zpět na pobřeží nebo dokonce do moře. Avšak i takové vítězství by podle Davise bylo pouze pomíjivé a nemohlo by změnit běh dějin. Poskytlo by aztécké říši několik let odkladu, avšak zvěsti o zlatě by posléze přitáhly mnoho dalších Španělů, kteří by dokončili to, co začal Cortés. Nelze předpokládat, že by Aztékové dokázali v tak krátkém čase získat evropské zbraně nebo ovládnout evropskou taktiku. Během dvou let od Cortésova prvního přistání až do obklíčení Tenochtitlánu se nenaučili nic, co by z nich učinilo rovnocenné soupeře Španělů. Jejich odpor, jakkoli byl statečný, se nakonec ukázal jako bezvýsledný (Davis, 1980, s. 283).

Osobně se kloním k názoru, že Aztékové nemohli překročit svůj stín – tj. pravidla daná svou kulturou. V současném západním universu, v němž hraje velkou roli diskurs líčící lidského jedince jako autonomní jednotku nadanou svobodnou vůlí, může být pro mnoho lidí zatěžko pochopit determinující faktory, které měly zásadní vliv na průběh dějinných událostí. V tomto pojetí existují jen dobrá a špatná rozhodnutí, jejichž prapůvod vyplývá z charakterových vlastností jedince v klíčové roli, popřípadě se při vysvětlení dějinných událostí zdůrazňuje role náhody.

Takový přístup nemusí být zcela neplodný, pokud je aplikován na dějinné události nepřliš časově a kulturně vzdálené. V případě, že je takový přístup použit na události týkající se společností, které jsou časově a kulturně vzdálené vůči společnosti, z níž pochází ten, kdo se oněmi událostmi zabývá, může taková interpretace snadno padnout do pastí etnocentrismu. V případě interpretace conquisty, kdy došlo ke střetu společností značně odlišných vzájemně, i od současných západních společností, musí takový přístup nutně vést k zavádějícím závěrům. Meče, palné zbraně, koně a vojenská taktika nejsou jedinou ingrediencí triumfu, a jejich použití jako účinných válečných nástrojů je vždy součástí širšího kulturního komplexu. V relacích conquisty je smysluplné chápat válečnou technologii a taktiku jako jedny z atributů daných společností, a samostatně je nelze podle mého názoru považovat za rozhodující faktor vítězství conquistadorů.

4. Environmentální interpretace

*The impact of the smallpox pandemic on the Aztec and Incan Empires is easy for us in the twentieth century to underestimate. We have so long been hypnotized by the derring-do of the conquistador that we have overlooked the importance of his biological allies.*⁵⁹

Alfred W. Crosby, *Conquistador y Pestilencia*

Během 20. století získal na významu nový typ interpretací conquisty, který klade důraz na faktory, jako jsou zejména biologické druhy, přenášené během kontaktů Evropany a Indiány. Na prvním místě se jedná o mikroby způsobující nemoci, a rovněž o domestikovaná zvířata. Tyto interpretace se zabývají historií určitých biologických druhů, jejich vznikem a šířením po světě, který umožnily zejména evropské objevné plavy a kolonizace zámořských území. Vzhledem k roli, kterou v těchto interpretacích hraje biologie a přírodní prostředí, jsem tyto interpretace nazval „environmentálními“.

Environmentální interpretace conquisty jsou typickým produktem moderního přístupu západních věd, které zakládají svou exaktnost na empirické kauzalitě. Jejich kauzální řetězce se snaží vycházet z prokazatelných postulátů a utvořit kompaktní, bezrozporný obraz světa pomocí přírodovědných postupů a dat získaných moderním bádáním. Předmětem tohoto druhu interpretací jsou proto faktory, které lze dobře zkoumat pomocí přírodních věd – např. epidemické nemoci s jejich konkrétními původci (neštovice, spalničky, chřipka, aj.) a jejich dopad na lidské populace. Environmentální interpretace historických událostí a obecně zájem o vliv environmentálních faktorů v historii lidstva je poměrně mladý fenomén, pokud ovšem odhlédneme od problematických výkladů staršího dějepisectví, které se snažilo odvozovat konkrétní kulturní prvky od přírodního prostředí daných společností, což je možné považovat za určitý druh environmentálního determinismu. Prvky takového přístupu lze nalézt např. u W. H. Prescottta, který své práce *Dějiny dobytí Mexika* a *Dějiny dobytí Peru* napsal v první polovině 19. století.

⁵⁹ „Dopad pandemie neštovic na říše Aztéků a Inků je pro nás ve dvacátém století snadné podcenit. Tak dlouho jsme byli hypnotizováni husarskými kousky conquistadora, že jsme přehlíželi význam jeho biologických spojenců.“ (Crosby, 1967, s. 332-333, přel. V.K.).

Průkopník moderního environmentálního přístupu v historii Alfred W. Crosby, americký historik a badatel na poli „biohistorie“ (pokud bychom použili jeho vlastní termín) se environmentálními faktory začal zabývat až na konci 60. let 20. století, kdy přišel s koncepcí „kolumbovské výměny“ (*the Columbian exchange*) živých druhů – zvířat, rostlin, mikroorganismů – mezi Starým a Novým světem v důsledku Kolumbova objevu Ameriky. „Kolumbovská výměna“ figurovala v názvu Crosbyho první proslulé knihy na environmentální témata (*The Columbian Exchange – Biological and Cultural Consequences of 1492*, 1972), a později se stala uznávanou koncepcí v akademickém světě. Avšak v době, kdy Crosby napsal zmíněnou knihu, téměř nenašel vydavatele, kterého by takto pojatá tematika zaujala. Podle Crosbyho tehdy akademičtí badatelé uvažovali politicky a ideologicky, a bylo jen velmi málo historiků uvažujících ekologicky a biologicky. Z tohoto důvodu environmentální faktory, které dnes hrají důležitou roli při interpretaci historických událostí, unikaly tak dlouho pozornosti badatelů.

Z badatelů, kteří se už před Crosbyem zabývali environmentálními tématy, a z nichž Crosby čerpal, lze v kontextu střetu společností Starého a Nového světa zmínit paleontologa a antropologa Paula S. Martina a jeho teorii „hromadného zabíjení“ („*overkill*“ theory), vztahující se k náhlému vymizení megafauny v různých částech světa po příchodu prvních lidí – v Americe, Austrálii, Novém Zélandě a Madagaskaru. Na americkém kontinentu došlo k těmto událostem před zhruba 12 000 lety, kdy po příchodu prvních lidí na konci poslední doby ledové náhle vymizela většina největších druhů amerických zvířat (mamuti, mastodonti, obří bizoni a zemní lenochodi, koně, velbloudi). Podle P. S. Martina první američtí lovci vyhubili velké druhy zvířat nebo k tomuto vyhynutí nadměrným lovem výrazně přispěli (Crosby, 1986, s. 275-278). Ve vztahu k pozdějším dějinám a vývoji lidských společností v Novém světě mohlo mít vyhynutí velkých druhů zvířat v Americe zásadní dopad, poněvadž tak byli původní obyvatelé Ameriky – v pojetí P. S. Martina vlastním přičiněním – připraveni o domestikovatelné zvířecí druhy, které sehrály tak zásadní úlohu ve Starém světě, a měly pak jistě podíl i na dobývání Nového světa Evropany.

Crosbyho příklad brzy následovali jiní autoři, a roli environmentálních faktorů, zejména nemocí, začala být věnována značná pozornost. Jedním z posledních příspěvků na toto téma je kniha *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*, jejímž autorem je profesor historie David Cook Noble, zabývající se historickou demografií a dějinami Latinské Ameriky. Jak píše Noble, ačkoli vojenská síla Evropanů měla katastrofické důsledky pro obyvatele Nového světa a byla klíčovým faktorem evropského dobytí Ameriky, mnohem důležitější jako spojenec cizinců byly epidemické nemoci (Cook, 1998, s. 202). Meč bledne

jako skutečný zabiják, který umožnil vítězství Evropanů. Byl to čtvrtý kůň Apokalypsy, neviditelné mikroby a havěť, viry a bakterie, které zabíjely původní Američany po stovkách tisíců a milionech.⁶⁰ Nemoc byla podle Cooka pravou zbraní sv. Jakuba Matamora (*Mataindios*), jehož jméno měli conquistadoři na rtech, nikoli meč, který třímali v ruce (Cook, 1998, s. 205).

Interpretace založené na environmentálních faktorech jsou rozhodně neopominutelné nikoli jen při porozumění průběhu a důsledkům střetu společností Starého a Nového světa, nýbrž mají mnohem širší přesah. Environmentální interpretace se během posledních zhruba padesáti let zcela oprávněně staly neodmyslitelnou součástí uvažování o dějinách a nechybějí v žádném z novějších vylíčení conquisty. Příkladem mohou být *Velmi stručné dějiny světa*, které napsal australský historik Geoffrey Blainey. V podkapitole *Pád incké říše* zmiňuje Blainey téměř výlučně fatální dopad epidemií na indiánské společnosti, zatímco o peripetích conquistadorů, tak oblíbených u dřívějších historiků, zde není prakticky nic kromě této stručné věty: „V listopadu 1532 Španělé snadno zajali inckého vládce Atahualpu“ (Blainey, 2005, s. 241).

Alfred W. Crosby podal poprvé environmentální interpretaci conquisty roku 1967 ve studii příznačně nazvané *Conquistador a mor: první pandemie Nového světa a pád velkých indiánských říší* (*Conquistador y Pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires*).⁶¹ Podle Crosbyho nejúžasnějšími vojenskými vítězstvími v historii byla ta, kterých docílilo několik stovek španělských dobyvatelů nad říšemi Aztéků a Inků. Crosby zmiňuje různá vysvětlení pádu indiánských říší: převaha ocele nad kamenem, děl a palných zbraní nad luky a praky; děsivý efekt koní na pěší válečníky, kteří nikdy předtím taková zvířata neviděli; nedostatek jednoty v říších Aztéků a Inků; prorocství v indiánské mytologii o příchodu bílých bohů. Přesto ale „tisíce indiánských válečníků, třebaže zmatených a vystrašených, a třímajících pouze válečné kyje s obsidiánovými hroty, by měly být schopny odrazit aspoň prvních několik málo set příchozích Španělů.“ Avšak „Španěl měl hrozivého spojence, kterému se ani od něj, ani od historika nedostalo dostatečného uznání – nákazu“ (Crosby, 1967, s. 321).

Fatální dopad zavlečených epidemií na Indiány vyplývá podle Crosbyho z environmentálních determinací. Protože se Indiáni vyvíjeli v dlouhodobé izolaci od zbytku lidstva, nebyli adaptováni na žádnou z hlavních smrtících nemocí, které řádily ve Starém

⁶⁰ „It was the fourth horseman of the Apocalypse, invisible germs and vermin, the viruses and bacteria, that killed Amerindians by the hundreds of thousands and millions.“ (Cook, 1998, s. 205)

světě. Těmito zabijáky byly především neštovice, spalničky, chřipka, zápal plic, mor, tyfus, cholera, z Afriky pak pocházely žlutá zimnice a malárie. Většina Evropanů a Afričanů už měla proti některým z těchto chorob imunitu. To platilo hlavně o neštovicích a spalničkách, kterými si prošla většina tehdejší evropské populace už v dětském věku. Když se někdy na přelomu let 1518-1519 dostaly neštovice poprvé na americkou půdu na ostrově Haiti, zemřela následkem této epidemie možná polovina tamního indiánského obyvatelstva. Neštovice zde byly, podobně jako v jiných případech později, zřejmě doprovázeny jinými nemocemi, a jejich smrtící účinek byl také podpořen rozvratem indiánské společnosti po příchodu Španělů, kteří domorodce bezohledně vykořisťovali (Crosby, 1967, s. 327).

Na počátku druhého desetiletí 16. století se neštovice dostaly na americkou pevninu. Podle zmínek v dobových kronikách začaly neštovice zabíjet mezi mexickými Indiány během Cortésovy anabáze. Spolu s neštovicemi řádily mezi mexickými Indiány i jiné choroby, jejichž symptomem byl mučivý kašel a krvácení z nosu. Zavlečené nemoci tak mohly mít podíl na tom, že Aztékové devastování prvním nápojem epidemií po „Smutné noci“ v Tenochtitlánu, kde pobili přes polovinu Cortésova vojska, nechali Španěly uniknout do spřátelené Tlaxcaly. Tam mohli dobyvatelé opět nabrat síly a připravit se k rozhodujícímu útoku na aztéckou říši (Crosby, 1967, s. 329). Crosby tak dochází k závěru, že kdyby k těmto epidemiím nedošlo, a válečný potenciál Aztéků nebyl oslaben, jejich válečníci posílení vítězstvím by pronásledovali Španěly, a Cortés mohl skončit svůj život roztažený pod obsidiánovým nožem aztéckého kněze. Epidemie rovněž podkopaly odolnost Tenochtitlánu vůči konečnému španělskému útoku. Po obležení a dobývání aztéckého hlavního města během sedmdesáti pěti dnů jeho obyvatelé hromadně umírali následky bojů, hladovění a nemocí (Crosby, 1967, s. 329-330).

Také Peru a andská vysočina byla brzy zasažena epidemií, pravděpodobně neštovicemi, které přišly do Jižní Ameriky přes Panamskou šíji. Podle kronikáře Ovieda, který byl v Panamě v době, kdy zde byla největší úmrtnost, mezi lety 1514-1530 v těchto končinách zemřelo více než dva miliony Indiánů (Crosby, 1967, s. 330). Když se epidemie dostala do říše Inků, mezi jejími prominentními oběťmi byl sám inka Huayna Capac a jeho vojenští velitelé, kteří se v té době nacházeli na severu v dnešním Ekvádoru. Pandemie mohly usmrtit jednu třetinu až polovinu populací, které jí byly zasaženy (Crosby, 1967, s. 332-333).

Některé údaje o úmrtnosti Indiánů snad mohou být přehnané, ale ne příliš. Například Woodrow Borah a Sherburne F. Cook odhadli, že indiánská populace centrálního Mexika klesla z asi 25 milionů v předvečer conquisty na 16 800 000 o deset let později. Počet obětí

⁶¹ Článek později vyšel jako jeden ze šesti esejů v Crosbyho knize *The Columbian Exchange – Biological and Cultural Consequences of 1492*.

zavlečených nemocí v Peru a andské oblasti je mnohem více předmětem dohadů, protože první vlna epidemií zde proběhla už deset let před conquistou. Avšak půl století po conquestě se Indiáni v sousedství Limy domnívali, že Španělé by si je nikdy nemohli podrobit, kdyby pár let před Pizzarovým vpádem respirační choroby nezahubily velkou část domorodců (Crosby, 1967, s. 334). Epidemie ovšem nezpůsobily jen výraznou redukci populací indiánských říší, ale rovněž narušily jejich mocenské struktury. V Mexiku na neštovice zemřel Motecuhzomův nástupce Cuitláhuac, který velel úspěšnému útoku Aztéků na Španěly během „Smutné noci“. Zemřelo zřejmě mnoho dalších vůdců Aztéků a jejich spojenců, což vedlo ke sporům ohledně nástupnictví. V této situaci se řada uchazečů o mocenské funkce obrátila o podporu ke Cortésovi, který si dosazením sobě věrných vládců vytvořil síť domorodých spojenců, kteří mu pomohli s dobytím Tenochtitlánu (Crosby, 1967, s. 334).

Podobný dopad měly epidemie v Peru. V absolutní autokracii, jakou byla říše Inků, představovala smrt vládce, obzvláště pokud požíval takové vážnosti jako jedenáctý inka Huayna Capac, obrovskou ztrátu. Pedro Pizarro, jeden z prvních kronikářů peruánské conquisty, napsal, že pokud by Huayna Capac byl naživu, když Španělé vstoupili do Peru, bývalo by pro ně nemožné zvítězit, protože byl velmi milován všemi svými vazaly.⁶² Kromě inky na epidemii zemřeli také někteří významní inčtí vojevůdci a řada členů vládnoucího klanu (Crosby, 1967, s. 335). Problém nástupnictví, ožehavý v každé autokracii, byl v případě incké říše obzvláště fatální. Huayna Capac údajně před smrtí určil jako svého nástupce jednoho ze svých synů jménem Ninan Cuyoche, který však vzápětí také zemřel na neštovice. Říše byla nakonec rozdělena mezi další dva z jeho synů, Huascara a Atahualpu, mezi nimiž však krátce nato vypukla krutá válka, která rozvrátila říši a připravila vhodnou půdu pro španělský vpád. Pedro Pizarro opět v této věci napsal, že kdyby země nebyla rozdělena mezi Huascara a Atahualpu, nebyli by do ní Španělé schopni vstoupit nebo ji dobyt, ledaže by jich bylo tisíc, přičemž v oné době bylo nemožné dát dohromady dokonce jen pět set Španělů (Crosby, 1967, s. 335-336).

Fatální byl rovněž psychologický dopad epidemických chorob, které byly pro domorodce zcela neznámé, a v krátkém čase je zabíjely ve velkém. Neštovice znetvořily své oběti k nepoznání. Do konce života byli zohyzdění i ti, kteří přežili, a někteří dokonce v důsledku nemoci oslepli. K ohromujícím efektům, které doprovázely příchod bělochů (palné zbraně, koně), patřil i ten fakt, že dobyvatelé se sami zdáli vůči chorobám nezranitelní, takže se domorodcům museli jevit jako nějaký druh nadlidí. Obrovský rozsah zkázy způsobené

⁶² „Y si este Guainacapa fuera vivo cuando los españoles entraron en esta tierra, era imposible ganarse porque era muy querido por todos sus vasallos [...]“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 236)

epidemiemi musel také silně narušit víru domorodců v přízeň jejich vlastních bohů (Crosby, 1967, s. 336-337).

Epidemie jsou tedy v Crosbyho pojetí klíčem k porozumění příčinám ohromujících vítězství conquistadorů. Ačkoli Crosby nepomíná ani jiné faktory, spadající do oblastí technologických a mentalistických interpretací, tyto faktory hrají spíše podřazenou roli, a mnohdy se jeví přímo jako důsledek primární a klíčové environmentální determinace, kterou je fatální dopad epidemických nemocí na domorodé populace Ameriky. Epidemie výrazně snížily bojeschopnost Aztéků i Inků ohromným počtem lidských ztrát včetně vládců a významných vůdců, rozvrátily mocenskou a celkovou sociální strukturu indiánských říší, psychologicky paralyzovaly domorodce.

Nelze než souhlasit s Crosbyem, že pro naprostou většinu současných Zápaďanů je zcela nemožné představit si hloubku krize, do které byli uvrženi původní obyvatelé Ameriky, když je začaly ve velkém kosit neznámé epidemie, zavlečené z druhé strany Atlantiku. Pro katastrofu podobného druhu a rozměru se v současné době stěží najde nějaká analogie. Třebaže v relativně nedávné době (během druhé poloviny 20. století) ještě u některých izolovaných etnik (např. u kanadských Eskymáků nebo amazonských Indiánů) docházelo k epidemiím zavlečených nemocí stejného druhu jako v době conquisty (spalničky, chřipka), šlo vzhledem k omezenému rozsahu a moderní lékařské péči o nepatrné epizody, nesrovnatelné s masovým vymíráním, ke kterému docházelo v Americe v předchozích staletích (Crosby, 1976, s. 293).

Jako možnou analogii z poslední doby, která mohla současným Zápaďanům nastínit představu o zkáze, která postihla Aztéky v době conquisty, by bylo možné zmínit katastrofální zemětřesení na Haiti z ledna 2010. Tato pohroma zasáhla nejchudší zemi amerického kontinentu, která i v globálním srovnání patří k nejchudším zemím světa. Zemětřesení za sebou zanechalo statisíce mrtvých a zraněných a rozvrácenou infrastrukturu. Mezi přeživšími, kteří živořili v ruinách, vypukla cholera, a docházelo k případům veřejného lynčování knězů kultu wúdú, kteří byli viněni z rozšiřování epidemie. Zkáza haitského hlavního města Port-au-Prince se tak v mnoha ohledech mohla blížit zkáze Tenochtitlánu, s tím rozdílem, že na Haiti destrukci způsobily geologické síly, a nikoli dobývání nepřítelem.

Zdá se být nepochybné, že ke všem efektům, které popisuje Crosby v souvislosti s epidemiemi v době conquisty, skutečně docházelo, a není důvod o tom příliš pochybovat. Otázkou však zůstává, nakolik významnou roli hrály ostatní faktory, které zmiňuje Crosby. Z hlediska technologických interpretací lze namítnout, že vojenská taktika a zbraně Španělů mohly být dostatečně účinné i bez přispění epidemií. Například v případě mexické conquisty

Španělé, jichž zůstala asi třetina po neslavném ústupu z Tenochtitlanu o „Smutné noci“, přesto zvítězili nad ohromnou přesilou Aztéků a jejich spojenců v bitvě u Otumby, a to tak, že se Cortés s několika jezdci probjoval k aztéckým velitelům a zabil je. Aztékové a jejich spojenci následně ustoupili a nechali Španěly projít do Tlascalu. V případě peruánské conquisty lze uvést obležení Cuzca a Limy vojsky vzbouřeného inky Manca. Španělé obklíčení v obou městech se úspěšně ubránili navzdory obrovské početní převaze inckých oblehatelů. U Limy zabili španělští jezdci inckého vojevůdce Quiza Yupanquiho a řadu dalších velitelů incké armády. Vzápětí poté oblehatelé ustoupili a město bylo zachráněno.

Z hlediska mentalistických interpretací lze namítnout, že i bez ohledu na vliv epidemií k vítězství conquistadorů zásadně přispěla mentalita domorodců. V případě mexické conquisty šlo kupříkladu o zvyk Aztéků usilovat v bitvě v první řadě o získání zajatců pro obětní obřady, jako tomu bylo při ústupu Španělů o „Smutné noci“, nebo během dobývání Tenochtitlanu, kdy se Aztékům málem podařilo zajmout Cortése živého. V případě peruánské conquisty lze zmínit posvátnou úctu, které se těšil inka u svých poddaných. Když Pizarro zajal v Cajamarca inku Atahualpu, musel tento akt zcela jistě poznamenat další praxi domorodců, jejichž zbožštěný vládce se ocitl těžko uvěřitelným zvratem událostí v ruku bílých cizinců, což přinejmenším do Atahualpovy smrti paralyzovalo incký odpor proti Španělům.

I kdyby epidemie neoslabilly Aztéky a Inky, výše zmíněné faktory by zřejmě stejně přispěly k jejich pádu. Aztékové neoslabení epidemiemi by možná nakonec udolali Cortése, ale je otázkou, zda by po nezdaru této expedice už nedošlo k dalším pokusům o dobytí aztécké říše, jak se domnívá např. Ross Hassig (Hassig, 2005, s. 117-118). A jak rovněž Hassig namítl ohledně role epidemií v mexické conquistě, epidemie zde kosily jak Aztéky, tak indiánské spojence Španělů, bez jejichž pomoci by Cortés nemohl se svým malým španělským vojskem nikdy oblehnout a dobýt Tenochtitlán, který ve své době patřil mezi největší města světa (Hassig, 2005, s. 110).

V případě incké říše je pak otázkou, zda by Pizarro uspěl při pokusu o její dobytí, pokud by byl nucen čelit jednotnému impériu, kterému by vládl obávaný inka Huayna Capac, jak se domníval např. Pedro Pizarro. Možná by tento úkol nezvládlo oněch proslulých 160 Pizarrových conquistadorů, ale dříve či později by pravděpodobně k hranicím incké říše dorazila dostatečně početná armáda bílých dobyvatelů, dychtivých zlata Inků. Možná by k tomu došlo o pár desetiletí později, ale pravděpodobně dříve, než by došlo k nějaké zásadní proměně mentality Inků, která by jim poskytla jakoukoli významnou konkurenční výhodu ve střetu s bílými dobyvateli.

Koneckonců i samotné environmentální interpretace conquisty, operující s klíčovou rolí nemocí při pádu indiánských říší, mohou dotážené do důsledků zpochybnit vlastní teze. Fatální dopad Evropany zavlečených epidemií – hlavně neštovic, spalniček, chřipky – na indiánské populace je sice nepochybný, avšak jiné nemoci v Americe kosily také Evropany. Podle Crosbyho se bílí dobyvatelé museli jevit Indiánům jako „nějaký druh nadlidí“, a jejich nezranitelnost vůči epidemiím mohla být považována za „štit samotných bohů“ (Crosby, 1967, s. 337). Zdá se však, že Crosby v tomto případě poněkud přehlíží fakt, že Španělé trpěli v pro ně novém a nezvyklém prostředí tropických oblastí Ameriky rovněž řadou zdravotních neduhů, které mnohdy paralyzovaly jejich bojeschopnost. Zmínka o často velmi zoufalém zdravotním stavu španělských dobyvatelů a kolonistů v „Indiích“ lze nalézt v dobových pramenech nespočet.

Bartolomé de las Casas zmiňuje ve svém vylíčení druhé Kolumbovy cesty špatný zdravotní stav Španělů v jejich první kolonii na ostrově Haiti. Fakt, že mnozí z nich zemřeli (řada z nich zřejmě na choroby), vedl Indiány deštěné španělskými nároky k naději, že snad všichni Španělé pomřou hladem a na nemoci (Jemelka, 1958, s. 389-390): „*Bylo jim i známo, že mnozí křesťané jsou nemocni a že se jim nedostává zásob z Kastilie. Ze všech těchto příčin se mnohé osady rozhodly, že si pomohou lstí nebo důmyslem, aby buď všichni křesťané pomřeli nebo odešli; věděli totiž, že opravdu mnozí zemřeli a mnozí odešli.*“ Kolumbus z těchto důvodů měl problémy se sestavením trestné expedice, která by pokořila vzbouřené kmeny (Jemelka, 1958, s. 387): „*K tomu cíli vybral téměř dvě stě Španělů, těch nejzdravějších (mnozí Španělé totiž byli nemocní a zesláblí); z těch utvořil pěší oddíl a přidal k nim ještě dvacet jezdců.*“

Z dobových výpovědí je někdy obtížné určit, jaké byly konkrétní příčiny churavění Španělů v „Indiích“, ale zdá se nepochybné, že jednou z nemocí, kterými trpěli první španělští kolonisté v Novém světě, byla syfilis (příjice), děsivá metla, která v Evropě začala řádit právě v druhé polovině 90. let 15. století, tedy krátce po prvních Kolumbových plavbách. Původem syfilidy se ostatně zabýval sám Crosby a jednoznačně se v této věci řadí k stoupencům „kolumbovské“ teorie (*Columbian theory*), podle které tato obávaná nemoc přenášená obvykle pohlavní cestou pochází od amerických domorodců. Starý svět za tento danajský dar vděčí Kolumbovi, který se nám tak může jevit jako zlosyn, protože s sebou přivezl z Nového světa syfilis jako „hada z ráje“ (Crosby, 1969, s. 225). Konkurenční teorií je unitární teorie (*Unitarian theory*), podle které je pohlavně přenášená syfilis jen jednou z forem jediné nemoci – treponematózy, vyvolávané blízkými příbuznými bakteriemi rodu *Treponema*.

Crosby však unitární teorii oponuje, za prvé na základě archeologických nálezů, které potvrzují pro syfilidu typické projevy na kosterních pozůstatcích v předkolumbovské éře pouze v Americe (Crosby, 1969, s. 220), a za druhé na základě dobových svědectví především ze 16. století (včetně Kolumbových současníků, jakými byli Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo a lékař Ruiz Díaz de Isla), podle kterých tato choroba byla zavlečena do Evropy z nově objevené Ameriky. Podle Crosbyho se syfilis způsobená mikroblem *Treponema pallidum* vyvinula jako endemická choroba v Americe, zatímco ve Starém světě se samostatně vyvinulo několik jiných nemocí, způsobených blízce příbuznými druhy bakterií rodu *Treponema*. Indiáni snášeli syfilidu po dlouhé době vzájemné adaptace relativně lépe než Evropané, kteří se od nich nakazili (Crosby, 1969, s. 222).

Prvními oběťmi syfilidy na straně dobytých byli zřejmě Kolumbovi námořníci, přičemž na tuto chorobu mohl zemřít už Kolumbův společník a kapitán Pinty, Martín Alonso Pinzón (Crosby, 1969, s. 223). První zmínku o syfilidě zanechal v biografii svého otce Kolumbův syn Fernando, podle kterého Kolumbus na své třetí plavbě roku 1498 našel po příplutí na Hispaniolu část kolonistů mrtvých, a z přeživších pak více než 160 mužů churavělo na „francouzskou nemoc“ (Crosby, 1969, s. 221). Šlo o dobové synonymum pro syfilis, odvozené od epidemie syfilidy během italských válek na konci 15. století, ve kterých proti sobě bojovala vojska francouzská a španělská. Jak poznamenal španělský kronikář-conquistador Oviedo, který sám strávil velkou část života v „Indiích“, a pobýval rovněž v Itálii, Italové mluvili o „francouzské nemoci“, zatímco Francouzi ji nazývali „neapolská nemoc“, ale podle Ovieda by bylo vhodnější nazývat ji „nemoc z Indií“ (Crosby, 1969, s. 222).⁶³

Že syfilida si vybrala daň i mezi conquistadory v Mexiku, lze vyrozumět ze zmínek v dobových pramenech. Například Bernal Díaz del Castillo popisuje, jak po příchodu conquistadorů do Tenochtitlánu vzal vládce Motecuhzoma Cortése a další Španěly na prohlídku chrámu na velké pyramidě (Díaz del Castillo, 1980a, s. 275): „*Pak jsme šli po schodech dolů, a protože jich bylo sto čtrnáct a někteří naši vojáci trpěli přijící a nezdravými šťávami, cítili při sestupu bolesti ve stehnech.*“ Lze se jen domýšlet, že během pozdějších bojů s Aztéky vojáci nemocní syfilidou darwinisticky zahynuli mezi prvními, a to tak, že buď padli přímo v boji, nebo byli zajati a skončili pod obětními noži aztéckých kněží.

⁶³ Ve stejném duchu zmiňuje syfilidu a její přenos do Starého světa z Ameriky Gómara ve své *Obecné historii Indií* (*Historia general de las Indias*, 1552) v kapitole XXIX s příznačným názvem „*Que las bubas vinieron de las Indias*“ (López de Gómara, 1979, s. 48-49)

Bernal Díaz se sice zaměřuje převážně na epická líčení válečných témat, což lze u vojáka žijícího v 16. století pochopit, přesto ale jeho dílo pro množství detailů zůstává cenným pramenem o mexické conquistě, včetně zmínek o zdravotních potížích dobyvatelů. V roce 1514 mladičkový Bernal Díaz dorazil do přístavu Nombre de Dios v Panamě, a jak uvádí ve své *Pravdivé historii dobývání Mexika*, „*tři či čtyři měsíce poté, co jsme se tam usadili, nastal mor a zemřelo na něj mnoho vojáků a všichni ostatní jsme onemocněli, udělaly se nám na nohou ošklivé rány*“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 22). Když se roku 1519 Cortésova výprava utkala u pobřeží Tabaska s tamními Mayi, Bernal Díaz zmínil jakousi „bahenní nemoc“, která zneschopnila některé Španěly (1980a, s. 98): „*Něco se tehdy stalo šesti či sedmi mladým vojákům: dostali totiž bahenní nemoc a nemohli se udržet na nohou, pokud je druzí nepodpírali v boku*“.

Během dobývání Mexika zas Bernal Díaz například zaznamenal, jak po ústupu Španělů z Tenochtitlánu do zpřátelené Tlaxcaly poslal Cortés vzkaz do osady Villa Rica na pobřeží, aby nikdo neodjížděl na Kubu, a aby ihned odtamtud přišli všichni námořníci se zbraněmi. Poslové se vrátili se zprávou, že nějakí Španělé přijdou, „*ale že námořníků je málo, protože někteří ochořeli a zemřeli*“ (1980a, s. 403). Pomoc, která později z Villa Riky dorazila, byla opravdu nevalná (1980a, s. 403):

Z Villa Riky přišli pak čtyři vojáci a tři námořníci, celkem sedm mužů, a jejich velitelem byl voják, který se jmenoval Lencero (...); protože jeho lidé do Tlascalay došli nemocní a slabí, častokrát jsme říkali, abychom se pobavili a jim se vysmáli: „Pomoc od Lencera,“ vždyť přišlo sedm vojáků, z toho pět posetých nádory a dva s nadmutým břichem.

Jinde Bernal Díaz zmiňuje osud posádky jedné z lodí, které vyslal do Mexika guvernér Jamajky Francisco de Garay, a která se vylodila ve Villa Rice poté, co Garayovo vojsko bylo drtivě potřeeno Indiány v Pánuku (1980a, s. 419):

Když jsme dleli ve Villa Seguře de la Frontera (...), přišel Cortésovi dopis se zprávou, že u Villa Riky přistála jedna z lodí, které Francisco de Garay poslal z Jamajky osídlit Pánuco, že je na ní kapitánem jakýsi Camargo a že přiváží přes sedmdesát vojáků, vesměs chorých, zežloutlých a s břichy nadmutými (...) Tito vojáci byli tak zesláblí, že nemohli chodit, a proto jen kousek po kousku došli do města Frontery, kde jsme sídlili. Když Cortés viděl, jak jsou odulí a žlutí a že nejsou schopni boje, pečlivě jsme je léčili a Cortés jim prokazoval velkou čest; nevzpomínám si dobře, ale zdá se mi, že Camargo hned zemřel a že také zemřeli mnozí jeho vojáci. Žertem jsme jim přezdívali „zelenobřicháči“, protože měli mrtvolnou barvu a břicha hodně nadmutá.

Bernal Díaz později zmínil i neslavný konec samotného Franciska de Garay, guvernéra Jamajky, který se roku 1523 vypravil s velkým loďstvem a vojskem do Mexika poté, co se doslechl o Cortésových úspěších (1980b, s.118):

...dostal bolesti v boku a vysokou horečku; lékaři nařídili pustit mu žilou a dát mu projímadlo, ale když viděli, že se nemoc horší, řekli mu, aby se vyzpovídal a sepsal závěť; on tak hned učinil; vykonavatelem závěti ustanovil Cortése, a když přijal svaté svátosti, za čtyři dny poté, co dostal tu nemoc, odevzdal duši našemu Pánu Ježíši Kristu, který ji stvořil; taková je ta mexická země, že tam lidé umírají na tu nemoc v boku po čtyřech dnech; pověděl jsem to už jindy, vždyť jsme to zakusili, když jsme byli v Texcoku a Coyoacánu, kde zemřelo mnoho našich vojáků.

O příčinách toho, proč v nově objevených „Indiích“ Španělé churavěli a umírali (což nepochybně snižovalo jejich bojeschopnost), lze už mnohdy pouze spekulovat. Svůj podíl mohly mít nejen nemoci, ale rovněž nezvyklé podnebí a celková životospráva. Crosby se ostatně zaměřil na tyto faktory v knize *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, kde mimo jiné vysvětluje, proč Vikingové neuspěli v Grónsku a severozápadě Severní Ameriky, křižáci na blízkém Východě a Evropané všeobecně v tropech, zatímco největších úspěchů dosáhli při kolonizaci v mírných oblastech Severní a Jižní Ameriky, Austrálie a Nového Zélandu, čili tam, kde nalézali podobné podnebí jako ve své domovině. Pro tyto oblasti vhodné pro evropskou kolonizaci Crosby používá termín *NeoEuropes* - „Novoevropy“ (Crosby, 1986).

V této souvislosti si lze povšimnout, že není náhodou, že Španělé se zmocnili právě náhorních území Mexika a Peru, kde byla také centra tamních komplexních společností. Není náhodou, že třeba Mexiko pojmenovali conquistadoři „Nové Španělsko“ (*Nueva España*), jak o tom píše Hernán Cortés na konci druhého dopisu císaři Karlu V. (Cortés, 2000, s. 111): „Z toho, co jsem viděl a pochopil o podobnosti celé této země se Španělskem, jak co se týče úrodnosti, tak velikosti a studených období, jež zde vládnou, a mnoha dalších věcí, jimiž se s naší zemí rovná, usoudil jsem, že nejvhodnějším jménem pro tyto zdejší kraje bude *Nueva España del Mar Océano – Nové Španělsko zaoceánské*, a tak jsem ji ve jménu Vašeho Veličenstva tímto názvem pojmenoval.“

Podobně referují dobyvatelé říše Inků o horských údolích v Andách, např. Francisco de Xerez o mírném podnebí v údolí Jauja v horském Peru (Xerez, 1970, s. 76); tato údolí byla kulturními centry andského regionu. Klimatické podmínky v andských údolích byly příznivější než tropické klima pralesů, což byl také jeden z důvodů, proč si Španělé nepodrobili pralesní oblasti, stejně jako si je nepodrobili Inkové, pro něž bylo klima Amazonie podobně nepřátelské jako pro Evropany. Tragická historie španělských anabází za přízrakem „El dorada“, bájně říše zlata ukryté v pralesích Amazonie, jsou velmi výmluvným svědectvím o kolizi Evropanů s nepřátelskou environmentální realitou (Sozinová, 1990).

Ruku v ruce s vražednými klimatickými podmínkami to byl také nepříznivý terén, který limitoval španělské snahy. Deštný prales či mangrovové močály versus španělský

conquistador v brnění na koni jsou zjevné antinomie. Neznámé a nepřátelské prostředí bylo katem Evropanů, kteří umírali hlady uprostřed tropické přírody, v níž si nedokázali nalézt obživu. Conquista byla dobou mnoha tristních epopéjí. Jednu z nejproslulejších lze nalézt ve zprávách kronikářů peruánské conquisty. Během Pizarrovy dlouholeté anabáze podél pobřeží dnešní Kolumbie zemřely stovky Španělů; některá místa obdržela výmluvné názvy, například „Přístav hladu“ (*Puerto de la Hambre*), jak o tom zpravuje například Pascual de Andagoya (Markham, 1865, s. 44).⁶⁴ Pedro de Cieza de León napsal, že Španělům pod Pizarrovým vedením se zdálo, že ani peklo by nemohlo být horší než tyto kraje.⁶⁵ Ti z nich, kteří tyto strážně přežili, byli velmi vyhublí a žlutí, a země, kterou za sebou zanechali, byla tak pekelná, že odtamtud prý prchali dokonce i ptáci a divoká zvěř (Cieza de León, 2001, s. 44-45).⁶⁶ Pedro Pizarro uvedl, že v oné zemi Španělé museli během dvou let přetrpět velké strasti a více než tři sta mužů tam zemřelo hlady a na nemoci (Fernández Navarrete, 1844, s. 204).⁶⁷

Francisco de Xerez, přímý účastník těchto anabází, vylíčil Pizarrovu postupu na jih z Panamy podél tichomořského pobřeží dnešní Kolumbie a Ekvádoru při hledání „země zlata“ (Xerez, 1970, s. 13):

Odtud se potom oba kapitáni se svými dvěma loďmi a se sto šedesáti muži vydali na další cestu. (...) Tato plavba, během níž přestáli mnoho útrap, hladu a zimy, trvala tři roky. Většina jich zatím pomřela hlady. Po třech letech jich zůstalo naživu sotva padesát, aniž za tu dobu objevili úrodnou zemi. Všude nacházeli jen neobyvatelné bažiny a močály.

Panama, která byla základnou španělského pronikání na jih, které vyústilo v dobyté říše Inků, měla však sama velmi neblahou pověst kvůli vysoké úmrtnosti kolonistů. Dobové prameny popisují často nemoc označovanou jako *modorra*, která si vyžádala velké množství obětí mezi Španěly, a kterou nelze jednoznačně identifikovat. Tato choroba měla ráz morové epidemie, jaké v oné době soužily tehdejší Evropu, je však pravděpodobné, že k vysoké úmrtnosti přispěly rovněž místní environmentální podmínky (Cook, 1998, s. 54-57).

Kronikáři peruánské conquisty zpravidla zmiňují nemoc zvanou *verruqa*, kterou trpěla velká část Pizarrova vojska, a na kterou mnoho Španělů zemřelo. Tato choroba, známá pod názvem *Verruga peruana*, způsobuje krvácející vředy, až nemocný zemře na následky velké ztráty krve a celkového vyčerpání (Cook, 1998, s. 85; Stingl, 1985, s. 306). Nemoc vyvolávají

⁶⁴ Pascual de Andagoya (1498-1548) podnikl první objevitelské plavby z Panamy směrem k jihu ještě před Pizarrovými expedicemi. V letech 1541 nebo 1542 napsal ve Španělsku relaci o těchto událostech, které předcházely dobytí Peru (Oviedo, 1986, s. 370).

⁶⁵ „*Parecíales que el infierno no podía ser peor*“ (Cieza de León, 2001, s. 44).

⁶⁶ „*Y los españoles con el trabajo pasado estaban muy flacos y amarillos, tanto que era gran lástima para ellos verse los unos a los otros; y tierra que tenían delante era infernal, porque aun las aves y las bestias huyen de habitar de ella.*“ (Cieza de León, 2001, s. 45)

bakterie druhu *Bartonella bacilliformis*, a přenášejí ji písečné mouchy, sající krev. Například Diego de Trujillo, který se zúčastnil Pizarrovy dobovatelské expedice, stručně zmínil ve své relaci, jak na pobřeží Ekvádoru zemřelo mnoho Španělů na nemoci a *verrugas* (Conde de Canilleros, 1964, s. 121).⁶⁸ Další přímý účastník Pizarrovy anabáze Juan Ruiz de Arce, který se roku 1531 připojil k Pizarrovi na ekvádorském pobřeží, poněkud podrobněji uvedl ve svých pamětech, že s nově příchozími conquistadory našel Pizarrovy muže v tak odstrašujícím zdravotním stavu, že se raději utábořili jinde. Nemoc, kterou Španělé trpěli, byla prý nejhorší, jakou kdy viděli. Měli tělo poseté nádory velkými jako fíky, na obličejích, rukou i nohou. Málokterí této chorobě unikli.⁶⁹ Pizarrovo vojsko se pak přeplavilo na ostrov Puná v Guayaquilském zálivu, kde mnoho Španělů na nemoci zemřelo (Conde de Canilleros, 1964, s. 85).

Pedro Pizarro, který se zúčastnil poslední výpravy svého proslulého bratrance do Peru, také popsal tuto nemoc (*berrugas*), v důsledku které Španělé trpěli velkými bolestmi v celém těle a měli nádory velké jako vejce, z nichž vytékal hnis a krev.⁷⁰ Měli také jiné boláky, asi jako spalničky, z nichž celé tělo oteklo. Někteří se domnívali, že tyto problémy jim způsobily ryby, které jim zlomyslně podali Indiáni (Fernández Navarrete, 1844, s. 212). Zdravotní strážně Pizarrových dobovatelů neopomenul zmínit rovněž Gómara ve své *Obecné historii Indií*: Španělé kromě únavy a hladu trpěli velkými krvavými vředy, které se jim objevily na tvářích i jiných částech těla; a jak píše Gómara, poněvadž šlo o novou nemoc, nevěděli Španělé, co si počít, a proklínali onu zem a toho, kdo je do ní přivedl (López de Gómara, 1979, s. 166).⁷¹ Pedro de Cieza de León píše, že poněvadž Španělé nevěděli, jak léčit tak nakažlivou chorobu, někteří si vředy vyřízli a v důsledku toho vykrváceli (Cieza de León, 2001, s. 115).

Také méně komplexní společnosti, které tyto kraje obývaly, nepředstavovaly lákadlo pro dobovačné choutky Španělů. Válčení často proti bojovným polonomádům se nejevilo

⁶⁷ „[...] en esta tierra se ocuparon dos años y mas donde pasaron excesivos trabajos y murieron mas de trescientos hombres de hambre y de enfermedades.“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 204)

⁶⁸ „En este tiempo murió mucha gente, de enfermedades y de unas verrugas que allí nacían a los españoles.“ (Conde de Canilleros, 1964, s. 121)

⁶⁹ „La dolencia que tenían era la más mala que jamás se vio: eran unas verrugas, a la manera de brevas. Teníanlas por el rostro y por las manos y por las piernas. Escapaban de esta dolencia pocos.“ (Conde de Canilleros, 1964, s. 80-81).

⁷⁰ „[...] una enfermedad dió de berrugas, tan mala y congojosa que tuvo á mucha gente muy fatigada y trabajada con muchos dolores como si estuvieron de bubas hasta que les salían grandes berrugas por todo el cuerpo, y algunas tan grandes como huevos y rebentado el cuero les corria material y sangre [...]“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 212).

⁷¹ „Salían aquellas verrugas o pupas a las cejas, narices, orejas y otras partes de la cara y cuerpo, tan grandes como nueces, y muy sangrientas. Como era nueva enfermedad, no sabían qué hacerse, y renegaban de la tierra y de quien a ella los trajo, viéndose tan feos“ (López de Gómara, 1979, s. 166).

příliš smysluplné, a to dokonce i podmínkách přijatelnějších než tropický prales. Nedostatek motivace byl zřejmě skutečnou příčinou faktu, že Španělé si nikdy nepodrobili chilské Araukány. Pacifikace tohoto území by nutně obnášela náročné podrobení bojovného polonomádského etnika, což by však nebylo vykompenzováno dostatečným ziskem. Přitom v Mexiku si Španělé podrobili některé velmi bojovné národy, kromě Aztéků třeba Huastéky nebo Zapotéky. Důvod byl nasnadě – podrobení těchto „komplexnějších“, tedy usedlých a bohatých společenství představovalo „návrtnou investici“.⁷² Pokud jde o oblasti obydlené méně komplexními společnostmi, např. v severním Mexiku s jeho bohatými ložisky stříbrné rudy se Španělům do počátku 17. století podařilo (a vyplatilo) pacifikovat tamní bojovné nomády (Wachtel, 1977, s. 188-192). V Chile se však takové bohatství nenaskývalo, a zisk z obchodu s indiánskými otroky nemohl vykompenzovat náklady na neustálé válčení s polonomádským etnikem, které veškerou svou kulturu adaptovalo na válku proti Španělům (Wachtel, 1977, s. 196-197).

V pozdějších dobách, kdy nabyly významu i jiné způsoby nabývání zisku než prosté loupeže a feudální vykořisťování podmaněných indiánských společenství, byly ovládnuty i zbývající části kontinentu. Za skutečnost, že Španělé byli ochotni podstoupit všechny výše zmíněné strasti, je odpovědný v první řadě kulturní komplex tehdejší Evropy, ve kterém hrály dominantní roli drahé kovy jako hmotný ekvivalent hodnoty a osobní zisk nabytý z feudálního vlastnictví. Toto byly faktory, které přiměly conquistatory, aby snášeli veškeré těžkosti a riskovali život v neznámých zámořských krajích. Bez těchto faktorů, které byly kulturním pohonem conquisty, by nikdy k dobytí indiánských říší nemohlo dojít. Ačkoli tedy environmentální faktory, v první řadě epidemie zavlečené do Ameriky ze Starého světa, sehrály fatální roli při zkáze domorodých společností, s přihlédnutím k výše uvedeným námitkám je třeba opatrnosti, zda-li lze považovat tyto činitele za hlavní příčinu podrobení indiánských říší španělskými dobyvateli. Opět se ukazuje, že monotematické vysvětlení tak komplexních historických procesů, jakým byla conquista, je problematické.

Dalším z vlivných a plodných autorů, píšících o environmentální tematice a její roli v lidských dějinách, je Jared Diamond, americký profesor fyziologie, který se zabývá rovněž evoluční biologii a biogeografií. V objemné knize *Osudy lidských společností - Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii (Guns, Germs, and Steel/The Fates of Human Societies, 1997)* předložil Diamond komplexnější interpretaci conquisty, založenou na kombinaci environmentálních a technologických faktorů. Ke studiu těchto témat ho roku 1972

⁷² O těchto ekonomických faktorech pojednává Joseph A. Tainter v knize *Kolapsy složitých společností* (Tainter, 2009).

na Nové Guineji, kde zkoumal místní ptactvo, přivedla otázka jistého domorodce jménem Yali (Diamond, 2000, s. 8): „*Jak to, že vy běloši jste vytvořili tolik carga, které jste pak přinesli na Novou Guineu, zatímco my černoši jsme měli vlastního carga jen málo?*“ Obecnější otázka zněla: jaké jsou příčiny nerovností mezi různými skupinami lidstva?

Příčiny, proč se různé skupiny lidí vyvíjely nerovnoměrným způsobem, což vedlo k převaze určitých skupin nad jinými skupinami, vyplývají podle Diamonda zhruba ze dvou environmentálních determinací: (1) přítomnosti domestikovatelných druhů rostlin a zvířat a (2) hlavních os kontinentů. První faktor, domestikovatelné druhy rostlin a zvířat, které umožnily rozvoj početných zemědělských společenství, se nalézaly jen v určitých oblastech světa, přičemž v některých oblastech bylo k dispozici více druhů, než v jiných. Nejvíce vhodných plodin a zvířat vhodných k domestikaci se nalézalo na Předním Východě v oblasti známé jako „Úrodný půlměsíc“, kde se také zrodily nejstarší lidské civilizace (Mezopotámie, Egypt), a rovněž na Dálném Východě (Indie, Čína), zatímco v Africe a Americe bylo těchto druhů vhodných k domestikaci výrazně méně, a v Austrálii téměř žádné.

Jestliže například obyvatelé Starého světa a především Eurasie znali množství druhů domácích zvířat (skot, ovce, kozy, prasata, drůbež), Indiáni chovali kromě psů jen krocany v Mexiku, a lamy a morčata v andské oblasti; domorodí Australci pak kromě psa pocházejícího z Asie neznali žádné domácí zvíře. Přitom v Americe ani v Austrálii v historické době nebyly žádné divoké druhy zvířat, vhodné k domestikaci (ačkoli předkové Indiánů a Australců možná vybili některé místní druhy, které by v budoucnu bylo možné domestikovat, například koně, velbloudy a zemní lenochody v Americe, a vačnatou „megafaunu“ v Austrálii).

Druhý faktor - geografické osy kontinentů - umožnil, nebo naopak znesnadnil šíření kulturních inovací (technologí a domestikovaných rostlin a zvířat). Západovýchodní osa Eurasie umožnila rozšíření plodin a zvířat domestikovaných ve středomořském klimatu Úrodného půlměsíce v širokém pásu, sahajícím od Španělska až po Čínu, a to v protikladu k severojižní ose Ameriky a Afriky, kde rozdílnost klimatických pásem a geografické překážky bránily šíření těchto inovací v severojižním směru. Například kukuřice, hlavní cereálie Nového světa, byla zřejmě velmi pracně vyšlechtěna z trávy teosinte v Mexiku, jehož klimatickým podmínkám byla přizpůsobena, což bránilo jejímu rozšíření na sever i na jih kontinentu - nejprve bylo třeba vyšlechtit jiné odrůdy. Oproti tomu došlo ve Starém světě k mnohem snazšímu vyšlechtění pšenice a ječmene v Úrodném půlměsíci, a jejich snadnému

šíření v podobných klimatických podmínkách po západovýchodní ose (Diamond, 2000, s. 145).⁷³

Podtitul Diamondovy knihy *Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii* (v originále hlavní titul - *Guns, Germs, and Steel*) pak přímo jmenuje konkrétní faktory, které umožnily určitým lidským skupinám zvítězit nad jinými skupinami. Ohledně conquisty se Diamond zvláště zaměřil na zjetí inky Atahualpy uprostřed jeho ohromného vojska Franciskem Pizarrem a „jeho nepatrnou tlupou conquistadorů“ ve městě Cajamarca na peruánské vysočině 16. listopadu 1532. Podle Diamonda (2000, s. 25): „*odhalit řetězec bezprostředních faktorů, jež Pizarrovi a jeho Španělům přes obrovskou početní převahu Inků umožnily zajmout Atahuallpu a pak hrály rozhodující roli i během podmaňování dalších domorodých společností Evropany, je vcelku snadné. Byly to choroboplodné zárodky, koně, znalost písma, politická organizace a technologie (zvláště lodě a zbraně).*“ Jednoznačný důraz na tyto faktory řadí Diamondův výklad mezi environmentální a technologické interpretace.

Choroboplodné zárodky (chřipka, neštovice, spalničky, aj.), které zdecimovaly zejména původní obyvatelstvo Ameriky, Austrálie a Oceánie, byly produktem dlouhodobého soužití lidí a domestikovaných zvířat v početných zemědělských společnostech Starého světa. Šlo o nemoci, které vznikly mutacemi chorob domestikovaných zvířat, z nichž se přenesly na lidi. Třebaže tyto choroby kosily v průběhu dějin ohromné množství obyvatel Starého světa, lidé, kteří přežili epidemie, byli proti těmto chorobám do určité míry chráněni. Jakmile se však tyto nemoci při evropských zámořských plavbách dostaly do Ameriky, Austrálie a Oceánie, způsobily genocidu apokalyptických rozměrů mezi domorodci, kteří proti těmto chorobám neměli žádnou imunitu.

Střelné zbraně a ocel pak reprezentují technologie, které byly vyvinuty v různých početných zemědělských společnostech Starého světa, a rozšířeny od Španělska po Japonsko díky příznivé západovýchodní ose Eurasie. Náhodná situovanost různých lidských skupin do různých přírodních podmínek, které zase determinovaly společenské podmínky, tak byla podle Diamonda nejhlubší příčinou stavu, ke kterému došlo po objevení Ameriky Kolumbem. Technologické rozdíly mezi Evropany a Indiány pocházely z výše uvedených environmentálních determinací, které byly základním faktorem v kauzálním řetězci, vedoucím skrze odvozené technologické determinace k vítězství Evropanů nad Indiány.

⁷³ Faktor geografických os kontinentů a jejich souvislost s šířením kulturních plodin zmínil už dříve Alfred W. Crosby, z něhož Jared Diamond mimo jiné čerpal (viz Crosby, 1986, s. 18).

Tuto svou teorii ilustruje Diamond na příkladu proslulého zajetí inky Atahualpy Franciskem Pizarrem a jeho conquistadory v Cajamarce. Událost je představena čtenáři na základě kompozitního popisu, vytvořeného z kronik šesti dobových aktérů. O roli výzbroje v Diamondově interpretaci conquisty už byla řeč výše. Další klíčový faktor - epidemie neštovic rozšířené do incké říše ještě před vlastním příchodem conquistadorů - způsobil, že po smrti inky Huayny Capaca v důsledku této choroby vypukla válka o následnictví mezi jeho syny Atahualpou a Huascarem. Nebýt toho, Španělé by čelili silné a jednotné říši. Epidemie byly ostatně nápomocny evropským dobyvatelům i v Mexiku, kde neštovice zahubily Cuitláhuaca, nástupce nešťastného Motecuhzomy II., a všude jinde (Diamond, 2000, s. 79-80).

Dalšími faktory, které pracovaly ve prospěch Evropanů, byly kombinace námořní technologie a politické organizace, a zejména písmo. To umožňovalo jak dokonalejší komunikaci Evropanů, tak poskytovalo přístup k ohromné sumě informací z dějin Starého světa, zatímco Indiáni byli omezeni na své mikrosvěty, za jejichž hranice nedohlédli. Zápětka s Pizarrem a Atahualpou slouží Diamondovi především k demonstraci jeho holistické teorie, proč v globálním kontextu vítězili právě běloši a nikoli domorodci. Příčiny, proč Španělé porazili Indiány, a proč to celé nedopadlo obráceně, Diamond bilancuje následovně (Diamond, 2000, s. 83):

Zajetí Atahualpy Pizarrem tudíž názorně ilustruje působení souboru bezprostředních (přímých) faktorů, které se postaraly o to, že Evropané kolonizovali Nový svět, a ne původní Američané Evropu. Bezprostředními příčinami Pizarrova úspěchu se staly: vojenská technologie založená na střelných zbraních, ocelových chladných zbraních a koních; epidemické infekční choroby, vyskytující se v Eurasii; evropská námořní technologie; centralizovaná politická organizace evropských států; písmo.

Diamondův výklad působí velmi přesvědčivě - kniha získala Pulitzerovu cenu a například historička Camilla Townsend přivítala Diamondův environmentálně-technologický příběh o světové historii téměř jako evangelium, které „nás zprostilo starého břemene“, tj. problému, jak vysvětlit úspěch španělské conquisty, aniž by bylo třeba se uchýlovat k předpokladu, že Španělé byli Indiánům nějak nadřazeni především v psychologickém smyslu (Townsend, 2003, s. 661-662). Podle mého názoru však Diamondův výklad obsahuje také určitá zjednodušení a problematická místa - osobně bych řekl, že obsahuje přespříliš logiky a rigidního determinismu. Mnohé postuláty, na nichž Diamond tuto teorii zakládá, jsou poměrně evidentní, ačkoli dosud nejsou zcela objasněny. Takovým postulátem je kupříkladu zarážející izolace komplexních indiánských společností,

kteřá byla bezpochyby jedním z hlavních faktorů, proč byli Aztékové a Inkové tak zaskočení příchodem Španělů.

Integrace určité společnosti do širšího kulturního prostoru je zcela zásadní kulturní rys. Žádná společnost není zcela izolovaná. Avšak srovnáme-li Španělsko v období conquisty a indiánské společnosti v téže době, uvidíme výrazný rozdíl. Španělsko bylo stejně jako jiné země Evropy na přelomu středověku a novověku součástí prostoru, který se obvykle popisuje termínem Starý svět. V důsledku kulturních specifik tohoto prostoru, které Diamond vysvětluje pomocí environmentálních determinací (znalost inovací jako písmo, chov tažných a jízdních zvířat, používání kola, rozvinutá mořeplavba), byly společnosti v tomto prostoru zapojeny do sítě vzájemných, přímých či nepřímých vztahů, s výjimkou některých marginálních oblastí (zpravidla odlehlé vnitrozemské oblasti, osídlené méně komplexními společnostmi).

V tomto prostoru už od starověku docházelo k výměně kulturních inovací a akceleraci vývoje ke komplexním typům společnosti. Evropské společnosti na konci středověku byly kromě intenzivních vzájemných kontaktů spojeny rozsáhlou sítí obchodních cest s nejbzdálenějším asijským východem. Španělsko v období conquisty tak bylo společností, která mohla užívat rozmanitou škálu kulturních inovací, k nimž došlo na různých, často velmi vzdálených místech Starého světa. Právě tyto kulturní inovace, zodpovědné za celkovou povahu dané kultury, byly faktorem, který umožnil tak zásadní triumf Evropanů v Americe.

Naproti tomu v Novém světě před conquistou nalézáme výrazně odlišný obraz. Komplexní společnosti Mesoameriky a andské oblasti navzdory mnoha teoriím o různých zaoceánských kontaktech se Starým světem (které nelze zcela vyloučit) s ním zcela jistě nebyly v dlouhodobějším styku, ba co víc, ani průkazně nevěděly o sobě navzájem. Mnohé kulturní inovace známé v jedné z těchto oblastí byly neznámé v druhé – hieroglyfické a piktografické písmo Mesoameriky nebylo známo v Peru, naopak například „uzlové písmo“ *quipu* nebo chov lam, typické pro andskou oblast, nebyly známy v Mesoamerice.

Pouze přítomnost některých kulturních prvků (jako znalost bronzu na západním pobřeží Mexika) naznačují, že mezi některými společnostmi Mezoameriky (Taraskové) a andskými společnostmi mohl existovat nepřímý kontakt. Avšak síť obchodních výměn v případě Mesoameriky byla nejvýznamnější mezi tropickými nížinami a altiplanem Mexika, a na jih sahala zřejmě nejdále do Panamy, ale už nezasáhla Antilské ostrovy. Aztékové se o existenci Španělů dověděli teprve tehdy, když na Aztéky podmaněné území na pobřeží Mexického zálivu dorazily první španělské výpravy. Bylo to více než dvacet let poté, co

Kolumbus dorazil do Karibiku. Roku 1519 pak do Mexika připlul Hernán Cortés a během dvou let byla nejmocnější říše Mesoameriky zničena.

V případě Peru docházelo ke kulturním výměnám převážně v rámci andského areálu (mezi pobřežní nížinou a altiplanem), se zapojením okrajových společenství v západní Amazonii. Směrem na sever po pevnině kulturní kontakty zřejmě končily v prostoru kolumbijského altiplana, ačkoli námořní kontakty, udržované pomocí oplachtěných balzových vorů, sahaly možná až do Panamy. Příčinou této izolace byly pravděpodobně hory a džungle, které se táhly od jižního Mexika až do Ekvádoru. Inkové, kteří vytvořili nejmocnější stát v andské oblasti, se tak dověděli o existenci Španělů s velkým zpožděním až roku 1527 (tedy šest let po dobytí aztécké říše Cortésem), když Francisco Pizarro při své druhé výpravě na jih z Panamy přistál ve městě Tumbez, které se nalézalo na území incké říše v Guayaquilském zálivu v dnešním Ekvádoru. Za čtyři roky se Pizarro vrátil s licencí dobyvatele, a říše Inků, největší a nejlépe organizovaný státní útvar Nového světa, byla během několika let definitivně podrobena Španělsku.

Jak Diamond správně poukazuje, znalost písma poskytovala španělským dobyvatelům několik podstatných výhod. Kromě praktické komunikace rovněž písmo nabízelo přístup k obsáhlé sumě znalostí z dlouhých dějin Starého světa. V současné literatuře o conquistě se často zdůrazňuje, že Španělé nerozuměli realitě indiánských společností o mnoho víc, než rozuměli realitě evropských společností Indiáni (Clendinnen, 1993; Greenblatt, 2004). Díky písmu se však Španělé pohybovali v universu, které obsahovalo množství rozmanitých příběhů o střetech různých společností, počínaje už řeckými mýty. V době conquisty tak mohli Evropané čerpat díky písmu z dějin dlouhých více než dva tisíce let.

Tak například ve vyprávění Bernala Díaze, horlivého čtenáře rytířských románů, se odráží znalost příběhů z tisíciletých písmem zaznamenaných dějin i kulturně rozmanité současnosti tehdejší Evropy. Při líčení krutých bojů s Aztéky v době obležení Cortésova vojska v Tenochtitlánu Bernal Díaz uvádí (1980a, s. 383):

...bojovali jsme velmi dobře, ale oni byli tak silní a měli tolik škadron, které se hromadily znova a znova, že i kdyby tam bylo deset tisíc Hektorů a stejně tolik Rolandů, nemohli by je rozrazit (...) Nevím, proč o tom píšu tak vlašně, vždyť tři čtyři vojáci, kteří předtím byli v Itálii a teď tu byli s námi, mnohokrát přísahali Bohu, že v několika válkách mezi křesťany ani ve střetnutí s dělostřelectvem francouzského krále či tureckého sultána nikdy nespátřili boj tak zuřivý ani takové lidi, jako byli tihle Indiáni...

Podobně Francisco de Aguilar zmínil na závěr své kroniky při stručném popisu domorodého náboženství Mexika, že už jako dítě a mladík četl mnoho historí a starožitností perských, řeckých a římských, a četl rovněž o rituálech v portugalské Indii (Vázquez

Chamorro, 2002, s. 197).⁷⁴ Oproti takovýmto znalostem Evropanů, pocházejícím často z písemných záznamů, mohli Indiáni čerpat jen z mýtů, předávaných obvykle pouze ústní tradicí, a tyto mýty se ukázaly jako velmi nevhodný nástroj k uchopení nebezpečné reality, která pronikla do jejich světa z druhé strany Atlantiku. Podivní cizinci s hroživou mocí, někdy pokládání za nadpřirozené bytosti, pak zničili a ovládli izolované světy amerických domorodců.

Tímto poukazem na písmo a jeho sepětí se symbolickým universem lidských společností se však dostáváme do oblasti mentalistických interpretací, které v Diamondově výkladu conquisty jinak naprosto absentují. Jared Diamond chápe písmo zcela zjevně jako technologický faktor, umožňující komunikaci ve smyslu přenosu informací, a tím pádem i lepší možnosti organizaci společnosti, disponující touto kulturní inovací. Diamond zřejmě nijak nezvažuje, zda se přítomnost či nepřítomnost kulturních inovací (jako technologie výroby a užívání železa, užívání tažných zvířat, kola a písma) nějak odráží v myšlení a vnímání příslušníků daných společností, čili v rovině mentalit, a jaké následně v této rovině mohou být důsledky střetu příslušníků společností na tak rozdílných úrovních kulturních inovací. Že by kulturně formované dění v lidských hlavách mohlo mít nějaký zásadní vliv na události odehrávající se v pozorovatelném světě, Diamond pozoruhodným způsobem ignoruje.

Rovněž významný environmentální faktor – epidemie – vyznívá v Diamondově podání zcela jednoznačně ve prospěch Starého světa. Jak píše Diamond, na domorodé Američany dopadly „všechny nejsmrtonosnější metly lidstva“: neštovice, spalničky, chřipka, mor, tuberkulóza, tyfus, cholera, malárie a další, zatímco „*proti tomuto chmurnému seznamu osamoceně stojí jediná infekční nemoc, kterou lze spolehlivě připsat předkolumbovským společnostem původních Američanů – frambézie, způsobená nesyfilitickými spirochetovými bakteriemi druhu *Treponema pertenue**“ (2000, s. 386). V případě syfilidy se Diamond drží rezervovaného stanoviska unitární teorie, podle které není původ této nemoci jistý, čímž odpadla jediná významná metla, která nepochybně trýznila společnosti Starého světa po objevení Ameriky téměř půl tisíciletí až do objevu antibiotik. Do Diamondovy teorie taková selekce faktů ovšem dokonale zapadá.

Podobně když Diamond uvádí, že Španělé pravidelně vítězili nad Indiány díky své převaze ve zbraních, přestože byli v ohromné početní menšině (2000, s. 79), lze oproti tomuto

⁷⁴ „*Digo, pues, que yo desde muchacho y niño me ocupé en leer y pasar muchas historias y antigüedades persas, griegas, romanas; también he leído los ritos que había en la India de Portugal [...]*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 197).

tvrzení uvést řadu příkladů, kdy Španělé navzdory své výzbroji byli Indiány drtivě poraženi, jak už bylo zmíněno v kapitole o technologických interpretacích; o tom mnohokrát vypovídá zejména Bernal Díaz del Castillo ve své *Pravdivé historii dobývání Mexika*. I v tomto případě se tedy ukazuje, jak Diamond podřizuje fakta své holistické teorii absolutní nadřazenosti Eurasie (a conquistadorů jako jejích reprezentantů) nad zbytkem světa.

Problémem zde není to, že by Diamondova teorie vývoje lidských společností byla nutně v zásadních ohledech nesprávná, nýbrž to, že Diamond absolutizuje platnost faktorů, na které jinak oprávněně poukazuje. Zcela přitom opomíjí jiné faktory, bez kterých je jeho teorie v některých podstatných ohledech nevěrohodná a neúplná. Třebaže Diamondova teorie vývoje lidských společností jistě působí (zejména na Západě) velmi přesvědčivě, jeho výklad střetu těchto společností (jako byla conquista) obsahuje nezanedbatelná slabá místa v důsledku důsledného opomíjení role mentalistických faktorů, které budou námětem příští kapitoly.

5. Mentalistické interpretace

Za toto vítězství nevděčili Španělé své vojenské převaze ani neschopnosti Indiánů, ale prostě jen náboženskému zmatku, do něhož upadli Indiáni tváří v tvář těmto „vracejícím se“ bílým bradatým cizincům.⁷⁵

Thor Heyerdahl, *Staré civilizace a oceán*

Už autoři píší o conquistě v 16. a 17. století kladli důraz na roli mýtů, proroctví či rituálních pravidel vedení války, které mohly sehrát značnou roli při pádu indiánských říší. Typickým příkladem je Garcilaso de la Vega, podle kterého byl úspěch Španělů při dobytí říše Inků zapříčiněn tím, že Inkové na základě údajných proroctví o konci své vlády přijali Španěly jako „syny Slunce“ a vyslance boha Virakoči (Garcilaso de la Vega, 2009). Také v některých novodobých interpretacích conquisty se tyto faktory dostaly na první místo, a protože jde o faktory spojené s mentalitou či kulturně formovanou psychologií, označuji interpretace tohoto typu jako „mentalistické“. Mentalistické interpretace tedy kladou důraz na určité rysy mentalit, spojených s kulturami, které se spolu střetly v době conquisty. Pro triumf Evropanů a porážku Indiánů tak nebylo příliš podstatné to, co první i druzí třímali v ruce, jako spíš to, co nosili v hlavě. Hlavními faktory jsou zde zejména mýty a proroctví, či jazyk a znaky, tedy to, co se obvykle spojuje s oblastí lidského duševna.

Zřejmě neznámější mentalistické interpretace pracují s tezí o návratu „bohů“.⁷⁶ Jejich obecné schéma se zakládá na dobových svědectvích, podle kterých Indiáni přivítali první Evropany jako své „bohy“, či jejich potomky, kteří podle domorodých legend kdysi odešli za oceán, přičemž slíbili, že se jednou vrátí. Mentalistické interpretace tohoto typu se pak obvykle liší ve výkladu ontologického statutu oněch „bohů“, který sahá od pouhých mýtů, přes dávné kolonisty ze Starého světa, až po tajemné obyvatele zaniklých pevnin či dokonce bytosti z kosmu. Bez ohledu na rozdílné pojetí ontologického statusu „bohů“ se však tyto mentalistické interpretace shodují v následujícím pojetí conquisty: Indiáni, kteří považovali

⁷⁵ Heyerdahl, 1978, s. 115.

⁷⁶ Výklady tohoto druhu se objevily už ve španělských kronikách z 16. století. V případě dobytí Mexika indiánské verze pracující se stejným schématem zpřístupnil Miguel León-Portilla (Townsend, 2003, s. 662-667).

conquistadory v důsledku jejich neobvyklého vzezření a podivuhodné výstroje za „bohy“, je proto přijali v úctě a bázni, což bělochům umožnilo snadno si podrobit velké indiánské říše. Jak ovšem uvidíme, jde o značně redukované pojetí conquisty. Někteří autoři (jako M. Restall či C. Townsend) označují veškeré interpretace tohoto typu za mýtus a pokládají je za zcela nevěrohodné.

Svérázný a poměrně populární příklad mentalistické interpretace založené na tezi o „návratu bílých bohů“ představuje difuzionistické pojetí norského badatele (původně zoologa) Thora Heyerdahla, který proslul především svými odvážnými experimentálními plavbami na různých typech replik starobylých plavidel, počínaje staroperuánským balzovým vorem Kon Tiki, až po staroegyptské rákosové lodě Ra I. a II. (s jejíž druhou úspěšnější verzí postavenou aymarskými Indiány od jezera Titicaca Thor Heyerdahl přeplul Atlantik). Heyerdahlovo pojetí conquisty se zakládá na jeho difuzionistické teorii, vycházející z ideje, že oceány nebyly na rozdíl od představ izolacionistů mrtvými jezery, která nepřekonatelně oddělovala lidské společnosti, nýbrž médii, v němž mořské proudy a větry vytvářely dopravníkové pásy, po nichž probíhal čilý provoz mezi kontinenty. Pojetí vývoje lidské civilizace se zaměřením na kontakty mezi Starým světem, Novým světem a „Nejnovějším světem“ (jak autor navrhl nazvat Polynésii) představil Heyerdahl v knize *Staré civilizace a oceán (Early Man and the Ocean, 1978)*.

Podle Heyerdahla kolem roku 1200 př. n. l. v reakci na katastrofu způsobenou výbuchem sopky na ostrově Théra v řeckých Kykladách příslušníci nějaké středomořské kultury (zřejmě Féničané či Chetitě) vypravili námořní flotilu, která vyplula do Atlantiku s cílem hledat bezpečnější domov. Kanárský proud, který o 2700 let později dopravil do Ameriky Kolumbovy karavely, pak zanesl lodě starověkých středomořských kolonistů k břehům Mexika. Tito mořeplavci přinesli do Ameriky znalost písma, politické organizace a monumentální architektury, kterou můžeme nejprve spatřit u mexických Olméků, a kterou dále šířili bílí kulturní misionáři od Mexika až po Peru (Heyerdahl, 1983, s. 88-97).

Vzpomínka na tyto nositele civilizace se světlými vlasy a pletí přežila v domorodých mýtech, ač oni sami se postupně smísili s Indiány, byli pobiti nebo odpluli do Polynésie. Když první Evropané připluli do Mexika a Peru, setkali se s legendami o bílých božských vládci, se kterými byli často ztotožňováni, a tato mytologicky založená úcta jim dopomohla k snadnému vítězství a podrobení domorodých říší. V kapitole *Vousatí bohové před*

V případě dobytí Peru tyto faktory stručně zmínil Nathan Wachtel v knize *La vision des vaincus* (Wachtel, 1977).

Kolumbem se Heyerdahl věnuje okolnostem, které zapříčinily podivuhodně snadné dobytí indiánských říší španělskými conquistadory. Hned na úvod píše (1983, s. 98):

Ať přišli Španělé kamkoli, do Mexika, Střední Ameriky, do Peru, všude je přijímali s otevřenou náručí. Nazývali je jménem legendárního světlomasého lidu s vysokou kulturní úrovní, který v této oblasti působil v šeré minulosti předků, a zahrnovali je odpovídajícími poctami. Všude, kam conquistadoři v této oblasti přišli, setkávali se se zříceninami a památníky, jež po sobě zanechali nositelé ztracených civilizací, a místní kmeny je opětovně vysvětlovaly jako stopy laskavých bílých přistěhovalců. (...) V historii světa došlo k velkým změnám právě díky tomu, že se zachovala vzpomínka na tyto legendární cestovatele – vždyť Cortez a Pizarro dokázali, každý s hrstkou mužů, dobýt dvě nejmocnější říše tehdejšího světa – říši Aztéků a Inků – prakticky bez vojenského odporu.

V Peru se prý Španělé podle svých vlastních záznamů setkali s příslušníky místních vládnoucích tříd, kteří měli pleť bělejší než oni – podle Indiánů šlo o potomky bílých bohů Virakočů. Podoba conquistadorů s mytickými Virakoči tak podle Heyerdahla byla hlavním faktorem, který dopomohl Pizarrovi ke snadnému postupu do nitra říše, zajetí inky Atahualpy a ukořistění obrovských pokladů (Heyerdahl, 1983, s. 109):

...jakmile Španělé přistáli u pobřeží, inkovští poslové štafetou donesli vládci na vysočině zprávu, že se Virakočové, čili lidé z mořské pěny, vrátili, jak to údajně podle inkovské tradice slíbili. Peruánci neměli vousy, avšak měli slovo pro vous (*sonhasapa*) stejně jako slovo pro bílého cizince (*virakoča*), jímž dosud často označují Evropany. Protože Pizarro a hrstka jeho mužů měli bílou pleť a vousy, bylo jim dovoleno projít bez újmy opevněnými peruánskými údolími a dobýt tehdejší největší říši ve světě. Obrovská armáda stála v bázlivé úctě před vracejícími se Virakoči, protože jejich předkové sehráli tak důležitou roli v tradičních dějinách Inků.

V hlavním městě Cuzcu prý Španělé našli „*realistické zlaté a mramorové portréty vládců původních Virakočů*“. I v jiných místech říše objevili conquistadoři další taková zobrazení dávných božských vládců a často si je asociovali se svatým apoštolem Bartolomějem, na jehož počest dokonce španělsko-indiánští mesticové v Cuzcu založili bratrstvo. S dávnými bílými Virakoči místní Indiáni rovněž spojovali ruiny megalitického centra Tiahuanaka u jezera Titicaca, odkud prý bílí kulturní hrdinové šířili civilizaci, než odešli, byli vyhnáni či pobiti Indiány. Obdobnou interpretaci předkládá Heyerdahl i v případě dobytí aztécké říše v Mexiku, kterou si Cortés podrobil „*se stejně překvapující snadností, jako to učinil Pizarro o několik let později v říši Inků*.“ Aztékové totiž prý považovali Španěly za vracející se lid svého boha a kulturního hrdiny Quetzalcóatla (Heyerdahl, 1983, s. 115).

Heyerdahl zmiňuje také známou uvítací řeč aztéckého vládce Motecuhzomy ke Cortésovi, v níž Motecuhzoma označil conquistadory za vyslance bílého boha Quetzalcóatla. Španělé pak ztotožňovali bílého Quetzalcóatla se svatým Tomášem, což byla analogie s pozdějším ztotožněním peruánského Virakoči se svatým Bartolomějem (1983, s. 115-117).

Podobně prý na Yucatánu o rok dříve, než se v Mexiku vylodil Cortés, přivítali bojovní Mayové mírumilovně výpravu Juana de Grijalva, neboť údajně považovali Španěly za potomky svých kulturních héroů, které nazývali Itzamna a Kukulcan. Heyerdahl uvádí další obdobné příklady i u dalších etnik Střední Ameriky (1983, s. 117-121).

Tuto mentalistickou interpretaci conquisty založenou na své difuzionistické teorii předložil Heyerdahl už dříve v knize *Výpravy Ra (The Ra Expeditions, 1971)*, kde popisuje své experimentální plavby na replikách staroegyptských rákosových lodí. Heyerdahl líčí, že v Americe „*existovaly říše vysoké kulturní úrovně, kde zaoceánskou návštěvu zřejmě očekávali. Od jejich učenců se Španělé dozvěděli, že vousatí bílí mužové už jednou přijeli přes moře a přivezli tajemství civilizace. Příchod Španělů nepřekvapil ani Mexičany, ani Peruánce; nebyli přijati jako objevitelé, ale jako mořeplavci opakující cestu dávno již vykonanou muži, kteří přinesli kulturu jejich praotcům na počátku historických dob*“ (1974, s. 11-12). To bylo důvodem triumfu conquistadorů (Heyerdahl, 1974, s. 13): „*Hrstka Španělů dokázala v mocném království Aztéků v Mexiku i v obrovské říši Inků v Jižní Americe porazit obrovské armády, aniž musela vystřelit. To proto, že hieroglyfické texty a náboženské tradice přesvědčily kněze a učence o tom, že bílí vousatí mužové obdařili jejich předky civilizací a před odjezdem do vzdálených krajů slíbili, že se vrátí.*“

Heyerdahlovo pojetí conquisty je extrémním případem redukováného výkladu, opírajícího se o účelově vybrané a interpretované pasáže z dobových pramenů. Stačí však nahlédnout do dobových svědectví, abychom zjistili, že představa o snadném dobytí indiánských říší Španěly na základě jejich údajného božského statusu je zcela mylná. Dobývání Mexika trvalo dva roky s mnohými dramatickými zvraty a dobývání Peru se po počátečním překvapivém zajetí inky Atahualpy fakticky protáhlo na mnoho let, takže celkově tyto anabáze měly velmi daleko k „překvapující snadnosti“, o níž píše Heyerdahl. První španělské výpravy, které se vylodily na pobřeží Mexického zálivu (čili v místech, kde podle Heyerdahla dávní mořeplavci ze Středomoří založili civilizaci Olméků), se zde setkaly se silným ozbrojeným odporem, který se rozhodně neslučoval s mírumilovným přivítáním potomků bílých bohů.

Podívejme se, co o prvních kontaktech Španělů s Indiány v této oblasti v *Pravdivé historii dobývání Mexika* píše Bernal Díaz del Castillo, který se zúčastnil prvních tří výprav (na což byl patřičně hrdý), podniknutých z Kuby do Mexika v letech 1517, 1518 a 1519. První byla výprava, které velel kapitán Francisco de Córdoba. V kapitole *Jak jsme objevili provincii Yucatán* Bernal Díaz uvádí, že když Španělé vystoupili u mysu Cotoche na pevninu, domorodci je sice uvítali v míru, ale zřejmě šlo o past, protože Španěly vylákali k návštěvě

své obce a vzápětí je napadli (1980a, s. 27-30). Později u obce Champotón došlo ke krvavé bitvě s Indiány, kteří Španělům zabili přes polovinu mužů; tato oblast proto dostala výmluvný název *Pobřeží zlého boje* (1980a, s. 34-35).

Vzápětí popisuje Bernal Díaz výpravu Juana de Grijalva, o němž Heyerdahl uvádí, že se mu „*dostalo od jinak válkychtivých Indiánů překvapivě uctivého přijetí, které se shodovalo s přijetím Cortezovým a Pizarrovým*“ (Heyerdahl, 1983, s. 117). Přímý účastník výpravy Bernal Díaz ovšem věci popisuje podstatně odlišně (1980a, s. 21): „*Po těchto bitvách jsem se z téhož ostrova Kuby vypravil s jiným kapitánem, který se jmenoval Juan de Grijalva, a zažili jsme další prudké srážky s týmiž Indiány u obce Champotónu; i v těchto druhých bitvách nám zabili mnoho vojáků...*“ Všechny kontakty sice neskončily bojem a často docházelo mezi Španěly a domorodci k výměnnému obchodu, ale vztahy byly obvykle nejisté a vyznačovaly se nedůvěrou na obou stranách. Španělé se také poprvé setkali s místodržícím aztéckého vládce Motecuhzomy a získali něco málo zlata – byly to první dobré důkazy o existenci mocné vnitrozemské říše (Díaz del Castillo, 1980a, s. 53).

Po této výpravě se Bernal Díaz připojil ke Cortésovi a jeho malému vojsku s cílem dobýt bohaté země na kontinentu. Když se Cortésovi vojáci pod velením Pedra de Alvarado poprvé vylodili na ostrově Cozumel u pobřeží Yucatánu, našli indiánské vsi prázdné, protože jejich obyvatelé před bílými cizinci uprchli. Alvarado sebral v opuštěných vsích nějaké krocany, ozdoby a jiné drobnosti, za což ho Cortés pokáral a přikázal věci vrátit (Díaz del Castillo, 1980a, s. 80-81). Tímto prozíravým způsobem si zajišťoval důvěru Indiánů, což se mu velice vyplatilo, neboť od zdejších kasiků získal jednoho jejich španělského zajatce jménem Jerónimo de Aguillar, který později jako tlumočník (uměl maysky) poskytl Cortésovi neocenitelné služby.

Po další plavbě na západ přistáli Cortésovi vojáci v místech, kde se předchozí Grijalvova výprava setkala s mírovým přijetím. Nyní je zde však očekávaly silné oddíly válečníků, připravené zabránit Španělům ve vstupu do své osady – Indiáni z Champotónu a odjinud, kteří dříve napadli Španěly, vyčítali totiž prý místním domorodcům vstřícné jednání s bílými vetřelci, a tito Indiáni se proto zřejmě rozhodli napravit svou reputaci válečníků, což také učinili. Španělé pak v boji vytlačili indiánské bojovníky z jejich opevněných postavení a Cortés následně zabral zemi jménem svého krále. Bernal Díaz o tomto střetnutí píše (1980a, s. 95): „*Vzpomínám si, že v těchto urputných bojích, které nám tenkrát Indiáni připravili, zranili čtrnáct našich vojáků, mne zranili šípem na stehně, ale jen lehce, a ve vodě, kde jsme přistáli, zůstalo ležet osmnáct mrtvých Indiánů...*“

Následovalo mnoho dalších potyček i větších bitev, střídaných více či méně úspěšným vyjednáváním z domorodci, což se táhlo téměř celou cestu do Mexického údolí, v němž se na jezeře Texcoco nalézal Tenochtitlán, hlavní město Aztéků. V nahuatlu, jazyce mnoha etnik středního Mexika, byli sice Španělé nazýváni *teotlové*, což byl termín užívaný pro božstva, ale to nebránilo domorodcům, aby tyto „bílé bohy“ dříve či později bez ostychu nenapadali a v případě zajetí je neobětovali svým božstvům. James Lockhart, jinak velmi skeptický vůči mentalistickým výkladům, připouští, že výraz „bohové“ zřejmě používali Mexičané během conquisty pro označení Španělů, a upozorňuje, že mezi Nahuai se lidské a božské rozsáhle prostupovalo (Lockhart, 1993, s. 20). Termín „teotl“, kterým domorodci označovali Španěly (a který Španělé obvykle překládali jako „bůh“), se vztahoval k množství různých kontextů: mohl rovněž označovat jak démony a božstva, tak lidské představitele božstev, byl spojovaný s posvátnými objekty včetně soch božstev, a k postižení obsahu tohoto slova je proto možné použít termíny jako „mana“ nebo „nadpřirozený“ či „posvátný“ (Townsend, 2009, s. 120).

Podívejme se nyní, jak probíhaly první kontakty Španělů s Indiány v případě objevování a dobývání Peru. Francisco de Xerez, účastník proslavené výpravy Franciska Pizarra, popisuje ve své *Pravdivé zprávě o dobytí Peru* útrapy svého velitele při průzkumných výpravách z Panamy na jih do „země zlata“. Roku 1525 na území dnešní Kolumbie byl Pizarro v jakési opevněné osadě téměř zabit indiánskými válečníky. V Xerezově líčení vidíme proslulého dobyvatele říše Inků ležet zesláblého hladu, posetého ranami a polomrtvého v indiánské vsi – situace velmi nedůstojná „bílého boha“ (1970, s. 12):

...připluli k vesnici ležící na mořském břehu. Byla to jakási tvrz obehnaná vysokou zdí. Španělé v ní našli hojnost potravin. Obyvatelé vesnici opustili, ale druhý den se sem vrátilo množství bojovníků. Protože byli velmi útoční a dobře vyzbrojení, zmocnila se křesťanů, kteří byli zesláblí hladem a přestálými útrapami, panika. Kapitán utřil sedm ran, z nichž i ta nejlehčí byla velmi nebezpečná. Indiáni, kteří mu rány zasadili, mysleli, že je již mrtev, a proto jej nechali ležet. Spolu s ním bylo zraněno dalších sedmnáct mužů a pět jich bylo zabito. Když kapitán uviděl tuto pohromu a uvědomil si, jak nedostatečné jsou prostředky Španělů, aby se mohli léčit a obnovit své síly, nařídil nastoupit na loď a vrátit se zpět do Panamy.

O nic lépe nepořídil ani Pizarrov souputník Diego de Almagro, který na stejném místě o něco později přišel v boji s Indiány o oko. Prescott, který své *Dějiny dobytí Peru* sestavil na základě četných dobových pramenů, zmiňuje střetnutí, ke kterému došlo při další expedici u města Tacamez, kde se Pizarro vylodil se svými vojáky. Na břehu je očekávalo početné indiánské vojsko připravené k bitvě; nedošlo k ní prý proto, že jeden španělský jezdec spadl z koně, což uvedlo Indiány do zmatku, neboť prý neočekávali, „že se ve dvě rozdělí bytost, kterou považovali za jedinou“, a ustoupili (Prescott, 1980, s. 111). Ovšem prameny mohou

poskytovat někdy dost matoucí obraz – tatáž událost, která se navíc v případě conquisty odehrávala v kontextu střetu diametrálně odlišných kultur, představovala prostor, v němž bylo pro aktéry mnohdy krajně obtížné dešifrovat jeho významy. Xerez popisuje zřejmě stejnou událost odlišně (1970, s. 14):

Když se devadesát Španělů pochodujících po souši přiblížilo na vzdálenost jedné leguy k osadě Lacamez, vyšlo jim naproti přes deset tisíc indiánských bojovníků. Jakmile však poznali, že křesťané jim nechtějí ublížit ani jim vzít majetek a že přicházejí s přátelskými úmysly a v míru, nezaútočili na ně, jak původně zamýšleli.

Po strastiplné robinsonádě na ostrovech u jihoamerického pobřeží konečně Pizarro se svými společníky dorazil do Guayaquilského zálivu, na jehož březích leželo velké město Tumbez, který se stal nedávno součástí říše Inků. Španělé měli na palubě několik Indiánů, které při předchozí výpravě zajali na palubě obchodního balzového voru, a ti sdělili svým soukmenovcům, že bílí cizinci přicházejí v míru. Španělé pak pluli dál na jih a setkávali se s příznivým přijetím místních obyvatel.

Pizarro, který získal dost důkazů o existenci bohaté jižní říše, se poté vrátil do Panamy, a odtud odplul do Španělska, kde získal od Karla V. podporu pro svůj plán dobytí bohaté indiánské říše na jihu. Počátkem roku 1530 odplul zpět do Panamy a odtud začátkem ledna následujícího roku se třemi loděmi, 180 muži a 37 koňmi vyrazil k jihu. Už za třináct dní dorazili do zátoky svatého Matouše, ale jak píše Francisco de Xerez, jejich příchod zřejmě nebyl místním obyvatelům vítaný (1970, s. 16): „*Všechny osady však našli opuštěné, protože jejich obyvatelé uprchli. Tak přišli až do velkého města zvaného Coaque, a protože se nevzdalo jako ostatní osady, zaútočili na ně.*“

Když Pizarro se svými conquistadory dorazil do Guayaquilského zálivu, rozhodl se utábořit na ostrově Puná, jehož bojovní obyvatelé žili v dlouhodobém nepřátelství s obyvateli pobřežního města Tumbezu. Domorodci ale zřejmě nestáli o roli hostitelů pro násilnické bílé cizince. Xerez k tomu výmluvně poznamenal (1970, s. 17): „*Indiáni však nejsou nakloněni poslouchat cizí lidi nebo jim sloužit, nejsou-li k tomu přinuceni mocí.*“ Zakrátko se k Pizarrovi doneslo, že ostrované chystají spiknutí, a tak preventivně nechal povraždit skupinu místních náčelníků. Domorodci v odvěť napadli španělské ležení, ale conquistadoři je zmasakrovali a Indiáni uprchli do pralesa a močálů.

Protože ostrov Puná v důsledku této války zpustl, a podle Xerezových slov už na něm Španělé nemohli nic získat, Pizarro se přeplavil na vorech do města Tumbez, které však našel v rozvalinách, údajně v důsledku války s ostrovany z Puny (Xerez, 1970, s. 18). Místní domorodci hned po přistání prvního voru, který vezl zásoby, odvěkli tři muže a zabili je.

V odvetu za to Pizarro pověřil jednoho kapitána se čtyřiceti jezdci a osmdesáti pěšáky, aby Indiány potrestali. Následoval další stereotypní masakr, kterým si Pizarro vynutil loajalitu místních obyvatel (Xerez, 1970, s. 19-20). Španělé se také marně sháněli po svých dvou družích, které v Tumbezu zanechali při předchozí výpravě. Zvěsti o jejich osudu se různily: podle jedné verze prý oba conquistadoři zahynuli při epidemii, podle jiných padli v boji anebo byli zabiti, protože se pokoušeli znásilnit indiánské ženy (Cieza de León, 2001, s. 96). Například Diego de Trujillo uvádí, že jednoho z nich jménem Ginés zabili Indiáni kvůli tomu, že se zajímal o ženu jednoho náčelníka, zatímco druhý, Molina, se prý přeplavil na ostrov Puná, kde se stal velitelem ostrovanů ve válce s jejich nepřáteli, kteří ho nakonec zabili na moři měsíc před Pizarrovým příchodem (Conde de Canilleros, 1964, s. 125).

Pizarro pak třicet mil na jih od Tumbezu založil San Miguel, první španělské město na peruánské půdě, kde ponechal malou posádku. Poté se vypravil se 177 muži, z nichž bylo 67 jezdců a tři střelci z arkebuz, do hor, kde se hodlal setkat s inkou Atahualpou, který právě zvítězil ve válce proti svému bratrovi Huascarovi. Celá Pizarrova cesta až po setkání s inkou ve městě Cajamarca proběhla v neustálé bojové pohotovosti conquistadorů, kteří si byli dobře vědomi zdrcující početní převahy incských vojsk a své zranitelnosti v horském terénu. V ležení Atahualpy se jim dostalo odměřeného přijetí, a jak prý později Španělé zjistili, Atahualpa měl v plánu je nalákat do nitra říše, tam jich většinu pobít přesilou svých vojsk, ukořistit jejich zázračné zbraně a koně, a některé Španěly si ponechat jako otroky (Prescott, 1980, s. 179). Jak údajně Atahualpa sdělil jednomu z jezdců, Migueli de Estete, jeho záměr byl následující: *„sebrat pro chov jejich hřebce a klisny, kteří na něj udělali největší dojem. Některé z nás měl v plánu vykastrovat, abychom sloužili jako strážní jeho žen, jak u nich bývalo zvykem. Ostatní by byli obětováni Slunci.“* (Stirling, 2007, s. 79)⁷⁷

Tato verze, která se jeví poměrně pravděpodobně, je v rozporu s Heyerdahlovým tvrzením, že Pizarro bez úhony prošel horskými průsmyky, protože obrovská armáda Inků *„stála v bázlivé úctě před vracejícími se Virakoči“*. Heyerdahlovo líčení této události se zásadně rozchází s historickými dokumenty (Heyerdahl, 1974, s. 12-13):

Když poslové oznámili příchod Španělů, kněz-král se dal donést na pobřeží v nádherných šatech na nádherných nosítkách s baldachýnem a ovíván vějíři. Tak jako Španělé i on měl zkreslený názor o lidech, se kterými se měl poprvé setkat. Vznešený kněz-král byl přesvědčen, že je potomkem bílých vousatých mužů, pocházejících, tak jako neznámí cizinci, od slunce. Příchod Španělů byl tedy důvodem k oslavám. [...] Kněz-král přišel s osobní stráží a několikatisícovým vojskem.

⁷⁷ „[...] tenía acordado de tomar los caballos e yeguas, que era la cosa que mejor le pareció para hacer casta; y a los españoles a unos sacrificar al Sol y a otros castrarlos para el servicio de su casa y guarda de sus mujeres, como ello acostumbraba.“ (Oviedo, 1986, s. 223)

Setkání inky s „bílými bohy“ však skončilo krveprolitím. Pizarro pozval Atahualpu na návštěvu do ležení Španělů na náměstí v Cajamarca, kde inkův neozbrojený doprovod při nečekaném útoku Španělé zmasakrovali. Stuart Stirling zmiňuje okolnosti kolem Atahualpova proslulého výkupného - inka jej prý navrhl proto, že velmi dobře věděl, jaký byl hodnotový žebříček bílých cizinců, o jejichž údajném božském původu si zřejmě nedělal žádné iluze (2007, s. 79): „*Incký panovník byl o svých únoscích velmi dobře informován a žádný důkaz nenasvědčuje, že by kdy věřil v jejich božský původ, jak se často tvrdí. Zvědové mu zjišťovali každý krok Španělů. Věděl o vysoké úmrtnosti v řadách výpravy, stejně jako o vášnivém touze nalézt zlato, na které se každého soustavně vyptávali.*“

Proslulou událostí v Cajamarca, která vyvrcholila popravou zajatého Atahualpy, však conquista Peru zdaleka neskončila a Španělé museli ještě vybojovat řadu urputných bitev – nejprve proti Atahualpovým generálům, a pak proti inkovi Mankovi, kterého sami korunovali, a který se posléze proti „Virakočům“ vzbouřil. Titu Cusi, syn inky Manka, ve své relaci určené španělskému králi Filipu II. často zmiňuje termín „Virakočové“ (*viracochas*), jímž prý jeho otec označoval Španěly, údajně proto, že conquistadoři byli zpočátku považováni za vyslance či syny Virakoči, uctívaného jednak jako bůh, jednak jako kulturní hrdina. Titu Cusi (jehož dopis určený španělskému králi Filipu II, který nadiktoval svému mestickému sekretáři, je zřejmě nejranější celistvou výpovědí indiánského původu) opakovaně uvádí, že právě víra v božský původ Španělů, respektive jejich ztotožňování s mýtickými Virakoči, umožnila conquistadorům, aby pronikli do incké říše. Avšak pokud tomu tak bylo, pak si poměrně brzy inka Manco uvědomil, že bílí cizinci zřejmě neměli nic společného s Virakočou, nýbrž že jsou spíše syny „d’ábla“, a rozpoutal proti Španělům rozsáhlé povstání, během něhož Indiáni pobili stovky údajných „bílých bohů“ (Bauer, 2005).

Termínem „Viracocha“ obecně Indiáni v Peru označovali bělochy, avšak jeho původ je nejasný. Ve španělských dobových pramenech se bůh Viracocha často popisuje jako oblečený vousatý běloch. Například kronikář Juan de Betanzos, který měl za ženu inckou „princeznu“ Cusirimay Occllo, zaznamenal ve své kronice *Suma y narración de los Incas*, sepsané v polovině 16. století, údajný vzhled boha-stvořitele, nazývaného Con Tici Viracocha, jak jej viděli předkové Indiánů. Prý to byl vysoký muž v bílém přepásaném šatě, sahajícím až na paty, vlasy měl krátké s tonzurou na způsob kněze; kráčel prostovlasý a v rukách nosil cosi, co jim dnes připadá jako breviář, který nosí v rukách kněží.⁷⁸ Tento muž-

⁷⁸ „...que preguntando á los indios que qué figura tenia este Viracocha cuando ansí le vieron los antiguos, segun que dello ellos tenian noticia, y dijéronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenia una vestidura blanca que le daba hasta los piés, y questa vestidura traia ceñida; é que traia el cabello corto y una corona hecha en la

bůh-stvořitel vyšel z jezera (zřejmě Titicaca) v provincii Collasuyu, stvořil nebeská tělesa a lidi, procházel zemí, konal zázraky, až nakonec dorazil k moři, po kterém odešel se svými průvodci, jako by to byla souš (Betanzos, 1880, s. 1-8).⁷⁹

Poměrně autentické svědectví, zřejmě zaznamenané nedlouho po conquistě, lze nalézt v kronice *El señorío de los Incas*, jejímž autorem je Pedro de Cieza de León. Podle jeho svědectví vyšel z polední strany (*hacia las partes del Mediodía*) bílý muž vysoké postavy (*un hombre blanco de crecido cuerpo*), který vyzařoval velkou autoritu, který měl takovou moc, že z kopců dělal planiny a opačně, a konal i jiné divy. Kvůli této moci ho Indiáni nazývali „Původce všech stvořených věcí“ (*Hacedor de todas las cosas criadas*). Posléze odešel na sever a už nikdy nebyl spatřen. Po nějaké době se objevil jiný podobný muž, který rovněž konal zázraky. Nakonec došel k moři a odešel po jeho vlnách, a už nikdo ho nikdo nespátřil; proto mu Indiáni dali jméno Viracocha, neboli „pěna moře“ (*espuma de la mar*). Španělé byli nakloněni věřit, že šlo o svaté apoštoly, avšak sám Cieza de León byl vůči této hypotéze skeptický (Cieza de León, 2005, s. 305-307).

Velmi podobné svědectví jako Betanzos a Cieza de León zanechal rovněž Pedro Sarmiento de Gamboa.⁸⁰ Podle domorodé tradice byl prý Viracocha muž střední postavy, bílý a oblečený v bílém rouchu, a nosil berlu a knihu. Tento Viracocha putoval zemí a konal zázraky. Když dorazil k mořskému břehu, promluvil k těm, které stvořil, a obeznámil je s tím, co se stane v budoucnu. Jednou prý pošle své posly, kteří budou chránit a učit Indiány. Poté odešel přes moře se svými dvěma služebníky. Sarmiento de Gamboa zakončil své líčení tohoto mýtického příběhu ostrým odsudkem, že tito barbaři si udržují tuto „absurdní báji o svém stvoření“ a věří tomu, jako by skutečně viděli, že se to stalo (2010, s. 31-33).

Z hlediska antropologie ovšem andská báje o Virakočovi nebyla o nic absurdnější než biblické příběhy, v jejichž pravdivost věřili křesťané. Tuto afinitu, jakož i víru domorodců v pravdivost jejich mýtů zmiňuje Lévy-Bruhl: pro „primitivy“ jsou mýty pravdivé příběhy, které se skutečně staly, ač v čase, prostoru a světě, který není identický s časem, prostorem a světem současnosti. Mýty jsou posvátnou historií „primitivních“ společností a jejich pravdivost zajišťuje jejich posvátný charakter, který je rovněž příčinou toho, že se těmito příběhy lidé tak vášnivě zaobírají, což platí i o západní náboženské historii (Lévy-Bruhl, 1975, s. 63-64). Biblické příběhy čerpaly svůj význam z posvátného hlediska, poněvadž se

cabeza á manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traia en las manos cierta cosa que á ellos les parece el dia de hoy como estos breviaros que los sacerdotes traian en las manos.“ (Betanzos, 1880, s. 7).

⁷⁹ Juan de Betanzos (1510-1576) znal kečujštinu a proto sloužil jako tlumočnick Pizarrovi a později Audiencii v Limě. Zúčastnil se také vyjednávání s posledními nezávislými Inky ve Vilcabambě (Oviedo, 1986, s. 370).

v nich manifestoval jediný pravý Bůh, a pouze mystická atmosféra obklopující historická fakta zabraňuje, aby tato fakta byla jen běžnými bitvami, masakry a revolucemi (Lévy-Bruhl, 1966, s. 332).

Juan de Betanzos rovněž zaznamenal legendu, jejíž hlavní postavou byl devátý inka Pachacuti, jemuž se prý zjevil ve snu bůh Viracocha v podobě muže a předpověděl mu, že v boji porazí Chanky, mocný kmen, který usiloval o zničení Inků (Betanzos, 1880, s. 35-36). Zmínku o zjevení božstva Virakoči, avšak budoucímu osmému inkovi ve snu, zanechal také Sarmiento de Gamboa (2010, s. 71-72). Mnohem košatější líčení podal později Garcilaso de la Vega ve svých *Comentarios reales*. V době, kdy byli Inkové ohroženi vpádem Chanků, mladý princ, jenž se měl stát osmým inkou, a který byl svým otcem poslán do exilu pást stáda lam, předstoupil před inku a sdělil mu, že když odpočíval o poledni (neznámo, zda bděl či spal) pod velkou skálou, objevil se před ním cizí muž v rouchu, jehož postava se odlišovala od domorodců, protože měl vousy delší než jednu píd', a šat měl dlouhý a volný, který ho kryl až k nohám, a měl s sebou připoutané neznámé zvíře. Představil se jako Viracocha Inca, varoval prince před hrozícím nebezpečím a přislíbil mu pomoc (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 296-297). Na základě svého snu byl po vítězství nad Chanky princ nazýván Viracocha Inca, a poněvadž bůh, jenž se mu zjevil, měl vousy a byl celý oblečen, Indiáni stejně označovali první Španěly, protože rovněž měli vousy a byli celí oblečení (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 322-323).

Obdobnou legendu zaznamenal také Bernabé Cobo, vzdělaný jezuita a misionář, který znal Garcilasovo dílo, ale vycházel i z řady jiných pramenů (Cobo, 1983, s. ix-xi).⁸¹ Podle této verze se synovi sedmého inky, jenž byl svým otcem poslán do exilu pást lamy, zjevil ve snu bůh Viracocha jako bílý vousatý muž oblečený v šatech, které dosahovaly až k jeho chodidlům. Ten si inckému princovi stěžoval, že lidé namísto něj, stvořitele všeho, uctívají nebe, Slunce, zemi a lidi, ačkoli vše podléhá jemu. Ve stejné době byl dosud malý stát Inků v údolí Cuzka ohrožen válečným vpádem Chanků. Princ ve jménu boha Virakoči shromáždil muže a porazil Chanky (Cobo, 1983, s. 127). Když se pak stal inkou, přijal jméno Viracocha a později vybudoval velký chrám k uctívání tohoto božstva (Cobo, 1983, s. 132). Podobnou verzi podal ovšem již dříve jiný jezuita, José de Acosta, který rovněž uvádí, že po vítězné bitvě oznámil inka svým lidem, že tohoto vítězství nedosáhli sami, nýbrž jim k němu dopomohli jistí vousatí

⁸⁰ Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592) byl vzdělaný mořeplavec a kronikář, který roku 1572 sepsal v Peru na objednávku místokrále Toledo dílo *Historia índica* (Oviedo, 1986, s. 374).

⁸¹ Bernabé Cobo (1580-1657) strávil v Americe 61 let. V Peru vstoupil do jezuitského řádu a napsal encyklopedické dílo *La historia del Nuevo Mundo* (Oviedo, 1986, s. 372).

muži, kteří byli sesláni Virakočou, které žádný člověk nemohl vidět, a kteří se proměnili v kameny (Markham, 1880, s. 431-432).

Totéž, avšak podrobněji, vylíčil dříve Garcilaso de la Vega, který uvádí, že podle Španělů, kteří navštívili chrám zbudovaný na počest boha Virakoči a spatřili tam jeho sochu, se tato údajná socha zpodobňující vousatého muže v dlouhé říze podobala svatému Bartoloměji (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 329-330). Guaman Poma zmiňuje, že apoštol svatý Bartoloměj kázal v Peru a konal zázraky (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 72). Jiným kandidátem na post dávného kazatele putujícího po Peru byl podle autorů z 16. a 17. století podobně jako v Mexiku svatý Tomáš, jak to zmiňuje třeba indiánský kronikář Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (Markham, 1873, s. 71; MacCormack, 1988, s. 966).

Příběh o mladém princovi, který je vyhnán, aby pásl stáda daleko od centra moci, jemuž se posléze dostane nadpřirozeného zjevení, a který pak zachrání svůj lid a nahradí starého vládce, připomíná starozákonní příběh o Mojžíšovi, ale může jít o variaci na mnohem obecnější motiv, možná jakýsi „archetyp“ (Siemens, 1979, s. 327-328). Jak však dodává Carolina Orsini (2008, s. 104-105), někteří badatelé zastávají názor, že se „*tento příběh podobá spíše evropskému středověkému eposu než zázračné události v duchu andské kulturní tradice, zvláště pokud jde o zjevení boha Viracochy ve snu. Důvěryhodnější prameny domorodého původu zrcadlí poněkud jiný způsob zacházení s posvátnem (například při dotazování se božstev na budoucnost), a to skrze věštby, které následují až poté, co se uskutečnily početné a složité obětní rituály.*“ Na druhou stranu ale například Guaman Poma popsal, jakou váhu přikládali andští Indiáni snům a vizím. Lévy-Bruhl považoval zaujetí sny, pokládány za projev nadpřirozených sil, za typický prvek „primitivní“ mentality (1999, s. 71-90).

Ještě jiné, velmi mýtické a nejasné vysvětlení, proč byli Španělé v Peru označováni jako „Virakočové“, předložil Guaman Poma ve své ilustrované kronice. V prvním ze čtyř věků, které předcházely věku Inků, osídlili Nový svět první Indiáni, kteří vyšli z Noemovy archy po potopě. Tito Indiáni se nazývali *Vari Viracocha Runa*, protože byli potomky „Španělů“, a z tohoto důvodu se Španělům říkalo „Viracocha“.⁸² Rychle se množili a jejich potomci se nazývali bohy.⁸³ Neumírali a nezabýjeli jeden druhého. Tito lidé, nazývaní *Vari*

⁸² Tento mýtus se mohl zakládat na věroučných výkladech španělských misionářů, podle kterých Španělé a Indiáni měli společné předky v tom smyslu, že všichni pocházeli od Adama, potažmo od Noeho.

⁸³ „*estos dichos indios se llamaron Uari Uiracocha runa porque descendieron de los dichos españoles, y así le llamaron Uiracocha; de esta generación comenzaron a multiplicar y la descendencia y multiplico, después a estos los llamaron dioses y lo tuvieron así*“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 41-44).

Viracocha Runa, ztratili víru v Boha a písmo, uchovali si jen matnou představu o Stvořiteli lidí, země a nebe, a podobali se Adamovi a Evě (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 41-45).

Ještě jiné vysvětlení, proč byli Španělé označováni jako Virakočové, uvádí Pedro de Cieza de Leon, po něm José de Acosta, jehož pak cituje Garcilaso a totéž opakuje i Cobo. Když byl krátce před příchodem Španělů do Peru během války o následnictví zajat inka Huascar vojevůdci svého bratra Atahualpy, jeho stoupenci v Cuzku prováděli velkolepé oběti pro boha Virakoču, aby osvobodil Huascara ze zajetí nepřátel. A právě v této době dorazily do Cuzka zprávy o podivných lidech, kteří přišli z moře a porazili a uvěznilí Atahualpu v Cajamarca. V důsledku této souhry okolností proto Indiáni nazývali Španěly Virakoči (*viracochas*), protože věřili, že je z nebe poslal jejich bůh Viracocha. Tento název však používali pouze obyvatelé Cuzka a Huascarovi stoupenci, zatímco stoupenci Atahualpy a Indiáni z pobřeží označovali první Španěly jako „vousaté muže“; později všeobecně převládlo označení *viracocha* (Cieza de Leon, 2001, s. 158; Cobo, 1983, s. 169-170; Garcilaso de la Vega, 2009, s. 110-111; Kubler, 1945, s. 420; Markham, 1880, s. 434-435). Garcilaso dále uvádí, že Indiáni nazývali Španěly *Viracocha Inca*, a jméno „Inca“ jim dávali jako božským lidem příšlým z nebe a uctívali je jako bohy, dokud nepoznali jejich lakotu, nemravnost, krutost a hrubost (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 112).

Další vysvětlení, které předkládá páter Cobo, vychází ze staré indiánské legendy „heyerdahlovského“ typu, která se podobá verzím Juana de Betanzos, Pedra Ciezy de Leon a Pedra Sarmienta de Gamboa. V dávných časech bůh Viracocha poslal tři své služebníky, nazývané „virakočové“ (*viracochas*), kteří prý měli vousy jako Španělé. První z nich se změnil v kámen, druhého zabili Indiáni, a z tohoto důvodu přišel velký mor, a třetí z nich, nazývaný „Ticciviracocha“, odešel na moře na konci světa. Když byli Inkové z Cuzka zpraveni o oblečení a vzhledu Španělů, usoudili s pomocí obětí, že ten z Virakočů, který odešel, se vrací s muži, aby pomohl Huascarovi ve válce proti Atahualpovi (Cobo, 1983, s. 170).

V domorodých mýtech o Virakočovi (a obdobných postavách v jiných oblastech Jižní Ameriky) se zřejmě prolínají různé vlivy (Bandelier, 1905). Mytologizované vzpomínky na prehistorické invaze a kulturní kontakty (snad i v heyerdahlovském smyslu) byly pravděpodobně dále dotvořeny po příchodu Španělů. Například příběhy o Virakočovi jako muži-tvůrci, který putoval zemí a konal zázraky, zřejmě pocházejí z jižních oblastí středních And, avšak po conquistě byly pravděpodobně doplněny o některé prvky, které se zdají být převzaté z novozákonních příběhů o životě Krista (Bierhorst, 2002, s. 204-205). Doboví autoři navíc běžně opisovali jeden od druhého, ačkoli některé výpovědi o bájném Virakočovi

se zřejmě zakládaly rovněž na ústních sděleních pocházejících od domorodců. Tyto výpovědi byly ale obvykle zkreslené v důsledku překladu skrze tlumočníky, kteří neměli dostatečnou znalost „starobylých věcí“ (*entera noticia de las cosas antiguas*), jak uvedl míšenecký kronikář Blas Valera, který problémy tohoto druhu popsal ve své *Historii inků* (*La historia de los incas*).⁸⁴ Španělský kronikář si pak z překladu vybral podle svého vkusu to, co se mu zdálo nejpodobnější tomu, co si přál vědět, a to, co si představoval, že Indián odpověděl (Oviedo, 1986, s. 210-211).⁸⁵

Pokud jde roli tohoto mýtu při samotné conquistě, z dobových kronikářů pouze Garcilaso de la Vega kladě důraz na údajné pojetí Španělů jako „synů boha Virakoči“, což mělo být rozhodujícím faktorem jejich úspěchu. Podle Garcilasa se ještě před osudným setkáním Španělů s inkou Atahualpou v Cajamarce k Pizarrovi dostavil vyslanec z Huascarovy strany, který si stěžoval na Atahualpovu tyranii a prosil Španěly o spravedlnost, nápravu a ochranu jakožto „syny svého boha Virakoči“, neboť prohlašovali, že přišli odčinit příkoří.⁸⁶ Během cesty do Cajamarky se Španělé setkali ještě s dalšími vyslanci od Atahualpy, kteří podle dalšího Garcilasova nepravděpodobného líčení přinesli Španělům dary, které jim inka posílal jako „synům jeho boha Virakoči“, jimž prý chtěl sloužit jako „synům slunce“, čemuž údajně věřil on i jeho vazalové. Pizarro poslům řekl, že přišel učit Indiány pravému náboženství křesťanů, a že přichází od císaře a krále Španělska, který byl největším vládcem křesťanstva, aby uzavřel přátelství a věčný mír s inkou a jeho říší (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 61-62).⁸⁷

Setkání inky se Španěly v Cajamarce proběhlo podle Garcilasa takto: Atahualpa prý představil Pizarra a Sota svým lidem se slovy: „Toto jsou synové našeho boha Virakoči.“⁸⁸ Inkové projevovali Španělům velkou úctu a hleděli na ně s obdivem. Inka španělské vyslance údajně objal a podle Blas Valery (z jehož ztracených rukopisů Garcilaso údajně čerpal) jim

⁸⁴ Blas Valera (1551-1597) byl známý jako „anonymní jezuita“. Fragmentsy jeho díla se dochovaly hlavně v citacích u Garcilasa (Oviedo, 1986, s. 375).

⁸⁵ „*En esta confusión tan grande el sacerdote o seglar que las preguntaba tomaba a su gusto y elección lo que le parecía más semejante y más allegado a lo que deseaba saber, y lo que imaginaba que podría haber respondido el indio.*“ (Oviedo, 1986, s. 210-211).

⁸⁶ „*Pedía con mucha humildad la justicia, rectitud y amparo de los hijos de su dios Viracocha, pues iban publicando que iban a deshacer agravios.*“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 60)

⁸⁷ Garcilasovo líčení se s důrazem na pojetí Španělů v Peru jako synů boha Virakoči značně podobá líčení Sahagúnových informátorů a Diega Durána o příchodu Španělů do Mexika. Značně se rozchází s líčeními conquistadorů, nicméně ho nelze zcela odsunout stranou, neboť Garcilaso podle svých slov vycházel z toho, co údajně slyšel v dětství v domě svého otce, a rovněž vycházel z rukopisů, jejichž autorem byl mestický jezuita Blas Valera, který byl synem jednoho z účastníků setkání v Cajamarce, kde se rovněž narodil a vyrostl (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 66).

⁸⁸ „*Estos son hijos de nuestro dios Viracocha.*“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 66)

řekl: „Bud'te vítáni, Cápac Viracocha, v těchto mých územích.“⁸⁹ Podle inkova příkazu se Španěly mělo být zacházeno jako s ním samým, neboť byli rovněž potomky Slunce. Svým lidem pak inka řekl: „Zde vidíte tvář, postavu a oděv našeho boha Virakoči samotného, jak nám ji zanechal zpodobenou v soše z kamene náš předek Inka Viracocha, jemuž se tato postava zjevila.“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 66-67)⁹⁰ Avšak zda a nakolik Garcilaso opravdu vycházel z autentických informací o conquistě, ať už z přímých svědectví, která mohl vyslechnout během svého dětství, nebo z rukopisů Blas Valery, zůstává otázkou. Je ale jisté, že Garcilaso, po matce poloviční Inka, se snažil vylíčit v příznivém světle inckou říši, a její dobytí Španěly vysvětlit nikoli neschopností svých předků z matčiny strany, nýbrž údajnými legendami a proroctvími.

Tyto otázky se pravděpodobně nepodaří definitivně zodpovědět, včetně té, proč byl Viracocha popisován jako vousatý běloch (a totéž platí o mexickém Quetzalcóatlovi). Navzdory zmínce o „Virakočovi“ či „Virakočích“ v dobových pramenech však ani v případě dobytí Peru nelze považovat údajný návrat „bílých bohů“ za klíčový faktor, který umožnil vítězství Pizarrových Španělů nad Inky. Líčení conquistadorů se vůbec nesrovnávají s Heyerdahlovou představou mírumilovného či bázlivého přijetí potomků bílých bohů. První španělské výpravy se při objevování Mexika i Peru oproti tomu, co píše Heyerdahl, setkaly s významným ozbrojeným odporem. Španělské dobové prameny naprosto nevzbuzují dojem idylického vítání „bílých bohů“ mexickými a peruánskými Indiány. A Heyerdahlovo tvrzení, že Cortés a Pizarro dokázali dobýt indiánské říše „s hrstkou mužů“, „prakticky bez vojenského odporu“, je pak v naprostém rozporu s historickými dokumenty.

Interpretace conquisty u Thora Heyerdahla je ukázkovým příkladem, jak lze vystavět historický příběh na základě účelově vybraných a prezentovaných „faktů“ (v tomto případě sloužících k podpoře difuzionistické teorie), zatímco většina jiných, často zcela protikladných svědectví je opomenuta. Příkladem je Grijalvova výprava k pobřeží Mexika roku 1518, o které lze říci, že nedopadla tragicky a byla pro Španěly v zásadě úspěšná, protože při ní získali důležité důkazy o existenci aztécké říše. Tato výprava však byla až druhá v pořadí, zatímco první výprava vedená Franciskem de Córdoba dopadla vyloženě katastrofálně, neboť Mayové přivítali údajné „bílé bohy“ ozbrojeným odporem, v důsledku kterého přišla polovina Španělů o život. Rovněž Cortés se musel velmi často potýkat s ozbrojeným odporem Indiánů. V případě dobývání Peru lze o mírumilovném přijetí Španělů mluvit víceméně jen ve druhé

⁸⁹ „Seáis bien venidos Cápac Viracocha a estas mis regiones.“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 66)

fázi druhé Pizarrovy výpravy. Ve všech ostatních etapách se conquistadoři setkávali s přijetím různého typu, od vynuceného pohostinství přes exody místního obyvatelstva až po zarputilý ozbrojený odpor.

V této souvislosti je možné zcela ponechat stranou Heyerdahlovu hypotézu o kulturních podnětech, které do Ameriky přinesli dávní mořeplavci ze Středomoří, což zatím nelze s jistotou vyloučit, ani potvrdit. I kdyby se vzpomínka na Heyerdahlovy „vousaté bohy před Kolumbem“, oděná do mytologického hávu, zachovala až do doby příchodu Španělů, neměla sama o sobě (jak nasvědčují dobové prameny) takovou váhu, aby představovala hlavní faktor, který umožnil Španělům pokoření indiánských říší. Je samozřejmě možné a pravděpodobné, že v kulturním významovém chaosu, který conquista pro dobové aktéry představovala, se mnohde našlo místo i pro „vousaté bílé bohy“, ale pole významů zde bylo mnohem složitějším terénem, než jak jej líčí Heyerdahl.

Lucien Lévy-Bruhl se věnoval ve své knize *La mentalité primitive* prvním kontaktům příslušníků západních společností s „primitivními“ nezápadními společnostmi v kapitole *Nadpřirozený výklad příchodu bělochů a toho, co přinášejí* (1999, s. 275-300). Bílí cestovatelé a objevitelé se často setkávali s tím, že domorodci, jejichž kosmografie byla zpravidla velmi omezená, a kteří příchod bílých cizinců interpretovali v rámci své kosmologie a mytologie, považovali bělochy za příchozí z nebe či z ásvětí, konající divy a přinášející zázračné a mnohdy neblahé věci (zejména zbraně a epidemie). Někdy byli běloši ztotožňováni s duchy, mrtvými, předky či bohy.

Je velmi pravděpodobné, že k podobným výkladům ze strany domorodců docházelo i během conquisty, a že Španělé v rámci své strategie těchto domorodých výkladů využívali. Snažili se například utajit před Indiány úmrtí svých druhů, které tajně pohřbívali, aby domorodce udrželi ve víře, že bílí cizinci jsou nesmrtelní, jak se to dělo během Cortésova tažení do Mexika. Lsti tohoto druhu měly ovšem jen omezenou působnost, protože Indiáni obvykle brzy zjistili, že bílí cizinci mohou zemřít v důsledku řady příčin. Dobové prameny zcela jasně dokládají, že nábožná úcta k bílým cizincům hrála jen omezenou roli při dobytí indiánských říší, ačkoli význam souhrnu různých psychologických faktorů, jejichž společným jmenovatelem byl vztah k nadpřirozenu, mohl být někdy naprosto zásadní.

Důraz na tento druh mentalistických faktorů, pracující se schématem „návratu bohů“, je poměrně rozšířený. Objevitelé a dobyvatelé, stejně jako pozdější badatelé, si nemohli

⁹⁰ „*Veis aquí la cara y la figura y el hábito de nuestro dios Viracocha al propio, como no los dejó retratado el la estatua y bulto de piedra, nuestro antecesor el Inca Viracocha, a quien se le apareció esta figura.*“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 67)

nepovšimnout mytologického rámce, kterým byl příchod bělochů v očích domorodců v různých částech světa často obestřen. Znáмым příkladem je interpretace smrti kapitána Jamese Cooka na Havaji, kterou vypracoval Marshall Sahlins.⁹¹ V případě Mexika se tímto tématem zabývala řada autorů. Religionista Davíd Carrasco se tohoto tématu dotkl v práci *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, kde se zaměřil na mezoamerický mýtus o dávném zbožštěném vládcu nazývaném „Opeřený had“ (v nahuatlu Quetzalcóatl). Sídlem tohoto mytického vládce bylo toltécké město Tula či Tollan; Toltékové hráli v mezoamerických mýtech roli nositelů civilizace. Quetzalcóatl byl nucen odejít poté, co ztratil svou autoritu, avšak slíbil, že se jednou vrátí. Podle Carrasca vládnoucí elity řady mezoamerických měst a států zakládaly svou legitimitu na symbolickém spojení s mytickým Tollanem a jeho vládcem Quetzalcóatlem. Stejným jménem se zároveň označovalo jedno z hlavních božstev, a byli jím označováni i hlavní kněží v aztéckém Tenochtitlánu (Carrasco, 1982, s. 170-173).

Posledním státem, jehož vládnoucí elita odvozovala svou legitimitu od symbolického spojení s dávným Tollanem a jeho božským vládcem Opeřeným hadem, byl právě aztécký Tenochtitlán. Ironií dějin se aztécké moci stala osudná zápletka mýtu, ono proslulé „proroctví“, podle kterého se měl božský král Quetzalcóatl vrátit a znovu se ujmout svého dědictví. A jelikož to byl právě aztécký Tenochtitlán, který navazoval na vládcovskou tradici mytické Tuly, měl se navráťivší se Opeřený had ujmout vlády právě zde. Podle domorodých podání se Quetzalcóatl narodil v roce *Ce Acatl* - 1 třtina (podle cyklického mezoamerického kalendáře), a zemřel (či odešel) rovněž v roce 1 třtina (Carrasco, 1982, s. 34). Byl proto také nazýván *Topiltzin Ce Acatl* („Náš pán Jedna třtina“). A právě roku 1 třtina (podle křesťanského kalendáře roku 1519) vylodili na březích Mexika Španělé vedení Hernánem Cortésem (Carrasco, 1982, s. 30). Není divu, že se aztécký vládce Motecuhzoma a řada jeho soukmenovců domnívali, že se jedná o vracející se „bohy“ či vyslance Opeřeného hada.

Carrasco naznačuje, že určitou roli mohlo sehrát Motecuhzomovo opakování vzorce „mytického dramatu“ quetzalcóatlovských mýtů, v nichž Opeřený had pozbyl své autority a proto byl nucen vzdát se vlády a odejít; tyto mýty byly modelem jednání pro aztécké krále a kněží (1982, s. 174-178). Údajná „zlá znamení“ (podivné úkazy na obloze, požáry, záhadná zjevení), která podle domorodých pramenů předcházela příchodu Španělů, mohla rovněž přispět k náchylnosti Indiánů uvěřit, že se blíží něco osudového (1982, s. 187-191). Aztékové v čele se svým vládcem se pak ocitli ve stavu chaosu a zmatku, když pak do Mexika skutečně přišli záhadní cizinci, kteří byli spojováni s mytickým Opeřeným hadem. Protože Quetzalcóatl

⁹¹ Marshallovu tezi podrobil kritice zejména Gananath Obeyesekere.

byl považován za předka aztéckých vládců, Motecuhzoma se zřejmě rozhodl abdikovat ve prospěch Cortése, pojímaného jako vyslanec Opeřeného hada, jak naznačují Motecuhzomovy projevy zaznamenané v indiánských i španělských pramenech (1982, s. 201-203).

Jak píše Carrasco v závěru své práce, „v tomto mytickém dramatu jsme sledovali více než střet dvou vůdců. Vidíme kolaps domorodé struktury suverenity, padlé pod vahou mytické síly, ztělesněné v ironickém návratu Quetzalcóatlově“. Mýtická síla vzešlá z primordiální tradice, kterou Aztékové podporovali legitimitu svého panství, tak díky svým specifickým rysům nakonec způsobila pravý opak, totiž fatální podlomení aztécké moci. Proctví se nakonec vyplnilo vtělením prastarých rysů božského krále do tváře Hernána Cortése (1982, s. 204).

Carrasco se soustřeďuje pouze na roli quetzalcóatlovského mýtu při kolapsu domorodé struktury suverenity, a veškeré další faktory ponechává stranou. Mýtus o Opeřeném hadu považuje za autentický, poněvadž jej zjevně považovaly za autentický některé významné autority, jako zejména Bernardino de Sahagún (Carrasco, 1982, s. 192-194); podle Carrasca tedy nešlo o pozdější konstrukt vzniklý až po conquistě. Podle dobových pramenů se zdá, že quetzalcóatlovský mýtus sehrál značnou roli v mexické conquistě a pádu aztécké moci. Stejně jako u ostatních interpretací conquisty však samotný mýtus zřejmě představuje součást komplexu faktorů, které vedly k fatálnímu zhroucení aztécké moci a úspěchu conquistadorů.

Carrascova práce je příkladem sofistickované interpretace mexické conquisty, avšak typologicky není ojedinělá. Quetzalcóatlovský mýtus hraje v literatuře o Aztécích a dobytí Mexika už od samotné conquisty tak či onak význačnou roli a prakticky žádné vylíčení pádu říše Aztéků se o něm neopomene zmínit. Příkladem v české amerikanistické literatuře je vylíčení mexické conquisty v knize *Indiáni bez tomahavků* od M. Stingla, který nazval kapitolu pojednávající o dobytí Mexika „Návrat bílých bohů“. Roli quetzalcóatlovského mýtu shrnul následovně (Stingl, 1966, s. 265):

Věřící Montezuma, většina Aztéků, i mnoho vedoucích činitelů obou dalších městských států trojspolku viděli v příchodu podivných lidí naplnění dávné aztécké – a vlastně už toltécké legendy o Quetzalcoatlovi, který prý, když splnil na zemi své poslání, odešel na východ, za moře, do „Tlapallanu“, aby se jednou, až bude potřeba, do svého Mexika vrátil. Quetzalcoatla kreslily všechny toltécké a později i aztécké legendy jednoznačně jako člověka-boha vysokého vzrůstu a bílé tváře, ozdobeného obrovským plnovousem.

Podobně jako D. Carrasco rovněž Victor V. von Hagen ve svém pojednání o Aztécích v knize *The Ancient Sun Kingdoms of the Americas* upozorňuje, že podle legendárních pojetí se měl Quetzalcóatl, zbožštěný král Toltéků, vrátit v roce, který Aztékové nazývali *Ce Acatl* (1 Třítina), a tento rok připadl právě na rok 1519, kdy do Mexika připlul Hernán Cortés se

svým vojskem. Podle aztéckého kalendáře připadalo datum 1 Třtina na roky 1363, 1467 - a právě na zmíněný rok 1519 (Hagen, 1977, s. 70; 117). Zvláště se na roli quetzalcoatlovského mýtu při dobytí Mexika zaměřil H. B. Nicholson v pojednání s příznačným názvem *The "Return of Quetzalcoatl": Did it play a role in the conquest of Mexico?* (Nicholson, 2001).

Interpretace tohoto druhu však byly v posledních desetiletích podrobeny značné kritice a řada současných autorů se k výkladům pracujícím s „návratem bílých bohů“ staví skepticky. Pokud jde o Mexiko, etnohistorik Nigel Davies zastává názor, že příběh o vousatém bílém Quetzalcóatlovi je čistě výtvořem vzniklým po conquistě. Davis upozorňuje, že Quetzalcóatl byl v indiánských obrázkových kodexech zobrazován buď s bílou tváří nebo s černou s vertikálním žlutým pruhem, přičemž s vousy byla kromě něj zobrazována i jiná božstva. Nativní verze mýtu rovněž nezmiňují žádné proroctví o návratu Quetzalcóatla v roce 1 Třtina nebo v nějakém jiném roce; s touto verzí přišel až indiánský historik z Texcoka Alva Ixtlilxóchitl, píšící téměř sto let po událostech před a během conquisty. Davis došel k závěru, že původní legenda byla po conquistě pozměněna příběhem o předpovězeném návratu, avšak připouští, že Motecuhzoma si mohl zpočátku skutečně spojit příchod Španělů z východu s návratem Quetzalcóatla z téže strany, kam podle legend odešel (Davies, 1980, s. 260).

Antropoložka Susan Gillespie zase argumentuje, že příběh o Cortésovi jako Quetzalcóatlovi byl vytvořen po conquistě indiánskými kronikáři, aby vysvětlil příchod Španělů a jejich vítězství, interpretované jako výsledek událostí, uvedených do pohybu v dávné toltécké minulosti. Jak dodává Richard F. Townsend, vzhledem k aztéckému pojetí historie jako cyklicky se opakujících událostí je pochopitelné, že indiánští historici usilovali o vysvětlení porážky Aztéků pomocí nevyhnutelného předpovězeného osudu (Townsend, 2009, s. 223-224). Kritiky tohoto druhu jsou přínosné, avšak jde o protikladné hypotézy, které definitivně nelze potvrdit ani vyvrátit, přičemž některé působí dojmem, že jejich cílem je za každou cenu „pohřbít bílé bohy“. Příkladem je článek americké historičky Camilly Townsend, příznačně nazvaný *Burring the White Gods*, v němž autorka označila příběh o „bílých bozích“ jako „esenciálně pornografickou vizi událostí, ačkoli v politickém spíše než sexuálním smyslu“ (Townsend, 2003).⁹²

Jisté je, že s jistotou nelze vyloučit, že při pádu říše Aztéků mohly sehrát svou roli „proroctví“ a mýty o „návratu bohů“, mezi nimi zejména quetzalcóatlovský mýtus. K tomuto závěru se přiklonil například H. B. Nicholson (2001, s. 14-15). Tento mýtus lze vystopovat už v relacích conquistadorů, jako byli Cortés a Bernal Díaz, ačkoli tito dva autoři přímo

⁹² „It is essentially a pornographic vision of events, albeit in a political rather than a sexual sense.“ (Townsend, 2003, s. 660).

nezmiňují jméno Quetzalcóatl. Explicitněji se v tomto smyslu vyjadřuje ve své relaci Andrés de Tapia. Ten uvádí, že Indiáni v městě Chitrula (Cholula) měli jako hlavního boha muže, který žil v dávných časech, jehož nazývali Quezalquate, a o němž se říká, že toto město založil a přikázal jeho obyvatelům, aby nezabíjeli lidi, nýbrž stavěli domy stvořiteli Slunce a nebes, obětovali mu křepelky a jinou lovnou zvěř, a aby si vzájemně neubližovali. Tento mýtický kazatel prý nosil bílé roucho jako je mnišská tunika, a přes něj plášť pokrytý barevnými kříži (Vázquez Chamorro, 2002, s. 92).⁹³

Další relativně ranné svědectví o quetzalcóatlovském mýtu podává františkánský mnich Toribio de Benavente, Indiány přezdívaný Motolinía, který připlul do Mexika už roku 1524. Motolinía uvádí ve své *Historii Indiánů Nového Španělska (Historia de los Indios de la Nueva España)*, sepsané roku 1541, že ve městě Cholula (v němž se nalézala největší pyramida v Americe), uctívali boha větru zvaného Quetzalcóatl, který měl syna, jenž odešel z Tollanu (země spojované s mýtickými zakladateli civilizace Toltéky) do jistých provincií, kde zmizel, a Indiáni vždy čekali, že se vrátí. A když se objevily Cortésovy lodě, říkali domorodci, že přišel jejich bůh; španělské lodě s velkými bílými plachtami přirovnávali ke svým chrámům (*teocalme*), a když se později Španělé vylodili, Indiáni říkali, že to byli mnozí bohové.⁹⁴

Výpovědi obdobného druhu zaznamenal rovněž Bernardino de Sahagún, podle něhož se prý Aztékové už při prvním připlutí španělské flotily pod velením Juana de Grijalva domnívali, že jde o návrat boha Quetzalcóatla, Opeřeného hada, který se vracel, a jehož očekávali.⁹⁵ Sahagúnovy *Obecné dějiny věcí Nového Španělska (Historia general de las cosas de Nueva España)* jsou jediným pramenem založeným na domorodých výpovědích, který obsáhleji a explicitně vypovídá o víře Aztéků, která dávala do souvislosti příchod Španělů s návratem boha Quetzalcoatl, ačkoli zmínky v tomto duchu lze nalézt i v jiných pramenech domorodého původu. Například anonymní pramen sepsaný v nahuatl, známý jako *Anales de Cuauhtitlán*, také zmiňuje obdobný postoj aztéckých vyslanců. Když spatřili poprvé Španěly,

⁹³ V podstatě totéž opakuje Gómara, který z Tapiova vyprávění čerpal: „*El ídolo mayor de sus dioses llaman Quezalcouatl, dios del aire, que fue fundador de la ciudad [...] instituidor del ayuno, del sacar sangre de lengua y orejas, y de que no sacrificasen sino codornices, palomas y cosas de caza. Nunca se vistió sino una ropa de algodón blanca, estrecha y larga, encima una manta sembrada de cruces coloradas.*“ (López de Gómara, 2007, s. 124)

⁹⁴ „*A este dios del aire llamaban en su lengua Quetzalcoatl, y decían que era hijo de aquel dios de la grande estatua, y natural de Tollan, y que de allí había salido a edificar ciertas provincias adonde desapareció, y siempre esperaban, que había de volver. Y cuando parecieron los navíos del Marqués del Valle, don Hernando Cortés, que esta Nueva España conquistó viéndolos venir a la vela de lejos, decían que ya venía su dios; y por las velas blancas y altas decían que traía por la mar teocalme; mas cuando después desembarcaron decían que no era su dios sino que eran muchos dioses.*“ (Motolinía, 1991, s. 176).

měli je za bohy, a nazývali je *teteo*, „bohové“, jmény, která dávali svým božstvům: 4-vítr, Tonatiuh (bůh Slunce), Quetzalcóatl (León-Portilla, 1974, s. 34).⁹⁶

Tuto verzi explicitně zmiňuje rovněž španělský kronikář Francisco López de Gómara, díky němuž se mýtus o návratu boha Quetzalcóatla dostal do obecného historického povědomí. Gómara uvádí, že když u pobřeží Mexika přistála Cortésova flotila, Aztékové říkali o španělských lodích, že se svými chrámy na zádech přišel bůh Quetzalcóatl, který byl bohem větru, jenž odešel, a jehož očekávali.⁹⁷ Bernardino de Sahagún popisuje, že když Motecuhzoma uslyšel novinu o připlutí Cortésovy flotily, vyslal své lidi, aby přivítali Quetzalcóatla, protože si myslel, že to byl on, kdo přišel, protože ho každý den očekávali. Poněvadž Motecuhzoma měl zprávu, že Quetzalcóatl odešel přes moře k východu, a jelikož lodě připluly od východu, Aztékové si mysleli, že jde o jejich boha.⁹⁸ Totéž pak opakuje například José de Acosta ve svých *Přírodních a morálních dějinách Indií* (Markham, 1880, s. 514). Jiný z významných dobových autorů, pojednávajících o conquistě, Diego Muñoz Camargo, mestic, který pracoval pro Španěly jako tlumočník a byl znalcem tlaxcalských legend, rovněž zmiňuje legendu, podle níž byl Quetzalcóatl vousatý bílý muž, který odešel se svými následovníky k pobřeží Mexického zálivu, odkud odešel či zmizel; avšak Camargo nezmínil žádné proroctví či očekávání jeho návratu (Nicholson, 2001, s. 12).

Pokud jde o samotné téma návratu božstva či kulturního hrdiny, který má napravit zlořády, jde o obecný motiv v historii, který lze zaznamenat v mnoha jiných společnostech, včetně západních. V případě Mezoameriky toto téma obsahuje i návrat z východu, který se netýkal pouze Quetzalcóatla. Toto téma se vynořovalo mezi Indiány ještě dlouho po conquistě (Brundage, 1983, s. 118-119). Moderní Zápaďané, čtoucí o domorodých výkladech, které dávaly Španěly do souvislosti s dávným božstvem, zobrazeným v mýtech, se těžko mohou vcítit do duševního rozpoložení mezoamerických Indiánů, poněvadž ve svém světě stěží naleznou pro takovou situaci analogii. Avšak jak upozorňuje Lévy-Bruhl, pro „primitivy“ nejsou mýty pouhé bajky jako pro většinu moderních Zápaďanů, v jejichž světě se mystické prvky vytratily, takže to, co my nazýváme mýtem, je bezduché tělo, které zůstalo poté, co

⁹⁵ „Pensaron que era el dios Quetzalcóatl que volvía, al cual estaban y están esperando, según parece en la historia deste dios“ (Sahagún, 2000, s. 1163)

⁹⁶ „Cuando ya pudieron verlos, los tuvieron por dioses. Los llamaron teteo, dioses, con los nombres que ellos daban a sus deidades, 4-Viento, Tonatiuh, Quetzalcóatl...“ (León-Portilla, 1974, s. 34)

⁹⁷ „[...] de los naos decían que venía el dios Quezalcouatl con sus templos a cuestras; que era el dios del aire, que se había ido, y le esperaban.“ (López de Gómara, 2007, s. 55)

⁹⁸ „Como oyó la nueva Motecuzoma, despachó luego gente para el recibimiento de Quetzalcóatl, porque pensó que era él el que venía, porque cada día le estaban esperando, y como tenía relación que Quetzalcóatl había ido por la mar hacía el oriente y los navíos venían de hacía el oriente, por esto pensaron que era él.“ (Sahagún, 2000, s. 1165-1166).

životní jiskra zmizela (1966, s. 331). Pro Indiány byly mýty (jako o Quetzalcóatlovi) pravdivými příběhy, které se skutečně staly, ač v jiném čase, prostoru a světě.

Je však pravděpodobné, že řada údajných proroctví a znamení v Mexiku byla vytvořena až *ex post*, tedy po conquistě, aby zpětně interpretovala už známou realitu. Takový názor zastává například Tzvetan Todorov, podle kterého se tímto způsobem Aztékové s porážkou „*duševně vyrovnávají tak, že ji vřazují do dějin, jejichž pojetí je dáno jejich vlastními potřebami (nejsou jediní, kdo se takto chovají): přítomnost je rázem srozumitelná a ne už tolik nepřijatelná, jakmile se přijde na to, že byla někdy v minulosti ohlášena*“ (Todorov, 1996, s. 91).

Příkladem může být legenda, kterou zaznamenal v druhé polovině 16. století dominikán Diego Durán.⁹⁹ Mluví o nábožném muži jménem Topiltzin („Náš princ“), vousatém a s dlouhýmnosem, který kázal Indiánům, a jehož Durán ztotožnil se svatým Tomášem. Když Indiáni chtěli tohoto svatého muže zapudit, shromáždil Topiltzin své stoupence a předpověděl příchod cizích lidí, kteří přijdou z východu do Mexika, v odlišných šatech, oblečení od chodidel po hlavu a s pokrytými hlavami.¹⁰⁰ Tito lidé potrestají domorodce a stanou se jejich pány. Pak prý Topiltzin odešel za moře, aby informoval své syny Španěly a přivedl je zpět, aby se pomstil.¹⁰¹ S příchodem Španělů se toto proroctví vyplnilo. Když španělské lodi zakotvily u mexického pobřeží, nechal si aztécký vládce Motecuhzoma přinést starobylé malby a knihy, na základě kterých usoudil, že Španělé jsou synové Topiltzina, a proto jim poslal drahocenné dary (Durán, 1880, s. 72-78). Durán ve své *Historii Indií* také zmínil, že poté, co přistála první španělská výprava na mexických březích, řekli aztéckému vládci malíři, kteří střežili starodávné obrázkové kodexy, že oni podivní cizinci jsou příbuzní dávných Toltéků, a že podle jejich předků do Mexika měli přijít synové Quetzalcoatla, kteří ho měli ovládnout a zmocnit se veškerého jeho bohatství, které kdysi bývalo jejich.¹⁰²

Ačkoli legendy tohoto druhu byly zřejmě dotvořeny až po conquistě, nelze vyloučit, že vycházely z autentických domorodých tradic; Durán uvádí, že mu Indiáni ukazovali

⁹⁹ Diego Durán se narodil v Seville roku 1537 a už kolem roku 1542 se svou rodinou přijel do Mexika, kde se velmi brzy naučil nahuatl. Vstoupil do dominikánského řádu a napsal dílo *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (1581). Zemřel roku 1588 (Máñez Vidal, 1997, s. 13-17).

¹⁰⁰ „[...] *les profetiço la benida de una gente extraña, que de las partes de oriente aportarian á esta tierra, con un traje extraño y de diferentes colores, bestidos de pies á cabeza y con coberturas en las cabeças [...]*“ (Durán, 1880, s. 75).

¹⁰¹ „[...] *solo saven quel fue á dar aviso a sus hijos los españoles, desta tierra, y quel los truxo para bengarse ellos; y así estos yndios, como tenían la profecia de tan atras de la venida de las extrañas gentes, siempre estubieron con aviso*“ (Durán, 1880, s. 78).

¹⁰² „[...] *sus antepasados les dixeron como abían de venir á esta tierra los hijos de Quetzalcoatl y que la abían de poseer y tornar á recobrar lo que era antiguamente suyo*“ (Durán, 1880, s. 12).

piktografické kodexy, ve kterých byly ony legendy zaznamenány (Durán, 1880, s. 76-77). Rovněž údajná proroctví a znamení se mohla opírat o jevy, ke kterým skutečně došlo, a které mohly být už před conquistou předmětem různých interpretací. Teprve události conquisty však dodaly „proroctvím“ a „znamení“ jejich „reálný“ význam. To mohl být případ vyprávění indiánských informátorů, která zaznamenal Bernardino de Sahagún, Je také možné, že se tyto interpretace *ex post* promítly i do prací dalších kronikářů conquisty, včetně jejich očitých svědků, jakým byl třeba Bernal Díaz del Castillo, který svou *Pravdivou historii dobývání Mexika* napsal až ke sklonku svého života.

V jiných případech se mohla objevovat „proroctví“ a „znamení“ už v průběhu conquisty, kdy simultánně s aktuálně probíhajícími událostmi se vytvářely jejich interpretace. Je možné, že Motecuhzoma opravdu se strachem z údajných „proroctví“ a „znamení“ očekával příchod boha Quetzalcóatla a či jeho vyslanců, kteří měli ovládnout jeho zemi. Španělé možná shodou okolností přišli v době, k níž se mohla vztahovat některá proroctví – koneckonců, v archaické mentalitě, v rámci které je dění neustále podrobováno výkladům na základě mystické kauzality, je velmi pravděpodobné, že se nějaká „proroctví“ a „znamení“ nakonec zdánlivě vztáhnou ke skutečným událostem.

Kdyby Španělé nepřišli do Mexika a Peru a nedobyli je, na indiánská „proroctví“ a „znamení“ (pokud ovšem vůbec nějaká skutečně existovala) by se zřejmě nakonec zapomnělo, stejně jako se to stávalo v průběhu dějin Západu, jak o tom svědčí nespočetné předpovědi o konci světa, k nimž zde dochází přinejmenším už od počátků křesťanství. Se zřetelem k nedávným událostem tak budou zřejmě zapomenuty i předpovědi konce světa, založené na „mayských proroctvích“, tedy interpretacích „konce mayského kalendáře“ 21. prosince 2012.

Dalším faktorem, jímž se zabývají některé z mentalistických interpretací, je jazyk. Tyto interpretace se zabývají také tím, co by se dalo nazvat „mentálními technologiemi“ či psychologickými rysy příslušníků daných kultur, které jsou nutně spojené s určitými materiálními technologiemi. To je případ Tzvetana Todorova, který ve své interpretaci mexické conquisty klade důraz na „znaky“, čili znalost nebo naopak neznalost písma jako materiální technologie, která zásadně ovlivňuje psychologii příslušníků pojednaných kultur, v tomto případě dosti obecně pojatých Španělů a Indiánů.¹⁰³

Tzvetan Todorov, semiotik bulharského původu žijící ve Francii, se zabýval tématem conquisty v knize *Dobytí Ameriky (La Conquête de l'Amérique, 1982)*, kde zmiňuje i faktory,

¹⁰³ Stephen Greenblatt v souvislosti s kritikou Todorova užívá pojem „technologie reprezentace“ (Greenblatt, 2004, s. 23).

keré vesměs spadají pod technologické a environmentální interpretace: roli „váhavého“ aztéckého vládce Motecuhzomy, na jehož osobnost se soustřeďovala starší historiografie; vnitřní rozbroje mezi Mexičany; převaha Španělů ve zbraních; „bakteriologická válka“ (zejména černé neštovice). Avšak podle Todorova „*tyto přednosti, samy o sobě nesporné, nedokážou vysvětlit vše, když bereme zároveň v úvahu početní stavy obou táborů*“ (1966, s: 76). Termín „mentalita“ však Todorov používá jen zřídka, a jako sémiotik si klade následující otázku (1996, s. 77): „*Nezvítězili náhodou Španělé nad Indiány pomocí znaků?*“

Podle Todorova „*Indiáni a Španělé komunikují rozdílnými způsoby*“ (1996, s. 78). Na základě těchto rozdílných způsobů komunikace Todorov postuluje značně abstraktní a dualistické schéma: Indiáni komunikují se světem, zatímco Španělé komunikují s lidmi. Další schéma podobného druhu charakterizuje mexické Indiány jako „civilizaci oběti“, spojenou s rituálním světem předmoderních společností, zatímco Španělé (a Západané oné doby obecně) představují „civilizaci masakru“, spojenou s modernitou (1996, s. 170-172).

„Komunikace se světem“, kterou se vyznačovali podle Todorova Indiáni, zahrnovala různé způsoby věštění, výklad znamení a proroctví, přičemž s tímto druhem komunikace souvisí striktní vazba na neměnnou tradici, která prostupuje celou indiánskou společností, převaha kolektivního nad individuálním. Z těchto skutečností vyplývá „váhavé“ chování aztéckého vládce Motecuhzomy, když odmítal komunikovat se Španěly, kteří bez větších překážek postupovali do nitra aztécké říše. Namísto toho se Motecuhzoma snažil získat odpovědi, co v této krajně neobvyklé situaci dělat, od kněží a věstců, bohužel však marně, neboť „*Španělé jsou celou svou podstatou jiní, jejich chování natolik nepředvídatelné, že to naruší celý komunikační systém...*“ (1996, s. 90).

Podle Todorova se Aztékům nepodařilo zařadit Španěly do svého systému jinakostí, v rámci kterého rozeznávali ostatní indiánská etnika, z nichž některá jsou zpřízněná jazykově i kulturně (což platí hlavně o aztéckých sousedech v Mexickém údolí nebo třeba o Tlaxcaltécích), jiní (jako pobřežní Totonakové) sice mluví barbarským jazykem, ale vedou civilizovaný život, a zbývající, výrazněji se odlišující jazykově i kulturně, jsou považováni za divochy či barbary, kteří nejsou hodni ani toho, aby byli obětováni na oltářích bohům. V případě bílých cizinců však Aztékové „*rezignují tváří v tvář Španělům na svůj systém jinakostí, což je přiměje, aby se uchýlili k jedinému dalšímu přijatelnému řešení: mají co dělat s bohy.*“ Omyl Indiánů sice nebude mít dlouhého trvání, ale to bude stačit, „*aby mezitím definitivně prohráli a aby se Amerika dostala do područí Evropy*“ (1996, s. 93). Indiáni prohráli proto, že neporozuměli.

Řeč a symboly fungují v indiánských společnostech v rituálním kontextu. Protože Indiáni vesměs nemají písmo, které by uchovávalo historické obsahy, jeho roli zde nahrazuje slovo, vázané na tradici. Vazba na tradici zásadně oslabuje improvizaci a osobní iniciativu. Mentalitu Indiánů odráží také jejich cyklické pojetí času – není nic nového, vše se jen donekonečna opakuje: „...*jestliže se čas opakuje, poznání minulosti přináší poznání budoucnosti, lépe řečeno, je to jedno a totéž*“ (1996, s. 102). Conquista představovala srážku „mezi rituálním světem a jedinečnou událostí“ (1996, s. 105).

Zatímco Španělé se slovem manipulují a improvizují, Indiáni nejsou schopni zatajit pravdu; tak byl při obléhání Tenochtitlánu zajat poslední aztécký vládce, označovaný jako *tlatoani* („ten který vlastní jazyk“) Cuauhtémoc, protože se pokoušel uprchnout na kánoi nápadně ozdobené panovnickými symboly. Nápadná výzdoba indiánských velitelů umožnila také Cortésovi v bitvě u Otumby rozeznat a pobít aztécké vojevůdce (1996, s. 107-108). Vedení války u Indiánů je výrazně rituální: boj probíhá v přesně určený čas, jeho cílem je získat zajatce, a jeho průběh je ovlivňován výkladem „znamení“ – podle františkána Motoliní, „*Když šípy nikoho nezranily a netekla krev, snažili se za každou cenu stáhnout, protože v tom viděli jisté znamení, že bitva pro ně dopadne špatně*“ (1996, s. 111). Poněvadž „*tak, jako existují dva druhy komunikace, jsou i dva druhy války*“ (1996, s. 112), tj. rituální válčení Indiánů a pragmatické válčení Evropanů.

Protivník Aztéků a vůdce conquistadorů Hernán Cortés je reprezentantem nastupující západní mentality, podobně jako jeho současník, známý florentský politický myslitel Niccoló Machiavelli (Todorov, 1996, s. 139-140); naproti tomu třeba Kryštof Kolumbus ještě patří ke starému světu, který je podobný v mnohém rituálním světům Indiánů (1996, s. 91-93). Cortés je příkrým protikladem přístupu Indiánů: nejprve se snaží pochopit a teprve pak „uchopit“, tj. dobýt a ovládnout (1996, s. 119). Pilně shromažďuje informace, zajišťuje si tlumočníky, dává si velmi záležet na tom, jak působí na Indiány, používá různé triky, přetvařuje se, hraje dvojakou hru s Aztéky i vlastními spojenci. Když však už po dobytí Mexika, během výpravy do Hondurasu, začal i on věřit na znamení, příznačně „*úspěch ho v té době už docela opustil*“ (1996, s. 130).

Jedním z významných rysů mexické conquisty bylo také již zmíněné údajné ztotožnění Cortése s bohem Quetzalcóatlem, který byl nucen kdysi Mexiko opustit s příslibem, že se jednou vrátí a znovu se ujme svého panství. Avšak jak uvádí Todorov, ve starší verzi mýtu před conquistou hrálo toto božstvo spíše podružnou roli, a na významu získalo teprve po Cortésově příchodu (1996, s. 141). Zdá se, že se Cortés tohoto mýtu pragmaticky snažil využít ve prospěch svého podniku, ačkoli spíše tvrdil, či alespoň o tom

psal v druhém ze svých dopisů Karlu V., že právě španělský král je tím, koho Indiáni očekávají (Cortés, 2000, s. 54).

Todorovova mentalistická interpretace conquisty obsahuje řadu problematických schémat, jako jsou např. dva typy komunikace, které postuluje Todorov – komunikace Indiánů se světem a Španělů s lidmi.¹⁰⁴ Třeba Lucien Lévy-Bruhl by zřejmě namítl, že Indiáni nekomunikovali se „světem“, nýbrž s duchy, předky, bohy, tedy zkrátka s tím, co zpravidla bývá označováno jako „nadpřirozeno“. Todorov prohlašuje ohledně role písma, že důležité „není praktické používání písma jako nástroje, nýbrž existence písma jako ukazatele stupně vývoje myšlenkových struktur“ (1996, s. 98).¹⁰⁵ S takovým tvrzením lze na základě koncepce mentalit souhlasit, avšak Todorov vyvozuje z nestejného vývoje písma u indiánských civilizací jedno ze svých dalších schémat: Inkové písmo zcela postrádají, Aztékové mají piktogramy a Mayové základy hláskového písma. „V této souvislosti lze pozorovat obdobné odstupňování víry v božskou podstatu Španělů. Inkové tomu pevně věří. Aztékové pouze ze začátku. Mayové si tu otázku položí a odpovídí záporně: spíš než bohy nazývají Španěly ‚cizinci‘ nebo ‚jedlíky anones‘, což je ovoce, jímž sami opovrhují, nebo ‚vousáci‘ nebo nanejvýš ‚mocnými‘, ale nikdy ‚bohy‘“ (1996, s. 98).

Jde o krajně umělé schéma a Todorov nikde kupříkladu nedokládá své tvrzení, že Inkové pevně věřili v „božskou podstatu Španělů“, poněvadž jeho kniha pojednává především o conquistě na Antilách a v Mexiku, čemuž odpovídá i výběr použitých pramenů. Oproti tomu Nathan Wachtel uvádí, že mezi Indiány v Mezoamerice a andské oblasti existovaly dva protikladné přístupy: jeden interpretoval Španěly jako lidské vetřelce, zatímco druhý je interpretoval jako „bohy“. V Mexiku například obyvatelé Choluly a někteří jiní domorodci považovali Španěly za „barbary“, podobně yucatánští Mayové, a v Peru inka Atahualpa. Naproti tomu v Mezoamerice aztécký vládce Motecuhzoma a Mayové z horských oblastí Guatemaly, a v andské oblasti stoupenci Atahualpou poraženého inky Huascara považovali Španěly za „bohy“, přičemž i tento druhý přístup se později změnil na realističtější vnímání Španělů jako pouhých lidí, byť s mnoha zvláštními atributy. Indiáni si pokládali otázku, zda Španělé jsou bozi či lidé, protože se střetli s něčím zcela neočekávaným, a jejich mytologie takové tázání umožňovaly. Odpověď na danou otázku proto mohla být „ano“ či „ne“, což záviselo na konkrétních okolnostech (Wachtel, 1977, s. 16-24).

¹⁰⁴ Podrobný výčet Todorovových „binárních opozic“ podává Deborah Root v článku *The Imperial Signifier: Todorov and the Conquest of Mexico* (Root, 1988, s. 206-207).

¹⁰⁵ Také například José Miguel Oviedo v úvodu knihy *La edad de oro* zmiňuje jako první z faktorů, které způsobily relativně snadné vítězství Španělů nad Inky, „esenciální nerovnost mezi kulturou, která ovládá písmo, a jinou, která má pouze jeho rudimentální základy“ (Oviedo, 1986, s. 32).

Nicméně role nadpřirozených faktorů, výklad proroctví a znamení, rituální povaha války z cílem získat zajatce pro obětování bohům, aby byla zaručena kontinuita kosmického řádu, to vše zcela jistě mělo zásadní dopad na průběh mexické conquisty. Výklad „znamení“ mohl dalekosáhle ovlivnit průběh conquisty – asi nejznámějším příkladem je bitva u Otumby, kde se Aztékové stáhli poté, co Španělé zabili aztéckého vojevůdce a ukořistili jeho velitelskou stadartu, což bylo ze strany domorodců považováno za „znamení“, že bitva je ztracena.

V dobových pramenech lze najít zmínky i o jiných „znameních“ v boji, například líčení františkána Motoliní, které zmiňuje Todorov, že Indiáni se stáhli, pokud jejich šípy na počátku bitvy nikoho nezranily, poněvadž v tom viděli špatné znamení. Přesněji řečeno, Motolinía uvádí, že Tlaxcaltékové, kteří se stali spojenci Španělů, měli od svých předků dva šípy, které střežili jako vzácné relikvie, a které měli za hlavní znamení, aby zjistili, zda vyhrají bitvu, anebo zda se mají stáhnout. Na začátku bitvy nesli tyto šípy dva kapitáni, kteří je zdálky vystřelili na nepřitele, a pokud šípy někoho zranily a byla prolita krev, měli Tlaxcaltékové vítězství za jisté, a vrhli se na nepřátele, ale pokud šípy nikoho nezranily, stáhli se, poněvadž to považovali za jistou věštbu, že se jim v bitvě povede špatně (Motolinía, 1991, s. 112). Lucien Lévy-Bruhl tomuto typickému faktoru „primitivní“ mentality (tj. roli „znamení“ v boji) věnoval rovněž pozornost, a v této souvislosti uvádí řadu příkladů u „primitivních“ společenství z celého světa (Lévy-Bruhl, 1999, s. 251-258).

Todorovova interpretace obsahuje řadu různých prvků, které jsou podstatné pro porozumění conquistě, není však v tomto ohledu ojedinělá, protože tyto prvky (jako důraz na roli písma, spjatost mentality Indiánů s nadpřirozenem, návrat „bílých bohů“) jsou setrvalou součástí interpretací conquisty od conquisty samé. Na to upozorňuje Stephen Greenblatt, když v úvodu své knihy *Podivuhodná vlastnictví – zázraky Nového světa (Marvelous Possessions – The Wonder of the New World, 1991)* píše o pocitu kulturní nadřazenosti Evropanů, který měli vůči Indiánům. Přitom zmiňuje fenomén, který anglický literát Samuel Purchas počátkem 17. století nazval „literární výsadou“ Evropanů, čili že Evropané na rozdíl od Indiánů používali písmo, pojímané jako nástroj, jednoznačně rozlišující lidi civilizované a barbarské, podobně jako řeč odlišuje lidi od zvířat. V dobách Cortésových a Purchasových byla takto pojímaná role písma jednoznačným projevem do značné míry nábožensky zabarveného etnocentrismu, poněvadž v písmu promlouval k Evropanům jejich křesťanský Bůh (Greenblatt, 2004, s. 20-21).

Avšak Greenblatt odmítá připustit (možná v obavě ze všudypřítomného démona etnocentrismu), že by existovalo spojení mezi úspěchem Cortése a tím, že jeho kultura

ovládala písmo. Namísto toho zastává názor, že příčinou vítězství Španělů nebyla nadřazená „symbolická technologie“, nýbrž vůdcovské kvality (Cortés udělal méně chyb než Motecuhzoma), a štěstí (Cortés měl kompetentnější tlumočníky). Podle Greenblatta ale v sobě triumf Španělů skrývá „prokazatelný jazykový prvek“, a sice to, že Španělé měli tlumočníky a Indiáni nikoli (2004, s. 23-24). Tady se však dostáváme zpět k tomu, o čem píše Todorov: Indiáni „komunikují se světem“, tj. nadpřirozenem, a pro tento účel mají své „tlumočníky“ – kněží a věštce, kteří jim vykládají nadpřirozená „znamení“ a vůli bohů. Tyto „informační zdroje“ a příslušné magické technologie se v indiánských společnostech pokládaly nepochybně za velmi podstatné.

Aztékové ovšem v rámci Mezoameriky využívali i „symbolickou technologii“ a chápali roli jazyka při střetu s jinými společnostmi. Aztéctí obchodníci (*pochteca*) se v přestrojení za příslušníky cizích etnických skupin a se znalostí místních jazyků vydávali před každou plánovanou dobovačnou válkou do příslušné oblasti, kde prováděli špionáž (Katz, 1989, s. 264). Když připluli Španělé, aztécký vládce Motecuhzoma vyslal malíře, aby pečlivě zaznamenali vzhled a vybavení cizinců. Avšak souběžně s tím se Motecuhzoma tázal věstců a kněží a hledal odpovědi na otázky po podstatě a úmyslech cizinců s pomocí magických technologií u nadpřirozených zdrojů. Španělé se vším, co s sebou přiváželi, byli natolik odlišní od Indiánů, že bylo zcela přirozené, když v záležitosti ontologického stusu „bílých“ cizinců Indiáni obraceli k nadpřirozenu, což ostatně činili i v jiných, mnohem méně zneklidňujících záležitostech.

Praxe Španělů a obecně Evropanů v oné době byla ve vztahu k nadpřirozenu velmi odlišná. Jejich magické technologie se omezovaly na křesťanské katolické rituály (mše, modlitby), neobsahovaly však komunikaci s nadpřirozenem toho druhu jako u Indiánů, což zásadně omezovalo vazbu na nadpřirozené činitele a umožňovalo pružnější praxi. Španělé na rozdíl od Indiánů neměli ve zvyku se stahovat, pokud by na počátku bitvy šípy z jejich kuší či kulky z jejich arkebuz nikoho nezranily. Křesťanský Bůh (jak bylo ukázáno u metafyzických interpretací) byl pojímán jako obecná záštita, k němuž bylo možno vznášet prosby, a o němž se ze strany zainteresovaného subjektu předpokládalo, že je nakloněn příslušnému podniku, pokud byl tento v souladu s všeobecně známými a proklamovanými zásadami, a pouze v některých spíše výjimečných případech mohlo dojít i na konkrétnější projevy přízně nadpřirozených sil (např. zjevení světců).

Vzhledem k nepřítomnosti komunikace s nadpřirozenem v podobě řekněme „přímého dialogu“, který provozovali Indiáni, a který byl typickým rysem jejich kultury a mentality, Španělé se obraceli k jiným zdrojům informací, které měly podstatně hmotnější povahu, a

s nimž se pracovalo v rámci empirické kauzality – k tlumočnickům, tj. fyzickým osobám, ovládajícím jazyk protistrany. Praxe získávat tlumočnický byl rutinním aspektem španělské conquisty (Restall, 2003, s. 23-24). Španělé získávali tlumočnický z řad domorodců velmi často únosy – odtud termín „únos jazyka“, který užívá S. Greenblatt. Avšak v případě získání zřejmě nejdůležitějšího tlumočnický mexické conquisty (respektive tlumočnice), proslulé Malinalli (Španělé jí říkali Marina), šlo o dar, který Španělům věnovali mayští Chontalové. Jak upozorňuje Craig M. Rustici v recenzi Greenblattových *Podivuhodných vlastnictví*, Todorov považuje toto darování indiánských žen Španělům za příklad selhání Indiánů v jejich komunikaci s „jinými“ (Rustici, 1994, s. 372).

Naproti tomu Indiáni zřejmě neusilovali o získání tlumočnicků. Když například roku 1511 vyvrhlo moře na pobřeží ostrova Cozumel u Yucatánu člun se Španěly ze ztroskotané lodi, zůstali nakonec naživu jen dva muži: Jerónimo Aguillar, který se později stal Cortésovým tlumočnickem, a Gonzalo Guerrero, který se mezi Mayi domohl význačného postavení a dokonce je později vedl do boje proti Španělům. O osudu posádky ztroskotaného španělského člunu píše na základě Aguilarova vyprávění Bernal Díaz, „...že si je mezi sebe rozdělili calachionové té provincie, mnoho jeho druhů obětovali modlám, jiní zemřeli na nemoci, ženy po krátké době zemřely zmoženy námahou, protože je zaměstnávali mletím; jeho že chtěli také obětovat, ale on jednou v noci utekl k tomu kasikovi, u kterého pak žil...“ (1980a, s. 89).

Nešlo však pouze o tragický osud ztroskotavších Španělů (o nichž by někdo na základě morálního hodnocení snadno mohl říci, že si jej zasloužili), poněvadž úplně stejně se Mayové chovali k příslušníkům jiných indiánských etnik, kteří měli tu smůlu, že upadli do jejich rukou. Bernal Díaz zmiňuje, jak při druhé španělské výpravě do Mexika, kterou vedl Juan de Grijalva, našli Španělé na ostrově Cozumel u Yucatánu indiánskou dívku původem z ostrova Jamajky, prý velmi pohlednou (1980a, s. 45):

Mnoho našich vojáků i já jsme jsme jejímu jazyku porozuměli, protože je stejný jako na Kubě, a tak jsme se podivili, že ji vidíme tady, a zeptali jsme se jí, jak se sem dostala, a ona řekla, že asi před dvěma lety plula na velké kánoi, na níž deset jamajských Indiánů jelo z ostrova Jamajky lovit ryby, že je proudy vyvrhly na toto pobřeží, že zdejší lidé zabili jejího manžela i všechny ostatní jamajské Indiány, jeho druhů, a pak je obětovali modlám.

K těmto epizodám by bylo možné ještě dodat, že u společností s archaickou mentalitou se vztah k lidem, kteří se stali obětí ztroskotání, někdy mohl řídit pravidly, odvozenými ze vztahu k nadpřirozenu. Lucien Lévy-Bruhl například v kapitole „Nadpřirozený výklad nehod a neštěstí“ popisuje krutý osud trosečnicků v Tichomoří či na Borneu, kde domorodci

věřili, že „nehoda ukázala, že trosečníci se stali obětí hněvu nadpřirozených sil, které po nich nepochybně požadují, aby odčinili nějaké provinění“ (1999, s. 220-221). Proto bylo ze strany domorodců zcela legitimní nešťastníky pobít a sníst nebo aspoň oloupit a zotročit; jak napsal jistý misionář o obyvatelích Fidži a jejich kanibalské praxi vůči trosečníkům: považovali to „nejen za právo, ale přímo za náboženskou povinnost“ (Lévy-Bruhl, 1999, s. 219).

Bernal Díaz zaznamenal ještě jednu epizodu, k níž došlo při Cortésově vylodění v Tabasku, a která může napovídat o vztahu Indiánů k jazyku a tlumočnickům: mayský tlumočnick pocházející z Yucatánu, jehož Španělé unesli při Córdobově výpravě, a jehož pojmenovali Melchorejo, utekl k mayským Chontalům a „radil jim, aby nás napadali dnem a nocí, že nás přemůžou, poněvadž nás je velice málo, takže se na nic nezmůžeme“ (1980a, s. 97). Avšak Chontalové bitvu se Španěly prohráli a utrpěli vážné ztráty. Když se pak Chontalové Cortésovi podrobili, žádal po nich, aby mu přivedli uprchlého tlumočnicka Melchoreja. O tom píše Bernal Díaz: (1980a, s. 106): „...ale oni řekli, že když viděl, jak se jim v bitvě nedaří, utekl od nich a oni o něm nevědí, i když ho hledali; později jsme zvěděli, že ho obětovali, protože jeho rady jim přišly tak draho.“

Nevíme, jak Melchorejo skutečně dopadl, ale je dost dobře možné, že ho Chontalové obětovali, jak to obecně mezoameričtí Indiáni činili často s cizinci. Přitom Melchorejo žil mezi Španěly zhruba dva roky, za tuto dobu je mohl dobře poznat a jeho znalosti mohli Mayové velmi dobře zúročit. Místo toho však možná skončil na obětním kameni a Chontalové pak darovali Španělům skupinku žen, mezi nimiž byla i později proslulá tlumočnice Marina. Nelze se ubránit dojmu, že mezoameričtí Indiáni, v tomto případě Mayové, o tlumočnický přilížit nestáli. Upřednostňovali své magické technologie, a proto jim dávalo větší smysl obětovat cizince božstvům, anebo je prostě využívali k otrocké práci, než aby se se od nich snažili něco dozvědět o protistraně a využívat je jako tlumočnický. Fakt, že Indiáni neměli tlumočnický, tedy není pouhou náhodou – vyplývá z charakteristických rysů jejich kultury a mentality.

Kromě toho (a v souvislosti s tím) je třeba zmínit, že domorodci jak v Americe, tak třeba v Tichomoří, žili ve svých poměrně izolovaných světech v archaickém obraze světa, vytvořeném zpravidla bez znalosti písma, které umožňuje přístup k obsáhlému vědění mimo jiné o jiných společnostech a k obrazu světa s reálnějšími rysy. Když proto S. Greenblatt píše (2004, s. 23), že nenachází „žádný přesvědčivý důkaz, že by v první fázi střetu Evropanů a národů Nového světa bylo písmo dokonalejším prostředkem pro adekvátní chápání jiného či pro efektivní manipulaci s ním“, lze namítnout, že navzdory řadě nedorozumění a mylných

interpretací ze strany Evropanů v Novém světě jim písmo jako technologie přenosu informací umožňovala chápat Nový svět i s jeho obyvateli adekvátněji než tomu bylo opačně.

Například kosmologie Kryštofa Kolumba obsahovala z dnešního pohledu některé výstřednosti, z nichž mezi nejbizarnější patřily jeho spekulace o pozemském ráji, který by se mohl nalézat v nitru jihoamerické pevniny. Ameriku mohla v představách Kolumba a řady jiných tehdejších Evropanů obývat i různá monstra, jejichž fiktivní existenci umožňovalo i písmo (emblematickým příkladem je fantastický cestopis Jana Mandevilly), avšak v zásadě jak Kolumbus, tak jeho přinejmenším vzdělaní evropští současníci věřili v podobu světa, který má k našemu obrazu světa zformovaném moderní vědou mnohem blíže, než kupříkladu kosmologie mezoamerických Indiánů, kteří mimo jiné věřili, že svět je placka, obklopená mořem, které se kdesi za horizontem doslova spojuje s nebem, jak o tom bude ještě řeč.

Kolumbus věřil, že plavbou na západ dorazí do Asie, jejíž velkou část ve středověku ovládali Mongolové, a proto na své první cestě s sebou vezl list španělských vládců určený pro „Velikého Chána“. Například během druhé plavby podél pobřeží Kuby se domníval (jak napsal v dopise španělským králům roku 1495), že se již nalézá u asijské pevniny, konkrétně v provincii Mangi (v dnešní jižní Číně), která je spojena s provincií Kataj (tj. Čínou), a že by se mohl dostat až do města Kinsay, aby viděl, zda je tak vznešené a bohaté, „jak se píše“.¹⁰⁶ Původní obyvatelé Ameriky pokládal Kolumbus za „Indy“, tj. obyvatelé Asie (a jak dnes víme, předkové Indiánů odtamtud skutečně kdysi přišli). Kolumbovy představy o geografické, historické a sociální realitě byly z dnešního pohledu značně nepřesné – Amerika byla uznána za samostatný kontinent, Čína v Kolumbově době už více než sto let nebyla pod nadvládou mongolských chánů, a Indiáni byli s obyvateli Asie spřízněni už jen geneticky.

Avšak země, do kterých Kolumbus toužil dorazit – Cipango (Japonsko), Kataj (Čína) a Indie - reálně existovaly. Kolumbus se o jejich existenci dozvídal zejména s pomocí písemných pramenů, jako byl proslulý *Milion* od Marka Pola, který byl z tehdy dostupné literatury relativně nejspolehlivější, ačkoli realie v něm popsané vzhledem k časové prodlevě už dávno neodpovídaly historické realitě konce 15. století. Dokonce i druhý významný Kolumbův „zdroj“, fiktivní středověký cestopis tzv. Jana Mandevilly, je navzdory různým podivnostem založen na geografické představě kulaté Země, kterou lze obejít či obeplout a všude se přitom setkat s lidskými bytostmi. Autor cestopisu, o němž se dnes soudí, že

¹⁰⁶ „[...] según mi albedrío yo estava en la provincia de Magó{n}, que se comunica con la nobilissima provincia del Catayo [...] cuando cometí el biaje, todavía llevara mi camino a esta probinçia a la çiudad de Qui{n}say y ber d'ella y de otras tantas si es tan nobílissima y riquísima como se escribe [...]“ (Varela, 1997, s. 291)

popisované skutečnosti zčásti opsal od jiných autorů a zčásti si je úplně vymyslel, praví (Greenblatt, 2004, s. 58):

A proto s jistotou tvrdím, že člověk může obejít celý svět dokola, horem i dolem, a vrátit se zpět do vlastní země, pokud je zdrav a má dobré lodě a dobrou společnost... A vždy nalezne lidi, pevniny, ostrovy a města jako ve své zemi. Neboť je známo, že lidé žijící až pod antarktickým pólem mají za protinožce ty přebývající pod pólem arktickým. Stejně tak my a lidé žijící proti nám jsme protinožci; a totéž platí i o jiných místech na světě. Neboť každá část země a moře má svůj protějšek přesně proti sobě.

Je nutno dodat, že Mandevillův cestopis se v pozdním středověku těšil v Evropě značné popularitě (větší než *Milion* od Marka Pola) a byl přeložen do řady evropských jazyků (Greenblatt, 2004, s. 51). Zdá se proto poměrně logické, že nový kontinent, který Kolumbus pro Evropu objevil, bylo možné do mentálního universa a obrazu světa v období renesance včlenit mnohem snáze, než tomu bylo u archaických obrazů světa, v nichž žili američtí domorodci. Proto Evropané vyhledávali tlumočnický, poněvadž v jejich obraze světa existovaly daleké exotické země s reálně existujícími lidmi, s nimiž bylo možné se dorozumět.

Oproti tomu Indiáni spíše než tlumočnický upřednostňovali magické technologie komunikace s nadpřirozenem. Naprosto zřejmě neočekávali, že by k nim z druhé strany oceánu mohli dorazit lidé, poněvadž v jejich archaickém obraze světa se za horizontem oceánu nalézalo zázemí, odkud mohly přijít leda nadpřirozené bytosti. Předlohou Quetzalcóatla byl možná nějaký reálně existující vládce, avšak navracející se Quetzalcóatl byl božstvo a mýtus, zrozený v archaickém universu mezoamerických Indiánů; obdobným případem byl andský Viracocha. Archaické universum Indiánů bylo ve srovnání s universem Evropanů méně vhodným mentálním prostředím pro střet s „jinými světy“. Následující kapitoly pojednávající o pádu říší Aztéků a Inků se pokusí tuto tezi doložit.

6. Pád říše Aztéků

*...how was it that a motley bunch of Spanish adventurers, never numbering more than four hundred or so, were able to defeat an Amerindian military power on its home ground within two years, and what was it about Spaniards, or about Indians, that made so awesomely implausible a victory possible?*¹⁰⁷

Inga Clendinnen, *Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico*

Na přelomu 15. a 16. století, kdy Španělé započali dobývání Kolumbem objevených „Indických“ ostrovů a zemí, v oblasti dnes označované jako Mezomerika dominoval širokému okolí mocenský útvar zvaný v nahuatlu *excan tlatoloyan* („Tribunál tří stolic“), založený roku 1433. Šlo o trojspolek tvořený městy Tenochtitlán, Texcoco a Tlacopán, která se nalézala v jezerní pánvi na Mexické vysočině (Domenici, 2007, s. 162).¹⁰⁸ Aztécký Tenochtitlán, založený asi v první polovině 14. století, v této koalici hrál posléze největší roli a specializoval se zejména na válčení. Jeho obyvatelé však přišli do oblasti mexických jezer ze severu teprve asi dvě stě let před vznikem trojspolku. Zřejmě byli v oné době stále alespoň zčásti kočovní lovci a sběrači, kteří se v již poměrně hustě osídleném údolí prosadili díky své mimořádné bojeschopnosti.

Příběh Aztéků dobře ilustruje poměry na americkém kontinentu, jehož realita byla v tak příkrém rozporu se Starým světem. Oblasti, ve kterých se nalézaly komplexní společnosti (pro které se v západní literatuře často používá termín „civilizace“), se na přelomu 15. a 16. století omezovaly jen na Mezoameriku (tj. jižní polovinu dnešního Mexika a několik přilehlých středoamerických zemí) a střední Andy (tj. západní oblasti dnešního Peru, Ekvádoru a Bolívie). Pokud bychom hledali v Evropě analogii pro Aztéky, museli bychom pátrat v hluboké minulosti. Takovou analogií by snad mohly být řecké kmeny, které přišly ze severu ve druhém tisíciletí př. n. l. do egejské oblasti, jednoho z center „civilizace“,

¹⁰⁷ „*Jak to, že taková nesourodá banda španělských dobrodruhů, nečítajících nikdy víc než asi čtyři stovky, byla schopna porazit indiánskou vojenskou mocnost na její domovské půdě během dvou let, a co na Španělech nebo Indiánech umožnilo toto velmi nepravděpodobné vítězství?*“ (Clendinnen, 1990, s. 87, přel. V.K.)

¹⁰⁸ V amerikanistické literatuře se užívají pro označení aztéckého mocenského uspořádání termíny přejaté ze západní politické terminologie, např. „konfederace“ (Stingl, 1966), „trojdohoda“ (Katz, 1989) či „Trojspolek“

soustředěné ve východním Středomoří. Na rozdíl od starých Řeků však Aztékové až do příchodu Španělů neznali koně ani jiná tažná zvířata, kolo jako způsob dopravy, bronz či železo, ani hláskové písmo.

V době, kdy Španělé začali prozkoumávat pobřeží Střední Ameriky, tedy aztécká „říše“ existovala necelých sto let, a dominovali jí potomci barbarů, kteří poměrně nedávno připutovali ze severního Mexika, z mýtického „Aztlanu“. Ačkoli se velmi často mluví o „říši Aztéků“, jde o poněkud zavádějící termín, poněvadž nešlo o centrálně organizovaný útvar s pevnou správou. Tento model společenského uspořádání totiž v Mezoamerice v jejích předkolumbovských dějinách zřejmě nikdy neexistoval. G. C. Vaillant k tomu poznamenává při popisu vývoje předaztéckých společností v Mexickém údolí (1974, s. 69): *„Začlenit poražená města do vítězného státu, věc pro příslušníka západní civilizace dnes zcela samozřejmá, tehdejší Mexičany ještě nenapadlo. Místo toho si poražená města podržela vlastní autonomii; platila roční poplatky a jejich náčelníci se museli dostavit k dobyvateli, aby tak uznali své poddanství.“* Tohoto modelu se přidržovali rovněž Aztékové a jejich spojenci.

Takto specifický kulturní rys u komplexních válečnických společností však zasluhuje více pozornosti; koneckonců právě politická a mocenská struktura mezoamerického světa umožnila španělským dobyvatelům zmocnit se Mexika, jak na to upozorňují zejména technologické interpretace conquisty. Pro porozumění této věci možná poskytuje vodítko Lévy-Bruhl, když zmiňuje mystickou spjatost primitivních společenství s jejich okolním světem - zemí a všemi viditelnými a neviditelnými entitami, které se tam nalézají. Stejně jako vše, co je ve styku s jednotlivcem, je s ním spojeno v mystickém smyslu, platí totéž pro celé společenství. Skupina, která se násilím zmocní cizího území, musí respektovat místní nadpřirozené síly (1999, s. 350-351). Je jisté, že Aztékové respektovali nadpřirozené síly na nepřátelském území a božstva uctívaná svými protivníky. Nejvýznamnějším zajatcem ve válce bylo zpodobnění ochranného božstva poraženého města, které se uchovávalo v Tenochtitlánu ve zvláštním chrámu určeném pro cizí „zajatá“ božstva (Clendinnen, 1993, 25). Kontrola cizích božstev patřila k nejdůležitějším funkcím aztéckého kněžstva (Katz, 1989, s. 255).

Ačkoli bylo poměrně běžné, že indiánské státy v Mezoamerice, často jednotlivá města s bezprostředním okolím, uzavíraly účelová spojenectví, dlouhodobější takto založené útvary byly vzácné a rovněž poměrně nestálé, jak se koneckonců ukázalo i v případě aztéckého „trojspolku“. G. C. Vaillant např. uvádí (1974, s. 151): *„Pozdější válečné výpravy podnikaly Texcoco a Tenochtitlán k vzájemnému prospěchu, nicméně oba státy po straně kuly pikle*

(Domenici, 2007), v anglojazyčné literatuře se obvykle užívá termín „Triple Alliance“, ve španělské literatuře „La Triple Alianza“.

v naději, že by jeden druhého mohl porazit a sám se zmocnit veškeré kořisti.“ Když do takto uspořádaného mocenského prostoru vpadli Španělé, stali se jakýmsi katalyzátorem ohromné mocenské transformace. V jejím důsledku se aztécký Tenochtitlán, který byl zdaleka největším městem v Mezoamerice (což také zakládalo jeho sílu), a ještě zcela nedávno naprostým mocenským hegemonem, ocitl v situaci, kdy ho opustila řada jeho spojenců včetně zmíněného Texcoka.

Pokud jde o situaci aztécké říše na počátku 16. století, mezi odborníky panují rozdílné názory na otázku, zda se nacházela stále ve fázi vzestupu či zda vstupovala do fáze úpadku. Jisté je, že Aztékové si nedokázali podmanit Tlaxcalu, konfederaci v údolí Puebly (která se později stala hlavním spojencem Španělů), ani říši Tarasků na západě (kteří pak během conquisty odmítli aztécké nabídky na spojenectví proti Španělům). Roku 1502 zemřel na podivnou nemoc aztécký vládce Ahuizotl, který stejně jako vládci spojeneckého Texcoca a Tlacopánu nesl titul *hueytlatoani* (Nejvyšší mluvčí) a *tlacatecuhtli* („náčelník mužů“; měl na starosti válku a zahraniční záležitosti). Při okázalých pohřebních obřadech bylo obětováno množství zajatců a otroků, kteří byli ujištěni, že se zrodí jako šlechtici v zemi mrtvých. Jejich srdce, která jim kněží vyřízli zaživa při obětním obřadu, byla položena na hranici, na níž shořela spolu s mrtvým tělem vládce a spoustou obětí (Townsend, 2009, s. 159-160).

Dominikán Diego Durán ve své *Historii Indií* popsal, jak k mrtvému vládci přicházeli vládci spojeneckých a vazalských měst s drahocennými dary a otroky, kteří mu měli sloužit v dalším životě, a jak tito vládci promlouvali k mrtvému, jako kdyby stále žil („*hablando con él como si estuviera vivo*“). Všichni tito vládci prý dohromady přivedli na dvě stě otroků, kteří měli být zabiti, aby zesnulého Ahuizotla doprovodili do „dalšího života“ (*otra vida*). Honosně odění otroci údajně rovněž věřili, že budou sloužit mrtvému vládci v zásvětí, kde budou mít stejné postavení jako urození v tomto světě, a proto přijali smrt dobrovolně (Durán, 1867a, s. 403-409).¹⁰⁹ Obětování lidí, kteří měli sloužit zesnulému vládci v zásvětí, bylo v Mexiku rozšířenou praxí, jak o tom zpravuje například Gómara (López de Gómara, 2007, s. 403-405). O domorodých pohřebních zvycích, kdy zesnulé vládce následovali do „dalšího života“ (*otra vida*) četné jemu blízké osoby, píše také Diego Muñoz Camargo v *Historii Tlaxcaly* (Muñoz Camargo, 1892, s. 148).

Dalším vládcem Aztéků byl zvolen následujícího roku Motecuhzoma Xocoyotzin, nazývaný rovněž Motecohzuma II. Durán popisuje velkolepou slavnost jeho korunovace, na

¹⁰⁹ „[...] *segun su opinion ciega iban aquellos esclavos á la otra vida á servir de grandes señores y de acompañar á aquel Rey y á tener los mesmos oficios y preminencias que los grandes acá tenían, y lo mesmo creyan los esclavos desventurados, y así se ofrecian á la muerte con tanta voluntad.*“ (Durán, 1867, s. 407).

kerou byli pozvaní četní vládcí, včetně vládců nepřátelských území, jimž Motecohzuma zaručil bezpečnost. Rovněž byly údajně při této příležitosti obětovány tisíce válečných zajatců, jejichž srdce byla nabídnuta bohům, zatímco jejich maso bylo zkonsumováno (Durán, 1867a, 425-432). Motecohzumova vláda již vykazovala některé rysy absolutní moci, a během ní zřejmě vzniklo pojetí vládce jako boha, obklopeného složitým rituálem (Katz, 1989, s. 294). Avšak *tlacatecuhtli* byl formálně volen z privilegovaných rodin kmenovou radou, která ho mohla kdykoli sesadit, jestliže selhal v této funkci (Vaillant, 1974, s. 90). Na počátku své vlády vedl Motecuhzoma několik vítězných tažení, podobně jako jeho předchůdci však nedokázal podmanit Tlaxcalu, ani říši Tarasků (Domenici, 2007, s. 194).

Významnou neblahou událostí, k níž došlo roku 1505 (tedy dva roky poté, co se vlády ujal Motecuhzoma), byl velký hladomor, jehož empirickou příčinou bylo zřejmě to, že přírodně ekonomické podmínky Mexického údolí nedokázaly zajistit obživu rostoucímu počtu obyvatel. F. Katz píše, že „*není nepravděpodobné, že tato skutečnost vyvolala dalekosáhlou ztrátu důvěry u značné části obyvatel.*“ (1989, s. 290) Tato nedůvěra však nutně musela souviset s nadřirozenými výklady oné pohromy, neboť u archaických společností se nešťastné události běžně dávají do souvislosti s nadpřirozenými vlivy, jako o tom pojednává Lévy-Bruhl v kapitole *Nadpřirozený výklad nehod a neštěstí* v knize *La mentalité primitive* (1999, s. 203):

Jestliže některého jedince, rodinu či společenskou skupinu postihne neštěstí nebo ji potká řada mrzutostí a neúspěchů, nebude to nikdy připisováno náhodě. Jak už víme, v řadě afrických společenství se okamžitě vyskytne podezření z čarodějnictví a podobně je tomu i u kmenů australských, papuánských atd. Jinde, například u Eskymáků a ve většině severoamerických společenství, domorodce okamžitě napadne, že snad bylo porušeno některé posvátné ustanovení či tabu. V obou případech primitivní člověk rázem spojuje to, co ho postihlo, s nadpřirozenou příčinou, která nám připadá pomyslná, pro něho však je nedílnou součástí zkušenosti tvořené kolektivními představami dané společenské skupiny.

Totéž platilo i o prehispanickém Mexiku, kde se během hladomorů vynořovala podezření, že za tato neštěstí může působení čarodějů, které někteří spatřili ve snech nebo i ve skutečnosti (příslušníci archaických společností tyto kategorie však striktně nerozlišovali, jak dokládá Lévy-Bruhl), a někteří lidé se k čarodějnictví během mexických hladomorů údajně sami přiznali (Townsend, 2009, s. 134).

Navíc už řadu let před prvním vyložením Španělů v Mexiku zřejmě dospěly k Aztékům zvěsti o podivných bílých cizincích, kteří započali s obsazováním a kolonizací ostrovů i kontinentu (Thomas, 1993, s. 40-41). Už roku 1502, rok před Motecuhzomovým zvolením, se Kryštof Kolumbus během své poslední plavby dostal do kontaktu s Mayi, a později dorazili k břehům Yucatánu i Yañez Pinzón a Juan Díaz de Solís. Zprávy o těchto kontaktech s podivnými bílými cizinci se zřejmě prostřednictvím kupců a postupným ústním

šířením donesly až k Aztékům. V. W. von Hagen naznačuje, že tyto zvěsti a z nich plynoucí obavy mohly vést k intenzifikaci obětních rituálů: Aztékové obětovali množství lidí božstvům, aby jim dala odpovědi na jejich tázání ohledně podivných bytostí, které se zjevovaly a mizely na jejich březích. Tribut v podobě lidských obětí, požadovaný Aztéky od podmaněných společenství, pak dále prohluboval jejich nenávisť k aztéckému panství (Hagen, 1977, s. 70, 117).

Františkán Motolinía stručně zmiňuje ve své *Historii Indiánů Nového Španělska*, že Motecuhzoma znal ze svých předpovědí a věštek, že jeho sláva, přepych a majestát nebudou trvat dlouho, a že v jeho době mají přijít cizí lidé, aby ovládli jeho zemi, a z tohoto důvodu žil ve smutku.¹¹⁰ Pozdější, avšak velmi obšírné líčení doby Motecuhzomovy vlády a událostí, které předcházely příchodu Španělů, podal dominikán Diego Durán ve své *Historii Indií*. Durán uvádí, že Nezahualpilli, král spojeneckého Texcoka, považovaný za čaroděje, měl pakt s „démonem“, který mu zjevoval budoucnost. Jednou prý Nezahualpilli náhle navštívil Motecuhzoma a řekl mu, že mu musí povědět se svolením „Pána nebes, noci, dne a větru“ o podivuhodné záležitosti, k níž má dojít v jeho době. Zanedlouho mají být jejich města zpusťována, oni a jejich synové mrtvi a jejich vazalové zničeni. Ještě před tím uvidí Motecuhzoma na nebi znamení, která budou předpovědí toho, co nyní Nezahualpilli říká.¹¹¹ Sám Nezahualpilli však nalézal útěchu v tom, že zemře dříve, než k této pohromě dojde. Motecuhzoma byl z této zvěsti velmi zarmoucený, zachoval ji však v tajnosti (Durán, 1867, 479-480).

Po nějaké době byla údajně v noci spatřena na východním nebi zářivá kometa, což Motecuhzomu značně rozrušilo. Když pak vládce spatřil kometu na vlastní oči, vzpomněl si na proroctví Nezahualpilliho. Motecuhzoma pak dal povolát astrology, věštce a kouzelníky, kteří byli nejprve otázaní, zda viděli „nové znamení“, které se objevilo na nebi (*la nueva señal que en el cielo se auia parecido*). Ti však odpověděli, že nic nespatriili, což Motecuhzomu velmi rozlítlo, takže jim vyčetl nedbalost v jejich službě a dal je uvrhnout do vězení, aby tam zemřeli hladem. Poté nechal zavolat Nezahualpilliho, který potvrdil, že ono „znamení“ zvěstuje blížící se zkázu. Motecuhzoma se dal do nářku a stěžoval si božstvům na neštěstí, které je mu souzeno. Pak dal uvězněné kouzelníky zabít, jejich domy zničit a jejich děti uvrhnout do otroctví. Když byl trest vykonán, nařídil hledat nové věštce a kouzelníky, kteří by

¹¹⁰ „Este Moteuhçoma tenía por sus pronósticos y agüeros, que su gloria, triunfo y majestad no había de durar muchos años; y que en su tiempo habían de venir gentes extrañas a señorear esta tierra, y por esta causa vivía triste [...]“ (Motolinía, 1991, s. 107)

¹¹¹ „[...] antes de muchos días verás en el cielo señales que serán pronóstico de lo que te digo“ (Durán, 1867, s. 480).

dokázali vykládat „znamení“ a předpovídat budoucnost. Když se zvěst o kometě rozšířila mezi lidem, vypukl takový všeobecný strach a nářek, že se zdálo, jako by měl přijít konec světa (Durán, 1867, 489-493).¹¹²

Další nadpřirozené jevy zvěstující katastrofu následovaly. Ohromný kámen, který měl být přemístěn do Tenochtitlánu, promluvil lidským hlasem, vyčetl Indiánům jejich marnou snahu, a pak při přepravě probořil most přes kanál a zabil mnoho Indiánů, kteří jej vlekli (Durán, 1867, s. 506-514). Motecuhzoma pak oznámil svému dvoru, že chce před blížící se pohromou uprchnout z hlavního města a ukryt se v nějaké jeskyni v horách. V téže době se jistému rolníkovi přihodila zázračná událost (*un caso prodigioso*): velký orel jej odnesl na vysokou horu do temné jeskyně, kde orel promluvil ke komusi lidským hlasem, že splnil svůj úkol. Poté byl rolník zaveden do světlé místnosti, kde spatřil spícího Motecuhzomu. Obdržel růže a žhnoucí kus třtiny, a jakýsi hlas přikázal rolníkovi, aby jím popálil Motecuhzomu na stehně. Pak hlas dal rolníkovi příkaz, aby šel k vládci, a řekl mu, že jeho vláda se chýlí ke konci. Orel odnesl rolníka zpět domů a ten se strachem přišel k Motecuhzomovi a oznámil mu, co se mu přihodilo. Motecuhzoma potvrdil, že se mu minulé noci zdálo, že jej prostý muž popálil na stehně, na kterém našel velmi bolestivé znamení. Na to vládce přikázal onoho rolníka uvrhnout do žaláře, aby tam zemřel hladem (Durán, 1867, s. 515-518).

Motecuhzoma pak nařídil, aby bylo deset lidí staženo z kůže, a aby mu tyto kůže byly přineseny. Poté oznámil tajně svým sluhům, že již našel místo, kde se ukryje – nazývalo se *Cicalco* neboli „Místo králíků“ (*el lugar de las liebres*), místo velmi příjemné a úrodné, kde lidé nikdy neumírají, s čistou vodou a mnoha květinami. Nejprve však měli jeho sluhové jít pozdravit pána onoho místa, který se jmenoval Uemac, předložit mu lidské kůže, a požádat ho, aby přijal Motecuhzomu. Sluhové našli jeskyni, kde se ono místo *Cicalco* nacházelo, pánu toho místa Uemacovi předložili lidské kůže a přednesli Motecuhzomovu prosbu. Uemac ji však odmítl, a vzkázal Motecuhzomovi, aby užíval toho co má, dokud může, a že nemůže nikam utéct. Když se sluhové vrátili s touto zápornou odpovědí, Motecuhzoma se rozhněval a dal je zabít. Pak poslal jiné sluhy s dalšími deseti lidskými kůžemi – ti se však vrátili se stejnou odpovědí a byli rovněž zabiti. Motecuhzoma pak dostal radu, že chce-li uspět, musí se kát a postit osmdesát dní. Když se však vládce konečně v tajnosti chystal odejít do Huémacovy jeskyně, *Texiptla*, člověk zpodobňující božstvo a přebývajícím s chrámu, uslyšel ve

¹¹² „[...]viniendo la noticia de esta cometa por todas las prouincias destes reynos, fué tanto el temor y espanto que les puso á los yndios, que todos los días que amanecia se juntauan ellos y ellas y eran tan grandes los clamores y gritos que daban al cielo, que ponía gran pavor y espanto, que parecia que se acababa el mundo y venia la fin.“ (Durán, 1867, s. 493).

snu hlas, že Motecuhzoma chce opustit své poddané, a proto ho neprodleně navštívil a jeho záměr mu rozmluvil (Durán, 1867, s. 518-523).

Motecuhzoma vyslal své lidi, aby pátrali, zda-li někdo měl nějaké věštecké sny, vize, či spatřil noční přízraky, a aby ho neprodleně informovali na základě těchto mystických zdrojů o tom, co má přijít. Někteří starci a stařeny prý měli věštecké sny a byli předvoláni k vládci. Starci řekli, že ve snu viděli chrám Huitzilipochtliho, kmenového boha Aztéků, hořet a bortit se, a stařeny řekly, že ve snu spatřily rozvodněnou řeku (*un río caudaloso*) vnikající do Motecuhzomových paláců a chrámu, strhávajíc je a odnášejíc pryč, a vyděšené šlechtice prchající před tímto přívalem do hor. Motecuhzoma, rozhněvaný tímto potvrzením předešlých neblahých znamení a proroctví, dal starce a stařeny uvrhnout do žaláře, aby tam zemřeli. Chránoví kněží, kteří rovněž měli proročké vize, se poté dohodli, že vládci nic neřeknou, aby je nepotkal stejný osud. Pak dal Motecuhzoma shromáždit kouzelníky ze všech provincií, zda-li měli nějaká proroctví či zjevení. Ti však vládci řekli, že nic neviděli a neslyšeli, načež jim Motecuhzoma vyčetl, že se honosili svým věděním, ale přitom nic nevěděli; poté byli stereotypně uvrženi do žaláře. Pak prý jeden stařec řekl, že už jsou na cestě ti, kteří je pomstí za všechny nespravedlnosti. Vládce poslal do vězení své služebníky, aby od uvězněných vyzvěděli, kdo jsou ti lidé, kteří mají přijít, avšak vězení bylo prázdné. Motecuhzoma pak dal zbořit domy kouzelníků a pobít jejich příbuzné. Od oné chvíle panoval v Motecuhzomově srdci zármutek a nikdo už ho neviděl s veselou tváří (Durán, 1867, s. 524-530).

Pozdější indiánský kronikář Alvarado Tezozomoc v *Mexické kronice* (*Crónica Mexicana*) rovněž popisuje, jak si Motecuhzoma nechal zavolat kouzelníky, aby mu vyložili údajná „znamení“. Zeptal se jich: „*Neviděli jste nějaké zvláštní věci na nebi nebo na zemi, v jeskyních, hlubokých jezerech, zřídlech či pramenitých vodách? Neslyšeli jste nějaké hlasy, bědující ženu či muže? Neobjevily se přeludy či jiné zvláštnosti?*“ Čarodějové však nedokázali odpovědět, proto je Motecuhzoma přikázal uvěznit. Dalšího dne se jich znovu tázal, zda „*přijdou nemoci, mor, hlad, pohromy, vzbouření vod či sucho*“ či válka nebo jiné ohrožení. Čarodějové dali vládci nejasnou a znepokojivou odpověď: „*Všechno, co se stane, už bylo řečeno a ohlášeno na nebi, všechno na nebi dostalo jméno. A co se týká Motecuhzomy, s ním a před ním se mají udát velké věci...*“ Poté prý kouzelníci záhadně zmizeli. Správce *petlacácatl*, který měl tuto záležitost na starosti, pak řekl Motecuhzomovi: „*Myslím, že ti čarodějové uletěli, protože jsou neviditelní a každou noc jako neviditelní odcházejí na konec*

světa, určitě se to tak muselo stát.“ Motecuhzoma pak nechal zbořit domy čarodějů a pobít jejich ženy a děti (León-Portilla, 2013, s. 41-42).¹¹³

Rovněž podle některých jiných pramenů se údajně mnoho let před příchodem Španělů objevovala neblahá znamení, podle kterých měl čekat aztéckého vládce a jeho lid strašný osud. Podrobné svědectví o „znameních“ podává Sahagúnova kniha XII. jeho *Obecné historie a Historie Tlaxcaly* od Diega Muñoze Camarga.¹¹⁴ Sahagún a Camargo v podstatě shodně popisují osm znamení, která měla vyděsit obyvatele Mexika: 1. cosi jako ohnivý sloup na obloze; 2. podivný požár chrámu boha Huitzilopochtliho, který prý nešlo uhasit; 3. podivný blesk, který zasáhl chrám boha ohně Xiuhtecuhtliho, aniž bylo slyšet hřmění; 4. světelný jev na nebi, zřejmě kometa; 5. podivný vodní příval na jezeře Texcoco; 6. ženský hlas nařikající v noci a věstící záhubu; 7. podivný pták s čímsi jako provrtným zrcadlem na hlavě, díky kterému prý Motecuhzoma spatřil ozbrojené muže jedoucí na „jelenech“; 8. objevení a zase mizení lidí se dvěma hlavami.¹¹⁵ Camargo ještě popisuje další údajná znamení spatřená v Tlaxcale (León-Portilla, 2013, s. 31-38).

Podle dobových pramenů vyvolaly tyto úkazy mezi domorodci velké zděšení, což není nic překvapivého, poněvadž analogické reakce lidí v archaických společnostech, vyvolané neobvyklými úkazy, lze nalézt prakticky po celém světě. Camargo ve své *Historii Tlaxcaly* popsal reakci Indiánů na jeden z těchto jevů, popisovaných jako ohnivý sloup, který se objevoval od půlnoci do úsvitu během celého roku, který domorodci nazývali Deset domů, což odpovídalo roku 1517 křesťanského kalendáře, tj. téhož roku, kdy k pobřeží Mexika dorazila první španělská výprava vedená Franciskem de Córdoba (León-Portilla, 2013, s. 34):

Když domácí obyvatelstvo spatřilo toto neblahé znamení, zachvátil ho veliký strach, lidé začali křičet a nařikat a v hrůze si dlaní poplácávali ústa, jak bylo u nich zvykem. A všechn tento nářek a smutek, jak se šířily děsivé zvěsti, byl doprovázen krvavými oběťmi, lidskými oběťmi, jak bylo zvykem, když nastaly pohromy a útrapy. Tyto zvláštní úkazy způsobily tak velký rozruch a zděšení, že všichni byli plní úzkosti, strachu a hrůzy, a protože neměli pro tyto nové jevy vysvětlení, byli stále ve střehu a prostřednictvím jasnovidců a čarodějů se snažili dozvědět, co by ta zvláštní znamení, která nikdy předtím nebylo vidět ani slyšet ve světě, mohla znamenat.

Camargo dále píše, že všechna tato znamení si Indiáni interpretovali tak, že má přijít konec jejich světa, a že mají přijít noví lidé, kteří se mají stát jeho obyvateli, a proto byli

¹¹³ Tezozómokova verze se podobá Duránově verzi, která ji časově předcházela. Jak uvádí H. B. Nicholson, Durán i Tezozómoc čerpali z obecného zdroje (či spíše komplexu zdrojů) označovaného jako *Crónica X* (Nicholson, 2001, s. 8).

¹¹⁴ Jak však uvádějí M. León-Portilla a J. Lockhart, pasáž o znameních v Mexiku dokládá, že Camargo znal Sahagúnovy texty (León-Portilla, 2013, s. 33; Lockhart, 1993, s. 17).

¹¹⁵ J. Lockhart upozorňuje, že osm je kanonické číslo jakéhokoli souboru věcí ve světě Nahuů, a že tvůrce souboru znamení jistě nemohl být spokojen, dokud jich nebylo právě osm (Lockhart, 1993, s. 17).

velmi smutní. Podle Camarga šlo o jakousi apokalyptickou náladu, neboť domorodci se prý neznepokojovali ze strachu o svou zemi, království a panství, nýbrž proto, že jejich svět měl skončit a všechna jeho pokolení měla zahynout, neboť bohové měli sestoupit z nebe (Muñoz Camargo, 1892, s. 172).¹¹⁶ Líčení tohoto druhu může snadno vzbudit podezření z ovlivnění evropskými prameny, avšak je třeba připomenout, že kosmologie Mezoameriky byla založena na kosmických cyklech opakovaného ničení a tvorby světů. Camargo ostatně tyto katastrofické cykly rovněž zmiňuje ve své *Historii*, kde na tuto souvislost domorodé kosmologie a výkladu údajných znamení přecházejících příchod Španělů přímo upozorňuje (Muñoz Camargo, 1892, s. 153-154).¹¹⁷

Také Gómara vypočítává řadu neblahých znamení, údajně spatřených krátce před příchodem Španělů, které poděsily Indiány: jasná záře nad mořem, z něhož připlul do Mexika Cortés, která zářila dva dny před úsvitem; plameny spatřené na východě a hustý sloupec kouře, který se zdál dosahovat k nebi; byli spatřeni muži bojující proti sobě ve vzduchu. Povíдалo se údajně, že bílí muži s vousy přijdou ovládnout zemi během Motecuhzomovy vlády. Vládcové spojeneckých měst Texcoka a Tlacopánu se prý rozhněvali a řekli, že to byl Motecuhzomův meč, který třímali oni muži spatřeni na nebi, a že na sobě měli jeho oblečení. Motecuhzoma je usmířil tvrzením, že ony zbraně a oblečení náležely jeho předkům. Aby mu uvěřili, přiměl je, aby se pokusili zlomit jeho meč, a poněvadž se jim to nepovedlo, byli udiveni a uspokojeni.

Gómara dále uvádí, že několik mužů z pobřeží přineslo Motecuhzomovi truhlu s šaty, mečem, zlatými prsteny, a nějakými dalšími věcmi, která byla nalezena na mořském břehu po bouři. Když později poslal Cortés Motecuhzomovi šaty a meč, byli prý vládcové Texcoka a Tlacopánu rozrušeni, neboť tyto věci se podobaly těm, které měli oni muži bojující na nebi. Údajně si uvědomili, že budou zničeni, až muži s těmito zbraněmi a oblečením vstoupí do jejich země. Téhož roku, kdy Cortés vstoupil do Mexika, prý jeden válečný zajatec, jenž měl být obětován, měl vizi, a řekl kněžím, že jejich oběti a prolévání lidské krve brzy ustane, poněvadž se již blíží ti, kdo zemi ovládnou a takové konání zakazují. Indiáni, kteří slyšeli zajatcova slova o jeho vizi, prý později tvrdili, že když viděli obrazy andělů, připomínaly jim

¹¹⁶ „[...] las gentes se turbaron no por temor de perder sus tierras, reynos y señoríos, sino por entender que el mundo era acabado, que todas las generaciones de él habían de perecer y que era llegada la fin, pues los dioses habían bajado del cielo y no había de pensar en otra cosa, sino que era llegado el acabamiento y consumación del mundo, y que todo había de perecer y acabarse“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 172-173).

¹¹⁷ „Cuando los nuestros llegaron á esta provincia como atrás lo dejamos tratado, entendieron que era llegado el fin del mundo según las señales y apariencias tan claras que veían.“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 154).

to, co popisoval onen zajatec. Dále se poblíž Mexika rozevřela země a vyskočily velké ryby s vodou (López de Gómara, 2007, s. 278-279).¹¹⁸

V podmínkách společností s archaickou mentalitou, kladoucí takový důraz na nadpřirozeno, mohly tyto události a s nimi spojené interpretace sehrát značnou roli poté, co se španělští dobyvatelé vylodili v Mexiku. Lucien Lévy-Bruhl si pojetí neobvyklých jevů a výkladu „znamení“ u „primitivů“ pochopitelně všímal, poněvadž jde o význačný rys „primitivní“ mentality (1999, s. 37): „*Jestliže však dojde k něčemu naprosto neočekávanému, žádoucí chování není předem dáno. Když se něco takového stane – což bývá poměrně často –, jak to na člověka primitivního zapůsobí? [...] Brzy rozpozná projevy skrytých sil (duchů, duší mrtvých, magických vlivů atd.) a zpravidla si je vykládá jako znamení zvěstující velká neštěstí.*“ Každý neobvyklý fenomén je považován za znamení, a současně za příčinu neštěstí, k němuž dojde později; přitom nešťastná událost může být považována za příčinu neobvyklého jevu (Lévy-Bruhl, 1966, s. 256).

Ve středověké Evropě, v níž byly dosud velmi rozšířené prvky archaické mentality, lze ostatně nalézt mnohé analogie. V zásadě identické fenomény jako v případě Mexika v předvečer příchodu Španělů byly například zaznamenány v dobových evropských pramenech kolem proslulého roku 1000, kdy evropské lidstvo znepokojovala představa nastávajícího konce světa a příchodu Antikrista. Jak píše Georges Duby (2007, s. 68), „*nejrůznější zmatky narušují řád světa, ale zároveň spojují jedny s druhými. Nejde tu o celek tvořený řadou kauzálních vztahů, ale všichni jsou náhle bratry v tom, že je naplňuje stejný hluboký nepokoj*“. Evropské dobové prameny zmiňují komety, zatmění, zápas hvězd, obludy, epidemie, hladomory (Duby, 2007, s. 68-75). Právě na analogie tohoto druhu v evropských pramenech (antických a biblických) upozornil Fernández-Armesto, podle kterého líčení zachycená v Sahagúnově *Obecné historii* představují živý obrázek vnímavosti Sahagúnových indiánských žáků vůči takovým autorům jako byl Plutarchos či Josephus, ale odhalují jen málo nebo nic o realitě aztéckého světa před conquistou (1992, s. 300).

Bernardino de Sahagún například popisuje, jak Aztékové pojímali kometu: nazývali ji *citlalin popoca*, neboli „kouřící hvězda“ a domnívali se, že věští smrt vládce, válku či hlad.¹¹⁹ Rovněž Diego Muñoz Camargo uvádí, že Tlaxcaltékové považovali komety za zlá znamení o umírání, válkách, hladu a jiných těžkostech a neštěstích na zemi (Muñoz Camargo, 1892, s.

¹¹⁸ „*También reventó la tierra el año de 20 cerca de México, y salían grandes peces con el agua, que lo miraron por novedad.*“ (López de Gómara, 2007, s. 279).

¹¹⁹ „*Llamaba esta gente a la cometa citlalin popoca, que quire decir “estrella que humea”. Teníanle por pronóstico de la muerte de algún príncipe o rey, o de guerra o de hambre.*“ (Sahagún, 2000, s. 700)

133).¹²⁰ Tyto domorodé interpretace komet jako zvěstovatelů pohrom nápadně připomínají obdobné výklady vztahující se ke kometám ve středověké Evropě. Totéž platí o „znameních“ obecně: například jezuita José de Acosta při výkladu o „znameních“ věštících příchod Španělů do Mexika zmiňuje obdobné jevy popsané v Bibli a antických pramenech; podle Acostova přesvědčení takto Bůh upozorňuje na zásadní události, které mají nastat (Markham, 1880, s. 506-505). Avšak tyto analogie nemusí být výsledkem prostého kopírování, nýbrž mohou vypovídat o podobném typu mentality, který plodil interpretace obdobného druhu kdekoli po světě, a to už od nejstarších známých dějin.¹²¹

Lidé ve starém Mexiku byli velmi často ovlivňováni mnohem méně dramatickými událostmi. Bernardino de Sahagún podal v V. knize své *Obecné historie* výčet mnoha „znamení“, obvykle špatných a věštících neštěstí, nehody, nemoc a smrt. Tyto neblahé události zvěstoval nezvyklý hluk nebo podívaná jakéhokoli druhu: řev nějakého divokého zvířete v horách nebo nějaký jiný výrazný zvuk, či křik různých ptáků. Zlými znameními byly zejména zvuky zaslechnuté v noci, třeba zvuk úderů jakoby někdo osekával dřevo, nebo křik výra či sovy. Obávané byly rovněž přízraky spatřené v noci (*fantasmas que aparecen de noche*). Zlým znamením bylo, když někomu zkřížila cestu lasička nebo když do domu vběhl králík. Když se v domě objevili mravenci, žáby či myši, padlo podezření na čaroděje. Nemoc nebo nějaké jiné zlo zvěstovala velká holá housenka zvaná *pinahuiztli*, pokud někomu vlezla do domu nebo byla spatřena cestě. V takovém případě (podobně i v jiných případech takových „znamení“) bylo možné neštěstí odvrátit anebo potvrdit určitými rituály: housenka se položila do středu dvou protínajících se rýh v zemi a hrozba se upřesnila v závislosti na směru, jakým se housenka vydala (Sahagún, 2000, s. 439-456).

Podobné svědectví o různých znameních zanechal rovněž františkán Motolinía ve své *Historii*, která předchází Sahagúnovo dílo, a kde uvádí, že Indiáni „věřili v tisíc věšteg a znamení“ (Motolinía, 1991, s. 257-258).¹²² Také Camargo v *Historii Tlaxcaly* píše, že domorodci provozovali věštecké obřady a věřili ve sny, divy a věštby.¹²³ Je jisté, že jde o tentýž typ mentality, kterou se zabýval Lévy-Bruhl, který popsal řadu podobných „znamení“, a s nimi spjatých praktik provozovaných „primitivními lidmi“ v různých částech světa. V obecné rovině Lévy-Bruhl charakterizuje přístup „primitivů“ takto (1999, 343-344): „Člověka primitivního stejně jako nás znepokojují příčiny okolního dění. Domorodec je však

¹²⁰ „Las cometas del cielo los tenían por malas señales, de mortandades, guerras, hambres y otros trabajos y calamidades de la tierra.“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 133)

¹²¹ Viz např. Železný, 1986, s. 88-91.

¹²² „Creían en mil agüeros y señales“ (Motolinía, 1991, s. 257).

hledá jinde než-li my. Žije totiž ve světě, kde neustále působí nebo jsou hotovy působit nesčetné a všudypřítomné skryté síly. [...] každá byt' jen trochu neobvyklá událost je chápána jako projev jedné či několika z nich.“

K prvnímu přímému kontaktu mezi Evropany a Aztéky, který je doložený v domorodých pramenech, došlo na pobřeží Mexického zálivu roku 1518, kdy zde zakotvily lodě výpravy Juana de Grijalva, která vyplula z Kuby. Do Tenochtitlánu dorazil z pobřeží vesničan, aby zpravil svého vládce Motecuhzomu, že na moři viděl plavat veliký kopec či věž. Motecuhzoma, neprodleně vyslal posly, aby zjistili, „*co v sobě ukrývá nebeské moře*“. Aztéctí vyslanci z břehu nejprve skrytě pozorovali neznámé cizince na „plovoucích věžích“ (León-Portilla, 2013, s. 43-45). Pak se vrátili k vládci a zpravili ho, že viděli v ohromné kánoji bílé muže, bílých tváří a rukou, s dlouhými hustými vousy, v šatech různých barev a s kulatými pokrývkami hlavy. Když to Motecuhzoma vyslechl, svěřil hlavu bez jediného slova, jako mrtvý či němý. Poté chtěl předvolat muže, který přinesl zprávu o podivných cizincích, a jehož nechal uvěznit, muž však z vězení zmizel (Durán, 1880, s. 4-5). Alvarado Tezozomoc uvádí, že když to Motecuhzomovi sdělili, podivil se, polekal a pak údajně řekl: „*Konečně je to přirozené, všichni jste čarodějové.*“ Aztécký vládce přikázal pod přísnými tresty vše držet v tajnosti a klenotníkům nakázal zhotovit vzácné předměty jako dary pro cizince (León-Portilla, 2013, s. 45-47). Mezi Aztéky a Španěly na pobřeží pak došlo k výměně darů a výměnnému obchodu. Španělé slíbili, že se vrátí.

Durán uvádí, že Motecuhzoma pověřil vyslance, aby zjistili, kdo je pánem příchozích, jehož mají obdarovat, a zda je to ten, jehož předkové nazývali Topiltzin či Quetzalcoatl, jenž se měl vrátit, aby panoval v této zemi a zmocnil se veškerého bohatství, zda je to on či jeho synové. Vyslanci měli rovněž cizincům předložit různé druhy pokrmů, neboť bude-li je jíst, je jisté, že je to Quetzalcoatl, neboť zná pokrmy této země, a až Motecuhzoma zemře, přenechá mu své království. Vyslanci pak předložili cizincům dary a pokrmy, a ti na oplátku obdarovali a pohostili Aztéky, jimž zejména zachutnalo španělské víno. Vyslanci přinesli Motecuhzomovi kousky španělských sucharů, který je nechal prozkoumat a ochutnat svými služebníky, kteří zjistili, že jsou sladké a jemné. Motecuhzoma se však obával je jíst, neboť řekl, že jde o věc bohů (*cosa de los dioses*), a nařídil svým kněžím, aby tyto kousky sucharů slavnostně odnesli do mýtického města Tuly a zahrabali je v chrámu Quetzalcoatla, jehož synové tyto předměty přinesli. Kněží uložili suchary do pozlacené nádoby pokryté drahocennými látkami a v procesí se zpěvy k počtě Quetzalcoatla, jehož pokrm nesli, a

¹²³ „[...] *de las ceremonías que en cada fiesta se hacían, usaban de adivinanzas y suertes, y creían en sueños, prodigios y agüeros*“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 134).

zahrabali ho v jeho chrámu. Jeden z vyslanců předal Motecohzumovi ještě náhrdelník, který mu dali Španělé. Vládce řekl, že jde o věc podivuhodnou a z nebe (*cosa admirable y del cielo*), kterou nemůže nosit, a nařídil ji slavnostně zahrabat u nohou boha Huitzilopochtliho za zvuku mušlí a jiných nástrojů (Durán, 1880, s. 5-10).

Durán dále uvádí, že Motecuhzoma dal vyslechnout malíře piktografických kodexů, zda-li nemají od předků nějakou znalost, kdo jsou oni podivní příchozí a odkud přišli, avšak nikdo o tom nic nevěděl. Jedni prý ukazovali obrázky jakýchsi kyklopů, jednookých a jednonohých bytostí, které prý měly přijít a ovládnout zemi, jiní zas ukazovali obrázky bytostí napůl lidí, napůl ryb, jiní obrázky napůl lidí, napůl hadů. Nakonec malíři z Cuitlahuaku a Mizquiku předložili starodávné malby, které vládce hledal: podivní cizinci jsou prý příbuznými dávných Toltéků a sdělili vládci, že jejich předkové jim řekli, že do této země mají přijít synové Quetzalcoatl, kteří ji mají ovládnout a zmocnit se toho, co kdysi bývalo jejich. Pak byl před vládce předveden stařec z Xochimilka, nesoucí starodávné kodexy a řekl mu, že do Mexika mají přijet lidé v kopci ze dřeva (*cerro de palo*), který je tak velký, že se do něj vejde mnoho mužů, jimž slouží jako dům, a že to mají být vousatí bílí muži, různobarevně oblečení a s kulatými pokrývkami hlavy, a s nimi mají přijít jiní muži, jezdící na zvířatech podobných jelenům, a jiní na orlech, kteří létají jako vítr, a že mají ovládnout a osídlit tuto zemi. Vše, o čem mluvil, pak prý ukázal vládci vyobrazené ve svých kodexech. Když Motecuhzoma porovnal tyto obrázky s vyobrazením cizinců, která nechal udělat na základě líčení svých poslů, kteří se s nimi setkali, propukl v pláč. Starce však odměnil a nechal bedlivě střežit pobřeží (Durán, 1880, s. 10-13).

Diego Durán napsal svou *Historii Indií* řadu desetiletí po conquistě, a je značně pravděpodobné, že se do Duránova líčení promítly interpretace událostí *ex post*, avšak obdobná, byť méně obšírná svědectví o domorodých „proroctvích“, interpretujících příchod Španělů, podávají i jiné prameny. Jeden z členů Grijalvovy výpravy, Bernal Díaz del Castillo, později ve své *Pravdivé historii dobývání Mexika* napsal, že už během prvního přistání Španělů na půdě ovládané Aztéky jejich vládce Motecuhzoma vyslal své místodržící, „aby úplněji zvěděl a vyšetřil, kdo jsme a jaký je náš záměr. Hlavním důvodem, jak jsme vyrozuměli, bylo, že podle slov jejich předků měli od východu slunce přijít vousatí muži a ovládnout je“ (1980a, s. 52).

Výpovědi obdobného druhu poskytují rovněž Sahagúnovi informátoři. Podle nich se aztéctí hodnostáři už tehdy prý domnívali, že jde o návrat boha Quetzalcóatl, Opeřeného hada, kterého Aztékové očekávali. Šokující novinu ihned spěšně odešli sdělit vládci Motecuhzomovi, kterému mino jiné sdělili (Slavík, 1969, s. 119): „*Tam u tváře moře hlídkují*

tví dědové, viděli jsme je! Naši páni to jsou, naši vládcové, bohové uprostřed vod!“ Motecuhzoma byl zprávou velmi znepokojen, nařídil vše držet v tajnosti, a pobřeží měly střežit hlídky, kdyby se lodi objevily znovu. O tom, že Španělé při svém příchodu do Mexika byli ztotožňováni s božstvy (ačkoli ne přímo s Quetzalcóatlem), vypovídají kromě Sahagúnových informátorů i jiné prameny domorodého původu, jako *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, kde se uvádí, že roku 1518 přijely dvě lodi a byly v míru přijaty ve Veracruz, a Motecuhzoma tam vyslal svého hodnostáře, a pak řekl, že to byli jeho bohové (Nicholson, 2001, s. 6).¹²⁴

Abychom lépe porozuměli znepokojení Motecuhzomy i ostatních Aztéků ohledně podivných lidských bytostí, označovaných za předky, dávné vládce a bohy, které na „plovoucích věžích“ přineslo „nebeské moře“, je třeba zmínit aztécké kosmologické představy (Katz, 1989, s. 208): *„Uprostřed se nacházela země, mající tvar kruhu a omývaná ze všech stran mořem. Byla Aztéky označována jako Cem Anahuac, ‚To, co je úplně obklopeno vodou‘. Voda sahala tak daleko, až se dotýkala nebe, stávajíc se tak posvátnou vodou.“* León-Portilla uvádí ve své *Aztécké filosofii* o víře nahuasky mluvících Mexičanů (2002, s. 108): *„...tyto vody, obklopující zemi, oceán, (nazývali) teoatl, božská voda, nebo ilhuaca-atl, nebeská voda, protože se na obzoru spojovala s nebem.“* Kromě toho Indiáni věřili, že *„mrtví musejí při své cestě do podsvětí překročit široké moře, které se nazývalo chicunauh-apan, ‚devětkrát široké‘, nebo ‚voda, jež se šíří všemi směry“* (León-Portilla, 2002, s. 109).

Jestliže oceán - „božská“ či „nebeská ;voda“ – získal svůj domorodý název proto, že se na obzoru dotýkal nebe, neměli bychom chápat tento obraz jen jako poetickou alegorii. Jak dokládá Lévy-Bruhl na řadě příkladů z různých historických „primitivních“ společností, jejich příslušníci opravdu věřili, že nebe se ve velké dálce doslova spojuje s mořem, takže tam např. nebylo možné plout (západní Pacifik) nebo si tam ženy mohly opřít o nebeskou klenbu svá tlukadla (jižní Afrika). Z těchto končin proto mohli přijít podle domorodých představ pouze bohové nebo duchové mrtvých, nikoli obyčejní smrtelníci (Lévy-Bruhl, 1999, s. 275-300).

Svědectví o podobně strukturovaném univerzu u mezoamerických Indiánů (lze říci, že jde o potvrzení jeho archaické struktury) lze najít u Sahagúna (León-Portilla, 2002, s. 342): *„Mysleli si, že se nebe spojuje s vodou v moři, jako by to byl dům; že voda tvoří stěny a na nich leží nebe, proto nazývají moře ilhuicaatl, jako by říkali voda, jež se spojila s nebem...“*

¹²⁴ *„El año de 196 [1518] en Guazacalco [Coatzacalco] vinieron dos navíos y fueron recibidos en la Veracruz de paz, y envió Mutuzuma un su calpisque á vellos, y luego dijo Mutezuma que estos eran sus dioses...“* (Nicholson, 2001, s. 6).

Název „nebeská voda“ mohl také vycházet z domorodých představ, podle nichž moře a nebe představovaly jedinou substanci (Brundage, 1983, s. 6). Například Camargo ve své *Historii Tlaxcaly* píše, že Tlaxcaltékové nechápali, že svět je sférický či kulatý, nýbrž se domnívali, že je plochý, a že měl svůj konec na březích moře, že moře a nebe bylo totéž a z téže látky, akorát že moře bylo hustší (Muñoz Camargo, 1892, s. 131).¹²⁵

Když do mezoamerického světa náhle z „nebeského moře“ vpadli nevidaní „bílí“ cizinci, muselo to u domorodců nutně vyvolat velkou psychologickou odezvu. Vůdce cizinců navíc všude prohlašoval, že přišel ve jménu svého vládce za mořem, aby se ujal zemí, které mu právem náležejí. Cortés však v tomto ohledu nelhal, alespoň ze svého etnocentrického hlediska: jak známo, papež Alexandr VI., nejvyšší pozemská autorita západních křesťanů (původním jménem Rodrigo Borgia, španělský kardinál, jemuž ke zvolení za papeže dopomohli právě španělští vládcové), přiřkl polovinu světa včetně Mexika španělským monarchům (Fuentes, 1993, s. xv). Obě strany - Španělé a Indiáni - však tuto situaci interpretovali ve zcela rozdílných významových rámcích.

Analogie bychom ovšem našli u mnoha jiných archaických společností, ve kterých podobně jako u mezoamerických Indiánů bylo moře spojováno se zánětem a nadpřirozenem. Dalo by se vlastně říci, že pro archaické společnosti jsou tyto představy typické, že jsou symptomem mentality, jak o tom píše Lucien Lévy-Bruhl v kapitole *Nadpřirozený výklad příchodu bělochů a toho, co přinášejí* v knize *La mentalité primitive* (1999, s. 275): „Příchod bělochů mezi primitivy, kteří bílé lidi nikdy neviděli a v některých případech o jejich existenci neměli ani tušení, a vztahy, jež spolu běloši a domorodci navázali, nám zřejmě mohou objasnit některé důležité rysy mentality vlastní primitivním společnostem. [...] Jejich šok musel být o to větší, že zpravidla žili v uzavřeném světě a nedokázali si představit, že jeho hranice by bylo možné překročit.“

Bílí příchozí tak mohli být domorodci považováni za nadpřirozené bytosti, která se dostavily odkudsi ze záněti; obzvláště pokud si ještě vypočítavě pohráli s domorodými mytickými představami, jako to učinili Španělé v Mexiku (např. tajné pohřbívání padlých španělských vojáků, aby Indiáni nepoznali, že bílí „bohové“ jsou smrtelní, viz níže). Některé nahodilé okolnosti mohly tyto interpretace ještě podpořit. Barvou Quetzalcóatla, boha či mýtického vládce, který podle domorodých mýtů odešel na východ, aby se jednou vrátil, byla podle některých verzí bílá – stejně jako plet' neznámých cizinců, které právě z východu

¹²⁵ „No alcanzaron que el mundo era esférico ni redondo, sino llano, y que tenía su fin y remate hasta las costas de la mar, y ésta y el cielo era todo uno y de su propia materia, sino que el mar era más cuajado“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 131).

přineslo na plovoucích věžích „nebeské moře“. Rovněž východ, spojovaný se světlem, plodností a životem, byl někdy znázorňovaný bílou barvou (Vaillant, 1974, s. 126; Katz, 1989, s. 208; León-Portilla, 2002, s. 121). Navíc Quetzalcóatl údajně zakazoval lidské oběti – a totéž činili Španělé (Hagen, 1977, s. 70).¹²⁶

Dále je třeba připočíst roli cyklického pojetí času v prehispanšské Mezoamerice, kde byl všeobecně rozšířen složitý kalendář pracující s několika cykly. Aztékové používali solární 360-denní kalendář *xiuhpohualli* a posvátný 260-denní kalendář *tonalpohualli*. Posvátný kalendář se sestával z kombinace dvaceti jmen dnů a třinácti čísel, přičemž různé denní a noční hodiny, dny a série dnů měly svá božstva (Vaillant, 1977, s. 134-141; Townsend, 2009, 127). R. F. Townsend uvádí jako analogii posvátného aztéckého kalendáře *Čínskou knihu proměn*, známou jako *I-ťing* (2009, s. 129-131). Nadpřirozené vlivy vyjevované posvátným kalendářem interpretovali profesionální věštcí, kteří dávali své předpovědi na základě *tonalamatlu*, „knihy osudu“, pro novorozené děti, nebo pro různé podniky v závislosti na šťastných či nešťastných dnech. Tito věštcí, nazývaní *tonalpouhqui*, „ti, kdo čtou znaky dnů“, byli významnými členy aztécké společnosti, a to v mnohem větší míře, než kdy byli astrologové v evropském světě (Brundage, 1983, s. 245).

Nejvyšší časovou jednotkou byl cyklus 52 let, po němž se kombinace jmen a čísel začala znovu opakovat. V rámci tohoto cyklického pojetí času neexistovala představa lineární historie, která se na Západě utvořila během křesťanské éry. Protože v cyklickém pojetí času se historie neustále opakuje, byl v dávné Mezoamerice kalendář tolik spojen s astrologií a věštěním. D. Domenici v této souvislosti píše (2007, s. 158): „*Je třeba si uvědomit, že důležitost věštb a astrologie u Aztéků vyplývala z cyklického pojetí času, podle něhož bylo možné předpovědět – alespoň částečně – budoucí události díky znalosti minulosti, která se neustále opakuje – tak je to stanoveno kalendářem.*“ R. F. Townsend uvádí, že indiánská imaginace kladla zvláštní důraz na souběh událostí v čase a prostoru, a mytologické události a legendární historie byly vždy srovnávány se současnými událostmi, aby je legitimizovaly, ospravedlnily či jinak vysvětlily. Z aztéckého hlediska události nebyly unikátní nebo následné, nýbrž byly nahlíženy jako epizody v esenciálně cyklickém pojetí času a historie (Townsend, 2009, s. 224). V mezoamerickém pojetí času a dějin tedy zřejmě nebylo příliš místa pro tak unikátní události, jakým byl příchod zcela neznámých lidí z druhé strany světa, o jehož skutečné podobě ostatně měli Mezoameričané velmi zkreslené představy.

¹²⁶ Například Sahagún uvádí, že Quetzalcóatl přikazoval obětovat pouze hady a motýly (2000, s. 954). Avšak představa o Quetzalcóatlovi jako mírumilovném vládci-bohu, který odmítal lidské oběti, je možná konstruktem,

18. února 1519, tedy rok poté, co první Španělé vkročili na území aztécké říše, opustila ostrov Kubu další španělská flotila o jedenácti lodích, na jejichž palubách bylo asi 100 námořníků, 16 koní, přes 500 vojáků včetně asi 30 střelců z kuše a ještě o něco méně střelců z arkebuz. Tentokrát loďstvu velel Hernán Cortés, poměrně mladý *hidalgo*, jehož cílem bylo podmanění oné pevninské říše, o jejíž existenci přinesla zprávu předchozí výprava Juana de Grijalva. Flotila nejprve zakotvila u ostrova Cozumel u pobřeží Yucatánu, kde se Španělé doslechli o několika Španělech, kteří údajně žili někde poblíž mezi Indiány. Cortés je dal ihned hledat, a když už se flotila chystala odplout, dorazil na ostrov Cozumel muž, jehož Španělé zprvu pokládali za Indiána, „protože byl snědý, ostříhaný jako indiánský otrok“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 88). Jmenoval se Jerónimo de Aguilar, a byl jedním z několika Španělů, kteří zde žili v mayském zajetí po ztroskotání své lodi roku 1511. Za osm let pobytu mezi mayskými Indiány se Aguilar naučil zdejší jazyk a znal místní poměry, a sloužil proto Cortésovi jako tlumočník, což byla v podmínkách střetu tak diametrálně odlišných kulturních světů služba vsuktu neocenitelná.

Dalším zastavením španělské flotily bylo ústí řeky Grijalva v dnešním Tabasku, kde se místní mayští Chontalové bílým cizincům postavili na ozbrojený odpor. Byli však konfrontováni s vražednou efektivitou evropského způsobu boje, a prohráli v několika střetech se Španěly, ačkoli měli obrovskou početní převahu. Střetnutí, známé jako bitva u Cintly, rozhodla Cortésova kavalérie, která vpadla Chontalům do zad. Kombinace překvapivé španělské taktiky a děsivého efektu, který mezi Indiány způsobila dosud neviděná obrovská zvířata s ozbrojenými cizinci na hřebetech, vedla k panickému úprku indiánského vojska. Bernal Díaz o tom po svém způsobu píše (1980a, s. 100):

Vtom jsme viděli, že se ukázali jezdcí na koních; ty velké indiánské škadrony byly bojem s námi tak zmámeny, že se hned nevšimly, jak za jejich zády přijíždějí jezdcí, a protože to pole bylo rovné, jezdcí dobří a někteří koně bujní a rychlí, jezdcí Indiánům pěkně zatopili a bili je kopími, jak se jim zachtělo. Když jsme jezdce spatřili my, kteří jsme tam bojovali, hbitě jsme vyrazili kupředu, jezdcí útočili z jedné strany, my z druhé, a Indiáni se brzy obrátili na útěk. Poněvadž koně nikdy neviděli, domnívali se, že kůň s jezdcem je jeden tvor.

Víra Indiánů, že jezdec a kůň jsou jeden tvor, kterou zmiňuje Bernal Díaz, se mohla zakládat na prosté skutečnosti, že Indiáni před příchodem Evropanů nikdy neviděli člověka jet na nějakém zvířeti, a proto při prvním setkání se španělskými jezdci hrál značnou roli děs domorodců ze zcela neznámých obrovských bytostí rozsévajících zkažku, jak napsal ohledně této bitvy ve svých *Dějinách Indií (Historia de las Indias)* Bartolomé de las Casas, který měl

který byl vytvořen pod vlivem španělských autorů po conquistě (Townsend, 2003, s. 668-669). V době příchodu Španělů se Quezalcóatlovi obětovali lidé stejně jako jiným božstvům.

jako dominikánský misionář značné zkušenosti s emickým vhladem do psychologie domorodců.¹²⁷ Františkán Motolinía, který přijel do Mexika krátce po jeho dobytí, uvádí, že když domorodci poprvé viděli jezdce, domnívali se, že člověk a kůň jsou jedinou bytostí. Později si však prý uvědomili svůj omyl, když viděli, že jezdec je člověk a kůň je zvíře, a tudíž museli hledat nová slova; v nahuatlu se koním říkalo *castilla mazatl*, tj. „jelen z Kastilie“, poněvadž v Mexiku nežilo žádné jiné zvíře, k němuž by bylo možno koně přirovnat.¹²⁸ Gómara (který zřejmě čerpal mimo jiné i z Motoliní) zmínil při popisu bitvy u Cintly, že Chontalové považovali jezdce za kentaura (López de Gómara, 2007, s. 45).¹²⁹ Ovšem takové bytosti, známé z řecké mytologie, se v indiánském folklóru nemohly vyskytovat, jelikož Indiáni před příchodem bělochů neznali koně.

Víra, že jezdec a kůň jsou jeden tvor, se však mohla zakládat na „zákonu participace“, jak o něm pojednává Lévy-Bruhl. Podle něj například primitivní umění, zobrazující různé hybridní tvory s lidskými i zvířecími rysy, názorně vyjadřuje prožívané participace, dualitu bytostí, které mohou být spolu mysticky spojeny, ačkoli v „reálném“ světě existují odděleně (1965, s. 54-55). Indiánům možná neuniklo, že Španělé jsou individua, která nasedají na koně a znovu z nich sesedají, čili že se s nimi spojují a opět se oddělují. Pro literární mentalitu, pracující se „zákonem kontradikce“, je nemyslitelné, aby bytosti, běžně existující individuálně, které se dočasně takovýmto způsobem „spojí“ s jinými, byly považovány za jediného tvora. Jak však ukazuje na mnoha příkladech Lévy-Bruhl, pro „primitivní“ řídicí se zákonem participace nejsou podobné empiricky zjevné skutečnosti v rozporu – tatáž věc může být v témže okamžiku jedna, dvě, tři nebo dokonce několik (1965, s. 155-156). Někdy individuum zahrnuje to, co „moderní“ Západané považují za dvě bytosti, avšak „primitivní“ mentalita je považuje jen za jednu (1965, s. 203). V myslích „primitivů“ hranice mezi tím, co je fyzicky možné či nemožné v „našem“ světě, není jasně definovaná jako pro „nás“ - proto Lévy-Bruhl došel k závěru, že „primitivové“ nemají smysl pro nemožné (1966, s. 339; 1975, s. 140).¹³⁰

¹²⁷ „[...] *desque vieron los caballos y caballeros fue grande su espanto, creyendo que hombre y caballo era toda una cosa y la lanza no menos*“ (Las Casas, s. 437).

¹²⁸ „*Y algunos pensaron que el hombre y el caballo fuese todo una persona, aunque esto fue al principio en los primeros pueblos, porque después todos conocieron ser el hombre por sí y el caballo ser bestia, que este gente mira y nota mucho las cosas. Y en viéndolos apear, llamaron a los caballos “castilla maçatl”, que quiere decir “ciervo de Castilla”, porque acá no había otro animal a quien mejor los comparar.*“ (Motolinía, 1991, s. 272-273).

¹²⁹ „*Como los indios no vieron tampoco al de caballo, de cuyo miedo y espanto huían, pensando, que era centauro [...]*“ (López de Gómara, 2007, s. 45).

¹³⁰ Když na konci svého života Lévy-Bruhl přehodnocoval své koncepce, napsal ve svých *Zápisnících*, že neexistuje rozdíl mezi „naší“ a „primitivní mentalitou“, pokud se termín „kontradikce“ použije ve striktním

Poražení Chontalové byli následně ochotni k vyjednávání a do Cortésova ležení se dostavili místní náčelníci, aby se Španěly vyjednali mír. Cortés využil této příležitosti, aby ještě umocnil psychologický otřes domorodců z konfrontace s vyslanci neznámého světa, a svým lidem se smíchem prý řekl: „Víte, pánové, tihle Indiáni, jak se mně zdá, se asi hodně bojí koní; zřejmě se domnívají, že koně bojují sami, a totéž si myslí o dělech; napadlo mě, co uděláme, aby tomu uvěřili ještě víc“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 103). Cortés nejprve řekl shromážděným mayským náčelníkům, že pokud nebudou hodní, pustí na ně svá děla, „tepuztli“ (jak Indiáni říkali železu), protože někteří z těchto tepuztliů se ještě zlobí na domorodce za to, že předtím napadli Španěly.¹³¹ Pak nechal tajně vystřelit z největšího děla, což Indiány značně poděsilo. Následně promlouval ke koni (jehož nechal rozvášnit pachem kobyly, jíž umístil v domě, v němž jednal s chontalskými náčelníky) a naoko mu vysvětloval, aby se na vyděšené Indiány nehněval, neboť přicházejí v míru (Díaz del Castillo, 1980a, s. 104). Gómara uvádí, že když Indiáni šli kolem koní, kteří začali ržát, zeptali se, co koně říkají, a bylo jim řečeno, že koně se hněvají, protože Španělé nepotrestali Indiány za to, že proti nim bojovali. Poté prý Indiáni dávali koním květiny a krocany k jídlu a prosili je o prominutí (López de Gómara, 2007, s. 47).¹³²

To, co se dnes jeví jako laciné historky a triky, mohlo mít v kontextu dobových aktérů výrazně odlišné významy. V době před „odkouzlením světa“ nebyly věci ani na Západě tak němé, jak se dnes jeví nám, a hranice mezi kategoriemi objektů, které dnes považujeme za neživé předměty, stejně jako mezi různými kategoriemi živých bytostí, byly odlišné a méně zřetelné. Cortésův trik byl možná jen utilitárním šprýmem, ale jeví se v odlišném světle, pokud přihlídneme k dobovému kontextu pozdně středověkých či ranně novověkých evropských společností, kde bylo možné povolát zvířata před soud, a běžná byla víra v magické praktiky a jevy (jako očarování věcí, zvířat či lidí).

Svět Indiánů byl ovšem ještě výrazněji mystičtější, poněvadž, jak píše Lévy-Bruhl, v „primitivních“ společnostech vše, co existuje, má mystické vlastnosti, které jsou mnohem důležitější než atributy, o nichž nás zpravují smysly. Proto „primitivní“ mentalita často zcela pomíjí rozdíl mezi živými a neživými věcmi. Jak například poznamenal jeden badatel, který se nechal adoptovat kmenem Zuñi, tito Indiáni, tak jako primitivní lidé všeobecně, vnímají

smyslu. Avšak „primitivové“ nejsou vnímaví vůči nesrovnalostem (nikoli „prelogickým“, nýbrž fyzickým), které „my“ rozhodně netolerujeme (Lévy-Bruhl, 1975, s. 121)..

¹³¹ Slovo *tepuztli* v nahuatlu však označovalo měď, neboť Indiáni železo neznali.

¹³² „*Relinchaban los caballos y yeguas que tenían atados en el patio del templo do pasaban, a unos árboles que había. Preguntaron los indios qué decían. Respondieronles que reñían porque no los castigaban por haber peleado. Ellos entonces dábanles rosas y gallipavos que comiesen, rogánoles que los perdonasen.*“ (López de Gómara, 2007, s. 47).

všechny věci vyrobené člověkem včetně nástrojů a zbraní jako žijící, druh života, nejen mocný, ale rovněž aktivně působící okultními způsoby (Lévy-Bruhl, 1966, s. 27-28). A pokud jde o zvířata, ta mohla být v pojetí domorodců nadána lidskými schopnostmi, nebo mohlo jít o „vtělení“ lidí či duchů. Jak uvádí Lévy-Bruhl, u „primitiva“ neexistuje propast mezi zvířaty a lidmi, jako je tomu u moderních Západanů. V jeho očích se přechod od zvířete k člověku a opačně uskutečňuje zcela přirozeně, aniž by kohokoli překvapil či šokoval (Lévy-Bruhl, 1965, s. 36). Svědectví o víře v tyto transformace v Mezoamerice podává například Camargo, který uvádí, že mezi Indiáni bylo mnoho čarodějů, kteří se proměňovali ve „lvy, tygry a jiná divoká zvířata“.¹³³ Na tomto mystickém základě mohly mít Cortésovy triky s dělem a koněm na Indiány o to větší působivost.

Gómara uvedl, že chontalský náčelník řekl Cortésovi, že jeho bojovníci byli velmi ohromeni španělskými zbraněmi: blyštícími se meči, způsobujícími velké a smrtelné rány, hlukem a ohněm artilerie, které je ohromily víc než hromy a blesky z nebe kvůli škodám a smrti, kterou mezi Indiány způsobily, a rovněž koňmi, jejichž tlamy se zdály je pohltit, a kteří byli tak rychlí, že je snadno dostihli, ačkoli Indiáni byli dobří běžci (López de Gómara, 2007, s. 48). Chontalové raději s podivnými bílými příchozími sjednali smír a podarovali své přemožitele různými předměty, ještěrkami, psíky, ale jak píše výstižně Bernal Díaz, „*celý tento dar nebyl ničím ve srovnání s dvaceti ženami, mezi nimiž byla jedna věru vynikající; když se pak stala křesťankou, jmenovala se doña Marina*“ (1980a, s. 105).

Marina totiž mluvila jak svým rodným nahuatlem, jímž mluvili Aztékové a jiná příbuzná etnika středního Mexika, tak mayštinou svých posledních pánů. V nahuatlu se jmenovala Malinalli a proto nahuatlem mluvící Indiáni odvozeně Cortése nazývali „Malinche“.¹³⁴ Cortésovi sloužila jako tlumočnice, a to neprve prostřednictvím Gerónima de Aguilar, dokud se sama nenaučila španělsky. Bernal Díaz shrnul její roli a význam při dobývání Mexika takto (1980a, s. 110-111): „...*doña Marina znala jazyk, kterým se mluví v Coatzacoalcosu, což je též jazyk jako v Mexiku, a též znala jazyk, kterým se mluví v Tabasku, jako Jerónimo Aguilar znal jazyk, kterým se mluví na Yucatánu i v Tabasku, neboť ten je stejný. Dorozuměli se dobře a Aguilar to tlumočil španělsky Cortésovi; znamenalo to skvělý začátek našeho dobývání, a tak se nám chválabohu všechno šťastně dařilo.*“ Získání

¹³³ „*Ovo ansimismo entre estas gentes muchos embaydores, hechiceros, brujos y encantadores que se transformaban en leones, tigres y otras animalías fieras con embaymientos que hacían*“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 134).

¹³⁴ Malinche je španělský fonetický přepis *Malintzine*, což znamená v nahuatlu „vážený pán Maliny“, tj. Malinalli (Vázquez Camorro, 2006, s. 23).

tlumočnicků však patřilo k rutinním aspektů conquisty v rámci snahy o získání domorodých spojenců – šlo o taktiku, která se rozhodně vyplácela (Restall, 2003, s. 23-24).

Poté španělská flotila vyplula podél mexického pobřeží k západu a na Zelený čtvrtek roku 1519 od narození Krista dle křesťanského juliánského kalendáře zakotvily Cortésovy lodě u mexických břehů v přístavu nazvaném už za Grijalvovy výpravy San Juan de Ulúa. Vzápětí se objevili Indiáni a směnili se Španěly dary. Durán uvádí, že aztécký guvernér ihned vyslal posly, aby zpravili Motecuhzomu, že se na moři znovu objevily „lodě bohů“ (*los navios de los dioses*). Když se to Motecuhzoma dozvěděl, prý strnul jako mrtvý a nemohl vydat ani slovo. Pak poručil, aby o „bohy“ bylo dobře postaráno a byli zásobeni vším potřebným (Durán, 1880, s. 14-16). Když se k Španělům dostavili aztéctí hodnostáři, Cortés jim podle Bernala Díaze řekl prostřednictvím tlumočnicků Mariny a Aguilara, „že jsme křesťané a vazalové největšího pána, jaký je na světě, že to je císař Karel, že má za vazaly a služebníky mnoho velmožů, že přicházíme do těchto zemí na jeho příkaz, protože už před mnoha lety dostal zprávu o nich a o vznešeném pánovi, který jim vládne“ (1980a, s. 112-113).

Lze spekulovat, jak tlumočníci – nejprve Aguilar a poté Marina – přeložili tento vzkaz, který musel být pro aztécké vyslance bez obeznámenosti s evropskými reáliemi značně matoucí.¹³⁵ Podle Las Casase zpráva, která byla takto zprostředkována aztéckým vyslancům, zněla následovně: že „Cortés a oni křesťané přišli z jiného světa, velmi vzdáleného, z konce moře, a že ho poslal velký král, jejich pán, aby shlédli tyto země a hledali onen kov, který se leskne (tj. zlato) a dali jim své věci z Kastilie, které jsou velmi vzácné.“¹³⁶ Gómara uvádí, že Teuhtilli, předák aztéckých vyslanců, odpověděl, že rád slyší o velikosti a dobrotě onoho vzdáleného vládce, ale prý dodal, že jeho pán Motecuhzoma byl neméně velkým a dobrým králem, a že se diví, že by někde ve světě mohl být ještě nějaký jiný tak mocný pán (López de Gómara, 2007, s. 55).

Jak už bylo uvedeno výše, Motecuhzoma a zřejmě i mnozí další Aztékové si tuto naprosto unikátní událost vykládali v rámci interpretačních možností, které jim poskytovalo jejich symbolické universum. Nevěděli o žádných dalekých zemích, v nichž žijí tak podivné lidské a jiné bytosti, neměli pojmy pro to, co s sebou tyto podivní příchozí přinášeli a co se svou výbavou činili, a od těchto příchozích slyšeli, že je vyslal jejich vládce ze zemí za

¹³⁵ Na problémy vzniklé při nejméně trojím překladu přes Marinu a Aguilara upozorňoval už Bartolomé de las Casas: Marina, jejíž mateřštinou byl nahuatl, znala mayský jazyk v Tabasku, který se lišil od mayského jazyka na Yucatánu, který znal Aguilar, takže vznikla překladatelská štafeta, jejíž účastníci si vypomáhali posunky (1986, s. 441): „*Cortés hablaba a Aguilar y Aguilar decía a la india, según él podía declarar por algunos vocablos, puesto que con mucha falta, dello por palabras, dello por señas y meneos*“.

mořem, nejmocnější na světě, který však sám o Mexičanech už věděl. Z omezené nabídky interpretačních možností se naskýtala mimo jiné interpretace, že se do Mexika vrátil božský vládce Toltéků Quetzalcóatl (nebo jeho vyslanci), který se měl podle legend po svém návratu znovu ujmout vlády. Podle Durána byl Motecuhzoma zdrcený, neboť věřil, že brzy zemře, a že bezpochyby budou všichni mrtví a zničení rukou oněch „bohů“, a přeživší budou jejich otroky a vazaly, a že on je posledním králem svého národa (Durán, 1880, s. 18).¹³⁷

Uvažování a chování Motecuhzomy, když se dověděl o dalším příchodu bílých cizinců, Sahagúnovi informátoři popisují následovně (León-Portilla, 2013, s. 51): „*Bylo to, jako by byl přesvědčen, že nově přichodí je opravdu náš princ Quetzalcóatl. Tak to cítilo jeho srdce: přišel sám, on, náš princ, přišel tedy, vrací se, aby poznal místo svého trůnu, svého žezla. Proto se choval tak hrdě, když kdysi dávno odcházel z této země.*“ Aztécký vládce ihned povolal pět svých hodnostářů, aby odešli k pobřeží a odevzdali cizincům Quetzalcóatlův poklad: různé drahocenné předměty, insignie a oděv, jakož i oděvy a insignie dalších dvou božstev, Tezcatlipoky a Tlaloka (Sahagún, 2000, s. 1165-1169). Je možné, že dary v podobě obleků a insignií tří různých božstev měly být jakýmsi testem totožnosti neznámých přichodících nebo šlo o znaky podrobení se božským silám (Brundage, 1983, s. 51). Jakmile bylo vše přichystáno, řekl údajně Motecuhzoma svým vyslancům (León-Portilla, 2013, s. 54): „*Jděte, nemeškejte. Prokažte úctu našemu pánu, našemu bohu. Řekněte mu: - Posílá nás sem tvůj zástupce Motecuhzoma. Tady je to, co ti posílá jako dar na přivítanou do tvého příbytku v Mexiku.*“ Když aztéckí poslové dorazili k pobřeží a setkali se s Cortésem, údajně ho ozdobili a oblékli do Quetzalcóatlova oděvu (León-Portilla, 2013, s. 56).

Zajímavé svědectví poskytuje apokryfní dokument, známý pod zkráceným názvem *La Real Ejecutoria*.¹³⁸ Podle tohoto dokumentu s aztéckým poselstvem přišli také dva hodnostáři, Tlamapanatzin a Atonaletzin, kteří Cortésovi tajně slíbili, že mu přinesou kodex Acamapichtli, pojmenovaný podle prvního *tlatoaniho* Aztéků. Cortés v dokumentu popisuje, jak mu oba hodnostáři nabídli „předat obrázky a prorocství krále Camapichiho, který byl

¹³⁶ „*Finalmente, bien o mal, díjole: «Que él y aquellos cristianos venían del otro mundo, muy lejos, dese cabo de la mar, y que lo enviaba un gran rey, su señor, para ver aquellas tierras y a buscar de aquel metal que relucía y a darles de sus cosas de Castilla, que eran muy preciosas.*“ (Las Casas, 1986, s. 442).

¹³⁷ [...] *sin duda seremos todos muertos y destruidos á manos de estos dioses y seran todos los que quedaren esclavos y vasallos suyos y ellos an de reinar y yo soy el postero rey que habrá de nuestra nacion en esta tierra*“ (Durán, 1880, s. 18).

¹³⁸ *La Real Ejecutoria* pocházející z roku 1617 je soudně ověřenou kopií ztraceného dokumentu, který měl dvě části: 1. první část *la Merced* („Milost“) udělaná dvěma indiánským hodnostářům, kteří poskytli Cortésovi neocenitelnou pomoc a informace, byla datována 20. května 1519, tedy měsíc po příjezdu Cortésovy flotily do Veracruz; 2. druhá část představovala rozšíření „Milosti“ ze 16. prosince 1526. Ztracená *la Merced* by tak byla prvním španělským dokumentem sepsaným na půdě Mexika. Proti autenticitě dokumentu byla v minulosti

prvním, kdo vládl v řečeném městě Mexiku Tenoxtitlanu, a které by nám byly velmi užitečné pro úspěch našeho příchodu“.¹³⁹ Oba hodnostáři tvrdili, že jsou v nemilosti u Motecuhzomy, protože neposlechli jeho příkaz, aby zmíněný kodex spálili.¹⁴⁰ Cortés oba hodnostáře propustil s tím, že za dva dny je bude očekávat „s řečenými obrázky a knihami proroctví, v nichž spočíval zdar naší svaté katolické víry a služby Jeho Veličenstvu a vítězství našeho příchodu do Nového Španělska...“¹⁴¹ Za pár dní se hodnostáři vrátili s mnoha svými Indiány nesoucími obrázky na plátnech a knihy z papíru vyrobeného z maguey (agáve).

Dnes ztracený kodex, který Tlamapanatzin a Atonaletzin předložili a vysvětlili Cortésovi, údajně popisoval, že během panování Acamapichtliho ve druhé polovině 14. století přišel do Mexika bílý vousatý muž, oblečený jako kněz, který měl knihu a kázal domorodcům, aby zanechali lidských obětí, nepojídali lidské maso a zničili své modly.¹⁴² Oba hodnostáři seznámili Cortése rovněž s dějinami Mexičanů a současnou politickou situací, a poté byli pokřtěni. Rovněž slíbili Cortésovi ujednat spojenectví s těmi, kdo byli nespokojeni s aztéckým panstvím. Dokument se také zmiňuje o jakémisi cizím starci (*un viejecito forastero*), jenž měl sen či zjevení, že Mexiko bude poraženo a dobyto.¹⁴³ Cortés v dokumentu opakovaně velmi oceňuje pomoc, kterou mu oba hodnostáři poskytli, když mu ukázali a vysvětlili obrázkový kodex a seznámili ho se starými proroctvími, neboť to podstatně přispělo k vítězství a úspěchu jeho podniku (Barjau, 2007, s. 75-95).¹⁴⁴ Pokud k těmto událostem skutečně došlo, vysvětlovalo by to Cortésovu obeznámenost s mexickými reáliemi a řadu klíčových událostí během mexické conquisty.¹⁴⁵

Efekty, s nimiž se aztéctí vyslanci při setkání se Španěly setkali, se zdály hypotézu o nadpřirozeném statusu cizinců z pohledu Indiánů podporovat. Gómara píše, že Indiáni se podivovali vzhledu Španělů, lesku jejich mečů a rychlým koním, padli na zem při výstřelech

vznesena řada námitek, avšak nikdy nebyla jeho autenticita přesvědčivě zpochybněna, a proto byla *La Real Ejecutoria* vydávána spolu s ostatními cortesíanskými dokumenty (Barjau, 2007).

¹³⁹ „...ofrecían entregar nos las pinturas y profecías del rey Camapichi que es el primero que gobernó en la dicha Ciudad de México Tenoxtitlan y que nos sería de mucha utilidad y gobierno y ánimo para el acierto de nuestra venida...“ (Barjau, 2007, s. 76).

¹⁴⁰ „...Tlamapanatzin, y el otro Atonaletzin descendiente del Rey Camapichin, y el otro descendiente de Montesuma deudo del actual Rey y que no lo quiere reconocer por no haber consentido quemar las pinturas y profecías antiguas...“ (Barjau, 2007, s. 77).

¹⁴¹ „...con las dichas pinturas y libros de profecías en que consistía el logro de nuestra santta fee católica y servicio de su Majestad y vittoria de nuestra entrada en la Nueva España...“ (Barjau, 2007, s. 78).

¹⁴² „...un hombre blanco y con barbas y vestido como Papa de la banda de esta tierra al parecer sacerdote con un libro en las manos...“ (Barjau, 2007, s. 80-81).

¹⁴³ „...en sueño, o por revelación le dijeron al viejo que México ha de ser vencido, ganado y conquistado...“ (Barjau, 2007, s. 86).

¹⁴⁴ „...por medio de las pinturas, dispociones, y profesias antiguas que me dieron de sus antepasados, en mi entrada de la Villa rrica en tan gran servicio de Dios y de Su Majestad...“ (Barjau, 2007, s. 92).

¹⁴⁵ Legenda o bílém kazateli, kterou zachycuje *La Real Ejecutoria*, se podobá legendě o vousatém kazateli Topiltzinovi, kterou zaznamenal Diego Durán (1880, s. 72-78).

z děl a mysleli, že se zřítílo nebe s hromy a blesky, a o lodích říkali, že přišel bůh větru Quetzalcóatl se svými chrámy na zádech, jenž odešel, a jehož očekávali (López de Gómara, 2007, s. 55).¹⁴⁶ Podle Bernala Díaze Cortés „nařídil dělostřelcům, aby tarasnice pořádně nabili velkou hromadou prachu, takže by při vystřelení mocně zahřměly. A Pedrovi de Alvarado přikázal, že se on a všichni jezdci mají připravit, aby je ti Montezumovi služebníci viděli jet, a že mají koním dát řemeny s rolničkami“ (1980a, s. 114).

Tyto exhibice způsobily aztéckým vyslancům šok, do něhož je pro naprostou většinu současných Západanů naprosto nemožné se vcítit. Podle domorodých podání, zaznamenaných Bernardinem de Sahagún, proběhla demonstrace hrozivé a tajemné moci bílých cizinců následovně (León-Portilla, 2013, s. 57): „*Mexikové byli svázáni. Dali jim na nohy železná pouta a na krk železnou obruč a vystřelili z velkého děla. V ten okamžik poslové omdleli. Všichni padli na zem: byli bez sebe. Španělé je potom zdvihli, postavili na nohy.*“ José de Acosta uvádí, že po těchto hrůzu nahánějících exhibicích západní technologie Indiáni přestali věřit, že se jejich pán Topiltzin vrátil s těmito cizinci, nýbrž že jde o nějaké bohy (jejich nepřátele), kteří přišli Aztéky zničit (Markham, 1880, s. 515).

Domorodá podání těchto událostí zaznamenaná Sahagúnem se v jejich vylíčení a časové souslednosti sice liší od líčení španělských pramenů, avšak mohou přesto autenticky zachycovat prožitky domorodců při prvním střetu s Evropany a jejich výbavou. Pokud bychom tyto prožitky příslušníků nezápadních archaických společností chtěli popsat něčím adekvátním v evropském kulturním universu, pak by tomu odpovídalo zřejmě něco takového, jako kdyby se ve středověké Evropě náhle otevřelo nebe a z něj sestoupili na zem strašliví jezdci z Apokalypsy, prorokované Zjevením Janovým. J. Slavík například poznamenává, že v indiánských pramenech o conquistě „*psi a koně vypadají jako apokalyptické nestvůry*“ (1969, s. 27). Koně, tato nikdy neviděná hrozivá zvířata nosící na svých hřbetech ozbrojené cizince, jsou ve Florentinském kodexu (tj. nejzachovalejším Sahagúnově ilustrovaném rukopisu, uchovávaném ve Florencii) vylíčení následovně (León-Portilla, 2013, s. 25):

Přicházejí jeleni, kteří na svých hřbetech nesou lidi v bavlněných košilích, s koženými štíty a s železnými kopími. Jejich meče visí po boku jelenů. Přinášejí s sebou zvonce, kterými jsou ověněni. Lomozí a jejich zvuky jsou slyšet všude. Ti koně, ti jeleni, funí a řvou. Potí se jako moře: voda se z nich páří. A pěna z jejich tlamy kape na zem: je jako mýdlová pěna z amole: husté kapky padají k zemi.

¹⁴⁶ „*Los indios contemplaron mucho el traje, gesto y barba de los españoles. Maravillábanse de ver comer y correr a los caballos. Temían del resplandor de las espadas. Caían se en el suelo del golpe y estruendo que hacía la artillería, y pensaban que se hundía el cielo a truenos y rayos; y de los naos decían que venía el dios Quetzalcoatl con sus templos a cuestras; que era el dios del aire, que se había ido, y le esperaban.*“ (López de Gómara, 2007, s. 55)

Když běží, dělají povyk, hlomoz; hřmotí, jako by padaly kameny. Tam, kam dopadnou jejich kopyta, puká zem a je plná děr.

Jeden z aztéckých vyslanců, Teuhtilli, si přitom povšiml pozlacené (či rezavé) přilby jednoho španělského vojáka. Požádal o ni Cortése, aby ji donesl svému vládci Motecohzumovi, neboť prý se ona přilba podobala jedné z těch, které Aztékům zanechali jejich předkové. Cortés přilbu milerád vydal pod podmínkou, že bude vrácena plná zlatého prachu; podle Gómary prý řekl na vysvětlenou, že on a jeho druzi mají nemoc srdce, kterou léčí právě zlato (López de Gómara, 2007, s. 55).¹⁴⁷ Bernal Díaz píše, že když prý tuto přilbu Motecohzuma spatřil a porovnal ji s těmi, které měl od svých předků, „*pokládal za jisté, že jsme z těch lidí, o kterých mu jeho předci řekli, že přijdou a tu zemi opanují*“ (1980a, s. 114-115).

Z darů, které aztéctí poslové přinesli, Španělé pochopitelně věnovali pozornost zejména darům zhotovených ze substancí, které hrály zásadní úlohu v jejich hodnotovém systému: šlo zejména o dva velké kovové kotouče, jeden zlatý znázorňující Slunce, druhý stříbrný znázorňující Měsíc. Jak upozorňuje Germán Vázquez Chamorro, tyto objekty nesly nějaké nezanedbatelné symbolické poselství, protože byly spojovány s určitými božstvy (Vázquez Chamorro, 2006, s. 138). Bernal Díaz zaznamenal, že s jedním poselstvím přišel i jeden aztécký hodnostář jménem Quintalbor, „*který se tváří, rysy a postavou podobal kapitánu Cortésovi a kterého poslal Montezuma schválně*“, a sice na základě kreseb, které předtím pořídili aztéctí malíři (1980a, s. 116). Španělé tohoto aztéckého pohlavára nazývali „druhý Cortés“. Je možné, že Motecuhzoma doufal, že by mohl něčeho dosáhnout pomocí imitační magie (*magic of impersonation*), jak poznamenal Nigel Davis (1980, s. 242). K tomu lze dodat, že v „primitivní“ mentalitě podobnost poukazuje na mystickou participaci – něčí obraz je spojen s tím, koho znázorňuje, a proto je možné na něj magicky působit. Lévy-Bruhl popisuje tento vztah výrazem „přináležitost“ (*appartenance*). Realistická podobnost však nemusí být nutnou podmínkou magického působení (Lévy-Bruhl, 1965, s. 156-157).

Podle Bernala Díaze aztéctí poslové Cortésovi rovněž vzkázali, že Motecuhzomu potěšilo, „*že do jeho země přicházejí lidé tak odvážní*“, a že jim ve všem bude nápomocen, avšak přímé setkání odmítl. Cortés poslům poděkoval, dal jim „*dvě holandské košily, modré broušené skleněné perly a jiné věcičky a požádal je, aby se vrátili do města Mexika k svému pánovi, vznešenému Montezumovi, se vzkazem, že když jsme přepluli tolíkeré moře a přicházíme z tak vzdálených zemí jen proto, abychom ho spatřili a osobně s ním mluvili,*

¹⁴⁷ „[...] tenemos yo y mis compañeros mal de corazón, enfermedad que sana con ello.“ (López de Gómara, 2007, s. 55)

neviděl by náš král a pán rád, kdyby se Cortés takhle vrátil“ (Bernal Díaz (1980a, s. 117-118).

Aztéctí vyslanci se pak opět vrátili zpravit Motecuhzomu. V této době, kdy poslové přicházeli a odcházeli, prý podle Sahagúnových informátorů Motecuhzoma nemohl jíst ani spát, ani cokoli s chutí činit, nýbrž byl velmi smutný, vzdychal a zoufal si (Sahagún, 2000, s. 1172). Podle Florentinského kodexu po příchodu poslů do Tenochtitlánu byli ihned obětováni vězni a jejich krví kněží pokropili vyslance (León-Portilla, 2013, s. 59): *„To bylo učiněno proto, protože měli za sebou tak významnou cestu: viděli bohy, hleděli jim do tváře, viděli jejich hlavy! S bohy mluvili!“* K tomu dodává Sara E. Cohen, že šlo o rituální očištění, neboť „primitivní člověk“ věřil, že jakýkoli kontakt s božstvem znečišťuje člověka neviditelnou tajemnou mocí (Cohen, 1972, s. 26). Popis neznámých cizinců a všeho, co je doprovázelo (zbraní, koní, psů), který pak podali aztéctí poslové Motecuhzomovi, působí z pohledu Indiánů vskutku démonicky. Výstřel z děla popsali Indiáni takto (Slavík, 1969, s. 132):

...ohnivý výstřel – jak hřmí, jak hučí, když padá, až člověk omdlí, až se mu uzavrou uši. A přitom jakoby koule vyšla z jeho břicha s lijákem ohně, sršením jisker a pach velice ostrý, ostrý jako síra, až se ti zatočí hlava. Ta koule když zasáhne kopec, rozrazí ho, kopec se sesype v troskách. A když zasáhne strom, rozletí se strom na prach, jako by nějakým kouzlem z nitra byl odváť.

Následuje popis samotných cizinců s jejich výzbrojí z „černé mědi“ (neboť Indiáni neznali železo a neměli pro něj označení), a rovněž koní a psů (Slavík, 1969, s. 132-133):

Je černá měď jejich výzbroj, černá měď jejich oděv od hlavy k patě, černá měď pokrývka hlavy. Z černé mědi jsou jejich meče, z černé mědi luky, z černé mědi štíty, z černé mědi kopí. Jeleni na hřebetě je nosí, kam se jim zlíbí, postavy vysoké až po střechu. Celé tělo mají zakryto. Jen obličej vidíš, načisto bílý, tváře jak vápno jsou bílé, žlutý vlas, ale někteří mají vlas černý. Dlouhý vous nosí, také žlutavý, jejich vousy jsou žluté, kudrnaté u některých, kadeřavé. [...] A co jejich psi, se zahnutýma ušima, s velkými visícíma pysky, s planoucíma očima, metajícíma jiskry a blesky, s vpadlým břichem, s břichem staženým k žebrům, s břichem jak miska! Velicí jsou a obludní, stále funějící, s jazykem stále vyplazeným, skvrnití, skvrnití jako jaguáři.

A když to slyšel Motecusoma, zachvátil ho děs, že nebyl sebe mocen, hroutil se, jeho srdce zemdlelo, jeho srdce prořal strach.

Šokující zkušenost Indiánů zřejmě nemá v Evropě žádnou analogii, ačkoli i Evropané měli v minulosti značně šokující zkušenosti s některými kulturními kontakty, např. v podobě vpádů různých asijských etnik. Kočovní nájezdníci, kteří ohrožovali Evropu – Hunové, Mongolové, Turci – jsou v dobových evropských pramenech nazýváni d'ábly a vyslanci pekel, a není v tom ani zdaleka nadsázka, kterou by dnes mohl někdo takovým formulacím přikládat. Mongolové byli například ztotožňováni s mýtickými národy Gog a

Magog, o nichž se mluví v biblických apokalypsách, což zčásti vysvětluje paniku, která zachvátila Západ v době mongolské invaze v roce 1241 (Delumeau, 2003, s. 96).

Děs Indiánů je však pro Západany nepředstavitelný, protože ve svých zaznamenaných dějinách nebyli podobně šokujícím kulturnímu střetu vystaveni. Aztécký vládce, stejně jako mnoho jeho soukmenovců, se zřejmě ocitl v duševním stavu, který bychom dnes nazvali „psychologickým šokem“, ale pro který bychom v našem současném západním universu těžko hledali analogii. Lévy-Bruhl píše obecně o šoku domorodců způsobeném příchodem bílých cizinců (1999, s. 277):

Jakým dojmem působí příchod bytostí, jaké dosud nikdo neviděl, bytostí podobných lidem, a přece se od nich lišících barvou pleti, jazykem a nesčetnými dalšími zvláštnostmi, ve světě, který je takto ze všech stran uzavřen a kde každý kmen zná jen sám sebe a blízké sousedy, zejména když jde o ostrovany? Domorodci budou spíše ohromeni a zděšeni nežli v pravém slova smyslu udiveni. Jejich legendy a mýty je připravily na to, aby připustili, že takové bytosti existují. Neviditelný svět, tvořící se světem viditelným jediný celek, obývají bytosti mající více či méně jasnou podobu, více či méně připomínající lidi, především mrtví a předkové, kteří jsou sice lidmi, od živých se však liší postavením a údělem. Je však neslýchané, že bytosti náležející do světa neviditelného se ukazují za bílého dne, přijíždějí na neznámých předmětech, vystupují z nich, mluví atd. Všechno, co dělají a co přinášejí, vzbuzuje jakousi posvátnou hrůzu, často popisovanou cestovateli.

Indiánské texty tuto prvotní hrůzu často zmiňují. Duševní rozpoložení Motecuhzomy, které podrobně popisují Sahagúnovi informátoři, zřejmě odráželo všeobecně rozšířenou atmosféru mezi obyvateli Mexika (León-Portilla, 2013, s. 65): „*Motecuhzoma o všem přemítal, byl ustaraný a plný hrůzy a strachu: uvažoval, co se stane městu. A všichni měli strach. Vládla velká hrůza a zděšení. Mluvílo se o tom, co se stalo. Lidí se srocovali, dohadovali se, tvořili se skupinky, byl slyšet pláč, oplakávali jeden druhého.*“ Vše na cizincích bylo děsivě odlišné, děsivý byl jejich vzhled i chování. Sahagúnovi informátoři popsali mimo jiné děs domorodců třeba při popisu pochodu Španělů do nitra Mexika poté, co bílí cizinci zmasakrovali obyvatele Choluly, města zasvěceného bohu Quetzalcóatlovi, aniž by božstvo poskytlo svým vyznavačům sebemenší pomoc (León-Portilla, 2013, s. 71): „*Nové zprávy chudé lidi ochromují hrůzou. Jsou poděšení. Jako by bylo nastalo zemětřesení, jak by jim země ujížděla před očima. Tak jako když se člověk točí v kruhu. Všechno bylo děsivé.*“

Motecuhzoma vyslal ke Španělům rovněž poselstvo, které přinášelo rozmanité zásoby a jídlo. Aztékové pak před Španěly obětovali zajatce, „*kdyby se jim zachtělo pít jejich krev*“ (neboť božstva se podle domorodých představ sytila lidskou krví jakožto nejcennější tekutinou). Španělé však s odporem odmítali jídla postříkaná touto „krmí bohů“. Ve Florentinském kodexu se uvádí (Slavík, 1969, s. 134): „*Motecusoma to tak zařídil, protože je*

pokládal za bohy, viděl v nich bohy, jako bohy je vzýval. Nazývali je, označovali jako bohy přicházející z nebe a ty černé jako „umazané bohy““ (ve španělské výpravě bylo i několik černochů). Diego Muñoz Camargo uvedl, že Španělům se všeobecně v Novém světě říkalo „bohové“, „neboť se nenašlo jiné vhodnější jméno“ (León-Portilla, 2013, s. 74).¹⁴⁸ Podle Leóna-Portilly skutečnost, že indiánské prameny popisují, že Aztékové před Španěly obětovali zajatce a nabízeli Španělům jejich krev, vypovídá o víře Indiánů, že Španělé byli bohové, kteří přišli přes nesmírné vody (León-Portilla, 1974, s. 27).

Podle Sahagúna s poselstvem přišli také věštcí a čarodějové, aby zjistili, o koho se jedná, zda o bohy či lidi, a „*jestli by bylo možno je očarovat, zapůsobit na ně kouzlem. Seslat na ně malomyslnost či nějaký zármutek anebo něco podobného. Anebo jestli by na ně mágové mohli kouzelným slovem přivolat nemoc či smrt, popřípadě způsobit, že by se chtěli vrátit tam, odkud přišli. Mágové učinili všechno, co bylo v jejich silách, ale nedosáhli vůbec ničeho, nic nez mohli.*“ (León-Portilla, 2013, s. 64). Mágové se proto vrátili a zpravili Motecuhzomu, že ti lidé, které viděli, jsou velmi silní, tj. rezistentní proti indiánské magii (Sahagún, 2000, s. 1175).¹⁴⁹ Camargo uvádí, že mágové měli zjistit, zda-li Španělé jsou bohové či lidé, a že třebaže na tyto cizince jejich kouzla neúčinkovala, usoudili, že jde o lidi, neboť dělají tytéž věci jako lidé, tj. jedí, spí a pijí.¹⁵⁰ Na druhou stranu se však Indiáni domnívali, že jde o bohy, protože Španělé přijeli na tak podivných zvířatech, která domorodci nikdy neviděli ani o nich neslyšeli (Muñoz Camargo, 1892, s. 173).¹⁵¹

Podle Durána kouzelníci měli cizince zabít magickými prostředky, očarovat je, seslat na ně hrozné sny, jedovatou havěť jako hady, štíry a pavouky, či nemoci. Avšak nic nefungovalo a kouzelníci se vrátili k svému vládci s odůvodněním, že Španělé jsou „bohové“ (*dioses*) a lidé velmi odlišní (*gente de muy diferente modo*), a že maso oněch „bohů“ je tvrdé,

¹⁴⁸ Až později nahuatlem hovořící domorodci začali nazývat Španěly „Caxtilteca“, tj. Kastilci, zatímco Španělé je poučili, že mají být nazýváni „cristianos“, tj. křesťané. Avšak františkán Motolinía poznamenal, že někteří Španělé dávali přednost označení „teules“, španělskému termínu odvozenému od plurálu „teteo“ či „teteu“ (singulár „teotl“), kterým byli označováni zpočátku, a který Španělé obvykle překládali jako „bohové“. K nelibosti těchto Španělů však misionáři poučili Indiány, že existuje pouze jediný Bůh (Motolinía, 1991, s. 273; Townsend, 2003, s. 670-672).

¹⁴⁹ „[...] *ansí se volvieron a dar las nuevas a Motecuzoma de lo que había pasado, y dixéronle que aquella gente que habían visto era muy fuerte, y que ellos no eran nadie para contra ellos.*“ (Sahagún, 2000, s. 1175)

¹⁵⁰ „*supieron muy de raíz cómo eran hombres, porque comían, dormían y bebían y apeteían cosas de hombres.*“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 173).

¹⁵¹ „[...] *por otra parte entendían que eran dioses, porque venían en animales muy extraños y jamás vistos ni oídos en el mundo[...]*“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 174).

takže do nich nemohli vstoupit, ani je očarovat, protože nemohli nalézt jejich srdce, neboť jejich útroby byly velmi temné (Durán, 1880, s. 20).¹⁵²

Šlo o typické vysvětlení příčin neúspěchu pomocí mystické kauzality – jestliže kouzelník selhal, např. při léčení, bylo to proto, že byl poražen mocnějšími kouzly (Lévy-Bruhl, 1966, s. 244). Neúspěch mágů aztéckého vládce velmi rozesmutnil. Pak Motecuhzoma nařídil, že má být postaráno o všechny potřeby Španělů. Magické technologie se tedy ukázaly zhola neúčinnými proti příchozím z jiného světa, což zvýšilo zmatek a děs mezi Aztéky. Podle Sahagúna se Španělé vyptávali aztéckých poslů na jejich vládce, jak vypadá, jakou má postavu, zda je mladý či starý, atd. Když to zvěděl Motecuhzoma, vyděsil se ještě víc a údajně chtěl uprchnout z hlavního města a ukrýt se v jeskyni (Sahagún, 2000, s. 1177-1178).

Jedné noci Španěly v jejich pobřežním ležení potajmu opustil aztécký doprovod; podle Bernala Díaze se Španělé později dověděli, že to bylo na příkaz Motecuhzomy, který „každodenně obětoval mladíky, aby mu modly daly odpověď, co s námi má udělat [...] a jeho modly mu odpověděly, aby už dál nenaslouchal Cortésovi a jeho slovům, která mu vzkazoval“ (1980a, s. 121-122). Příchod podivných cizinců s jejich šokující výbavou však začal prudce měnit mocenské poměry v Mexiku. Do španělského tábora se dostavili vyslanci Totonaků, pobřežního etnika poddaného Aztékům (s nimi jazykově nepříbuzného), a pozvali Španěly do svého hlavního města Cempoally. Las Casas uvádí, že král Cempoaly poslal své zvědy, aby zjistili, kdo byli ti lidé (tj. Španělé), a aby viděli jejich způsoby a jednání, že snad to jsou „bohové“, o nichž jim už dříve jejich prorokové, věštcí a kouzelníci sdělili, že mají přijít odtamtud, kde vychází Slunce (Las Casas, 1986, s. 445).¹⁵³ Totonakové byli Aztéky nedávno podmaněni a hořce si stěžovali Cortésovi na křivdy, jichž se na nich dopouštěli Aztékové. Cortés Totonakům slíbil, že se jich zastane proti vůli Aztéků, čímž získal cenné spojení, první z mnoha dalších (Cortés, 2000, s. 26).

Během jednání s Totonaky přišlo pět aztéckých výběřčích daní, kteří budili mezi totonackými pohlavíry velký strach. Cortés vyzval Totonaky, aby tyto aztécké výběřčí uvěznil, což se stalo. Bernal Díaz napsal, že když se tato zvěst roznesla v okolí, místní Indiáni, „když všude viděli věci tak pozoruhodné a pro ně tak závažné, řekli si, že udělat něco takového se neodvážily lidské bytosti, nýbrž teotlové, neboť tak nazývají své modly, které uctívají. A proto nás napříště nazývali teotlové, což znamená, jak jsem pravil, bohové či

¹⁵² „[...]hicieron todo su poder y usaron de sus artes eudemoniadas y fabulosas y á cabo de muchos días que abían porfiado y travajado de matar á los españoles con estas artes mágicas, volvieron á Montezuma y le dixeron, como aquellos eran dioses y que sus artes y hechicerías no les comprendían [...]“ (Durán, 1880, s. 20).

d'áblové, a když v této zprávě ve vztahu k našim osobám řeknu ,teotlové', vězte, že tím rozumíme my.“ (1980a, s. 136). V tomtéž duchu se vyjadřuje Francisco de Aguillar: Mexičané prý považovali Španěly za nesmrtelné lidi a nazývali je *teules*, což znamená bohové (Vázquez Chamorro, 2002, s. 173).¹⁵⁴

Jak už bylo zmíněno v kapitole o mentalistických interpretacích, výraz „teotl“ nesl podstatně komplexnější obsahy než jen prostý výraz „bůh“ či božstvo, jak ostatně naznačuje výše zmíněná výpověď Bernala Díaze. Slovo „teo“, tvořící jeho kořen, se používalo k označení téměř čehokoli tajemného, mocného, či něčeho za hranicemi běžné zkušenosti: výjimečně velké ulovené zvíře, vzdálené a respekt vzbuzující sněhem pokryté hory, přírodní jevy s děsivou mocí jako slunce nebo blesk, země, voda a kukuřice dávající život, nebo dokonce vládce *tlatoani*. Použití tohoto termínu nebylo omezeno na dobré či etické věci a bylo možné jím označovat rovněž zlé fenomény. R. F. Townsend píše, že různé kontexty slova *teo* naznačují, že Aztékové považovali veškeré věci ve svém světě – jak pomíjivé, tak stálé, jako neodmyslitelně nadané větším či menším stupněm vitální síly či moci. To odráží pohled rozšířený mezi lidmi v předmoderním světě, v němž věci fyzického prostředí byly obdařeny svou vlastní vůlí či dokonce osobností (Townsend, 2009, s. 120). Lévy-Bruhl zmiňuje řadu podobných pojetí u různých „primitivních“ společností, např. „kult fetišů“ v západní Africe – fetiš, označovaný jako *Vôdun*, je cokoli, co přesahuje lidskou moc a inteligenci, něco mimořádného, hrozivého, zázračného, jako velký vodní vír, duha, obrovitý oceán, velké řeky, hrom a blesk, šelmy, krokodýli... (Lévy-Bruhl, 1965, s. 18).

Cortés později všem uvězněným aztéckým výběřčím umožnil uprchnout, což zřejmě znesnadnilo Aztékům rozpoznat jeho pravé záměry. Podle Bernala Díaze Motecuhzoma upustil od potrestání Totonaků za jejich vzpouru, „*protože chová úctu k tomu, o čem je přesvědčen, že jsme totiž ti lidé nebo z rodu těch lidí, kteří podle slov jeho předků mají přijít do této země*“ (1980a, s. 139). Když tamní domorodci shledali, že nebudou potrestáni, „*někteří kasikové i jiní Indiáni si řekli, že určitě jsme teotlové, když z nás má Montezuma takový strach a když nám proto posílá dary. A jestliže jsme se předtím u nich těšili velké úctě jako lidé, vážili si nás napříště ještě mnohem víc.*“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 140)

Spojenectví s Totonaky vydrželo i navzdory tomu, že Španělé zanedlouho k velkému zármutku Totonaků zničili jejich modly v jejich hlavním městě Cempoalla. Takto do světa

¹⁵³ „*el rey de la ciudad de Cempoal [...] envió ciertas espías disimuladas [...] para ver qué gente era y que vieses su manera y sus tratos y quizá si eran los dioses que muchos días había que sus profetas y adivinos o hechiceros les habían denunciado haber de venir de hacia donde el sol sale.*“ (Las Casas, 1986, s. 445).

¹⁵⁴ „*Teníanos por hombres inmortales y llamábanos teules, que quiere decir dioses [...]*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 172).

domorodců vstupovala jim zcela cizí nesnášenlivá náboženská ideologie a dualistická kosmologie, založená na kosmickém boji mezi dobrem a zlem, a vycházející z mytologie a kosmologie starověkých Židů. Šlo o riskantní počín, který však zřejmě v důsledku posílil prestiž bílých cizinců, neboť demonstroval bezmocnost domorodých božstev. Bernal Díaz popisuje reakci domorodců takto (Díaz del Castillo, 1980a, s. 149): „*Když kasikové a papahuové viděli, že jsou modly rozbity na kusy, plakali, zakrývali si oči a ve svém totonackém jazyce modlám říkali, aby jim odpustily, že se jim to vymklo z rukou, že to nezavinili oni, nýbrž přítomní teotlové, kteří je svrhli, a že nás nenapadli ze strachu před Mexičany.*“

Aby legitimizoval své postavení, Cortés poslal jednu loď do Španělska ke králi se svými dopisy, aztéckými drahocennými dary a podílem zlata. Všechny ostatní lodě nechal najet na mělčinu a rozebrat, aby zabránil nespokojencům v návratu na Kubu. Pak se rozhodl, že s většinou svých mužů půjde navštívit osobně aztéckého vládce a v polovině srpna 1519 vyrazil ze Cempoallanu do nitra Mexika s totonackými nosiči a průvodci. Mezitím Motecuhzoma řešil, jak se v této velmi neobvyklé situaci zachovat. Podle Camarga se nakonec rozhodl nestavět se cizincům na odpor a nechat je vstoupit do Mexika, aby zjistil, zda jde o bohy či lidi (Muñoz Camargo, 1892, s. 175).

„Psychologický šok“, vyvolaný samotným příchodem podivných lidských bytostí a řadou dosud nevídaných efektů, byl jen jedním z řady dalších. I když se mezoamerické společnosti vzpamatovaly z tohoto druhu šoku, přicházely další šoky jako na běžícím pásu (jako bezohledné ničení domorodých model v případě Totonaků). Často byly tyto šoky důsledkem omezení, daných rituálním a magickým charakterem světů domorodých společností. Mechanismus války v Mezoamerice dobře dokládá tato fatální omezení, která vynikla ovšem teprve při střetu s cizí kulturou, která „hrála podle odlišných pravidel“, a v níž vztah k nadpřirozenu nabyt jiných forem, v tomto případě se Španěly.

Válka byla v Mezoamerice chápána jako posvátný zápas, jehož výsledek byl neznámý, avšak předem určený, a který zjevoval, čí město a čí místní božstvo mělo oprávněně ovládnout jiné. Když aztéctí válečníci porazili nepřítel v boji a zmocnili se jeho města, symbolicky zažehli oheň v chrámu, kde bylo uctíváno místní božstvo. Jestliže válka byla posvátným zápasem mezi lidmi a jejich „kmenovými“ božstvy, bitva byla ideálně posvátným soubojem mezi válečníky. Šlo o zápas, v němž získání zajatce pro obětování božstvům bylo měřítkem statečnosti a osudu. Na tento individuální souboj se válečník připravoval zpěvy, pomalováním a ozdobami s posvátnými válečnými odznaky. Pro Indiány byl nepochopitelný španělský způsob „být vždy připraven k bitvě“. Zranění způsobená zbraněmi působícími na

dálku měla nepřítele oslabit, nikoli zabít, neboť cílem boje bylo získání živého zajatce (Clendinnen, 1993, s. 25-26). G. C. Vaillant uvádí (1974, s. 166): „*Aztécké válčení bylo vysoce obřadní a vedlo se v duchu velice odlišném od realistické kalkulace evropského boje.*“ Totéž platilo i o dalších mezoamerických společnostech.

S „realistickou kalkulací evropského boje“ byli během španělského postupu do nitra Mexika nejprve tvrdě konfrontováni Tlaxcaltékové, zavilí nepřátelé Aztéků, přes jejichž území procházeli Španělé na radu zpřátelených Totonaků (Cortés, 2000, s. 32). Když Španělé se svými totonackými nosiči prošli skrze průchod v impozantní kamenné zdi, která ohraničovala území Tlaxcaly, vbrzku se dostali do urputného ozbrojeného střetu s jejími obyvateli. Podle Florentinského kodexu se nejprve conquistadorům postavili Otomíové u obce Tecocac (León-Portilla, 2013, s. 69): „*Ale Španělé Otomíe z Tecoaku rychle zlikvidovali, zvítězili nad nimi. Utvořili řady, utvořili skupiny. Ostřelovali je kanony, dotírali na ně meči, zasypávali je šípy ze svých luků. A nikdo nezůstal naživu, všichni zahynuli.*“

Španělům na rozdíl od Indiánů nešlo o získání zajatců, nýbrž o co možná nejefektivnější likvidaci nepřítele. Jejich střelné zbraně – děla, arkebuzy, kuše – kosily indiánské válečnický ještě před tím, než se vůbec mohli zapojit do boje, což mezi domorodci způsobovalo obrovskou psychologickou demoralizaci - neboť taková smrt „na dálku“, bez přímého kontaktu s nepřítelem, nebyla považována za vznešenou (Clendinnen, 1993, s. 27). Také druhá bitva skončila porážkou Tlaxcaltéků, kteří navzdory velké početní převaze a velkému odhodlání nedokázali čelit španělské taktice, založené na boji v sevřených útvech, a efektivní kombinaci střelby a chladných zbraní, jak to zmiňuje Bernal Díaz (1980a, s. 182):

...střelce s kušemi i střelce s puškami jsme upozornili, že mají střeliva užívat velice rozvážně, jedni nabíjet a druhí pálit, a vojákům s mečem a kulatým štítem jsme připomínali, aby bodnutí a seky pronikaly až do útroby Indiánů, to proto, aby se nepřátelé neodvažovali přiblížit jako minule. Dělostřelectvo bylo dobře připraveno; a jezdci na koních dostali pokyn, aby si navzájem pomáhali, aby jejich kopí mřila paprskovitě, aby neustále bodali přímo do obličejů a do očí, aby vyráželi a vraceli se s povolenou úzdou; a žádný voják neměl škadronu opustit.

Tlaxcaltékové naproti tomu poslušní svých zvyklostí ihned odnášeli z bitevního pole mrtvé a zraněné, což bylo jejich válečnému úsilí nepochybně na překážku. O tom píše Bernal Díaz (1980a, s. 184): „...*my jsme jim působili velkou škodu, neboť jsme zabili mnoho lidí; ty skrývali, protože když jsme kteréhokoli z té spousty válečníků zranili, hned ho sebrali a odnesli na zádech, takže jsme v této bitvě stejně jako v minulé nemohli spatřit žádné jejich mrtvé.*“ V Mezoamerice bylo totiž zvykem spálit na bitevním poli padlé, což byl vznešený způsob pohřbu určený pro válečníky. Za všechny ztracené válečníky, ať už padlé nebo zajaté, bývaly zhotovovány dřevěné nebo rákosové figuríny, vybavené jejich štíty a zbraněmi, o které

se staraly vdovy. Tyto imitace bývaly nakonec umístěny v chrámu a po nějaké době spáleny (Brundage, 1983, s. 192-193).

Španělé sice měli mnoho zraněných, zemřel však jen jediný voják, který byl tajně pohřben s ohledem na nadpřirozenou reputaci conquistadorů (Díaz del Castillo, 1980a, s. 184): „...*padlého vojáka jsme pohřbili v jednom z těch domů, které Indiáni vystavěli v podzemí; učinili jsme tak proto, aby Indiáni neviděli, že jsme smrtelní, nýbrž věřili, že jsme teotlové, jak sami říkali; na ten podzemní dům jsme nasypali mnoho hlíny, aby mrtvolu nebylo cítit...*“ Podle svědectví Franciska de Aguilar tyto triky mohly účinkovat: když tlaxcalští válečníci neviděli žádného Španěla mrtvého, prý si mysleli, že Španělé jsou nesmrtelní bohové (Vázquez Chamorro, 2002, s. 162).¹⁵⁵ Tlaxcaltékové se rovněž po domorodém způsobu obrátili ke svým magickým technologiím, jak o tom zpravuje opět Bernal Díaz (1980a, s. 185):

...hned dali zavolat všechny věštce a jiné muže, jakési kouzelníky, kteří metalí los a kterým říkali tlacanahuatli, a řekli jim, aby ve svých věštbách, kouzlech a losech zjistili, jací jsme lidé, zda bychom mohli být přemoženi, kdyby nás napadali bez ustání ve dne v noci, dále, zda jsme, jak jim řekli Indiáni ze Cempoallanu, teotlové, což jsou, jak jsem pověděl jindy, zlé bytosti, jacísi démoni, dále, co jíme, a to všechno měli zjistit velice pečlivě.

Kouzelníci pak poskytli svým soukmenovcům řadu rad; mimo jiné poradili zaútočit na Španěly v noci, neboť prý, jak píše Bernal Díaz (1980a, s. 186), „*nemůžeme být přemoženi ve dne, nýbrž v noci, protože když se snese noc, naše síly ochabnou; též kouzelníci jim řekli, že jsme sice udatní, ale všechnu sílu máme ve dne až do západu slunce, kdyžto když se snese noc, nemáme sílu žádnou*“. Tlaxcaltékové se tedy zařídili podle těchto rad a napadli Španěly v noci; ti však byli neustále připravení na boj a noční útok odrazili. Nespokojenci v Cortésově vojsku, kterým se nelíbila perspektiva neustálých bojů s domorodci, však naléhali na návrat k pobřeží. Cortés tento plán odmítl mimo jiné s argumentací, že „*není vůbec správné udělat krok nazpět; kdyby totiž zdejší Indiáni a ti, s kterými žijeme v míru, viděli, že se vracíme, vzlétly by proti nám kameny, a jako nás teď ti lidé pokládají za bohy a modly, neboť tak nás nazývají, posuzovali by nás pak jako muže velice bázlivé a slabé*.“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 195)

Mezitím se po okolním kraji rozšířila děsivá zvěst, že „bohové“, kteří vpadli do Tlaxcaly, vrhají ohnivé blesky (*rayos de fuego*) a každým výstřelem zabijí mnoho lidí. Vyděšení Indiáni proto prchali ze svých domovů do úkrytů v divočině (Durán, 1880, s. 27). Camargo uvádí, že domorodci v Tlaxcale rovněž věřili, že kůň a člověk, který na něm jede,

jsou jediná věc (*todo una cosa*), jako kentauři nebo jiná nestvůrná věc, a pojímali koně jako lidi, a dávali jim drůbež, maso a chléb.¹⁵⁶ Také si prý mysleli, že jde o divoká zvířata, která požívají lidi, ale později poznali, že koně se živí jen bylinami (Muñoz Camargo, 1892, s. 189-190). Tlaxcalský náčelník Xicoténcatl vyslal do tábora Španělů posly s jídlem, dary a čtyřmi Indiánkami, které měly „teotlům“ posloužit jako oběti. Podle Bernala Díaze tlaxcalští poslové sdělili Cortésovi (1980a, 197):

„Tohle vám posílá kapitán Xicoténcatl k jídlu; jste-li teotlové divocí, jak říkají lidé ze Cempoallanu, a chcete-li oběti, vezměte si tyhle čtyři ženy, obětujte je a můžete sníst jejich maso i srdce; protože nevíme, jak si při tom počínáte, neobětovali jsme je teď před vámi; jste-li lidé, snězte tyhle krocany, chléb a ovoce; a jste-li teotlové mírní, přinášíme tadyhle kopálovou pryskyřici,“ o níž jsem už pověděl, že to je něco jako kadidlo, „a peří z papoušků; obětujte ty věci!“

Zdá se, že šlo o test, kterým Tlaxcaltékové chtěli zjistit, co jsou Španělé zač.¹⁵⁷ Zároveň poslové byli zřejmě pověřeni i prozaičtějšími vyzvědačskými úkoly. Když se to Cortés s pomocí své tlumočnice Mariny dozvěděl od zpřátelených totonackých průvodců, rozkázal tlaxcaltécké vyzvědače zajmout, pro výstrahu jim usekat ruce, a poslat je zpátky ke svým soukmenovcům jako výmluvné varování. Andrés de Tapia uvádí, že když přicházející tlaxcalští válečníci spatřili své lidi s usekanýma rukama, dali se na útěk, pronásledování Cortésovými conquistadory (Vázquez Chamorro, 2002, s. 87). Gómara píše, že Tlaxcaltékové byli zděšeni, když viděli useknuté ruce svých lidí, neboť to bylo pro ně něco nové (López de Gómara, 2007, s. 102).¹⁵⁸ Tím bylo zřejmě myšleno, že taková praxe mrzačení zajatců se v Mezoamerice neprovozovala.

Během tuhých bojů s Tlaxcaltéky si totonačtí spojenci Španělů zřejmě udělali lepší představu o lidské podstatě conquistadorů, jak o tom svědčí výpověď Andrése de Tapia. Náčelník Totonaků, kteří doprovázeli španělské vojsko, prý po uzavření míru s Tlaxcalou řekl Cortésovi, že jako muž zkušený ve válce poznal, že Cortés a jeho společníci jsou lidé a nikoli „bohové“, mají hlad a žízeň a jsou unaveni jako lidé.¹⁵⁹ Za Tlaxcalou prý se nalézají tolik lidí,

¹⁵⁵ „*aquéllos nos tenían por dioses inmortales viendo que de ninguno de nosotros había muerto*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 162).

¹⁵⁶ „*entendieron los naturales que el caballo y el que iba encima era todo una cosa, como los centauros ú otra cosa monstruosa; y ansí daban ración á los caballos, como si fuesen hombres, de gallinas y cosas de carne y pan*“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 189-190).

¹⁵⁷ Podobné svědectví zanechal rovněž Andrés de Tapia, podle něhož Tlaxcaltékové prostřednictvím tlumočnicků řekli Cortésovi (León-Portilla, 1974, s. 33): „*Si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete estos indios, e traerte hemos más e si eres dios bueno, ves aquí encienso e plumas; e si eres hombre, ves aquí gallinas e pan e cerezas...*“ Totéž opakuje Gómara (López de Gómara, 2007, s. 100).

¹⁵⁸ „*Grandísimo pavor tomaron los indios de ver cortadas las manos a sus espías, cosa nueva para ellos*“ (López de Gómara, 2007, s. 102).

¹⁵⁹ „*Señor, no te fatigues en pensar pasar adelante de aquí, porque yo siendo mancebo fui a México y soy experimentado en las guerras y conozco de vos y de vuestros compañeros que sois hombres y no dioses, y habéis hambre y sed y os cansáis como hombres*“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 88).

že sto tisíc mužů bude bojovat proti Španělům, a když tito válečníci budou zabiti či poraženi, na jejich místo nastoupí další tisíce znovu a znovu, a Španělé, i kdyby byli neporazitelní, zemřou únavou v boji. Cortés odpověděl, že ví, že Bůh, který stvořil nebi a zemi, jim pomůže. Poté dorazili do španělského ležení tlaxcalští poslové a sdělili Cortésovi, že chtějí být jeho přáteli a sloužit mu, poněvadž učinili vše, aby Španěly pobili, avšak jejich bohové jim nedokáží pomoci proti Španělům (Vázquez Chamorro, 2002, s. 88-89).¹⁶⁰

Durán líčí, jak se shromáždili hodnostáři Tlaxcaly, a jeden ze čtyř hlavních pánů řekl ve svém projevu, že je jim všem známo, že odtamtud, kde se rodí Slunce, do jejich země přišli „bohové“, kteří se objevili mezi párami a temnotou moře na dřevěných kopcích a domech, nikoli bez tajemství přišli z výšin (*no sin misterio, venido de lo alto*) se svolením Pána, který stvořil nebe a zemi, noc a den. A poněvadž se jim Tlaxcaltékové nemohli ubránit, a „bohové“ zabili mnoho válečníků ohněm, který vrhali, a proto by bylo lépe v zájmu záchrany lidu přijmout Španěly v míru. Rozhodli se proto jít a sklonit se před Cortésem, nabídnout mu své služby a dary, a přijmout nadvládu španělského krále (Durán, 1880, s. 28-29)

Během pobytu v Tlaxcale přišlo ke Cortésovi několik aztéckých vyslanců, kteří varovali Cortése před spojenectvím s Tlaxcaltéky, které označovali za zrádce; totéž ovšem prohlašovali Tlaxcaltékové o Aztécích. K tomu Cortés dodává (2000, s. 40): „*Vida nesoulad a nespokojenost jedněch i druhých, byl jsem nemálo potěšen, neb jsem věřil, že mohu mnoho vyzískat pro svůj cíl a najít cestu, jak je ještě snadněji podmanit. [...] A tak jsem ty i ony obratně naváděl, v tajnosti oběma děkoval za upozornění a ujišťoval je větším přátelstvím.*“ Tlaxcalští náčelníci sice odmítli Cortésovu výzvu, aby přestali uctívat své bohy a přinášet lidské oběti, avšak na zpečetění přátelství nabídli Španělům své dcery, aby si je vzali za ženy. Bernal Díaz rovněž zaznamenal další výpověď vztahující se k bájím a proctvím o příchodu cizinců, kteří si podmaní Mexiko (1980a, s. 218):

Také nám kasikové řekli, že od svých předků vědí, co jim pověděla jedna jejich modla, k níž chovali zbožnou úctu: přijdou muži, aby je podmanili a ovládli; jsme-li to my, že je to těší, protože jsme tak udatní a hodní. Když s námi sjednávali mír, vzpomněli si prý na to, co jim pověděly jejich modly, a proto nám také dávají dcery, aby měli příbuzné, kteří by je chránili před Mexičany. Když ten výklad skončili, byli jsme všichni udiveni a ptali jsme se, zda říkají pravdu. A náš kapitán Cortés jim odpověděl řka, že zajisté přicházíme z té strany, kde vychází slunce, a že proto nás poslal náš pán král, abychom je měli za bratry, poněvadž o nich ví.

Camargo uvádí, že tlaxcalští náčelníci žádali Cortése, aby jim řekl, zda-li Španělé jsou synové Boha (*hijos de Dios*) či smrtelní lidé jako Indiáni, jestli mají nějaké božstvo, zda jsou

¹⁶⁰ „*Hemos hecho nuestro poder por te matar, y a tus compañeros, y nuestros dioses no valen nada para nos ayudar contra ti; determinamos de ser tus amigos y te servir [...]*“ (Vázquez Chamorro, 2002, 89).

bohové a z jaké části světa přišli, a zda je pravda, že sestoupili z nebe, jak si Indiáni mysleli.¹⁶¹ Dále tlaxcalští hodnostáři žádali Cortése, aby jim řekl, zda-li jim přináší nějaké poselství od nejvyšších bohů, jimž jsou domorodci podřízeni, a že chtějí být přáteli Španělů.¹⁶² Cortés jim prý odpověděl, že Španělé přišli z velmi vzdálených zemí, že se nazývají křesťané a jsou syny pravého Boha, který stvořil nebe, zemi a všechny ostatní věci, které jsou na světě, a že je vyslal císař Karel, aby Indiáni poznali pravou víru a přestali uctívat své falešné idoly. Tlaxcaltékové na to řekli, že opravdu věří, že vůdce Španělů je synem bohů (*hijo de los dioses*), nejmocnějším vládcem na zemi a velkým pánem bílých a vousatých lidí, který si nedělá nic z jejich bohů (Muñoz Camargo, 1892, s. 193-197).

Z Tlaxcaly vyrazili Španělé posílení o tlaxcalské oddíly do města Cholula, významného poutního místa s vůbec největší pyramidou v Americe, na které byl chrám, kde se uctíval bůh Quetzalcóatl. Mezitím se už podle Camarga po celé zemi až do Mexika rozlétna zpráva, že Tlaxcaltékové se spojili s „bohy“ (*se habían confederado con los dioses*), jak se tehdy obecně říkalo Španělům. Tlaxcaltékové údajně navrhli obyvatelům Choluly, aby se také spojili se Španěly, avšak Cholultékové odmítli, neboť se spoléhali na ochranu boha Quetzalcóatla, uctívaného v jejich městě, a domnívali se, že neexistuje lidská moc, která by je mohla dobýt (Muñoz Camargo, 1892, s. 208). Jak uvádí Camargo (León-Portilla, 2013, s. 74): „Cholultékové věřili ve svůj idol, byli přesvědčeni, že blesky a oheň z nebe vetřelce zničí, skončí s nimi, pohltí je.“ Věřili také, že pokud se seškrábne omítka z Quetzalcátlova chrámu, vytrysknou proudy vody, které smetou vetřelce (León-Portilla, 2013, s. 77).

Španělé ovšem těmto magickým technologiím nevěřili, a také rozhodně neměli žádné kulturně fixované zábrany, pokud šlo o napadení nepřipraveného a neozbrojeného soupeře, jak o tom svědčí řada proslulých masakrů conquisty, kterých se Španělé dopouštěli vůči domorodcům už na Antilách. K prvnímu masakru tohoto druhu během Cortésova tažení došlo právě v Cholule. Cortésovi se doneslo, že se Cholultékové prý chystají na Motecuhzomovy pokyny přepadnout Španěly. Svolal proto zdejší pohlaváry a podle Bernala Díaze jim řekl, že „dobře mu je známo, že v tomto městě sjednali a slíbili své modle, bohu války, že jí budou obětovat dvacet našich lidí, a před třemi dny jí v noci obětovali sedm Indiánů, aby jim dopřála vítězství, což jim modla slíbila, ale protože je špatná a falešná, nemá a neměla nad námi žádnou moc; a že všechny ty špatnosti a zrady, které uchystali a jichž se dopustili,

¹⁶¹ „[...] si sois hijos de Dios y si sois hombres mortales como nosotros, ó si tenéis alguna deidad, ó si sois dioses y de qué partes del mundo sois venidos? y si es cierto que habéis bajado del cielo como se ha imaginado“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 193).

¹⁶² „desidnos si nos traéis alguna embajada de los altos soberanos dioses á cuya deidad estamos sujetos“ (Muñoz Camargo, 1892, s. 194).

padnou na jejich hlavu“ (1980a, s. 234). Podle Andrése de Tapia se poté cholulští pohlaváři k plánovanému přepadení Španělů přiznali, přičemž údajně řekli o Cortésovi, že je jako jejich bohové, kteří znají vše, a že nemá smysl mu zapírat (Vázquez Chamorro, 2002, s. 95).¹⁶³

Pak dal Cortés sjednané znamení – výstřel z arkebuzy - a Španělé se svými tlaxcalskými spojenci začali vraždit tisíce domorodců, z nichž mnozí měli sloužit Španělům jako nosiči a byli shromážděni kolem. Podle Cortése tak „*ve dvou hodinách zemřelo přes tři tisíce lidí*“ (2000, s. 43). Bernal Díaz del Castillo k tomu lakonicky dodává (1980a, s. 234): „*dali jsme jim co proto, takže na to budou stále vzpomínat, protože jsme jich mnoho pobili; sliby jejich proslýchávaných model jim tedy nebyly nic platné.*“ Florentinský kodex tuto událost popisuje z domorodé perspektivy, kladoucí důraz na to, že neozbrojení Cholulané byli bez varování napadeni, což bylo v příkrém kontrastu s válečnými zvyklostmi v Mezoamerice (Katz, 1989, s. 401): „*Na nádvoří chrámu se konalo velké shromáždění, když však všichni dorazili, aristokracie, vůdci, kapitáni, prostí obyvatelé, byly uzavřeny vchody, aby nikdo nemohl uniknout. A potom začal masakr: bodání nožem, mečem. Smrt. Obyvatelstvo Choluly přišlo bez podezření, válečníci bez zbraní. Stáli před Španěly bez mečů a bez štítů*“.

Během masakru se zoufalí Cholultékové vrhli k chrámovým zdem a začali v nich dlabat v naději, že z nich vytryskne vodní příval, který odnese vražedné cizince. Camargo o tom píše (León-Portilla, 2013, s. 78): „*A i když to tak provedli, nic jim to nepomohlo, jen byli k smíchu a hodně jich zemřelo v té válce v Cholule.*“ Magické technologie se tedy i v tomto případě ukázaly jako naprosto neúčinné. Mnoho Cholulských pak spáchalo sebevraždu tak, že se vrhli střežhlav dolů z hlavní chrámové pyramidy. Andrés de Tapia uvádí, že někteří kněží d'ábla vystoupili na vrchol věže (tj. chrámové pyramidy) hlavní modly, a než aby se vzdali, nechali se raději upálit, přičemž naříkali a stěžovali si své modle, jak od ní bylo špatné, že jim nepomohla.¹⁶⁴ Španělé a Tlaxcaltékové pak prý plenili Cholulu ještě dva dny (Vázquez Chamorro, 2002, s. 95). Camargo popis cholulské události uzavírá následovně (León-Portilla, 2013, s. 78):

Skončila válka a Cholultékové pochopili, že bůh bílých lidí zmůže více a jeho synové jsou mocnější. [...] A tak Cholula byla vypleněná, vyrabovaná a padlo obrovské množství lidí. Naše vojsko ve městě vzbuzovalo velký strach a hrůzu, až se to doneslo do nejzazších koutů země a všichni se dozvěděli, že

¹⁶³ Totéž opět opakuje Gómara: „*Éste es como nuestros dioses, que todo lo sabe; no hay para qué negárselo.*“ (López de Gómara, 2007, s. 122).

¹⁶⁴ Gómara opět opakuje: „*[...] se quemaron con el fuego que les pusieron, quejándose de sus dioses cuán mal lo hacían en no ayudarlos, ni defendiendo su ciudad y santuario.*“ (López de Gómara, 2007, s. 123).

Cholultékové byli poraženi, zničeni, měli hodně mrtvých, byli v krátkém čase zlikvidováni a že jejich idol Quetzalcóatl jim v ničem nepomohl.¹⁶⁵

Podle Bernala Díaze po masakru Cortés Cholultékům řekl, „*aby uvázili, že je jejich modly klamou, jsou zlé a neříkají pravdu, a aby si vzpomněli, co jim před pěti dny sliboval bůh války: že jim dopřeje vítězství, jestliže mu obětují sedm osob; že všechno, co modly říkají jim a papahuům, je samá špatnost a že je žádá, aby modly hned svrhli a rozbili na kusy; a nechtějí-li to udělat, že modly odstraníme my*“ (1980a, s. 236).

Motecuhzoma byl mezitím spraven o masakru v Cholule. Podle Bernala Díaze aztécký vládce jednal následovně (1980a, s. 238):

...své modle Huitzilopchtimu, kterého mají za boha války, hned obětoval několik Indiánů, aby mu řekl, jak naše výprava do Mexika dopadne a zda nás nechá vstoupit do města; také jsme zvěděli, že byl při pobožnosti a obětech po dva dny zavřen s deseti nejvýznamnějšími papahuy a že od model dostal odpověď, totiž radu, aby k nám poslal posly s žádostí o odpuštění toho, co se stalo v Cholule, a aby nás nechal mírumilovně vstoupit do Mexika; a až budeme uvnitř, že nám odeprou jídlo a vodu nebo zdvihnou kterýkoli most a pak nás pobijí, protože jestli nás jednoho dne napadnou, nikdo z nás nezůstane naživu; a pak bude moci přinést oběť Huitzilopchtimu, který mu tu odpověď dal...

Podle Gómara Motecuhzoma se zděšením vyslechl zprávu o cholulském masakru a řekl prý svým lidem, že Španělé musí být ti lidé, o nichž mu aztéckí bohové řekli, že přijdou a ovládnou Mexiko.¹⁶⁶ Aztécký vládce stále přinášel lidské oběti, aby odvrátil neštěstí, a aby si zachoval přízeň bohů (López de Gómara, 2007, s. 126). Podle Bernala Díaze „se zpráva o událostech v Cholule a o potrestání roznesla po všech provinciích Nového Španělska“ (1980a, s. 238): „*A jestliže jsme předtím měli pověst statečných mužů, jestliže lidé věděli o bitvách u Champotónu, Tabaska a Tizapancinga i o tom, co se stalo v Tlaxcale, a jestliže nás nazývali teotly, což je jméno jejich bohů nebo zloduchů, napříště nás pokládali za věštců a říkali, že by se žádná špatnost, kterou proti nám zosnují, nemohla utajit tak, abychom o ní nezvěděli, a proto nám projevovali dobrou vůli.*“ Cortés poslal Motecuhzomovi posly se vzkazem, „*že chtějící splnit to, proč nás náš král a pán poslal v tuto stranu, prošli jsme mnoho moří a odlehlých zemí jen proto, abychom spatřili Montezumu*“. Když prý Motecuhzoma tento vzkaz vyslechl, „*se svými papahuy držel půst a svým modlám přinášel oběti, aby potvrdily, zda nás nechá vstoupit do města či ne a zda mu to opět přikazují [...] A odpověď, kterou jim modla zase dala, byla stejná jako poprvé...*“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 240-241).

¹⁶⁵ Pokud byl Cortés spojován s Quetzalcóatlem, pak masakr v Cholule, která byla zasvěcena tomuto božstvu, takovou identifikaci mohl značně narušit (Delaney, 2003, s. 280).

¹⁶⁶ „*Ésta es la gente que nuestro dios me dijo que había de venir y señorear esta tierra*“ (López de Gómara, 2007, s. 126).

Gómara uvádí, že během pobytu v Cholule Cortés vyslal na průzkum malou skupinu Španělů, doprovázených domorodci. Dva Španělé přitom vystoupili na mohutnou aktivní sopku Popocatepetl, kde byli svědky vulkanických efektů: otřesů, kouře a ohně. Když se vrátili ve zdraví, jejich domorodí průvodci pravili, že takového skutku se dosud nikdo neodvážil, neboť Indiáni kráter sopky považovali za „jícen pekla“, kam prý po smrti odcházeli tyrani, aby platili za své hříchy. Indiáni pak prý těmto Španělům líbali oděv, dávali jim dárky a považovali to za zázrak nebo Španěly za bohy, a obdivovali se tomuto činu (López de Gómara, 2007, s. 124-125).¹⁶⁷

Španělé se pak svými domorodými spojenci vydali z Choluly opět na pochod na západ, navzdory snaze Aztéků je zmást zamaskováním a zatarasením stezky přes hory. V líčení Sahagúnových indiánských informátorů Cortésovo vojsko jako skutečná invaze z jiného světa postupovalo přímo do středu aztécké říše (Slavík, 1969, s. 144):

Šli v rotách, valili se jako proud, v kotoučích nad nimi vířil prach. Jejich tyče z černé mědi, jejich netopyří tyče (halapartny) jak voda blyštily, jejich meče z černé mědi jak vlny se vzdouvaly, jak hukot vln a klapáček zněly jejich košile z černé mědi, jejich přilbice z černé mědi. A někteří byli odshora dolů z černé mědi, mědění lidé, šli a zářili. Proto naháněli úctu, proto vzbouzeli strach, proto vyvolávali děs, bytosti rozsévající hrůzu. A před nimi jejich psi – běželi před nimi, stáli před nimi, líhali před nimi. Funěli s vyplazeným jazykem a pěna jim kapala z mord.

Motecuhzoma vyslal vstříc Španělům řadu hodnostářů, aby je uvítali a opět jim předali dary: korouhve ze zlata, peří vzácného ptáka quetzala a zlatý náhrdelník. Aztékové ještě netušili, že bílým cizincům takto poskytují pádné důvody, aby jimi byli napadeni, zničeni a podrobeni, neboť zlato v západních společnostech už dlouho sloužilo jako hmotný ekvivalent hodnoty. Chtivost Španělů po zlatě ale nezůstala Indiány nepovšimnuta (Slavík, 1969, s. 151): „*Po tom daru se jim roztáhl celý obličej, smáli se Španělé, jako opice hrábli po zlatě. Jejich srdce se po něm tetelilo, celé se od něho rozsvítilo, celé se od něho rozzářilo. Neboť po zlatu žíznilo celým srdcem, prahli po něm, hladověli po něm, slídili po něm jak vepři.*“

Motecuhzoma znovu vyslal vstříc Španělům své mágy, aby vetfelce očarovali. Ti se s nimi však ani nestačili setkat, neboť cestou narazili na opilce, který se na ně a jejich vládce hrubě obořil. To, co následovalo, lze interpretovat pomocí koncepce archaické mentality, v rámci které je svět plný nadpřirozených vztahů a souvislostí (Slavík, 1969, s. 155): „*Když to viděli a když to slyšeli, padli před ním poslové na kolena, pokorně se k němu modlili, chystali mu oltář, nasýpali pro něho malou pyramidu, připravovali malý trůn z trávy.*“ Poté je onen

¹⁶⁷ „[...]volvieron vivos y sanos, vinieron muchos indios a besarle la ropa y a verlos, como por milagro o como por dioses, dándoles muchos presentillos: tanto se maravillaron de aquel hecho.“ (López de Gómara, 2007, s. 125).

člověk vyzval, ať se podívají zpět na město Mexiko, a oni ho prý spatřili stát v plamenech. Poslové usoudili, že se setkali s bohem Tezcatlipokou, „Kouřícím zrcadlem“, jedním z hlavních mexických božstev, načež se obrátili a spěchali zpět do Tenochtitlánu, aby uvědomili o neblahém zjevení Motecuhzomu. Ten údajně „*znehyněl jako těžce nemocný, dlouho tak zůstal, jako nepřítomný duchem*“ (Slavík, 1969, s. 157).

Aztécký vládce však přikázal, aby se Španělům nikdo nestavěl nepřátelsky. Mexiko podle Sahagúnových informátorů údajně v oné době žilo v očekávání katastrofy s tím, jak se bílí cizinci neustále přibližovali (Slavík, 1969, s.159): „*V ten čas bylo Mexiko jako po vymření, nikdo už nevycházel. Matky se bály pouštět děti ven, ulice byly jako vymetené, jako vybilené, jak časně zrána. Nikdo nikam nechodil, stáhli se domů do černého smutku. Mezi lidmi se říkalo: ‚Ať se děje co se děje, proklatě se děje! Co si ještě počít? Brzo pomřeme, brzo zhyneme, brzo uvidíme svou smrt!‘*“

Mezitím podle Kodexu Ramírezova Španělé dorazili do Texcoca, druhého nejvýznamějšího městského státu mexického Trojspolku (León-Portilla, 2013, s. 88): „*Indiáni padali na kolena a začali je zbožňovat jako syny Slunce, svého boha, a pravili, že přišel čas, který jim ohlašoval jejich drahý císař Nezahualpilzintli.*“ Toto vyprávění naráží na legendu o proroctví zesnulého Nezahualpilliho, vládce Texcoca, který tvrdil, že cizinci budou vládnout Mexiku. Údajně vsadil své panství proti třem krocanům, přičemž o výsledku mělo rozhodnout obřadní utkání v míčové hře, kterou pak Nezahualpilli vítězně sehrál proti Motecuhzomovi (Vaillant, 1974, s. 167-168). Míčová hra tak sloužila jako magická technologie, způsob věštění; podobné věštbné užití míčové hry se dochovalo u kmene Zuñi na americkém Jihozápadě, kde výsledek hry „předpovídal“ např. sucho či deště (Lévy-Bruhl, 1966, s. 260).

Během návštěvy v Texcoku (kterou však jiné prameny kromě Kodexu Ramírezova nezmiňují) Španěly prý přátelsky přivítal zdejší princ Ixtlilxóchtli a dokonce se nechal pokřtít (León-Portilla, 2013, s. 86-90). Už v této době zřejmě začalo být patrné, jak fatálně příchod „teotlů“ narušil mocenské poměry v Mexiku a samotný mexický „Trojspolek“ – když se totiž Ixtlilxóchtli stal zanedlouho vládcem Texcoca, uzavřel spojenectví se Španěly a jeho oddíly pomáhaly Cortésovi v dobývání aztéckého Tenochtitlánu. Motecuhzoma mezitím svolal radu nejvyšších hodnostářů, aby se poradili, jak řešit tuto osudovou krizi. Návrh některých členů rady zaútočit na Španěly byl však zamítnut (Slavík, 1969, s. 163).

Příchod dosud neviděných lidí s jejich neznámou výstrojí musel být značně šokujícím zážitkem pro obyvatele Mexického údolí, kteří sledovali s úžasem pochod conquistadorů. Chimalpahin popisuje, jak se Indiáni podívovali oděvu a vzhledu cizinců: jejich vousům, oblečení, zbraním, koním a artilerii, přičemž prý prohlašovali, že tito podivní příchozí jsou

bohové či synové Slunce, a věřili v jejich nesmrtelnost (Schroeder, 2010, s. 179). Španělé tak se svými indiánskými spojenci bez překážek vtáhli od jihu po Ixtapalapanenské hrázi do aztéckého hlavního města, tvořeného souměstím Tenochtitlánu a Tlatelolka, které se nalézalo ve střední části mexické jezerní soustavy, a z pevniny bylo přístupné po třech velkých hrázích.

Motecuhzoma vyšel Španěly přivítat se svým doprovodem a podle Bernala Díaze mimo jiné řekl, že už dříve dostal zprávu o jiných Španělech, kteří se vylodili na pobřeží (šlo zřejmě o výpravy Franciska Hernándeze de Córdoba a Juana de Grijalva), a nyní má bílé cizince u sebe, aby jim „*sloužil a dával ze svého, a že určitě musíme být ti lidé, o kterých před dávnými lety řekli jejich předkové, že přijdou odtamtud, kde vychází slunce, a jejich zemi ovládnou, že to musíme být my, když jsme se tak udatně bili u Champotónu, u Tabaska a u Tlaxcaly; všechny ty bitvy mu totiž přinesli vyobrazeny v přirozené podobě*“ (1980a, s. 257). Rovněž podle Franciska de Aguilar Motecuhzoma řekl, že Aztékové vědí od svých předků, že vousatí a ozbrojení lidé mají přijít odtamtud, kde vychází Slunce, a že proti nim nemají válčit, protože tito příchozí mají být pány země (Vázquez Chamorro, 2002, s. 173).¹⁶⁸

Také Cortés zaznamenal ve svém druhém dopise Karlu V. proslov aztéckého vládce Motecuhzomy, pronesený po příchodu conquistadorů do Tenochtitlánu, a týkající se dávné sudby o odchodu dávného vládce a jeho příslibu návratu (Cortés, 2000, s. 52-53):

...A my jsme vždy věřili, že jeho potomci se vrátí a podrobí si tuto zemi a nás přijmou za své poddané. A soudě podle toho, odkud dle svých slov pocházíš, tedy z míst, kde slunce vychází, a podle věcí, jež vyprávíš o tom velkém pánovi a králi, co vás sem vyslal, věříme a máme za jisté, že je to náš pradávný Pán, zvláště když pravíš, že o nás má povědomí již dlouhou dobu. Proto si buď jist, že tě budeme poslušni a budeme tě uznávat za našeho vládce namísto velkého Pána, o němž hovoříš, a že v našich slovech není falši ni zrady. Po celé zemi, tedy té, jímž jsem vládcem, můžeš pokojně poroučet podle své vůle, neboť rozkazy budou uposlechnuty a vykonány, a vše, co máme, můžete svobodně užívat.¹⁶⁹

Podle Sahagúnových indiánských informátorů promluvil Motecuhzoma ke Cortésovi takto (León-Portilla, 2013, s. 96):

Přišel jsi zasednout na trůn. Jen krátce ti ho opatrovali, hlídali ti, co zde byli tvými zástupci: králové Izcoatzin, Motecuhzomatzin Starý, Axayácatl, Tízoc, Ahuítzotl. Ach, jen krátce čekali na tebe, vládli Mexiku. [...] Už jsem tě viděl, mé oči viděly tvou tvář!.... Pět, deset dní jsem prožil v úzkosti, ponořen v oblasti záhad. A ty jsi přišel mezi oblaky a mlhou. To je to, co nám řekli králové, kteří město

¹⁶⁸ „[...] de sus antepasados tenían y sabían por lo que les habían dicho, que de donde salía el sol, había de venir una gente barbada y armados, que no les diesen guerra porque habían de ser señores de la tierra. Teníanos por hombres inmortales y llamábanos teules, que quiere decir dioses [...]“ (Vázquez Chamorro, 2002, s. 172).

¹⁶⁹ Je ovšem možné, že údajné předání vlády do Cortésových rukou bylo Cortésovým pozdějším legitimizačním trikem (viz León-Portilla, 1974).

spravovali, vládli tvému městu: Že sem přijdeš, měl by ses usadit na svém stolci, na svém trůnu...[...] Přišel jsi do země: pojď, odpočiň si; ujmi se svých královských domů.

Zde je třeba připomenout, že Motecuhzoma stále ještě mohl předpokládat, že Španělé jsou vyslanci Quetzalcóatla, který byl patronem aztécké nobility. Jestliže aztécký vládce věřil v údajné proroctví o Quetzalcóatlově návratu, po němž se dávný božský král znovu ujme vlády, je pochopitelné, že Motecuhzoma uvítal Cortése tak, jak uvádějí dobové prameny (Brundage, 1983, s. 125). Motecuhzomovo jednání se Španěly, které bylo v západních vyprávěních o conquistě často interpretováno jako zbabělost či pověřivost, tak mohlo být v rámci symbolického universa, v němž aztécký vládce žil, zcela adekvátní. Jak připomíná Nathan Wachtel, Motecuhzoma užíval mentální nástroje své společnosti, jediné, které měl k dispozici. Obrátil se k tradiční mytologii, aby integroval do své vize světa něco, co bylo zcela mimo jeho předchozí zkušenost (Wachtel, 1977, s. 24).

Po příchodu do Tenochtitlánu bylo Cortésovo vojsko ubytováno v paláci po Motecuhzomově otci Axayácatlovi, a zásobeno vším potřebným. Bernal Díaz o tom píše (1980a, s. 256): „...*také nás v tom domě ubytovali proto, že nás nazývali teotly, pokládali nás za ně a chtěli, abychom jakožto skuteční teotlové prodlévali mezi jejich modlami.*“ Podle Sahagúna Španělé po svém příchodu vypálili salvu ze svých palných zbraní, což způsobilo takový šok přítomným Indiánům, že byli „jako opilí“ (Sahagún, 2000, s. 1191).

Je však jisté, že nadpřirozený status Španělů v očích Motecuhzomy i ostatních Indiánů se postupně umenšoval s tím, jak se domorodci více seznamovali s bílými cizinci. Podle Cortése Motecuhzoma v narážce na údajné lži, pocházející od Cortésových indiánských spojenců, že aztécký vládce je bůh a jeho město plné bohatství, si vyhrnul svůj oděv, ukázal Cortésovi své tělo a pravil (2000, s. 53): „*Zde vidíš, že jsem z masa a krve stejně jako vy a kdokoli jiný, že jsem hmatatelný a smrtelný.*“ Podle Bernala Díaze se Motecuhzoma omlouval Cortésovi za to, že mu vzkazoval, aby nevstupoval do hlavního města, neboť „*jeho vasalové měli strach, poněvadž jim bylo řečeno, že metáme hromy a blesky, koňmi zabíjíme mnoho Indiánů, jsme divocí teotlové a jiné dětinskosti; když nás však teď spatřil, když vidí, že jsme lidé z masa a kostí a velice rozumní, a když se dozvěděl, že jsme velice udatní, má nás v úctě mnohem větší, než o jaké mu bylo pověděno a dá nám ze všeho, co bude mít.*“ (Díaz del Castillo, 1980a, s. 261)

Rovněž podle Gómary se Motecuhzoma omlouval, že nechtěl, aby Španělé vstoupili do jeho království. Bylo to prý proto, že Indiáni byli velmi poděšeni podivnými cizinci a jejich hrozivými zvířaty pojídajícími lidi, a poněvadž se říkalo, že tito cizinci přišli z nebe, přinášejíce blesky a hromy. Nyní však prý vidí, že Španělé jsou smrtelní a dobří lidé, kteří

nikomu neubližují. Rovněž viděl koně, kteří jsou jako jeleni, a děla, která mu připomínají foukačky. Španěly prý považuje za své příbuzné, neboť ví, že jeho předkové nepocházeli z této země, nýbrž byli cizinci, kteří přišli s mocným pánem, který se poté vrátil do své země. Když se za nějakou dobu vrátil, jeho předkové s ním odmítli odejít, neboť již zde byli usídleni. On proto odešel rozhněván a předtím jim pravil, že jednou k nim pošle své syny, aby nastolili mír a spravedlnost podle prastarých zákonů jejich otců. Proto Aztékové vždy věřili, že tito lidé jednou přijdou a budou jim vládnout, a nyní věří, že to jsou právě Španělé (López de Gómara, 2007, s. 133-134).

Cortés podal aztéckému vládci teologický výklad o křesťanské víře a naléhal, aby se Aztékové vzdali svých bohů, což Motecuhzoma odmítl. Španělé se volně procházeli po Tenochtitlánu a obdivovali zdejší zřízení. Během této doby také conquistadoři objevili v zazděném sále paláce, kde byli ubytováni, poklad, který náležel zesnulému vládci Axayácatlovi, sestávající se z předmětů ze zlata a drahokamů (Díaz del Castillo, 1980a, s. 279). Svůj objev Španělé podrželi v tajnosti, ale bylo zjevné, že se takového bohatství nehodlali vzdát. Začali proto ihned zvažovat svou situaci z vojenského hlediska a údajně padl návrh na zjetí Motecuhzomy. Tento plán byl přijat poté, co tlaxcalští poslové donesli zprávu, že na pobřeží došlo k boji mezi španělskou posádkou z osady Villa Rica a aztéckým vojskem, přičemž zahynulo několik Španělů a mnoho totonackých spojenců.¹⁷⁰ Po tomto vojenském neúspěchu se domorodí spojenci od Španělů odvrátili a odmítli je podporovat. Bernal Díaz o proměně přístupu Aztéků píše (1980a, s. 281): „*pokládali nás za teotly, to jest modly, a ve všech bitvách jsme vítězili; a teď na nás dolehlo takové neštěstí, už si nás neváží jako dříve, nýbrž pokládají nás za lidi porazitelné a cítíme, jak jsou vůči nám nezdvorní.*“

Cortés vyhlásil bojovou pohotovost, načež s několika Španěly přišel k aztéckému vládci v plné zbroji a pod hrozbou zabití ho odvedl jako zajatce i s jeho doprovodem.¹⁷¹ Podle Bernala Díaze svým lidem Motecuhzoma řekl, aby se nebouřili ani nermoutili, poněvadž toto schvaluje bůh Huitzilopochtli, „*což mu pověděli jistí papahuové, kteří se to dozvěděli za rozmluvy s modlou*“ (1980a, s. 286-287). Aztéčtí velitelé zodpovědní za útok na španělskou posádku na pobřeží byli na Cortésův rozkaz zatčeni a upáleni. Bezpochyby tyto události představovaly pro domorodce další z řady „psychologických šoků“. Indiánští informátoři popisují situaci v Tenochtitlánu v době zjetí Motecuhzomy takto (León-Portilla, 2013, s. 98):

¹⁷⁰ Chimalpahin uvádí, že Cortés možná naplánoval zjetí Motecuhzomy ještě dříve, než vstoupil do Tenochtitlánu, a útok na Španěly na pobřeží mu k tomu poskytl záminku (Schroeder et al, 2010, s. 213).

¹⁷¹ Jiné dobové prameny se však liší v datování této události, ačkoli k uvěznění Motecuhzomy zřejmě došlo, a to nejpozději před Cortésovým odchodem k pobřeží, viz níže (Townsend, 2003, s. 674-676).

A tak se stalo: ozval se výstřel z děla a nastal chaos. Lidé se rozprchli, utíkali, nevěděli kam, rozbíhali se na všechny strany, jako by je někdo pronásledoval. Vypadalo to, jako by všichni požili omamných hub, jako by viděli něco strašidelného. Všude vládla hrůza, jak by svět ztratil srdce. A když se setmělo, zavládl velký strach, všechny přemohla hrůza, ze strachu je opustil spánek.

Po svém uvěznění Španěly ve svém vlastním hlavním městě promluvil prý zkroušený Motecuhzoma k podřízeným náčelníkům takto (Cortés, 2000, s. 63):

A podle toho, co nám kapitán (tj. Cortés, pozn. V. K.) vyprávěl o králi a vládci, jenž ho sem vyslal, a místech, odkud přichází, jak praví, jsem si jist, a i vy byste měli být, že je to Pán, jehož jsme čekali, zvláště když říká, že o nás měl dávno povědomí. [...]...snažně vás prosím, jako jste dosud uznávali a poslouchali jako vládce mne, od nynějška uznávejte a poslouchejte toho velkého krále, který je naším pravým vládcem a jehož zde zastupuje tento kapitán.

Poté prý Motecuhzoma, proslulý jako statečný válečník a obávaný vládce, „zaplakal hořkými slzami“. Podle Andrése de Tapia Motecuhzoma řekl, že od nepaměti jeho předkové věřili, že lidé, z nichž pocházejí, přišli do této země zdaleka na lodích, a poté, co ji osídlili, znovu odešli, avšak slíbili, že jednou se vrátí a budou zde vládnout. Bohové a proroci toto vždy tvrdili a Motecuhzoma si myslí, že toto se nyní vyplnilo, a proto považuje Cortése za svého pána, a totéž bude požadovat od svých vazalů a poddaných. Pak prý Motecuhzoma nechal svolat hodnostáře z celé země a řekl jim, že vždy věřili, že nejsou pravými pány těchto zemí a zdá se, že oním pánem je Cortés, a proto mu mají přísahat věrnost. Když tak učinili a bylo prolito mnoho slz, aztécký vládce prý dodal, že se zdá, že osud chce, aby se v jejich časech vyplnilo to, co bylo kdysi předpovězeno (Vázquez Chamorro, 2002, s. 100-101). Bernal Díaz rovněž uvádí, že Motecuhzoma svým pohlavárům řekl, „*aby uvážili, že z toho, co jim pověděli jejich předkové a co mají zaznamenáno v knihách paměti, už od dávných dob najisto vědí, že odtamtud, kde vychází slunce, přijdou lidé, ovládnou jejich zemi a tehdy se skončí panství a království Mexičanů; a podle toho, co mu pověděli jejich bohové, on pochopil, že to jsme my*“ (1980a. s. 307).

Podobnou verzi Motecuhzomova proslovu uvádí Gómara (který však vycházel z líčení Cortése a Tapii): podle moudrých kněží a proroků předkové Aztéků přišli do této země odjinud, a jejich vůdce, který je přivedl, se poté vrátil tam, odkud přišli, přičemž jim řekl, že pokud by se k nim nevrátil, pošle někoho, aby jim vládl. Král, jehož tak dlouho očekávali, je tentýž, který k nim vyslal Španěly, kteří prohlašují, že jsou jejich příbuzní.¹⁷² Aztékové mají

¹⁷² Stojí za zmínku, že podle Gómara pronesl Cortés po uvěznění Motecuhzomy projev k Aztékům, v němž je poučil o pravdách křesťanského náboženství a falešnosti domorodého náboženství. Přitom rovněž zaznělo, že všichni lidé mají společný počátek, neboť pocházejí přímo od Boha: „*Todos somos hechos de una manera de cuerpo, de una igualdad de ánima y de sentidos; y así, todos somos, no sólo semejantes en el cuerpo y alma, más aún parientes en sangre*“ (López de Gómara, 2007, s. 166). Je možné, že takové věroučné proslovy,

děkovat bohům, že ti, po nichž tak toužili, přišli během jejich času. Nyní mají být proto vazaly císaře a krále Španělska. Poté se prý aztécký vládce a jeho hodnostáři dali do nářku. Shromáždění pohlaváři údajně slíbili, že učiní, co po nich Motecuhzoma žádal. Gómara poznamenává, že neměli jinou možnost, jednak kvůli Motecuhzomově rozkazu a vůli, jednak kvůli proroctvím a znamením, oznámeným kněžskými, o příchodu vousatých bílých cizinců z východu, kteří měli panovat této zemi. Motecuhzomova pozdější smrt prý podle jejich mínění neznamovala jen konec vládcovské linie, ale i panství Mexika. Motecuhzoma prý mnohokrát slyšel od věstců jeho bohů, že poněvadž linie mexických vládců skončí s ním, žádný jeho syn nezdědí království, a on sám ztratí svůj trůn v osmém roce své vlády. Z těchto důvodů si Motecuhzoma nepřál jít do války proti Španělům, protože věřil, že ho mají nahradit. Nicméně si však zároveň myslel, že tato proroctví jsou nepravdivá, poněvadž byl králem již více než sedmáct let (López de Gómara, 2007, s. 175-177).

Zajetí aztéckého vládce otevřelo stavidla španělské hrabivosti a především touze po zlatě. Cortés vyslal své lidi po celé zemi, aby prozkoumali její bohatství, zejména pokud jde o drahé kovy. Domorodci na všech územích podmaněných Aztéky byli povinni odevzdávat zlato. Španělé se také zmocnili veškerého Motecuhzomova bohatství. S domorodými drahocennými výrobky naložili v souladu se svými způsoby a hierarchií hodnot – ponechali si pouze drahý kov a vše ostatní spálili nebo ponechali svým indiánským spojencům (León-Portilla, 2013, s. 99). Palác, kde sídlili a věznili aztéckého vládce, podle Sahagúnových domorodých informátorů obklopovala atmosféra strachu (León-Portilla, 2013, s. 101):

...Mexičané se neodvážili přiblížit. Byli poděšení a zmocňoval se jich strach. Byli vystrašení, byli celí bez sebe strachem, měli strach, neboť Španěly obklopovala velká aureola a všude se to o nich rozneslo. Nikdo se k nim neodvážil přiblížit: jako by tam bylo dravé zvíře, jak by tam ulehla tíha noci. Ale přesto je Mexičané nenechali na pospas, neopustili je. Přinášeli jim všechno potřebné, i když jim to odevzdávali se strachem. Přicházeli ustrašení, byli plni obav, když jim přinášeli potřebné věci. A jakmile se přiblížili, ihned se stáhli, rychle se ztratili, třáslí se.

Conquistadoři se také snažili zavést katolický kult a potlačit domorodé kultury. Cortés uvádí, že na základě španělských zákonů bylo zakázáno obětovat indiánským božstvům a některé idoly Španělé zřejmě zničili či poškodili. Takové svatokrádežné akty namířené proti božstvům, na jejichž přízni podle domorodých představ záviselo blaho lidu a samotný kosmický řád, musely nutně vyvolat značnou averzi vůči bílým „teotlům“. Pomocí tlumočnicků se Cortés snažil vysvětlit aztéckým hodnostářům katolický kult; jeho snaha měla částečný úspěch díky domorodé mýtické interpretaci, podle níž byli Španělé považováni za

zprostředkované tlumočnický, mohly vést u domorodých posluchačů k výkladům výše zmíněného typu o „příbuzenství“ Aztéků a Španělů.

vyslance aztéckých předků a tudíž měli přístup k autorizovanému vědění (Cortés, 2000, s. 71):

Tu všichni, zvláště pak Muteuczuma, odvětili, že jak mi již byli vyprávěli, nepocházejí z této země, nýbrž že jejich předkové sem přišli před dávnými věky. Proto soudí, že se snadno mohlo stát, že v některých věcech chybovali. Je tomu již tak dávno, co odešli ze své původní vlasti, zatímco já, který jsem přišel nedávno, budu lépe než oni vědět, jaká má být jejich víra.

Mezitím však postupně narůstala nespokojenost mnoha aztéckých hodnostářů se současnou situací. Do čela odporu se postavil Motecuhzomův synovec Cacama, vládce Texcoka, který kolem sebe shromažďoval spojence ochotné začít válku proti Španělům. Když se to doneslo k Motecuhzomovi, prý Cacamovi vzkázal, že *„musí splnit příkaz bohů, kteří mu sdělili, že má setrvat v zajetí, a nesetrvá-li, že hned zemře; že to ví už mnoho dní od papahuů, kteří slouží modlám“* (Díaz del Castillo, 1980a, s. 303). Cacama od svých plánů však neupustil a svým spojencům řekl, že nemají mít ze Španělů strach s odkazem na události na pobřeží, kde *„kapitáni jeho strýce zabili mnoho teotlů a jednoho koně“*. Motecuhzomovi Cacama vzkázal, že by se měl stydět, když chce, aby uzavřel přátelství s jeho vězniceli, kteří ho tak potupili tím, že ho zajali – jak píše Bernal Díaz, *„není to prý jinak možné, než že jsme nějakí kouzelníci a že jsme Montezumovi odňali statečné srdce a sílu, nebo že nám velkou moc k tomu, abychom dělali co děláme, dávají naši bohové a ta velké kastilská paní, o které jsme jim řekli, že to je naše orodovnice“* (1980a, s. 304). Rozhněvaný Motecuhzoma pak vyslal do Texcoka své lidi, kteří Cacamu zajali a jako vězně odvezli do Tenochtitlánu.

Averze Aztéků vůči svatokrádežnému počínání bílých cizinců však narůstala a nikoli překvapivě domorodá božstva prostřednictvím kněží pohrozila, že opustí svůj lid, pokud budou cizinci nadále trpěni. Podle Bernala Díaze Motecuhzoma oznámil Cortésovi, že ho *„rmoutí odpověď a příkaz, které dali naši teotlové našim papahuům: abychom totiž s vámi začali válku, pobili vás nebo vás zapudili za moře“*, a proto by měli Španělé ihned ve vlastním zájmu odejít. Cortés odpověděl, že nejprve musí postavit lodi a vyslal na pobřeží své tesaře (Díaz del Castillo, 1980a, s. 325). Gómara uvádí, že Motecuhzoma dostal ultimátum od ďábla, který se mu zjevoval a ponoukal ho, aby zabil a vypudil Španěly, jinak že odejde a nikdy k němu už nebude mluvit, tak moc ho rozhněvaly mše, Evangélium, kříže a křtění (López de Gómara, 2007, s. 179-180).

Avšak krátce poté dospěly do Tenochtitlánu znepokojivé zprávy z pobřeží, kde se vylodilo na americké poměry početné a dobře vyzbrojené španělské vojsko, čítající 80 jezdců, 800 mužů pěchoty, mezi nimiž bylo necelých sto střelců z arkebuz a kolem stovky střelců z kuší, a které disponovalo rovněž více než deseti děly. Vojsko vyslal guvernér Kuby Diego

de Velázquez, který nevrátil na Cortése, a jehož přikázal zatknout. Velitel Velázquezova vojska Pánfilo Narváez prohlašoval, že po zatčení Cortése a jeho straníků odejde z Mexika. Cortés se však s částí svého mužstva rychle vypravil k pobřeží a do Narváezova tábora poslal své emisary, kteří zlatými dary rozleptali loajalitu Narváezových mužů (Díaz del Castillo, 1980a, s. 334-336).

Poté Cortés a jeho muži v noci přepadli Narváezův tábor, přičemž poranili a zajali Narváeze, jehož muži přešli na Cortésovu stranu, čímž počet Cortésových sil v Mexiku značně vzrostl. Bernal Díaz rovněž stručně zmínil událost, která měla dalekosáhlý tragický dopad na veškerou domorodou populaci: epidemii neštovic, kterou údajně zavlekl do Mexika jeden černoš z Narváezovy výpravy (1980a, s. 375): „[...] *nastalo velké umírání, neboť Indiáni, jak říkali, nikdy takovou nemoc neměli, a proto ji neznali, pořád se myli a mnoho jich zemřelo.*“ Gómara rovněž zmiňuje počátek a průběh epidemie neštovic, zavlečené do Mexika Narváezovým černochem, od něhož se nejprve nakazili obyvatelé Cempoally, a odtud se epidemie šířila celou zemí. Indiáni léčili své nemoci koupelemi, které ovšem byly v tomto případě zcela neúčinné. Indiáni umírali rovněž hlady, neboť neměl kdo připravovat potravu. Tato událost byla tak význačná, že od ní domorodci počítali své roky (López de Gómara, 2007, s. 194).¹⁷³

Mezitím se však v Tenochtitlánu došlo k události, která zásadně ovlivnila průběh mexické conquisty. Aztékové požádali Cortésova zástupce Pedra de Alvarado (jemuž Aztékové přezdívali *Tonatiuh*, „Slunce“, což bylo jedno z nejvýznamnějších božstev), aby mohli uspořádat slavnost *Tóxcatl* k počtě hlavního boha Aztéků Huitzilopochtliho. Z indiánských pramenů vyplývá, že po zkušenosti s masakrem v Cholule si byli někteří aztéčtí hodnostáři vědomi možného nebezpečí ze strany Španělů. Podle Aubinova kodexu správce zbraní Tecatzin při hovoru s Motecuhzomou protestoval, aby účastníci slavnosti byli zcela neozbrojeni (León-Portilla, 2013, s. 115):

„Odpusťte prosím, náš pane, ale tak se to provedlo v Cholule: a zavřeli je do jednoho domu! Tady se nám také kladou překážky. Ať jsou v každé stěně schované naše štíty!“ Nato odpověděl Motecuhzoma: „Jsme snad ve válce? Mějme důvěru!“ Správce zbraní mu odpověděl: „Dobře.“

Motecuhzomova reakce souvisela s tím, že zahájení války v předkolumbovském Mexiku podléhalo rituálním zásadám. Když aztécká „říše“ začínala válku, vyslala nejprve postupně tři poselstva do města či krajiny, která měla být napadena, a pokud se oslovená strana odmítla poddat, vyslanci jí rituálně předali kopí a štíty: „*abyste nemohli říkat, že jsme*

¹⁷³ „*De la cual, como de cosa muy señalada, contaban después ellos sus años.*“ (López de Gómara, 2007, s. 194)

vás napadli, aniž jste se měli čím bránit.“ Zaskočení nepřipraveného nebo dokonce slaběji vyzbrojeného protivníka považovali Aztékové za jednání krajně nečestné (Stingl, 1966, s. 124). Podle Leóna-Portilly (2013, s. 213) „válku nebylo možné zahájit bez úvodního rituálu: nepřítel obdržel zásilku štítů, šípů a přehozů, čímž se mu dalo najevo, že se blíží válka.“ (...) V hlavním městě byli Španělé přijati jako hosté, neboť pro Mexiky neexistoval jakýkoliv důvod, který by ospravedlňoval napadení druhého bez předběžného vojenského rituálu.“

Válka však vypukla teprve v den, který věštci – kněží označili za zvláště šťastný (Stingl, 1966, s. 124). Tyto rituální zásady jsou však u archaických společností součástí všezahrnujícího kontextu, kterým je vztah k nadpřirozeným silám. Lévy-Bruhl v této souvislosti píše (1999, 344):

...žádná činnost, do které se člověk primitivní pustí, neskončí úspěšně bez přispění nadpřirozených sil. Domorodci neodejdou lovit zvěř ani ryby, nezahájí válečné tažení, nezačnou obdělávat pole či stavět dům, jestliže se neobjevila příznivá znamení, nadpřirození ochránci společenské skupiny výslovně nepřislíbili pomoc...[...] Svět tento a zásvětí zkrátka tvoří jediný celek a dění ve světě našem neustále závisí na silách zásvětí. Proto mají v životě člověka primitivního takový význam sny, znamení, nejrozmanitější metody věštby, oběti, zařkávání, rituály, magie.

Španělé se ovšem řídili zcela jiným kulturním vzorcem a jejich vztah k nadpřirozenému je v tomto ohledu limitoval podstatně méně, ba téměř vůbec. Na aztéckou slavnost se dostavili v plné zbroji a obklíčili nádvoří, kde se slavnost odehrávala. Pak začalo vraždění, kdy Španělé pobíjeli neozbrojené tanečnický a ostatní přítomné; zachránili se jen ti, kdo se stavěli mrtvými a ukryli se mezi mrtvá těla (León-Portilla, 2013, s. 110). Indiánské prameny s naturalistickými podrobnostmi informují o brutalitě španělského útoku – jak píše Inga Clendinnen, Aztékové se zřejmě snažili rozpoznat vzorec a smysl ve španělském zabíjení a mrzačení, neboť měli přesná pravidla pro útok proti tělu nepřítele, a „preventivní masakr“ neozbrojených lidí nebyl v jejich slovníku (Clendinnen, 1993, s. 28). Podle rukopisu z Tlatelolka se Motecuhzoma ihned dostavil k Alvaradovi a protestoval proti této brutalitě páchané na neozbrojených lidech (Slavík, 1969, s. 187): „*Už dost, pánové! Co to děláte? Ti válečníci nemají štíty ani meče! Jsou zcela bezbranní!*“

Masakr o slavnosti *Tóxcatl* kopíroval zavedené španělské vzorce jednání s domorodci v Americe, majícími za cíl zastrašit a oslabit Indiány a vyhladit jejich elity, avšak v tomto případě zapůsobil zcela opačně, než jak zřejmě Alvarado doufal. Strach, který pociťovali obyvatelé Tenochtitlánu vůči nezvaným „teotlům“, vystřídala zuřivost a pomstychtivost. Aztékové vzápětí oblehli Španěly opevněné v královském paláci a začali boj, který se málem conquistadorům stal osudným. Ve městě vypukl teror, při němž byli na ulicích zabíjeni lidé podezřelí ze spojenectví s obleženými, zejména Motecuhzomovi příbuzní a sloužící (Sahagún,

2000, s. 1196). León-Portilla zmiňuje, že od této doby vyvanulo působení mýtu o návratu Quetzalcóatla a Aztékové začali mluvit o Španělech jako o lidech z Kastilie, a mezi jinými názvy je označovali jako *popolocas*, tj. barbaři (León-Portilla, 1974, s. 34). Cortés, který se o vzbouření v Tenochtitlánu doslechl brzy poté, co na pobřeží porazil Narváeze, rychle táhl s pěti sty pěšáky a šedesáti jezdci Alvaradovi na pomoc. Aztékové je záměrně bez odporu vpustili do města, ale poté opět obnovili obklíčení (Cortés, 2000, s. 86-87).

Alvaradův počín, který rozpoutal tuto krizi, byl Cortésem hodnocen nepříznivě - nikoli ovšem z důvodu etické závadnosti, nýbrž z důvodu taktické nevhodnosti (Díaz del Castillo, 1980a, s. 379). Alvarado zjevně nedocenil skutečnost, že se nalézal jen s pár sty muži - asi stem Španělů a několika sty indiánských spojenců - uprostřed největšího indiánského města Ameriky, obydleného bojovným národem, který se hřál na výsluní politické moci v Mexiku teprve zhruba sto let, a měl proto daleko k nějaké dekadentní změkčilosti. Početné houfy aztéckých válečníků útočily na obležené Španěly a jejich indiánské spojence s nevídanou odvahou a zuřivostí, jak to zaznamenal Bernal Díaz (1983a, s. 383): „...*tři čtyři vojáci, kteří předtím byli v Itálii a teď tu byli s námi, mnohokrát přísahali Bohu, že v několika válkách mezi křesťany ani ve střetnutí s dělostřelectvem francouzského krále či tureckého sultána nikdy nespatriili boj tak zuřivý ani takové lidi, jako byli tihle Indiáni...*“

Zuřivost a odvaha, s níž aztéčtí válečníci útočili navzdory velkým ztrátám na obležené Španěly, lze částečně vysvětlit na základě pochmurné aztécké thanatologie, podle níž válečníci padlí v boji se stali průvodci Slunce, což byl rozhodně jeden z nejlepších možných posmrtných osudů, který bylo možné očekávat. Většina ostatních zesnulých putovala do nehostinného podsvětí zvaného *Mictlan*, při čemž musela překonávat řadu děsivých překážek. Aztékové rovněž neznali žádný koncept posmrtné spásy (Brundage, 1983, s. 188-190). Děla, arkebuzy a kuše Španělů však působily Aztékům velké ztráty, a ti proto záhy přizpůsobili svou taktiku (Slavík, 1969, s. 197): „*Když Mexikánci uviděli, co dělají metače ohně a černé střely, rozptýlili se na jednu i druhou stranu, rozestavili se z boku, ušli jim z očí, měli se na pozoru, stali se opatrní a bdělí.*“

Po čtyřech dnech bojů obsadili aztéčtí válečníci velkou pyramidu (*teocalli*) zasvěcenou bohu Huitzilopochtlimu a ostřelovali odtud obležené Španěly. Cortés se proto rozhodl chrám vyčistit. Indiánští pamětníci popsali evropskou metodu boje, která v tomto případě jako i v mnoha jiných přinesla conquistadorům úspěch (Slavík, 1969, s.197): „*A ihned vyrazili Španělé, vystupovali na teokalli, spořádaně a v četách. Napřed se ubírají ti, kdo metají oheň z rukou, stoupají pomalu vzhůru, střílejí a vrhají plamen, bez zmatku a nevzrušeně. Druhá řada jsou lučištníci, s kušemi, se šípy z černé mědi. Třetí řada s černými*

meči a štíty. Čtvrtá kopiníci s oštěpy a halapartnami v podobě netopýra.“ Velká pyramida byla takto dobytá a její aztéčtí obránci vyhlazeni.

Navzdory tomuto dílčímu úspěchu bylo však zjevné, že obležení Španělé se svými indiánskými spojenci nebudou moci dlouho odolávat bez přísunu zásob a za neustálých útoků obrovské přesily aztéckých válečníků, kteří se snažili probourat do obleženého paláce. Cortés proto přiměl Motecuhzomu, aby promluvil k obláhatelům a pokusil se zastavit boj. Jeho poddaní, kteří na něho dříve nesměli ani pohlédnout, ho však po jeho proslovu zasypali nadávkami a rovněž sprškou kamenů a šípů. Po tomto posledním veřejném vystoupení Motecuhzoma za nejasných okolností zemřel; jak poznamenává Durán, takto se naplnily předpovědi a proroctví, kterým sám věřil (Durán, 1880, s. 50).¹⁷⁴ Španělům byl už ostatně k ničemu, protože v očích Aztéků kvůli kolaboraci s vetřelci ztratil respekt, a Aztéky nyní vedl jeho mladší bratr Cuitláhuac, rozhodný zastánce války proti Španělům. Tělo mrtvého vládce Aztékové pak po svém zvyku spálili na pohřební hranici; mnozí mu prý při této poslední ceremonii zlořečili kvůli jeho despotii (Slavík, 1969, s. 199-200).

Poněvadž vyhlídky conquistadorů setrvat v obklíčení byly beznadějně a Aztékové odmítali Cortésovy nabídky ke smíru, rozhodl se Cortés pro tajný ústup z Tenochtitlánu pod ochranou deštivé noci po tlacopánské hrázi vedoucí z města na západ na pevnou zem. Ústup Španělů však byl odhalen. Aztékové se ze všech stran vrhli na ustupující Španěly a jejich indiánské spojence, mezi kterými vypukla panika. Mnozí ze Španělů obtíženi uloupeným zlatem se potupně utopili v kanálech; hmotný ekvivalent hodnoty, kvůli kterému přišli do Nového světa, se tak v tomto, jako i v mnoha jiných případech, stal osudným nejen pro domorodce, ale i pro samotné dobyvatele. Mnoho Španělů padlo živých do rukou Aztéků, kteří se snažili zajmout „teotly“, aby je mohli obětovat svým božstvům. Bernal Díaz o tom píše (1908a, s. 393): „[...] *nemohli jsme nic dělat, vždyť pušky i kuše zůstaly všechny na prvním mostě, a co jiného jsme mohli dělat, když byla noc, než co jsme dělali, to jest potýkat se a sem tam seknout ty, kdo po nás sahali, jít a dostat se dál, až k východu z hráze; ve dne by to bylo ještě mnohem horší; i nám, kteří jsme unikli, musel pomáhat Pán Bůh*“.

Během ústupu o oné proslulé „smutné noci“ (*Noche triste*) z necelých 1300 Španělů Cortésova vojska zemřela zřejmě více než polovina mužů (údaje v dobových pramenech se velmi různí), kteří se utopili, byli zabiti nebo padli do zajetí a pak byli obětováni. Kromě toho conquistadoři přišli o většinu koní, o všechna děla, arkebuzy a střelný prach. Noční ústup Španělů z Tenochtitlánu a jejich porážka na hrázích byla dalším klíčovým momentem

¹⁷⁴ „con lo cual se le cumplieron los pronósticos y profecías que él de sí mesmo profetizado y dicho“ (Durán, 1880, s. 50).

conquisty, neboť poražení a oslabení Španělé se ocitli v krajně kritické situaci, které však Aztékové nevyužili k jejich definitivnímu rozdrčení. Francisco de Aguilar uvedl, že Španěly pronásledovalo jen asi pět či šest tisíc aztéckých bojovníků, poněvadž ostatní byli zaměstnáni loupením španělských zavazadel, která se potopila v kanálech, a dokonce si prý vzájemně usekávali ruce, aby získali více kořisti (Vázquez Chamorro, 2002, s. 185).

Oslavy vítězství spojené s obětováním zajatců v Tenochtitlánu zřejmě rovněž na nějakou dobu způsobily ochabnutí válečného úsilí Aztéků; jak píše např. Václav Šolc (1977, s. 172): „*Takový byl indiánský obyčej a pravidlo, jež bylo nutno dodržet, aby si zachovali nadpřirozenou pomoc božstev.*“ Nigel Davies poznamenává, že na této epizodě se nejzřetelněji ukazuje neschopnost Mexičanů vést totální válku. Za prvé Španělé se svými spojenci mohli ujít část cesty ven z města nezpůsobivě, poněvadž Aztékové v noci nestavěli hlídky – podle indiánských pramenů prchající nepřítel spatřila náhodně žena, která šla v noci nabrat vodu. Za druhé, namísto pronásledování zdecimovaného nepřítel byla hlavním předmětem zájmu Aztéků kořist a obětování zajatců (Davies, 1980, s. 270). Rovněž Richard F. Townsend uvádí, že Španělé mohli uniknout pouze proto, že Indiáni neměli koncept boje vedoucího k vyhlazení nepřítel. Jejich hlavním a bezprostředním cílem bylo získat kořist, zajatce k obětování a status (Townsend, 2009, s. 235).

Zatímco zdeptané Cortésovo vojsko ustupovalo na sever kolem Mexických jezer, Aztékové v Tenochtitlánu vytahovali z kanálů mrtvá těla nepřítel. Mrtvé indiánské spojence Španělů pohodili v rákosí, ale „bílé bohy“ a jejich „jeleny“ dali zvlášť (Slavík, 1969, s. 207); I. Slavík poznamenává: „*Nad mrtvolami se Aztékové definitivně přesvědčili, že příchozí jsou smrtelní lidé a také jejich jeleni-koně zranitelná zvířata. Označení bohové v rukopisech mizí a objevuje se zase až v závěru, po kapitulaci.*“ Aztékové ukořistili také španělskou výzbroj: „metače ohně“ a zbraně z „černé mědi“, které se pak zčásti pokusili později využít proti conquistadorům. Mezitím Španělé, kteří přežili ústup z hlavního města, našli přátelské přijetí u Otomů. Ti prosili své „bohy“, aby je neopouštěli a nenechávali na pospas Aztékům. Cortés jim slíbil, že se vrátí a Mexičany porazí (Slavík, 1969, s. 211). Pak Španělé pokračovali v ústupu kolem severního okraje mexických jezer, pronásledování Aztéky a jejich spojenci; indiánské obyvatelstvo se jim raději klidilo z cesty.

Během pochodu do Tlaxcaly se však Španělé ještě jednou ocitli tváří v tvář nebezpečí naprostého vyhlazení: u Otumby se jim postavilo do cesty obrovské vojsko Aztéků a jejich spojenců, zejména z Texcoka. Zde se však zcela jasně ukázala převaha válečných způsobů Španělů, vycházejících z empirické kauzality, a co do podstaty stejných jako ty, který západní společnosti zastávají doposud – maximální efektivita a destrukce živé síly nepřítel. U

Bernala Díaze čteme pokyny španělských velitelů jezdcům, aby v boji kopími mířili do tváří Indiánů, či pěšákům, aby meči mířili na břicho nepřátel (1980a, s. 397): „...*byl dán rozkaz, že bojovníci na koních mají s popuštěnou uzdou vrážet mezi Mexičany a zase couvat, nezastavovat se a kopím napřaženým proti obličejům prorážet jejich škadrony, a všichni vojáci že mají Mexičanům probodávat útroby a počínat si tak, abychom pomstili naše mrtvé a raněné a s pomocí boží vyvázli životem.*“

Navíc se zde fatálně projeví další faktory archaické mentality a sice posvátný status vůdců a role „znamení“. Ten v oné době již neparalyzoval akceschopnost Evropanů, zatímco pro akceschopnost Indiánů se běžně stávalo osudným, když byli jejich vůdci zajímáni či zabiti. Případ bitvy u Otumby byl typický: vyčerpané a po útěku z Tenochtitlánu pokořené španělské vojsko se zachránilo díky cílevědomé akci, při které španělští jezdci vedení Cortésem zabili velitele Aztéků a zmocnili se jeho velitelské standarty. Durán píše, že když aztéctí válečníci viděli, že jejich vojevůdce padl mrtev na zem, dali se všichni na útěk.¹⁷⁵ Vůdcem aztéckého vojska, který byl zabit, byl *cihuacóatl*, „hadí žena“, který po tlatoaním představoval u Aztéků zřejmě druhou nejvyšší funkci, a na bojišti byl snadno rozeznatelný pro svůj obrovský péřový chochol. Tato událost zajistila Španělům vítězství proti obrovské přesile (Stingl, 1966, s. 271; Davies, 1987, s. 186).

Cortés při popisu bitvy u Otumby stručně zmiňuje nedostatky válečných zvyklostí Aztéků a jejich spojenců, kteří nedokázali využít své početní převahy (2000, s. 98): „*Bylo jich totiž tolik, že jeden druhému překáželi a nemohli ani bojovat ani prchnout. Naše úsilí trvalo velkou část dne, až z vůle Boží padl jeden z jejich lidí, podle všeho ten nejhlavnější, neboť jeho smrtí ustal veškerý boj.*“ Francisco de Aguilar uvádí, že Cortés si v bitvě vybíral a zabíjel aztécké kapitány, kteří byli rozpoznatelní podle svých zlatých štítů, a nevíšal si obyčejných válečníků, až se dostal k nejvyššímu veliteli Aztéků, kterého zabil bodnutím kopí.¹⁷⁶ Poté začali Indiáni ustupovat a jen málo z nich Španěly pronásledovalo (Vázquez Chamorro, 2002, s. 186). Totéž potvrzuje Bernal Díaz (1980a, s. 398): „*[...] když padl onen kapitán, který nesl mexický prapor, a mnozí jiní, jejich bojovnost po vůli boží ochabla.*“ Rovněž Gómara uvádí, že jakmile padl aztécký vojevůdce a jeho korouhev, indiánští válečníci se rozutekli, neboť

¹⁷⁵ „*el cual como cayó muerto en el suelo, y los suyos le vieron, luego todos empezaron á desamparar el campo y á huir*“ (Durán, 1880, s. 51).

¹⁷⁶ Bernal Díaz uvádí, že tím, kdo zabil aztéckého vojevůdce, byl Juan de Salamanca (Díaz del Castillo, 1980a, s. 398-399).

takový měli v této zemi zvyk ve válce, když zemřel velitel a padla jeho korouhev (López de Gómara, 2007, s. 213).¹⁷⁷

Z líčení conquistadorů je dobře patrné, jak válečné zvyklosti domorodců hrály do karet Španělům. Indiánští velitelé nosili do bitvy nápadné korouhve ozdobené peřím, drahými kovy a kameny, které se připevňovaly na záda, a měli sloužit orientaci v boji a identifikaci svého nositele. Španělé těchto funkcí využili dokonale: jak píše Bernal Díaz, „*Cortés říkal, abychom bodali a sekali významné pány, protože ti všichni nosili velké chocholy ze zlata a skvělou zbroj se znaky hodností*“ (1980a, s. 398). *Cihuacóatl* zabitý Cortésem nebyl rovněž jen pouhým světským hodnostářem – nesl titul ženského božstva spojovaného se zemí a vegetací (Townsend, 2009, s. 204). Avšak Inga Clendinnen uvádí, že pro Aztéky bylo podstatnější než smrt jejich vojevůdce to, že Španělé ukořistili jeho korouhev: šlo o „znamení“, že bitva se vyvíjí v neprospěch Aztéků (Clendinnen, 1993, s. 32). Durán rovněž uvádí, že když se roznesla zpráva o porážce Aztéků a jejich spojenců u Otumby, další velké vojsko, které se právě shromažďovalo na příkaz nového aztéckého *tlatoaniho*, se rozpustilo a bojovníci se vrátili domů (Durán, 1880, s. 52).

Následoval úspěšný ústup Španělů do spřátelené Tlaxcaly, odpočinek a zotavení Cortésových sil, příchod posil, a pak opětovné tažení proti Aztékům a jejich spojencům. Ještě v této době a navzdory porážce o „smutné noci“ zřejmě mohla hrát určitou roli proroctví. Lze tak soudit z jedné zmínky Bernala Díaze o pobytu conquistadorů v Tlaxcale: tlaxcalský náčelník „mladý“ Xicoténcatl nepřátelsky naladěný vůči Španělům už od jejich příchodu do Mexika svolával své straníky a vyzýval je k pobití conquistadorů a uzavření míru s Aztéky. Když se tato zvěst donesla ke starým tlaxcalským náčelníkům, kteří Cortésovi přísahali věrnost, dali Xicoténcatla zatknout a předvést. Náčelník Maxixcatzin prý přednesl projev, ve kterém připomněl Tlaxcaltékům výhody, kterých nabyli poté, co se spojili s „teotly“, tj. Španěly (Díaz del Castillo, 1980a, s. 404):

...lidé jim prokazují čest z úcty k teotlům, ačkoli těch nyní v Mexiku hodně zemřelo; a ať mají na paměti, co jim před mnoha lety říkali jejich předkové, že totiž odtamtud, kde vychází slunce, přijdou muži a ovládnou je; a proč tedy teď mladý Xicoténcatl chystá tu zradu a špatnost, proč sjednává, že nás napadnou a pobijí...

Xicoténcatl byl pak uvržen v nemilost, a s ním padly i jeho plány na spojení Tlaxcaly s Aztéky, které mohlo conquistu v této fázi fakticky zastavit; Cortés později nechal Xicoténcatla popravit. Cortés také znovu odmítl návrhy některých Španělů na ústup k pobřeží

¹⁷⁷ „*En cayendo el hombre y pendón, abatieron las banderas en tierra, y no quedó indio con indio, sino que luego se derramaron cada uno por do mejor pudo, y huyeron, que tal costumbre en guerra tienen, muerto su general y abatido el pendón.*“ (López de Gómara, 2007, s. 213)

a byl odhodlán provést conquistu až do úspěšného konce. Závěrečná kampaň dobývání Mexika začala úspěšným pacifikováním území, která sousedila s Tlaxcalou, a která se postupně přidala na stranu Španělů. Cortés opakovaně odhadl počet svých domorodých spojenců na asi 100 000 válečníků, ačkoli toto číslo může být značně nadnesené (2000, s. 106-107).

V Tenochtitlánu krátce po vyhnání Španělů vypukla epidemie neštovic, zřejmě doprovázených ještě jinou, respirační nákazou; podle rukopisu z Tlatelolka šlo o „*kašel, pálivé vředy, vředy, které pálí*“ (León-Portilla, 2013, s. 171). Během epidemie zemřel i Cuitláhuac, nový *tlacatecuhtli*. Podle podle indiánských pramenů řádila nákaza dva měsíce, a zemřelo množství lidí, přičemž další oslepli. Mnozí nemocní zemřeli hlady, protože nebyl nikdo, kdo by jim podal jídlo (Sahagún, 2000, s. 1210; León-Portilla, 2013, s. 130). Tato pohroma zřejmě citelně narušila akceschopnost Aztéků a měla velmi pravděpodobně i značný psychologický dopad. Ve společnostech s archaickou mentalitou jsou i mnohem banálnější nešťastné události interpretovány v nadpřirozeném rámci, a zde šlo o epidemii, která v krátké době zabila či zohavila množství lidí, což bylo v prostředí amerického kontinentu před příchodem bělochů něco zcela nevídaného. Kožní nemoci se u Aztéků typicky chápaly jako soužení pocházející od boha Tezcatlipoky, avšak nevíme, zda Aztékové ztotožňovali hrozné puchýře způsobené neštovice s jim známějšími kožními chorobami (Clendinnen, 1992, s. 270).

V této souvislosti je třeba uvést, že pojetí nemoci u archaických společností bývá zpravidla mystické, nemoc je považována za projev neviditelné, nehmotné síly. Pokud léčba (zahrnující jak magické praktiky, tak užití léčebných prostředků působících v rámci empirické kauzality, např. léčivých rostlin) selže, vysvětlení je nalezeno v působení mocnější nadpřirozené síly, způsobující nemoc (Lévy-Bruhl, 1966, s. 233-244). Aztékové rozeznávali tři hlavní kategorie původu nemoci: 1. nemoci způsobené nadpřirozenými silami, zejména božstvy, která nemocemi trestala porušení určitých rituálních pravidel, přičemž různá božstva byla asociována s různými nemocemi; 2. nemoci způsobené lidmi ovládajícími nadpřirozené síly (čaroději, léčiteli); 3. nemoci či neduhy přirozeného původu (různá zranění, vystavení náhlé změně teploty, a jiné). Příčiny nemocí přitom mohly být smíšené (Román Berelleza, 2008, s. 56-59). Podobné pojetí nemoci je doloženo i jinde (např. v jižní Africe). Jak uvádí Lévy-Bruhl, některá pozorování dokazují, že v některých „primitivních“ společenstvích se objevuje rozlišení nemoci nadpřirozeného původu a nemoci způsobené přirozenými příčinami; někdy tatáž nemoc může být podle okolností způsobena mystickou či nemystickou

příčinou, anebo se rozeznávají kategorie nemocí, které jsou rozdílné podle původu (Lévy-Bruhl, 1966, s. 244-245).

Poněvadž Aztékové díky svým špehům a poslům věděli dobře, že Cortés se chystá k tažení proti Tenochtitlánu, vyvíjeli všemožné úsilí, aby mobilizovali spojence a zabezpečili obranu svého hlavního města. Durán popisuje, že kromě ryze politických a vojenských opatření Aztékové usilovali rovněž o nadpřirozenou podporu ze strany svých bohů: obětovali, modlili se k bohům, předkládali jim množství obětí a prosili je o přízeň a vítězství nad Španěly a ostatními nepřáteli. Avšak orákula nedostávala odpovědi od bohů, a proto je už považovali za němé či mrtvé, a domnívali se, že oni „bohové“ (tj. Španělé), kteří přišli, vzali jejich bohům jejich síly a moc.¹⁷⁸ Proto Aztékové hořce naříkali, avšak byli přesto odhodláni zemřít nebo ubránit své město (Durán, 1880, s. 54).

Španělé se mezitím přiblížili k mexickým jezerům s početným vojskem domorodých spojenců, k nimž se připojilo i Texcoco, druhý nejsilnější člen mexického „Trojspolku“. Texcoco se tak stejně jako řada ostatních měst v Mexickém údolí otevřeně přidalo na stranu Španělů (ačkoli Tenochtitlánu zůstali někteří spojenci věrni). Takové kolosální přeskupení mocenských poměrů v Mexiku by bylo zřejmě nepředstavitelné bez španělského vpádu, ačkoli Španělů bylo jen několik set. Jejich status „teotlů“, příchozích z neznámého světa, nadaných podivuhodnou válečnou mocí, a mnohé jiné okolnosti spojené s jejich příchodem, jim nepochybně velmi účinně pomáhal nejen zpočátku, ale i v průběhu celé mexické conquisty. Během bojů v okolí města Chalco, které se přidalo na stranu Španělů, například Bernal Díaz opět zmínil proctví o příchodu vousatých mužů z východu, kteří se mají v Mexiku ujmout vlády: ještě než vládce Chalka zemřel na neštovice, údajně poručil svým lidem, „*aby se všichni snažili stát se poddanými velkého krále teotlů, jelikož už jeho předci mu zajisté řekli, že jejich území ovládnou vousatí muži příští odtamtud, kde vychází slunce, a podle toho, co viděl, jsme to my*“ (1980a, s. 446).

Během těchto bojů se Aztékové stále snažili, pokud to bylo možné, zajmout své nepřátele živé, aby je mohli obětovat bohům, což bylo jedním z hlavních cílů válčení v Mezoamerice. Bernal Díaz toto chování opakovaně zmiňuje, například při popisu bojů na jedné z hrází, vedoucích do města (1980b, s. 30): „*Byl to věru div, že nás tam všechny nepobili; o sobě povím, že už po mně mnoho Indiánů vztahovalo ruce, ale podařilo se mi je*

¹⁷⁸ „*porque aun respuestas de sus dioses en sus oráculos no tenían: teniéndolos ya por mudos ó muertos, ó que estos dioses que abían venido les abían quitado las fuerzas y virtud, y que ya no tenían poder ninguno*“ (Durán, 1880, s. 54).

setřást a náš Pán Ježíš Kristus mi dal sílu, abych se pořádnými ranami meče vyprostil, byť vážně raněn na paži“.

Bernal Díaz také zaznamenal, jak při jedné srážce u Xochimilca u jižního okraje Mexických jezer dokonce sám Cortés byl stržen z koně a málem upadl do aztéckého zajetí, kdyby mu nepomohli tlaxcalští spojenci a Cristóbal de Olea (1980a, s. 481). Podobně znějící epizodu během bojů u Xochimilca popisuje i Chimalpahin: Cortésův kůň prý klesl vyčerpáním k zemi, a kdyby nebylo urozeného Tlaxcalteka jménem Ocelotzin, který Cortése srdnatě bránil, upadl by Cortés do zajetí. Poté jim přispěchali na pomoci další jejich spolubojovníci a Tlaxcaltékové zabili víc než šest statečných Mexičanů, kteří se snažili chopit Cortése (Schroeder et al, 2010, s. 304). Šlo zřejmě o jednu z několika příležitostí, kdy Aztékové kvůli svým rituálním zvyklostem nevyužili možnost Cortése zabít, což by pravděpodobně značně zkomplikovalo Španělům jejich plány, poněvadž Cortés byl od samého začátku hlavou celého podniku. Takto stále stál v čele Španělů a koalice jejich domorodých spojenců, a mohl uskutečnit válečný plán, který byl běžný v Evropě, avšak v Mezoamerice byl naprostou inovací.

Aztécké hlavní město mělo být po evropském způsobu válčení neprodyšně izolováno od okolí - záměrné a systematické oslabení nepřítele tímto způsobem před samotným bojem bylo něco zcela mimo dosavadní zkušenost mezoamerických Indiánů (Clendinnen, 1993, s. 30). V tomto díle asistovaly Španělům desetitisíce indiánských spojenců, bez jejichž pomoci by obléhání a dobývání největšího města indiánské Ameriky bylo pro Španěly zcela nemožné. Relace conquistadorů podávají výmluvné svědectví o poměru mezi počtem Španělů a domorodých spojenců: Cortés provedl koncem dubna 1521 v Texcoku přehlídku svého španělského vojska, které podle něj čítalo „*osmdesát šest jezdců a jedno sto osmnáct střelců s kušemi a puškami, přes sedm set pěšáků vyzbrojených mečem a štítem a tři těžké železné dělostřelecké kusy a patnáct lehkých bronzových a desetkrát sto liber střelného prachu.*“ (2000, s. 114)

Tuto skromnou bojovou sílu rozdělil na čtyři části: sám Cortés se ujal velení loďstva, zatímco tři oddíly měly pod velením Cortésových kapitánů útočit po souši, přičemž každému z nich přidělil Cortés údajně okolo dvaceti či třiceti tisíc válečníků z Tlaxcaly, Huexotzinka a Choluly (Cortés, 2000, s. 115). Další desetitisíce válečníků poskytlo Texcoco a jiná města a území v Mexickém údolí (Cortés, 2000, s. 125). Cortés nechal v Tlaxcale rovněž zhotovit třináct brigantin ozbrojených děly, které po částech přinesli přes hory tlaxcalští nosiči, a které měly ovládnutím jezer zamezit zásobování obléhaných. Lodi byly sestaveny v Texcoku, přičemž domorodí dělníci vykopali hluboký kanál, po kterém pak byly hotové brigantiny

bezpečně dopraveny na hladinu jezera (Cortés, 2000, s. 114). Na každé brigantině bylo jedno dělo a španělští střelci z kuší a arkebus, jejichž palba působila osádkám aztéckých člunů i pěším válečníkům velké ztráty. Proto Aztékové přizpůsobili taktiku: jejich čluny klikatě měnily směr postupu, a když aztéčtí válečníci viděli, že dělo se chystá k výstřelu, lehali si k zemi a skrývali se mezi domy (León-Portilla, 2013, s. 132).

Gómara uvádí, že když se nový aztécký *tlatoani*, mladý Cuauhtémoc doslechl, že Cortés vyslal na jezero brigantiny, svolal své hodnostáře, aby našli řešení. Někteří radili uzavřít mír, zatímco jiní chtěli pokračovat v boji, a další radili vládci, aby se otázal bohů, co si přejí. Cuauhtémoc proto dal obětovat bohům čtyři zajaté Španěly a mnoho Indiánů. Pak mluvil s „děblem“ přestrojeným za boha Huitzilopochtliho, který mu řekl, aby se nebál Španělů a jejich spojenců, poněvadž jich je málo, a proto jejich obklíčení nebude mít úspěch. Cuauhtémoc má vyjít ven z města a očekávat nepřátele beze strachu, poněvadž jeho bůh mu je pomůže pobít (López de Gómara, 2007, s. 251-252).

Povzbudivé předpovědi z nadpřirozených zdrojů se ovšem nenaplnily a Tenochtitlán byl podle Cortésova plánu odříznut od zásobování z pevniny. Španělé zničili potrubí, které zásobovalo město sladkou vodou, pozemní cesty uzavřely španělské oddíly posílené o tisíce domorodých spojenců, a hladinu jezera ovládly brigantiny, proti kterým neměly aztécké kánoe žádnou šanci. Obléhatelé začali postupně ničit okrajové části města, podpalovat a bořit domy, aby z nich Aztékové nemohli vést obranný boj. Opevnění, zbudovaná lidmi, jejichž nejúčinnějším válečným prostředkem působícím na dálku byl vrhač oštěpů či ruční prak, nedokázala odolat palbě ze španělských děl, jak to zmiňuje Sahagún (León-Portilla, 2013, s. 134): „*Při nárazu střely hradba popraskala. Potom se na zadní straně rozevřela. Po druhém výstřelu se sesypala k zemi: praskla na jedné i na druhé straně, sesula se a cesta byla teď úplně volná. Vojáci, co stáli u hradby, se v tu chvíli rozprchli. Všichni se rozprchli, ze strachu utekli.*“

Jižní část města byla dobytá Španěly a proměněna v ruiny, včetně chrámů a paláců. Obyvatelé Tenochtitlánu se proto přesunuli do severní části souměstí, Tlatelolka, kde pokračovali v boji. Obě strany měly velké ztráty. Během obléhacích bojů zažili Španělé i několik nezdarů; při nejvážnějším z nich sám Cortés málem upadl do aztéckého zajetí a bylo zajato přes padesát Španělů. Následně mohli conquistadoři zdálky pozorovat hororové divadlo: rituální obětování zajatců na chrámové pyramidě, které popisuje Cortés takto (2000, s. 137):

[...] domorodci z města dopravili všechny Španěly, co jim padli do rukou, mrtvé i živé, na Tatebulco (Tlatelolco, pozn.V. K.) a na jedné z tamních vysokých věží je nahé ukřižovali a otevřeli jim hrud' a

vyrvali srdce jako oběť svým božstvům, což mohli Španělé z posádky Pedra de Alvarada z místa, kde bojovali, dobře sledovat a podle nahých bílých těl, která viděli obětovat, poznali, že to byli křesťané.

Poněkud etnografičtější popis této události poskytuje Bernal Díaz (1980b, s. 45):

[...] v tom zase svým děsným zvukem truchlivě zazněl buben Huitzilopochtliho a četné mušle, rohy a jakési další trubky a my jsme se zahleděli k vysokému ku, kde je Mexičané rozezvučeli, a viděli jsme, že násilím vyvádějí po schodech nahoru naše druhy, které zajali, když připravili porážku Cortésovi, a hodlají je obětovat; když je vyvedli nahoru, na malou plošinu na vrchu svatyně, do blízkosti jejich proklatých model, viděli jsme, jak jim na hlavu nasadili čelenky a nutí je tančit s jakýmsi vějířem před Huitzilopochtlim, a když zatančili, položili je na podlouhlé kameny, upravené pro obětování, noži z pazourku jim rozřízli hrud', vytrhli teplé srdce a to obětovali přítomným modlám, kdežto tělo chytli za nohy a svrhli po schodech dolů [...]

Tyto scény Španělé vnímali v duchu kulturních vzorců raně novověké Evropy jako „divadlo hrůzy“- tedy okázalou, veřejnou a odstrašující exekuci, jejíž jedinou analogií v tehdejší Evropě byly popravy a inkviziční autodafé. Avšak aztécké obětování božstvům (a obecně obětování lidí v Mezoamerice) mělo komplexnější rozměr, který lze chápat v kategoriích, označených pojmy „povinnost, výsada a trest“ (Kostičová et al, 2011, s. 54-73). Samotná zmíněná forma obětování, jíž byli conquistadoři svědky, byla rovněž mytologickým divadlem, ztvárněním mýtu, podle něhož bůh Huitzilopochtli (představující Slunce), který v plné zbroji vyskočil z matčina lůna na vrcholu hory, se ihned dal do boje se svými bratry (hvězdami) a sestrou Coyolxauhqui (představující Měsíc), které pobil, přičemž své sestře uťal hlavu a její tělo svrhl dolů z hory, kde se roztříštilo na kusy (Carrasco, 1999, s. 81-88).

O povinnost šlo v tom smyslu, že lidskou oběť vyžadovali bohové, kteří ji „vynalezli“, stejně jako válku. V aztécké kosmologii krev lidských obětí (*chalchihuatl*, „drahocenná voda“) napájela slunce a zajišťovala trvání pátého věku lidstva (Soustelle, 2000, s. 147). O smyslu lidské oběti v tomto smyslu u Aztéků píše D. Carrasco (1999, s. 71): „*Cílem bylo získat božské síly uložené v těle obětovaných jedinců. Jimi bude nasyceno slunce, země a dešť, a zachová se tak stabilita Pátého věku. Tyto obřady byly propracovanými hudebními, uměleckými a veřejnými ukázkami aztécké kosmologie a politické vůle.*“ Důraz kladený na magické vlastnosti krve je ovšem velmi rozšířený u společností s archaickou mentalitou (Lévy-Bruhl, 1973, s. 265-291).

O výsadu v případě lidské oběti v Mezoamerice šlo v tom smyslu, že podle aztécké thanatologie se obětovaní lidé po smrti stávali průvodci slunce. Podle aztécké tradice byla smrt na obětním kameni jako nejčastější druh oběti, který čekal zajaté válečníky, považována za velkou poctu (Domenici, 2007, s. 176). J. Soustelle uvádí, že „*mezi vězněm a tím, kdo ho zajal a chystal se ho poslat na smrt, se vytvořil zvláštní vztah: první oslovoval druhého jako*

svého ,ctihodného otce‘“ (2000, s. 146). Rozměr lidské oběti jako trestu je Západanům nejsrozumitelnější, neboť tento osud čekal válečné zajatce a zločince, a v tomto pojetí se nepochybně odvíjelo i obětování zajatých Španělů, obzvláště vzhledem ke kontextu v oné poslední fázi dobývání Tenochtitlánu, kdy conquistadoři se svými indiánskými spojenci proměňovali hlavní město Aztéků v ruiny, zatímco Aztékové pohrdali Španěly za to, že nerespektovali rituální zásady vedení války. Přesto se i v této bezvýchodné situaci Aztékové drželi svých tradičních rituálních zvyklostí, a bylo-li to možné, snažili se zajmout nepřátele živé. Pokud museli zabít Španěly v boji, snažili se jim upřít vznešenou smrt válečníků tím, že je zabili ranami do zátylku, což byla smrt určená zločincům (Clendinnen, 1992, s. 271; 1993, s. 31).

Potřeba Aztéků zajmout nepřátele živé za účelem obětování si také vyžadovala zvláštní nároky. Pro vykonání obětního obřadu zajatec nesměl být v boji těžce zraněn. Za tímto účelem se Indiáni snažili v boji omráčit protivníka tupým koncem svých kyjů anebo ho vyčerpat a unavit. Takto se získávali nedotčení zajatci pro rituální obětování bohům. Za to bohové měli projevit svým uctíváčům přízeň, jak uvádí rukopis z Tlatelolka, zmiňující obětování zajatých nepřátel při obléhání Tenochtitlánu Španěly (León-Portilla, 2013, s. 179): *„Cuahtémokovi předvedli zajatce. Byli obětováni bohům, aby bohové poskytli pomoc.“* Relace conquistadorů rovněž zmiňují tuto typickou domorodou magickou praxi, která se provozovala při různých příležitostech. Například relace „anonymního conquistadora“ uvádí, že Indiáni obětují mnoho mužů, žen i dětí, když potřebují déšť, anebo aby přestalo pršet, nebo když jsou obklíčeni nepřítelem (Fuentes, 1993, s. 175).

Po nezdaru, který utrpěl Cortés se svým oddílem, se většina indiánských spojenců na nějakou dobu stáhla a zdržela boje. Důvody pro toto jednání zčásti spočívaly i v oblasti nadpřirozena, jak o tom spravuje Bernal Díaz (1980b, s. 48):

...Mexičané každou noc na nejvyšším chrámu na Tlatelolku konali velké oběti a slavnosti, rozeznávali svůj prokletý buben, trubky, kotle a mušle, křičeli a povykovali, po celou noc udržovali velkou zář hořícího dřeva a pak obětovali naše druhy svému proklatému Huitzilopochtimu a Tezcatlipokovi; a ráno s nimi prý rozmlouvali a ty modly, poněvadž jsou zlé a chtěly je oklamat, aby se s námi nesmířili, je přesvědčovaly, že nás všechny pobijí, stejně jako Tlaxcalany a všechny ostatní Indiány, kteří nám pomáhají; a naši přátelé tomu naprosto uvěřili, protože viděli, že jsme zdeptáni a že nebojujeme jako obvykle.

Po odchodu většiny indiánských spojenců se Cortés vypytał těch, kteří zbyli, proč jejich druhové odešli, *„a oni řekli, že když ostatní viděli, jak Mexičané v noci mluvili se svými modlami a ty jim slíbily, že nás i je pobijí, uvěřili, že to je pravda a ze strachu odešli [...] báli se též proto, že jim mladý Xicotécatl, ten, kterého nechal Cortés oběsit na hranicích*

Texcoka, vždycky říkal, že Mexičané, jak pravila věštba, nás všechny pobijí a nikdo z nás naživu nezůstane; z těchto důvodů odešli.“ (Díaz del Castillo, 1980b, s. 50) Avšak magické technologie Aztéků – v tomto případě lidské oběti a věštby – selhaly, tak jako ve všech ostatních případech. Ani děsivá podívaná na obětování zajatců pádu města nezabránila – mocnější byla lačnost Španělů po sociálním statutu, nabytém s pomocí ukořistěných pokladů a udělených feudálních lén, stejně jako nenávist indiánských spojenců vůči krutým utlačovatelům.

Aztékové však opakovaně odmítali španělské nabídky ke smíru a kapitulaci Tenochtitlánu, což Cortése velmi mrzelo, poněvadž slíbil svému králi, že mu získá toto velkolepé město. Pro Aztéky však bylo zřejmě nepřijatelné, aby se vzdali Španělům, kteří nerespektovali mezoamerické zvyklosti prakticky ve všech ohledech: zajatce by nečekala vznešená smrt na obětním kameni, nýbrž potupné zotročení, a rovněž by přišli o svá božstva, neboť o Španělech už bylo dobře známo, že domorodé náboženství nehodlali tolerovat. Vládnoucí aztécká elita proto raději i v této velmi bezútešné situaci volila boj, poněvadž za daných okolností byla vznešená smrt v boji tím nejlepším, čeho bylo možné dosáhnout. Cortés se proto rozhodl (ačkoli jak sám uvádí, s velkým zármutkem) pro totální zničení města. Toho se s velkým nadšením zúčastnily desetitisíce indiánských spojenců, kteří tak dostali příležitost ke zničení svého nepřítele a tyrana. Stavby byly zbořeny a kanály zasypány, aby si Španělé zajistili přístupové cesty a terén pro jízdu. Spojení obránců města s pevninou bylo již zcela přerušeno a mezi obleženými řádil hladomor a úplavice (León-Portilla, 2013, s. 145).

Zato indiánští spojenci si podle španělských pramenů během obléhání vydatně zlepšili jídelníček aztéckými zajatci, jejichž mrtvá těla si odnášeli rozsekaná na kusy do svých táborů, aby je tam zkonzumovali, jak uvádí např. Cortés (2000, s. 145). Antropolog Michael Harner na základě těchto líčení v dobových pramenech vystoupil s tezí, že kanibalské praktiky v předkolumbovské Mezoamerice byly všeobecně rozšířené. Podle Harnera šlo o svéráznou kulturní adaptaci na specifické ekologické podmínky: nepřítomnost velkých domestikovaných zvířat, vyhubení lovné zvěře, přelidnění a hladomory endemicky se vyskytující v Mezoamerice v důsledku občasné neúrody kukuřice jako hlavní plodiny. Tímto ekologickým rastrem je tak možné rovněž vysvětlit některé kulturní rysy Aztéků a dalších mezoamerických společností, zejména endemické válčení a lidské oběti, jejichž krev měla sytit bohy, zatímco jejich maso lidi - každý rok mohlo být podle Harnerových údajů zkonzumováno v centrálním Mexiku během krvavých rituálů asi 15 000 obětí (Harner, 1977).

Ekologické faktory však mohly být provázány s faktory mystickými a mexický kanibalismus byl součástí specifického kulturního komplexu. Jak píše Lévy-Bruhl, který

v této souvislosti zmiňuje právě Mexiko, u archaických společností má lidské tělo a jeho různé části své mystické významy, jak se ukazuje u praktik kanibalismu a rituálů spojených s lidskými oběťmi (Lévy-Bruhl, 1966, s. 26). Obřadní kanibalismus se v Mezoamerice prakticoval ve víře, že ten, kdo sní něčí maso, tak získá jeho schopnosti (Vaillant, 1974, s. 146). Zde je třeba zmínit, že podle nahuaských představ celou přírodu – a lidské tělo zvláště – prostupovaly božské síly, zvané *tonalli*, sídlící v lidské hlavě, a *teyoalia*, sídlící v lidském srdci, odkud se tyto síly uvolňují po smrti člověka. Síla *teyoalia* však působí v obecné rovině a je obsažena i v ostatních objektech, jako jsou města, hory či jezera (Carrasco, 1999, s. 89-95; León-Portilla, 2002, s. 184).

Podobné představy o všudypřítomné mystické síle či esenci lze nalézt po celém světě, jak to zmiňuje rovněž Lévy-Bruhl. Tato síla, obsažená v osobách i věcech, je jak materiální, tak spirituální. Lze jí vysvětlit existenci a aktivity všech forem bytí, jejich trvání i proměny, jejich život a smrt. Tuto vším pronikající mystickou realitu nelze natěsnat do konceptuální formy jako je „substance“ západní metafyziky. V rámci antropologie tuto sílu poprvé popsal misionář Codrington pod názvem *mana*, což bývá překládáno jako „životní síla“ (Lévy-Bruhl, 1965, s. 16-17). V představách „primitivů“ se tyto mystické síly prostupující celé tělo rovněž často koncentrovaly do určitých tělesných částí či orgánů, jako krev a srdce (Lévy-Bruhl, 1965, s. 140).

Podle Sahagúna se v zoufalé a bezvýchodné situaci Aztékové ještě jednou obrátili k magickým technologiím a usnesli se, že vyhledají předpověď či věštbu, zda je jejich věc ztracena nebo zda ještě mají naději na záchranu.¹⁷⁹ Vládce Cuauhtémoc vyzval aztécké pohlaváry, aby povolali jednoho z nejstatečnějších válečníků a oblékli mu šat *Tecolotla quetzala*, s insigniemi zemřelého krále Ahuízotla. Tento šat měl svému nositeli dát nepřemožitelnou sílu, neboť v něm měla být skryta moc Huitzilopochtliho, válečného boha Aztéků; Lévy-Bruhl by zřejmě řekl, že šlo o projev „mystické participace“. Cuauhtémoc onomu válečníkovi řekl (León-Portilla, 2013, s. 149):

„Tento oděv patřil velkému kapitánovi, mému otci Ahuizotzinovi. Vezmi si ho, obleč si ho a zemři v něm. Ať poděsí, ať zničí naše nepřátele. Jen pohleďte na tento šat, naši nepřátelé, a ustrnete v šoku.“ Oblékli ho, a když se objevil, naháněl hrůzu, ohromoval. (...) Dali mu také insignie čaroděje, v kterých spočívala čarodějova moc: dlouhé kopí, v jehož tyči byl zasazen hrot z pazourku.

Vyvolený válečník jménem Tlapaltécatl Opuchtzin obdržel luk a šíp boha Huitzilopochtliho, které Aztékové střežili jako relikvie (Sahagún, 2000, s. 1229). Jak uvádí

¹⁷⁹ „Estando ya los mexicanos acosados de todas partes de los enemigos, acordaron de tomar pronóstico o agüero, si era ya acabada su ventura o si los quedaba lugar de escapar de aquel gran peligro en que estaban.“ (Sahagún, 2000, s. 1229)

León-Portilla, „*věřilo se, že když vystřelí šíp ohně, hada ohně, je schopen zasáhnout jednoho nebo dva nepřátele a tím možná ještě dosáhnout nad nepřáteli vítězství*“ (2013, s. 140). Válečník oděný jako *Tecolotl quetzal* se vrhl proti Španělům - podle indiánských pramenů s úspěchem, neboť toho dne nebyl zabit a nepřátelé ustoupili (León-Portilla, 2013, s. 150). Na celkovou situaci ovšem tento magický akt neměl žádný vliv. Rukopis z Tlatelolka rovněž uvádí, jak se Cuahtémoc ještě radil s věšci, kteří radili posečkat s bojem čtyři dny, které scházejí do osmdesáti; na tuto radu prý však nebylo dáno (León-Portilla, 2013, s. 181).

Epizoda s magickým šatem *Tecolotla quetzala* a jeho výbrojí výmluvně ilustruje archaickou mentalitu Indiánů. Lucien Lévy-Bruhl popisuje řadu obdobných příkladů u „primitivních“ společenství z celého světa, kdy byly zbraně opředeny analogickými nadpřirozenými výklady (1999, s. 258-263). O přístupu „primitivů“ ke zbraním v obecnější rovině Lévy-Bruhl píše (1999, s. 258): „*Jejich účinnost však nezávisí výlučně – ani především – na jejich viditelných, hmotných vlastnostech. Závisí zejména na nadpřirozené moci, které se jim dostává prostřednictvím, medicín nebo magických úkonů.*“

Nakonec se objevila poslední předzvěst porážky, „*úkaz podobný velkému plameni*“, ohnivý vír, který přišel jakoby z nebe a sršel jiskry, duněl a praskal, kroužil kolem hradby a odtud „*zamířil doprostřed jezera a tam zmizel*“ (León-Portilla, 2013, s. 153). Jev, který by dnes byl interpretován možná jako kulový blesk, vnímali Aztékové jako znamení z nadpřirozeného světa, potvrzující definitivní zkázu jejich panství. Inga Clendinnen poznamenává, že Španělé nic podobného neviděli a možná nic takového neviděl ani žádný z Indiánů – ti však věděli, že velké události musí být doprovázeny znameními (Clendinnen, 1993, s. 35). Zbytky aztéckých obránců byly zahrnány na domy stojící v laguně v Tlatelolku. Indiánští spojenci masakrovali bez milosti obyvatele města, kteří přežili hladomor a epidemie. Podle relací conquistadorů byly ruiny města byly plné mrtvol a všude se šířil nesnesitelný zápach.

Dobývání Tenochtitlánu definitivně skončilo, když se Španělům 13. srpna 1521 vzdal mladý vládce Cuauhtémoc. Podle indiánských pramenů se vydal Cortésovi dobrovolně, zatímco podle španělských pramenů prchal Cuauhtémoc na kánoích s početným doprovodem a ozdoben všemi nápadnými odznaky své hodnosti. Vládcovy kánoe poznal velitel jedné ze španělských brigantin García Holguín a Cuahtémoc se mu vzdal. Holguín „*se zaradoval, přeuctivě Cuahtémoka objal, spolu s jeho ženou a třiceti pohlaváry ho převedl na brigantinu, na zádi jej posadil na rohože a látky a dal jim najíst z toho co vezl...*“ (Díaz del Castillo, 1980b, s. 66-67). Cortés sice přijal poraženého aztéckého vládce uctivě, později jej však Španělé mučili ohněm, aby od něj získali informace o zlatě.

Po pádu města se Španělé usilovně věnovali hledání toho, co bylo emblematickou materiální motivací *conquisty*, jak to popsali Sahagúnovi indiánští informátoři (León-Portilla, 2013, s. 155): „*Španělé při okrajích cest prohledávají prchající. Hledají zlato. Nezajímá je nefrit, peří z quetzala ani tyrkysy.*“ Posedlost Španělů zlatem zaznamenal také rukopis z Tlatelolka (León-Portilla, 2013, s. 182):

A lidé odcházeli v cárech a ženy měly téměř obnažené boky. A křesťané hledali všude. Sahali jim pod sukně, všude šátrají rukama, v uších, ve vlasech, na prsou. (...) V tu dobu se hledá zlato, kapitánovi lidé všechny vyslychají; ptají se jich, jestli nemají trochu zlata nebo jestli ho někde neschovali, třeba ve štítech nebo válečných insigniích, ptají se, kde mají přívěsky ze rtu, nosu a vůbec jakékoliv přívěsky, a pokud je mají schované, ať všechno odevzdají.

Cortés rovněž uhodil na aztécké hodnostáře, aby vydali veškeré zlato, zejména kořist, kterou Španělé ztratili při útěku o „smutné noci“ (León-Portilla, 2013, s. 156-157). Indiánské prameny uvádějí, že Cortés nechal mučit Cuahtémoca a další aztécké hodnostáře pálením nohou v ohni, aby vydali zlato (León-Portilla, 2013, s. 162-163; 184). Ačkoli se veškeré zlato zřejmě nenašlo, kořist z dobytého Tenochtitlánu byla i tak značná, jak o tom zpravuje sám Cortés (2000, s. 155): „*Shromážděné zlato a ostatní předměty byly za přítomnosti důstojníků Vašeho Veličenstva roztaveny a z tavby získáno přes sto třicet tisíc kastilských zlatých [...]*“

Dobytí Tenochtitlánu Španěly rozsahem zkázy nepochybně představovalo událost, která v dějinách předkolumbovské Ameriky neměla obdoby. Celé hlavní město - chrámy, paláce, domy, zahrady - bylo zcela zničeno a většina obyvatelstva zemřela nebo byla pobita. Bernal Díaz o tom píše (1980b, s. 70): „*Četl jsem o zkáze Jeruzaléma; nejsem si však jist, že tam zahynulo lidí víc než tady, vždyť v tomto městě chybělo mnoho lidí, válečníků ze všech provincií a obcí poddaných Mexiku, kteří se tam uchýlili; všichni zahynuli, a jak jsem už pravil, půda, jezero i bašty, všechno bylo plné mrtvol...*“ K podobnému srovnání dospěl i františkán Motolinía, podle něhož množství Indiánů, kteří zemřeli při dobývání Mexika, bylo větší než množství lidí, kteří zemřeli v Jeruzalémě, když ho zničili Titus a Vespasián (Motolinía, 1991, s. 118-119).

Na troskách Tenochtitlánu vystavěli Španělé město vlastní za nezměrného utrpení indiánských dělníků, což Motolinía označil za jednu z deseti ran seslaných Bohem na Mexiko (1991, s. 121). Pro mentalitu domorodců muselo jít o zcela zásadní zlom. Britský historik vojenství G. Regan napsal v souvislosti s genocidou, k níž došlo při dobývání Tenochtitlánu Španěly a jejich spojenci (Regan, 1994, s. 103): „*Byl to krutý a intenzivní boj, jaký dosud mexičtí Indiáni nepoznali. Zvyklí na „květinové války“, při kterých byli zajatci bráni živí pro pozdější oběti, nedokázali pochopit vyhlazovací válku vedenou Španěly.*“

Indiánský kronikář Fernando Alva Ixtlilxochitl uvádí o lidských ztrátách během dobývání Mexika (León-Portilla, 2013, s. 162): „*Na straně Ixtlilxóchitla a království Texcoka zemřelo více než třicet tisíc lidí, na straně Španělů a jejich spojenců více než dvě stě tisíc; a na straně Mexičanů zemřelo více než dvě stě čtyřicet tisíc, mezi nimi téměř všechna mexická šlechta, takže naživu zůstali stěží někteří velmoži a rytíři a hodně malých dětí.*“ Se započtením obětí epidemií zavlečených do Mexika Španěly jde o uvěřitelné tvrzení, a je jisté, že šlo o genocidu těžko představitelného rozsahu. Její psychologický dopad musel být o to větší, že postihl až do nedávna nejmocnější indiánské město Mexika, a proto tato událost vzbudila mezi domorodci velký strach a údiv (López de Gómara, 2007, s. 282).¹⁸⁰ Zpráva o pádu Tenochtitlánu se rychle rozšířila a přispěla k podrobení dalších území, jako v případě Tarasků, kteří sídlili v Michoacánu západně od Mexika a nikdy nebyli Aztéky podrobeni. Jak píše Cortés, když vládce Tarasků uvážil velikost a sílu Tenochtitlánu, usoudil, že když se Aztékové neubránili Španělům, nemůže se jim postavit nikdo (2000, s. 156). Posléze se dostavilo početné poselstvo Tarasků, vedené bratrem jejich vládce. Španělé jim připravili osvědčené představení (Cortés, 2000, s. 160):

A aby viděli naše způsoby a vyprávěli o nich pak svému pánovi, nechal jsem všechny jezdce přijet na náměstí, cválali před nimi a šermovali, pěšáci nastoupili ve formaci a střelci vystřelili z pušek a artilerie střílela do jedné věže, až byli všichni náramně vyděšeni, vidouce, co z ní zbylo, a hledíce na cválající koně. Pak jsem je dal zavést, aby shlédli zkázu a zničení města Temixtitánu, a když ji spatřili a posoudili sílu města a pevnost, za niž vděčil své poloze na vodách jezera, vyvolalo to u nich ještě větší zděšení.

Gómara uvádí, že poté se Cazonzi, vládce Tarasků, poddal vládě španělského krále, a Cortés vyslal do Michoacánu Cristóbal de Olid, aby tam založil španělské osídlení (López de Gómara, 2007, s. 282-283). Bernal Díaz popsal, jak se zprávy o zničení Mexika roznesly, a jak zdaleka přicházeli Indiáni, aby se na vlastní oči přesvědčili o této nevídané zkáze a prohlásili se za vazaly španělského krále (1980b, s. 81-82): „*[...] taky s sebou přiváděli malé děti, ukazovali jim Mexiko a vysvětlovali jim to, jako my jsme zvyklí říkat ‚Tady stávala Trója‘.*“

Dobytím Mexika však Cortésovy ambice neskončily, neboť se vzápětí začal zajímat o nalezení dalšího bohatství a rozeslal své lidi, aby podmaňovali a osidlovali další oblasti a mimo jiné našli cestu k „Jižnímu moři“ (tj. Pacifiku). Ryze praktické motivy vycházející z kulturního komplexu raně nonověké Evropy a stojící za objevitelskými iniciativami odhaluje Cortés v třetím dopise císaři Karlu V. (2000, s. 157): „*[...] s objevením Jižního moře*

¹⁸⁰ „*Puso muy gran miedo y admiración en todos la destrucción de México, que era la mayor y más fuerte ciudad de todas aquellas partes, y más poderosa en reino y riqueza.*“ (López de Gómara, 2007, s. 282).

v těchto končinách bude nalezeno množství ostrovů bohatých na zlato a perly a drahé kameny a koření [...]“

Během následujících let byla Cortésem a jeho kapitány „pacifikována“ či dobytá další území a vybojovány další úspěšné boje proti domorodcům, přičemž rovněž hrál významnou roli vztah Indiánů k nadpřirozenu. Například při bojích v Chiapasu v jižním Mexiku vedla domorodé vojsko do bitvy proti Španělům věštkyně, jak o tom informuje opět Bernal Díaz. Indiánští válečníci napadli s velkou rozhodností Španěly a zabili jim několik mužů a koní (1980b, s. 143): *„měli mezi sebou postarší, hodně tlustou Indiánku, kterou prý pokládali za svou bohyni a věštkyni; ta jim řekla, že jakmile přijde tam, kde se budeme bít, hned budeme poraženi; na ohništi měla kadidlo a kamenné modly, celé tělo měla pomalováno a šat přilepen na to pomalování; naprosto bez bázně se vrhla mezi naše indiánské přátele, kteří kráčeli ve svých oddílech, a hned byla ta prokletá bohyně roztrhána na kusy.“* Magické technologie stejně jako v jiných případech selhaly, a španělské taktice a zbráním domorodí válečníci nedokázali navzdory své početní převaze čelit.

Roku 1524 se vzbouřil v Hondurasu proti Cortésovi jeho kapitán Cristóbal de Olid, který si zde hodlal zřídit vlastní doménu. Cortés se proto vypravil do Hondurasu po souši s početnou výpravou složenou ze Španělů a Indiánů, aby Olida potrestal. Vzal s sebou i Cuauhtémoka, dále vládce Tlacopánu a několik dalších hodnostářů, aby předešel jejich možné vzpouře, které se oprávněně obával. Během strastiplné expedice přes močály a pralesy jižního Mexika se Cuauhtémoc zřejmě pokusil spojit s místním mayským vládcem, a pobít Španěly. Zároveň mělo vypuknout povstání i v Mexiku, Španělé měli být vyhlazeni do posledního a zajištěny lodi v přístavech (včetně těch, které by připluly), aby se zpráva o rebelii nedostala za moře. Plán však byl vyzrazen indiánskými informátory a Cortés dal posledního vládce Aztéků, stejně jako vládce Tlacopánu oběsit (Cortés, 1992, s. 247).

Takto skončil jediný a poslední vážný pokus Aztéků povstat proti Španělům. Cortés ve svém pátém dopise císaři Karlu V. uvádí, že ostatní přítomní Indiáni byli vyděšení, neboť se domnívali, že budou rovněž potrestáni. Údajně věřili, že se Cortés dozvěděl o spiknutí nikoli od lidských informátorů, nýbrž pomocí kompasu a mapy, a domnívali se, že nikdo před ním nemůže utajit své myšlenky. Poněvadž měl Cortés pravdu ohledně odhalení spiknutí a rovněž při určení směru pochodu, Indiáni k němu přicházeli a žádali ho, aby se podíval do „zrcadla“ (jak nazývali kompas) a do mapy, aby se přesvědčil, že vůči němu nechovají zlé úmysly. Cortés a ostatní Španělé udržovali v této víře domorodce, aby jim nahnali strach.¹⁸¹ Tato

¹⁸¹ „...creo que ellos quedan de tal manera espantados, porque nunca han sabido de quién lo supe, que no creo se tornarán a revolver, porque creen que lo supe por alguna arte; y así, piensan que ninguna cosa se me puede

historika také připomíná obdobné reakce „primitivů“ na předměty přinesené bělochy, popisované Lévy-Bruhlem, který v této souvislosti píše (1999, s. 293): „*Snadno si představíme, že předměty jako busola, dalekohled, kukátko, zrcátka atd. mohly domorodce překvapit a nahnat jim strach, když je spatřili poprvé. Domorodci také vždy usoudili, že běloši jsou velmi mocní kouzelníci.*“

Během Cortésovy strastiplné anabáze do Hondurasu, která, jak se později ukázalo, byla zcela zbytečná (neboť Cristóbal de Olid byl mezitím zajat a popraven), došlo roku 1525 ještě k jedné epizodě, která ilustruje mentalitu Indiánů. Cortés navštívil mayské město Tayasal, nalézající se na ostrově v jezeře Petén Itzá. Setkání proběhlo v míru, neboť místní vládce Canec se již doslechl o vojenské moci Španělů, a dokonce údajně přislíbil zničit své idoly. Cortés stručně zmínil, že zanechal v Canecově péči jednoho svého koně, který si cestou pralesem zle poranil nohu.¹⁸² Tato zdánlivě banální epizoda měla pozoruhodné pokračování. Prescott uvádí, že „*Indiáni měli k zvířeti úctu, protože se dohadovali, že je nějak spojeno s tajemnou mocí bělochů.*“ (1964, s. 547) Španělský historik Villagutierre napsal, že Itzové z Tayasalu umístili koně do jednoho ze svých chrámů, „*a protože ho považovali za stejně rozumného jako sebe, přinesli mu jídlo – drůbež a jiné maso, a také girlandy a kytice květin, jak je jejich zvykem, když onemocní vznešení lidé*“ (Guljajev, 1989, s. 23). Zvíře zřejmě v důsledku této péče pošlo a Itzové v obavě před odvetou Španělů vytesali z kamene přesnou kopii koně, kterou pak uctívali v onom chrámu. Poněvadž věřili, že rachot výstřelů španělských děl a mušket pochází od ržání koní, pojmenovali tohoto nového boha *Tziminchac* neboli „*Hromový tapír*“, který v hierarchii místních bohů údajně zaujímal druhé místo hned po bohu deště Chacovi.

V tomto případě se tak objektem nového kultu stal pro Indiány podivuhodný, nikdy předtím neviděný tvor, asociovaný s jinými, mocnými bytostmi, v jejichž společnosti přišel do pralesního světa Itzů. Kromě toho je třeba také zmínit, že z hlediska „primitivní“ mentality zvířata nejsou podřadná ve vztahu k lidem a někdy jim mohou být dokonce nadřazená. Proto například mrtví nadaní nadpřirozenou mocí mohou na sebe vzít podobu zvířat (Lévy-Bruhl, 1975, s. 166). Pro „primitivy“ tedy zvíře není „jen“ zvíře v zoologickém smyslu, jak jej

esconder; porque como han visto que para acertar aquel camino muchas veces sacaba una carta de marear y una aguja, en especial cuando se acertó el camino de Zagoatezpan, han dicho a muchos españoles que por allí lo saqué, y aun a mí me han dicho algunos dellos, queriéndome hacer cierto que tienen buena voluntad, que para que conozca sus buenas intenciones que me rogaban mucho que mirase el espejo y la carta, y que allí vería cómo ellos me tenían buena voluntad, pues por allí sabía todas las otras cosas; yo también les hice entender que así era la verdad y que en aquella aguja y carta de marear vía yo y sabía y se me descubrían todas las cosas.“ (Cortés, 1992, s. 247-248)

¹⁸² „*En este pueblo, digo en aquellas labranzas, quedó un caballo que se hincó un palo por el pie y no pudo andar; prometiome el señor de lo curar; no sé lo que hará.*“ (Cortés, 1992, s. 254).

chápeme my, neboť do pojetí zvířete mohou vždy vstoupit mystické prvky (Lévy-Bruhl, 1975, s. 189).

Tayasal, kde vznikl onen nový kult „hromového tapíra“, byl posledním mayským městem, které si udrželo svou nezávislost díky odlehle poloze v pralesích Peténu až do konce 17. století. Itzové odmítali přijmout křesťanství, neboť prý podle věštek a proroctví jejich kněží dosud nenadešel správný čas. Uctívanou sochu koně však rozbil roku 1618 jeden ze dvou františkánských mnichů, kteří navštívili Tayasal, a za tuto svatokrádež byli málem zlynčováni. Když roku 1696 pronikl do Tayasalu františkán Andrés de Avendaño y Loyola, našel v jedné z hlavních městských chrámů kamennou schránku, v níž byla uložena kost z nohy Cortésova koně, kterou Indiáni považovali za posvátnou relikvii, klaněli se jí, přinášeli jí různé dary a zapalovali u ní vonnou pryskyřici. O rok později tuto relikvii, uchovávanou Itzy téměř dvě stě let, spatřili účastníci španělské vojenské expedice, která Tayasal definitivně obsadila (Guljajev, 1989, s. 22-33).

V řadě oblastí Mexika došlo po conquisté k domorodým povstáním, a i v těchto událostech sehrál svou roli vztah Indiánů k nadpřirozenu. Františkán Motolinía popsal tyto události v duchu metafyzických interpretací jako válku pravého Boha proti démonovi, který se před zavedením křesťanství často zjevoval a klamal domorodce. „Démon“ (*demonio*) se prý hněval na Indiány za to, že mu již neslouží, a protože chtěl zabít křesťany, rozkázal jim, aby proti křesťanům povstali. To však přišlo Indiány draho, protože Španělé se svými domorodými spojenci je zničili a udělali z nich otroky. Jindy prý démon řekl Indiánům, že jim nedá vodu ani déšť, poněvadž ho rozhněvali. To se však ukázalo jako lež, protože nikdy předtím tolik nepršelo, a to bylo díky tomu, že Indiáni přijali Nejsvětější svátost, atd. (Motolinía, 1991, s. 179). Velkou část Motoliníovy *Historie* pak zabírá líčení rozkvětu křesťanství v Mexiku a podrobný popis křesťanských svátků a slavností, jimž se na pravou víru obrácení Indiáni vroucně oddávali. Aztécká říše i jiná domorodá panství se tak stala definitivně minulostí, kterou se nadále zabývali převážně mniši s etnografickými sklony a potomci domorodé nobility ve snaze ukázat zaniklou slávu svých předků.

Ti z dobyvatelů, kteří přežili conquistu, byli za své zásluhy při šíření pravé víry odměněni tituly a statky, ačkoli podle mínění řady z nich (jako byl Bernal Díaz) nikoli dostatečně. Hernán Cortés byl v říjnu 1522 za své zásluhy v Mexiku jmenován guvernérem Nového Španělska (což byl název, který sám pro Mexiko navrhl) a roku 1528 rovněž „markýzem de Valle“ (rozuměj údolí Oaxaca v Mexiku). Dalších významných úspěchů však už Cortés nedosáhl, ani v Americe, ani ve Starém světě. Zúčastnil se ještě roku 1541 neúspěšné španělské invaze do Alžíru, kde se málem utopil v moři poté, co španělskou flotilu

zničila bouře (Prescott, 1964, s. 565). Na vojenskou katastrofu výpravy do Alžíru zřejmě měly podstatný vliv prvky archaické mentality u Cortésova pána, císaře Karla V., který se rozhodl pro tento riskantní podnik na podzim, přestože byl s ohledem na nepříznivé počasí rádci varován. Jak píše F. Seibt, důvod k tomuto tažení „*nespočíval v rozumové oblasti, v raisons, motifs nebo razaos podle portugalské verze, jak Karel označuje své závěry. Jeho rozhodující úvaha zněla, že počasí je v ruce božích, le temps est dans la main de Dieu. Boží vůle byla tedy také porážka.*“ (Seibt, 1999, s. 150)

Tuto epizodu zmiňuje ve své kronice také Bernal Díaz, když popisuje poslední období Cortésova života: „*markýz de Valle*“ se svými dvěma syny, četnými zbrojnoši, sluhy, koňmi a velkou družinou „*nastoupil na dobrou galéru; po vůli boží se však zvedla tak velká bouře, že velkou část královského loďstva stihla záhuba; také galéra, na které plul Cortés se svými syny, ztroskotala, ale oni i všichni ostatní pánové, kteří na ní pluli, vyvázli, i když se jejich život ocitl ve velkém nebezpečí...*“ Velitelé a kapitáni císaře, kteří tvořili válečnou radu, radili Karlu V., aby bezodkladně dal strhnout tábor u Alžíru a odešel do Bougie, „*protože viděli, že na ně náš Pán Bůh seslal to nepříznivé počasí a že nemohou udělat víc, než udělali*“ (1980b, s. 333).

Nadpřirozené síly ve Starém světě zjevně nestály na španělské straně a v konfrontaci s dávným rovnocenným soupeřem, jakým byli severoafričtí muslimové, se neuplatnily ani faktory technologické a mentalistické. Neúspěch Cortése a Španělů v boji proti muslimům ve srovnání s ohromujícím úspěchem mexické conquisty rovněž poukazuje na zásadní roli, kterou ve střetech lidských společností hrají mentalita a kulturní komplexy, tj. to, co nelze exaktně doložit, poněvadž jde o koncepce, snažící se popsat komplexní procesy a fenomény spojené s kulturně formovanou lidskou psychologií.

7. Pád říše Inků

Proč a jak se stalo, že tato velkomyslná despotie padla tak rychle? Jak bylo možné, že pouhých 130 pěších a 40 jízdních vojáků s jediným dělem, malou falkonou, proniklo Andami, vyhledalo Inku obklopeného 50 000 bojovníky a v jediné potyčce, trvající přesně třiatřicet minut, psychologicky rozvrátilo tuto mocnou říši?¹⁸³

Victor W. von Hagen, *Říše Inků*

V časovém období, které západní periodizace času označuje jako počátek 16. století, existovala v západní části Jižní Ameriky mocná indiánská říše, kterou její budovatelé a vládci, později označovaní jako „Inkové“ (sami se považovali za „syny Slunce“), nazývali Tahuantinsuyu, tj. „Čtyři díly světa“. Tento termín byl výrazem jejich etnocentrismu i omezeného geografického poznání, poněvadž naznačoval, že to, co chápali tito Inkové jako „svět“ (nebo aspoň jeho civilizovanější části), se nalézalo v jejich moci. Termín „Čtyři díly světa“ rovněž odrážel jejich posvátnou geografii, kosmogonii a správní uspořádání. Hlavní město říše, Cuzco („Pupek“), nalézající se v horském údolí středních And v nadmořské výšce kolem 3500 metrů, bylo chápáno jako posvátný „pupek světa“. Říše, která se rozkládala kolem, zejména však směrem na sever a na jih ve směru pohoří And, se dělila na čtyři části (Stingl, 1966, 179).

Na rozdíl od „říše“ Aztéků, která byla ve skutečnosti nepevnou konfederací ovládající nepřímo podrobená území bez zavádění vlastní správy, byla říše Inků skutečnou říší v tom smyslu, jak je tento termín obvykle vykládán na Západě (anebo měla tímto směrem aspoň nakročeno). Měla jediného vládce, uctívaného jako bůh na zemi, sluneční kult jako jednotné náboženství šířené po celé říši, dobře organizovanou státní správu a rozsáhlou byrokracii tvořenou úředníky odstupňovaných hodností, a vyznačovala se snahou o komplexní kontrolu podřízeného obyvatelstva, takže západním autorů incké zřízení evokovalo orientální despotie (zejména Čínu) či indiánský typ „socialismu“ (Stingl, 1966, s. 191, 213; Katz, 1989, s. 357-360).

¹⁸³ Hagen, 1963, s. 155.

Toho všeho dosáhli Inkové bez znalosti kola, tažných zvířat, písma a železných nástrojů. Avšak jak upozorňuje Peter Gose, incká říše měla daleko k obrazu jednotného centralizovaného státu, který lze nalézt v západní literatuře, a v jejím uspořádání a integritě hrály značnou roli nadpřirozené faktory a magické technologie, jako byla komunikace s božstvy a mrtvými předky pomocí médií. Tyto mystické faktory hrály podstatnou roli i při ovládnutí dobytých území – Inkové například odnášeli idoly podmaněných společenství do svého hlavního města Cuzka, kde byly objektem téhož kultu, kterého se jim dostávalo doma. Tyto idoly se tak stávaly jakýmsi „mystickými rukojmími“ (Gose, 1986, s. 7; 21-22).

V době, kde se první španělské výpravy dotkly okrajů tohoto dosud nepoznaného světa, se říše Inků táhla od dnešní jižní Kolumbie až po severní Chile a Argentinu. Tento imponující a velmi dobře organizovaný státní útvar měl však ve skutečnosti velmi daleko k tisíciletému „pátému věku světa“, který měl být v podobě incké říše vyvrcholením předchozích epoch, což mohl být Inky prosazovaný obraz světa a součást jejich oficiální ideologie. Říše, jejíž velikost a uspořádání přichozím Španělům braly dech, totiž existovala pouze necelých sto let, tj. zhruba od poloviny 15. století, kdy došlo k její prudké územní expanzi. Před touto dobou byl stát Inků zřejmě jen malým náčelnickým útvarem, který ovládal nedaleké okolí údolí Cuzka v jižní části dnešního Peru.

Největších územních zisků dobyli ve druhé polovině 15. století devátý inka Pachacuti a jeho nástupce, desátý inka Tupac Yupanqui. V pořadí jedenáctý inka Huayna Capac, který se ujal vlády koncem 15. století, tak zdědil na americké poměry gigantické impérium, k němuž připojil jen menší oblasti, hlavně na severu v dnešním Ekvádoru a jihozápadní Kolumbii; jinak převážně potlačoval rebélie podmaněných etnik. Jeden z prvních španělských dobyvatelů, Francisco de Xerez, zmiňuje posvátnou úctu, které se tento inka těšil mezi svými poddanými (Xerez, 1970, s. 54): „*Lidé se ho tak obávali a prokazovali mu takové pocty, jako kdyby byl jejich bohem, v mnoha městech měli jeho sochu v životní velikosti.*“

To, co současný Západan bude zřejmě vnímat jako projev totalitního narcismu či „kultu osobnosti“ (což je nejznámější analogie, kterou ve svém kulturním universu může nalézt), bylo však v prehispanšském Peru spíše projevem „mystické participace“. Takové sochy spolu s mumií zesnulého inky byly považovány za „zástupce“ mrtvého vládce, přičemž „komunikaci“ mezi těmito „zástupci“ a živými lidmi zprostředkovávala „médiá“, tj. kněží či šamani, kteří v transu promlouvali za mrtvého inku. „Zástupce“ v podobě soch však mohli mít i žijící vládci, a někteří kronikáři uvádějí, že tyto sochy byly doplněny nehty a vlasy daného inky. Žijící inka se prý dokonce „radil“ pomocí médiá se svým vlastním „dvojníkem“ v podobě sochy, stejně jako to činil v případě svých zesnulých předků (Gose, 1986, s. 19-20).

Tyto praktiky, ilustrující archaickou mentalitu Inků, jsou dokladem „mystické participace“, jak o ní pojednává Lévy-Bruhl. Vztah k nadpřirozenu byl zásadním faktorem, který zakládal i limitoval moc Inků. Přestože tedy jedenáctý inka Huayna Capac panoval ohromné říši a těšil se okázalému kultu, nebyl všemocným despotou, neboť musel respektovat „mínění“ nadpřirozených entit, o nichž byla řeč. Například indiánský kronikář Guaman Poma uvádí ve své *Nové kronice*, že Huayna Capac chtěl „mluvit“ se všemi idoly a huakami (entitami nadanými nadpřirozenou mocí) své říše, avšak údajně žádné mu nechtěly odpovědět, a proto prý inka poručil zabít a rozbít všechny idoly s výjimkou těch nejvýznamnějších, které byl nucen respektovat (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 90).

Po dvou desetiletích vlády Huayny Capaka začaly zvenčí pronikat k Inkům znepokojivé zvěsti o podivných bílých cizincích. Zatímco Inkové v této době nevěděli nic o Evropě, zvěsti o jejich bohaté říši dospěly do Panamy a dokonce až do Brazílie. Roku 1525 vpadli na incké území v oblasti Charcas v dnešní Bolívii Indiáni kmene Guaraní, mezi nimiž byl vousatý bílý muž – Portugalec Aleixo Garcia, který se s několika svými společníky, členy posádky španělské lodi ztroskotané na brazilském pobřeží, doslechl o „velkém bílém králi“, oblečeném jako Evropané, a „stříbrných horách“ v jeho říši. V čele výpravy složené z bojovníků několika „divokých“ kmenů vtrhl Garcia na území incké říše, ale dříve než dorazila incká armáda, stáhl se s kořistí zpět k řece Paraguay (Nowell, 1946).

O dva roky později do města Tumbez, ležícím na pobřeží Guayaquilského zálivu na severním okraji incké říše, připlul Francisco Pizarro a zanechal tam dva své muže (Hagen, 1963, s. 155-156). Garcilaso de la Vega uvádí, že když Huayna Capac pobýval na severu ve svých palácích ve městě Tumipampa, donesly se k němu zprávy, že podivní, nikdy předtím nespátní lidé připluli v lodi k pobřeží jeho říše (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 445-446). Pedro de Cieza de León uvedl, že Indiáni v Tumbezu se velmi podivovali nad bílými oblečenými cizinci s dlouhými vousy a prý věřili, že takoví lidé byli posláni rukou Boha.¹⁸⁴ Když se inka dověděl o příchodu Španělů, údajně řekl, že po jeho smrti mají přijít cizí lidé (*gente extraña*), podobní těm, kteří připluli na lodi, aby vládli incké říši. Toto mu prý řekl „démon“, který předpověděl, že Španělé se vrátí do země s velkou mocí (Cieza de León, 2005, s. 132-133).

Pedro de Cieza de León popsal typické průvodní efekty setkání „dvou světů“, k němuž došlo v pobřežním městě Tumbez, a které měly nepochybně mocný psychologický dopad na domorodce, a mohly být první příčinou výše zmíněných výkladů. Francisco Pizarro poučil

¹⁸⁴ „[...] no poco se espantaron, creyendo que tal gente era enviada por la mano de Dios.“ (Cieza de León, 2001, s. 83).

přítomného inckého šlechtice, odkud a proč přišel, že byl vyslán mocným vládcem za mořem a přináší jim pravé náboženství, jemuž musí věřit a zanechat svých falešných idolů, jinak půjdou do pekla, což je temné místo plné ohně, zatímco pravověrní budou dlít v nebi s Bohem. Prvním Španělem, který vstoupil na půdu incké říše, byl jistý Alonso de Molina, doprovázený černochem zvaným Bocanegra; nikoli překvapivě byl zjev obou cizinců předmětem velkého údivu Indiánů (Cieza de León, 2001, s. 84-85).

Poté byl do indiánského města vyslán Řek jménem Pedro de Candia, oděný v brnění a vyzbrojený arkebuzou, jejíž moc předvedl výstřelem do silného prkna, kterým kulka prošla, jako by to byl meloun. Při výstřelu z arkebuzy mnozí z přítomných Indiánů padli na zem a další vykřikli úlekem. Vládce Tumbezu pak prý nechal přivést „lva a tygra“ (zřejmě pumu a jaguára), aby viděl, zda se Candía proti nim ubrání; šelmy však prý byly mírné jak beránci. Místní vládce pak poprosil Candíu o arkebuzu a nalil jí do hlavně mnoho „vína z kukuřice“ (nápoje *chicha*), přičemž prý říkal: „Tu máš, pij; neboť s tebou se dělá takový hluk, že jsi podobná hromu z nebe“ (Cieza de León, 2001, s. 86-87).¹⁸⁵

Guaman Poma popsál z domorodé perspektivy příchod prvních bělochů, kteří se vylodili na severoperuánském pobřeží: tito neznámí muži měli velmi dlouhé vousy a byli zahalení jako mrtví.¹⁸⁶ Tuto novinu se inka Huayna Capac dozvěděl od běžců *chasqui*. Poté se setkali zástupci Španělů a Inků a mluvili spolu pomocí posunků – incký vyslanec se prý zeptal Španěla, co jí, a ten mu ukázal na zlato a stříbro. Inka proto poručil dát cizincům mnoho zlata a stříbra. Španělé poté odpluli do své vlasti, kde vyprávěli o zemi překypující pohádkovým bohatstvím (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 279-281). S sebou kromě ukázek výrobků z drahých kovů či několika lam přivezli rovněž dva indiánské mladíky, pojmenované Felipillo a Martín, kteří se měli naučit španělsky a sloužit jako tlumočníci (Cieza de León, 2001, s. 95).

Bernabé Cobo uvádí ohledně prvního příchodu Španělů do Peru, že běžci *chasqui* spravili inku Huaynu Capaka o dosud neviděných podivných lidech, kteří přistáli na pobřeží ve městě Tumbes. Byli nebojácní, zahalení v šatech od hlavy po chodidla, bílí, měli vousy a hrůzu nahánějící vzezření. Připluli prý po moři neznámo odkud ve velkých dřevěných domech, s nimiž plují, kamkoli si přejí, a posunky se ptali domorodců, kdo je pánem této země. To vše inku ohromilo, takže byl velmi vylekaný a melancholický, a uchýlil se do své komnaty, z níž vyšel až skoro za noci. Později jiní běžci, vyslaní inckým guvernérem z pobřeží, informovali inku, že cizinci vstoupili do jeho královských domů a paláců a

¹⁸⁵ „*Toma, bebe; pues contigo tan gran ruido se hace, que eres semejante al trueno del cielo*“ (Cieza de León, 2001, s. 87).

vyloupili je. „Lvi“ a divoká zvěř, kterou inka choval v oněch palácích, se před cizinci krčila a vrtěla ocasy jako krotká zvířata. Inka, velmi rozrušený, prý zvolal, ať znamení a věštby zmizí a neohrožují jeho vládu (Cobo, 1983, s. 160).

V těchto výpovědích lze nalézt řadu rysů typických pro setkání zcela rozdílných společností, při kterých hraje podstatnou roli mentalita domorodců. Příchod podivných cizinců z neznámých končin je zdrojem velkého údivu a zmatku. Tito příchozí jsou připodobňováni k mrtvým, a usuzuje se, že mají něco společného s božstvy. Domorodci jsou vystaveni řadě šoků z neznámých artefaktů a technologií (např. palných zbraní), a snaží se zjistit povahu cizinců (údajný test pomocí šelem v Tumblezu). Různé epizody, k nimž během těchto prvních setkání dochází, jsou předmětem domorodých mystických interpretací. Protože ve světě domorodců nejsou věci jen pouhými neživými předměty, ale mohou být nadány nadpřirozenou mocí, je třeba uctít podivuhodné artefakty cizinců (lití nápoje *chicha* do hlavně arkebuzy). Chování šelem při kontaktu s cizincem je považováno za neblahé znamení. Výklady bělochů o důvodu jejich příchodu zvyšují zmatek domorodců. Běloši shromažďují informace a domorodé artefakty, hledají tlumočníky. Informace o podivuhodném setkání s bytostmi z „jiného světa“ se ve zdeformované podobě (nepřítomnost písma) dostávají ústním sdělením k domorodému vládci a uvádějí ho do strachu a zmatku.

Někdy v této době (tj. kolem roku 1528) vypukla na severu incké říše neznámá epidemie. Inku Huaynu Capaka zastihla nemoc v ekvádorském městě Quito a usmrtila jej, stejně jako řadu jeho příbuzných, mezi nimi i jeho dědice jménem Ninan Cuyochi. Tato epidemie (nejpravděpodobněji šlo o neštovice) zahubila i řadu inkových vojevůdců a statisíce obyvatel říše. Velmi mýtickou verzi této osudové události podal indiánský kronikář Juan de Santa Cruz Pachacuti. Když prý inka Huayna Capac pobýval ve městě Quito, přišel k němu posel v černém plášti a předal mu skříňku. Když mu inka řekl, aby ji otevřel, posel odmítl, neboť prý na příkaz Stvořitele musí skříňku otevřít sám inka. Ten ji tedy otevřel a v tom vylétlo ven množství čehosi jako motýli nebo kousky papíru, které se rozlétly kolem, dokud nezmizely. Byla to prý nákaza spalniček (*sarampión*) a během krátké doby zemřelo mnoho inckých hodnostářů, jejichž tváře byly pokryty strupy. Když to inka viděl, poručil zbudovat kamenný dům, v němž zemřel. Poté bylo jeho tělo vyneseno, nabalzamováno a s mnoha obřady přeneseno do hlavního města Cuzka na nosítkách, bohatě vystrojené, jako kdyby mrtvý inka stále žil (Markham, 1873, s. 110-111).

¹⁸⁶ „[...] los primeros hombres saltaron y traían muy largas barbas y que estaban amortajados como difuntos“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 279).

Je možné, jak uvádí Noble David Cook, že tento tradiční postup přispěl k rozšíření epidemie neštovic do jiných oblastí říše, poněvadž virus neštovic ve strupech může přežívat týdny i déle (Cook, 1998, s. 77). Indiáni andské oblasti, stejně jako v ostatních částech Ameriky, neměli žádnou imunitu proti epidemiím zavlečených do jejich světa z druhé strany oceánu, a proti nemoci se bránili pouze půstem a modlitbami, což bylo v tomto případě zcela bezvýsledné (Stingl, 1985, s. 172). Je jisté, že smrtící epidemie takového rozsahu musela mít značný psychologický dopad na andské domorodce, obzvláště když tato strašlivá metla byla doprovázena zvěstmi o příchodu podivných bílých cizinců a snad i neblahými proroctvími. Nemoc byla v mentalitě andských Indiánů (tak jako všude v Americe) zasazena do napřírozeného rámce, jak to zmiňuje Victor W. von Hagen v kapitole o inckém léčitelství, příznačně nazvané „Léky, léčení a magie“ (Hagen, 1963, s. 74):

Obyvatelé And (a totéž lze ovšem říci o všech lidech předkolumbovské Ameriky) byli od narození do smrti v zajetí nadpřirozených sil. I nemoc byla něčím „nadtělesným“, a musela se tedy zahánět nejen léky, ale i magií. Jestliže se nevydařila úroda nebo Indián bez hmatatelné příčiny onemocněl, zavinila to jistě zlá kouzla anebo postižený nějak urazil neviditelné síly. Nadpřirozeno neustále někudy vnikalo do života Indiánů, a tak i léčení bylo neoddělitelně propleteno s magií.

Hagen dodává, že ačkoli peruánští léčitelé používali nepochybně účinná rostlinná léčiva, „*přesto se každá nemoc spojovala s magickými silami. Magie ochromuje zdravý úsudek; léčitel i nemocný si musili být vědomi vztahu mezi projevy neduhu a lékem, a přece jako by neviděli rozpor mezi touto skutečností a magickým pojetím nemoci.*“ (Hagen, 1963, s. 74)

Guaman Poma při popisu různých praktik indiánských čarodějů například uvádí, že čarodějové mluvili s „démony“ a léčili tak, že vysávali nemoc z těla v podobě různých předmětů (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 207-209). Mercedes Serna píše v poznámce k Garcilasově výkladu v kapitole věnované inckému léčitelství (*La medicina que alcanzaron y la manera de curarse*), že léčitelství Inků mělo primitivní a magický charakter: Inkové věřili, že nemoci byly důsledkem nějakého provinění nebo „ztráty duše“ (*la pérdida del alma*) jako důsledku úleku, nebo neviditelného útoku čaroděje. Léčitelé zvaní *hampicamayoc* museli být věštcí, aby našli příčinu nemoci a mohli ji léčit, nejčastěji pomocí rostlin, ale i chirurgickými zákroky, jako byla trepanace (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 210).

Na vztahu k nemoci se velmi zřetelně odhalují principy archaické mentality. Lévy-Bruhl zmiňuje řadu příkladů ohledně vztahu k nemoci u indiánských společností, i u mnoha dalších společností s „primitivní“ mentalitou. Společným jmenovatelem je vždy nadpřirozený rámec, v němž je nemoc interpretována. Soukmenovci se nemocnému obvykle zprvu snaží

pomoci, ale pokud se nemoc zhoršuje a není naděje na uzdravení, usoudí, že nadpřirozené síly odsoudily nemocného k smrti. Příkladem může být třeba vztah k nemocným v Polynésii (Lévy-Bruhl, 1999, s. 227):

Jakmile některý jedinec onemocněl, považovali ho za prokletého bohy. Domnívali se, že buď proto, že spáchal nějaký zločin, nebo působením některého nepřítele vyvolal jejich hněv, jehož důsledkem nemoc je. [...] Příbuzní a přátelé nemocného obraceli svou pozornost k bohům: ze všech sil se snažili usmířit si je oběťmi a zamezit účinkům jejich hněvu modlitbami a zaříkáváním. Jednoduché léky, které podávali, byly považovány spíše za prostředek, jímž bůh působí, nežli za látky mající samy o sobě jakoukoli schopnost zastavit postup nemoci. Jestliže modlitby, oběti a léky nepomáhaly, mysleli si, že bohové jsou neoblomní a nemocný že je odsouzen (*doomed*) k smrti. V takovém případě se domnívali, že se dopustil nějakého hrozného zločinu.

M. Stingl píše o pojetí nemoci u Inků (Stingl, 1985, s. 307): „*Chorobu si podle Inků způsobil sám nemocný. A to tím, že hřešil, nebo že nekonal důsledně předepsané náboženské obřady, modlitby a oběti. Nemoc prý také mohli přivodit čarodějové či zlí, neviditelní duchové.*“ Nemoc bývá ve společnostech s archaickou mentalitou vždy nějak spojena s nadpřirozenými silami, a jestliže nadpřirozené síly jsou odpovědné za nemoci a neduhy, které domorodci dobře znají, jakou hrůzu mezi nimi asi musela vyvolat neznámá epidemie, která v krátkém čase pokosila obrovské množství lidí, obzvláště když se zároveň doslechli o příchodu podivných bytostí z moře, jak tomu bylo v případě Inků. Je tedy dost dobře možné, či spíše velmi pravděpodobné, že tyto události byly dávány do souvislosti, jak naznačuje opět M. Stingl (1985, s. 171-172):

Na Syna Slunce a na životy obyvatel celé jeho říše zaútočila nemoc, kterou do té doby Indiáni vůbec neznali a proti níž byli zcela bezbranní. Nemoc strašlivá, kosící nejen jednotlivce, ale statisíce lidí, celé národy. Epidemie, již, jak Huayna Capac věřil, zanesli do indiánského světa, aniž sami do Quita či do hor vůbec vstoupili, bílí lidé, kteří se prý objevili na pobřeží Ekvádoru. Vousáči, o nichž ani nejmoudřejší z jeho amautů (učenců, pozn. V. K.) nedokázali jednoznačně říci, jsou-li to obyčejní lidé, nebo bohové, vyslanci Viracochovi. Moc bytostí bílé pleti musí být obrovská, zdálo se Inkovi, jestliže vládnou takovou strašlivou chorobou.

Epidemie, na kterou zemřel jedenáctý inka Huayna Capac (což samo o sobě bylo vnímáno jako obrovská katastrofa) i se svým následníkem a statisíci jejich poddaných, mohla být vnímána jako velmi pregnantní znamení, že nadpřirozené síly se od „synů Slunce“ odvrátily. V této souvislosti píše M. Křížová (2011, s. 353):

Nápory nemocí, proti nimž nepůsobily tradiční medicínské prostředky ani léčebné rituály, narušovaly společenské struktury domorodých společností, hospodářské systémy, ale především podněcovaly ke zpochybnění moci tradičních elit, zodpovědných za komunikaci s božstvy a zachování rovnováhy ve společnosti. Mnohé indiánské kultury epidemie přímo vysvětlovaly jako projev hněvu bohů. Jejich

projevy tak mohly vést k vnitřním sporům a převratům, které domorodce v rozhodujícím okamžiku setkání s Evropany oslabily.

Nikoli překvapivě, podobně jako v Mexiku, i v říši Inků údajně předcházely příchodu Španělů „znamení“ a „proroctví“, o kterých podrobně zpravuje Garcilaso de la Vega.¹⁸⁷ Během svátku Slunce byl prý nad velkým náměstím v Cuzcu pozorován orel (posel Slunce), pronásledovaný a sražený k zemi několika poštolkami či sokoly. Pták vypadal nemocný, jakoby pokrytý prašivinou, a ačkoli se o něj Indiáni starali, nakonec zemřel, což Inkové považovali za zlé znamení. Během posledních let panování inky Huayny Capaka došlo k sérii zemětřesení. Ačkoli ta jsou v Andách běžná, Garcilaso de la Vega uvádí, že ona zemětřesení byla silnější než obvykle, a byla zřejmě doprovázena vlnami tsunami značné velikosti. Na nebi byly vidány děsivé komety.¹⁸⁸

Ještě zlověstnějším znamením byl měsíc, za jasné noci obklopený trojitým světelným kruhem: první byl krvavě rudý, druhý šedočerný a třetí kouřový. Toto „znamení“ věštcí vyložili inkovi následovně: matka Luna takto varuje inku, že Pachacámac, stvořitel a udržovatel světa, hrozí panovnickému rodu a říši velkými pohromami. Krvavý kruh varoval před krutou válkou, která rozerve následníky Huayny Capaka; černý kruh značil zničení náboženství a říše Inků; a konečně poslední kouřový kruh naznačoval, že vše se přemění v kouř. I další věštcí a čarodějové v celé říši dávali na základě porad s „démony“ rovněž zlověstné předpovědi. Tyto předpovědi byly v incké říši obecně známé; kromě toho prý zprávy o zlověstných proroctvích podali podle Garcilasa de la Vegy dva staří kapitáni stráže Huayny Capaka, Juan Pechuta a Chauca Rimachi, když jim bylo již přes osmdesát let (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 447-449).

V téže době, kdy se objevila neblahá znamení, se inka Huayna Capac doslechl, že bytosti podivného vzezření se vylodily na pobřeží. Tyto zprávy, jež dorazily po tolika neobvyklých „znameních“, připomněly Huayna Capacovi „proroctví“ jeho předka Virakoči, osmého inky. Ten údajně předpověděl na základě věštek, snů, komet, znamení a obětí, že Inkové jednou ztratí své náboženství a říši. Garcilaso de la Vega uvádí, že o tomto proroctví slyšel od starého Inky (*al Inca viejo*), který je vyprávěl v přítomnosti jeho matky. Toto proroctví se podle Garcilasa naplnilo s příchodem Španělů (Garcilaso de la Vega, 2005, s.

¹⁸⁷ Garcilaso často zmiňuje, že během svého dětství naslouchal vyprávění „starých Inků“, pamětníků conquisty. Ačkoli bývá považován za nespolehlivý zdroj, nelze popřít, že v dětství mohl mít díky svému původu přístup k autentickému vylíčení conquisty „pohledem poražených“, i toho, co jí bezprostředně předcházelo, a že tedy v jeho díle lze nalézt poměrně autentický obraz domorodé mentality v době příchodu Španělů.

¹⁸⁸ „...hubo grandes terremotos y temblores de tierra, que, aunque el Perú es apasionado de esta plaga, notaron que los temblores eran mayores que los ordinarios y que caían muchos cerros altos. De los indios de la costa supieron que la mar, con sus crecientes y menguantes, salía muchas veces de sus términos comunes; vieron que en el aire se aparecían muchas cometas muy espantosas y temerosas.“ (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 447).

332-333).¹⁸⁹ Ve jménu boha Virakoči, stvořitele lidstva, jehož jméno osmý inka nesl, pak prý nechal postavit labyrintový chrám tvořený dvanácti chodbami; v ústředním oltáři byla vztyčena socha, zpodobňující vidění, které měl inka ve svém snu seslaném bohy: představovala prý vysokého vousatého muže, oblečeného v dlouhé tunice a držící na řetězu podivné neznámé zvíře s lvími drápy.¹⁹⁰

Po několika letech od prvního příchodu bílých cizinců inka Huayna Capac vážně onemocněl. Garcilaso uvádí, že se tak stalo po inkově koupeli v jezeře, a inka cítil, že tato nemoc mu měla způsobit smrt, neboť ta mu před pár lety byla předpovězena s pomocí kouzel, znamení a věštek. Kromě věštek pocházejících od čarodějů a „démonů“ (tj. vyřčených skrze „médiu“, jejich ústy promlouvali božstva a předkové, což byla v andské oblasti rozšířená praxe komunikace s nadpřirozenem) byly viděny děsivé komety, mezi nimi jedna velmi velká, zelené barvy. Do inkova paláce udeřil blesk a objevila se rovněž jiná neblahá znamení, na jejichž základě amauti (inčtí učenci), čarodějové a kněží předpovídali nejen smrt inky Huayny Capaka, ale i záhubu vládnoucího rodu, ztrátu říše a jiná velká neštěstí. Tato pohanská proroctví, zvláště týkající se vládců, byla podle Inků zjeveními od jejich otce Slunce, jimiž podpírali svou autoritu. Děsivá proroctví o záhubě vládnoucího rodu a zkáze říše značně znepokojovala amauty, kteří se je neodvažovali zveřejnit, aby ještě více nepoděsili pověřivý prostý lid (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 450-451).

Huayna Capac krátce před svou smrtí prý svolal své příbuzné, vojevůdce a hodnostáře, a oznámil jim, že odchází do nebe ke svému otci Slunci, tak jak mu bylo zjeveno. Nakonec jim zvěstoval „proroctví“ od jejich otce Slunce, že po vládě dvanácti inků přijdou do těchto končin noví a neznámí lidé, kteří dobudou říši a podřídí ji své vládě, a že jde zřejmě o tytéž cizince, kteří již přistáli na mořském pobřeží. Tito lidé jsou stateční a ve všem mají nad Indiány navrch. S koncem vlády Huayny Capaka se završí počet dvanácti inků, a několik let po jeho smrti přijdou cizinci znovu, naplní proroctví otce Slunce, dobudou říši a stanou se jejími pány. Nakonec inka vyzval své poddané, aby se podrobili a sloužili očekávaným cizincům, poněvadž jejich zákon bude lepší než zákon Inků, a jejich zbraně mocné a nepřemožitelné.¹⁹¹

¹⁸⁹ „Por haber dado este pronóstico el Inca Viracocha y por haberse cumplido con la ida de los españoles al Perú y haberlo ganado ellos y quitado la idolatría de los Incas [...] dieron los indios el nombre Viracocha a los españoles...” (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 333).

¹⁹⁰ „Era un hombre de buena estatura, con una barba larga de más de un palmo; los vestidos, largos y anchos como túnica o sotana, llegaban hasta los pies. Tenía un extraño animal, de figura no conocida, con garras de león atado por el pescuezo con una cadena, y el ramal de ella en la una mano de la estatua.” (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 329).

¹⁹¹ „Muchos años ha que por revalación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, pasados doce Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes, y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros

Garcilaso de la Vega rovněž zmiňuje epizodu, která se zdá potvrzovat, jak velký psychologický dopad mohla mít na Inky „proroctví“ vyřčená autoritou: míšenecký kronikář si údajně vzpomínal, jak jednou starý Inka mluvil v přítomnosti jeho indiánské matky o okolnostech příchodu Španělů. Garcilaso se jej otázal, jak to, že když byla země Inků tak nepřístupná a oni tak početní, bojovní a mocní, nechali si tak rychle vzít svou říši a podrobili se nepočetným Španělům. Inka mu vyprávěl o proroctví týkajícím se Španělů, a jak inka Huayna Capac nařídil svým poddaným, aby se cizincům podrobili. Nakonec starý Inka hněvivě pravil v narážce na to, že Inkové byli vysmíváni pro zbabělost a malodušnost: poslední slova Huayny Capaka byla prý mocnějšími, pokud jde o podrobení incké říše, než zbraně Garcilasova španělského otce a jeho druhů.¹⁹²

Jak uvádí Nathan Wachtel, je možné, že tato proroctví souvisela s inckou kosmologií, podle které současnému pátému věku předcházely čtyři věky, z nichž každý trval tisíc let, a poté byl ukončen nějakou katastrofou. První věk, věk Virakočových lidí, skočil válkami, morem a revoltou poddaných proti svým pánům. Druhý věk, věk svatých mužů, byl spálen, když se zastavilo Slunce. Třetí věk, věk divochů, skočil potopou. Čtvrtý věk, věk válečníků, utonul v dekadenci. Posledním v pořadí byl pátý věk, věk Inků, kteří přišli, aby obnovili lidstvo. V rámci cyklického času byla incká říše vnímána jako jakési zakončení či vrchol. Každý z legendárních deseti inků měl vládnout sto let, a poněvadž každý z věků trval tisíc let, je možné, že tato shoda okolností vysvětluje proroctví, která předpovídala zkázu říše Inků a příchod vousatých bílých mužů (Wachtel, 1977, s. 83).

Věky andského lidstva paralelně s věky západního lidstva popsal Guaman Poma, který rovněž zmiňuje „proroctví“ Inků o příchodu Španělů. Podle Guamana Pomy Topa Inca Yupanqui mluvil s huakami, kameny a démony, a dozvídal se od nich o věcech minulých a budoucích v celém světě, a rovněž to, jak přijdou vládnout Španělé. Proto se tento inka nazýval Viracocha Inca.¹⁹³ Také Huayna Capac prý chtěl mluvit s huakami, ty mu však odmítaly odpovědět, a proto je nařídil zničit s výjimkou nejhlavnějších. Pak mu odpověděl

muchos; yo me sospecho que serán de los que sabemos que han andado por la costa de nuestro mar; será gente valerosa, que en todo os hará ventaja. También sabemos que se cumple en mí el número de los doce Incas. Certifícoos que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores de él. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras.“ (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 453)

¹⁹² „Estas palabras que nuestro Inca nos dijo, que fueron las últimas que nos habló, fueron más poderosas para nos sujetar y quitar nuestro Imperio que no las armas que tu padre y sus compañeros trajeron a esta tierra.“ (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 453)

¹⁹³ „[...] Topa Inga Yupanqui hablaba con las uacas y piedras y demonios, y sabía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo, y de como habían de venir españoles a gobernar. Y así por ello el Inga se llamó Uiracocha Inga.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, 195)

idol Pariacaca, že přijdou muži zvaní viracocha (*uiracocha*), aby vládli, a že bezpochyby v jeho čase či potom přivedou velmi velkého pána (*un señor muy grande*). Po této odpovědi, kterou obdržel od idolů, byl Huayna Capac velmi smutný (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 195).¹⁹⁴

Pedro Pizarro popsal, jak během vlády Huayny Capaka udeřila na obyvatele incké říše epidemie neštovic, kterou tu dříve nezažili, a na kterou zemřelo mnoho Indiánů. Inka se uchýlil do ústraní, aby se postil, jak bylo zvykem v těžkých časech. Během tohoto půstu tři Indiáni, které nikdo neviděl, vstoupili do jeho komnaty, kdy byl inka samotný. Byli velmi malí jako trpaslíci a řekli mu, že jej přišli povolat. Překvapený touto vizí, inka vykřikl a přivolal své služebníky, ale když ti vstoupili, trpaslíci zmizeli, aniž je kdokoli spatřil kromě inky.¹⁹⁵ Ten pak řekl, že zemře, a později dostal neštovice. Jeho služebníci vyslali posly do věštírny v Pachacamaku, aby se dotázali, co je třeba udělat pro uzdravení jejich pána. Čarodějové, kteří mluvili s „démonem“, se dotazovali svého idolu, který jim odpověděl, že inka má být vystaven slunci, a tak se uzdraví. To se provedlo, ale s opačným výsledkem: když byl inka vystaven slunci, náhle zemřel (Fernández Navarrete, 1844, s. 235-236). Jeho smrt hluboce zasáhla jeho vazaly. Byly provedeny pohřební obřady se slavnostními oběťmi a údajně tisíce lidí byly zabity, aby zemřelému inkovi sloužily v dalším životě (Cieza de León, 2005, s. 450; Cobo, 1983, s. 160-161; Markham, 1880, s. 313-314; 433).

O okolnostech spojených s následnictvím po Huayna Capakovi píše Pedro Sarmiento de Gamboa, který napsal svou *Historii Inků* ve druhé polovině 16. století na základě šetření mezi pamětníky: když inka, který se v oné době nalézal v Quitu, pocítil blížící se smrt, svolal své urozené příbuzné, kteří se ho ptali, kdo má být jmenován inkou po něm. Huayna Capac odpověděl, že inkou má být jeho syn Ninan Cuyoche, pokud toto bude potvrzeno věštěním, které se provádělo zkoumáním cévek v plicích zabité lamy. Obřad provedl velekněz Cusi Topa Yupanqui, avšak věštba dopadla nepříznivě. Další v pořadí následnictví měl být jiný z inkových synů, Huascar. Avšak i další věštba byla nepříznivá. Cusi Topa Yupanqui šel sdělit výsledek věštby inkovi, našel ho však již mrtvého. Poté rozhodl, že korunován má být

¹⁹⁴ „Y quiso hacer otro tanto Guayna Cápac Inga, y no quisieron hablar ni responder en cosa alguna, y mandó matar y consumir a todas las uacas menores, salváronse los mayores. Dicen que Pariacaca respondió que ya no había lugar de hablar ni gobernar, porque los hombres que llaman uiracocha habían de gobernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después sin falta. Esto le respondió las dichas uacas al Inga Guayna Cápac Inga, de ello fue muy triste [...]“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, 195)

¹⁹⁵ „[...] estando el Guaina Capa en este ayuno, dicen que le entraron tres indios nunca vistos, muy pequeños como enanos, adonde él estaba, y le dijeron: Inga, venímoste a llamar; y como él vido esta visison y esto que le dijeron, dió voces a los suyos, y entrando que entraron desaparecieron estos tres ya dichos, que no les vió nadie salvo el Guaina Capa [...]Entonces dijo el Guaina Capa: morir tengo, y luego enfermó del mal de las viruelas.“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 235-236).

Ninan Cuyoche, a vydal se za ním do města Tumibamba. Když tam však dorazil, byl již mrtev i Ninan Cuyoche. Velekněz pak rozhodl, že korunován bude Huascar, který pobýval v hlavním městě Cuzcu (Sarmiento de Gamboa, 2010, s. 144-145).

Všechny rozmanité verze příchodu Španělů do Peru navzdory mnoha rozdílům se tak či onak zdají vypovídat o hluboké krizi a psychologickém otřesu, které doprovázely příchod dosud nevídaných vousatých cizinců. Tato vyprávění rovněž dokládají typické prvky archaické mentality u Inků, podobně jako tomu bylo v Mexiku: znamení, proroctví, zjevení, věštby. Psychologický účinek příchodu bělochů umocnila neznámá epidemie, která zabila množství Indiánů a dokonce samotného inku a jeho nástupce, což vedlo k bratrovražedné válce o vládu nad říší mezi syny Huayny Capaka. Integrita říše Inků tak byla zásadně narušena ještě před samotnou invazí Španělů.

Kroniky a relace autorů španělských i domorodých, zmiňující „proroctví“ a „znamení“, však vznikly až během conquisty či po ní, a lze je tedy sotva pokládat za věrohodný pramen o událostech před příchodem Španělů. Líčení zejména některých autorů - na prvním místě Garcilasa či Gómary - mohou být do značné míry plodem literární invence. Stejně jako v případě Mexika je však možné, že nějaká „proroctví“ a „znamení“ se mohla vztáhnout k reálným událostem conquisty. Svědectví o „proroctvích“ a „znameních“ nelze proto paušálně zavrhnout jako pouhé výmysly kronikářů, jestliže víme, do jaké míry byl veškerý život Inků a obecně andských Indiánů ovládnán vše prostupujícími neviditelnými silami (Hagen, 1977, s. 268).

Všichni doboví kronikáři - španělští, indiánští a mestičtí - toto domorodé zaujetí nadpřirozenem zmiňují. Pokud jde o nadpřirozená „znamení“, například Pedro de Cieza de León, považovaný za jednoho z nespolehlivějších kronikářů raného období po conquistě, tyto typické rysy indiánské mentality mnohokrát zmiňuje. Ve své *Kronice Peru* Cieza de León například v kapitole LXV. uvádí, že Indiáni se velmi starají o znamení a divy.¹⁹⁶ V kapitole XXVI. další své kroniky *El señorío de los Incas* zmiňuje, že Inkové kvůli věštění velmi sledovali nebe a znamení na něm (Cieza de León, 2005, s. 359).¹⁹⁷

Guaman Poma zase popisuje „zlá znamení“ v podobě různých živočichů: různého hmyzu, ptáků, lišek, hadů, netopýrů.¹⁹⁸ Jejich spatření nebo křik oznamuje prokletí, smůlu, pohromu. Když kupříkladu do domu vletí netopýr, můra, sova či vlezle had, když se v něm

¹⁹⁶ „Asimismo miraban estos indios mucho en señales y prodigios.“ (Cieza de León, 2005, s. 184).

¹⁹⁷ „Y estos Ingas miraban mucho en el cielo y en las señales de él, lo cual también pendía de ser ellos todos tan grandes agoreros.“ (Cieza de León, 2005, s. 359)

objeví houba nebo je v něm mnoho blech, indiánští čarodějové interpretují tyto události tak, že lidé musí zemřít nebo odejít pryč, nebo je potká nějaké neštěstí. Indiáni rovněž věří ve sny: jestliže se jim třeba zdá o vose, znamená to, že onemocní, zdá-li se jim o některých ptácích, znamená to sváry. Řada jiných výjevů (přiblížení se k mostu či řece, kruh kolem Slunce či Měsíce, aj.) věští smrt, ať už toho, kdo komu se sen zdál, nebo nějakého blízkého člověka. Domorodci neustále nalézají zlá znamení – zdvojené klasy kukuřice či bramborové hlízy, nebo jsou-li mnohem větší než obvykle, jsou velmi zlé znamení, nesoucí smrt. Aby se jí vyhnuli, Indiáni tančí a zpívají celou noc, nebo se opíjejí, žvýkají spoustu koky a jedí syrové maso bez soli. Totéž činí proto, aby se nemocná osoba uzdravila nebo při epidemii, a v řadě jiných případů (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 209-213; 2009, s. 217-221).

V kronice *Las costumbres antiguas del Perú* (Starobylé zvyky Peru) připisované Blas Valerovi, napsal její autor, označovaný jako „anonymní jezuita“, že nevěří, že by existovalo pohanské plemeno tak oddané pověrám jako byli Peruánci.¹⁹⁹ Pověřám se učí od dětství a téměř ve všem nalézají tajemství, jak dbát dobrého i zlého.²⁰⁰ Z chvění zraku, hučení sluchu, třesu těla, kašle, kýčání, zívání, položení nohy vpravo či vlevo, klopýtnutí, plivnutí, z prvního setkání za svítání, spatření zvířat, hadů, havěti; ve všech těchto věcech Indiáni nalézají, jak věštit dobré či zlé. Štěkání nebo vytí psů značí spory nebo smrt; zpěv sovy, že zemře někdo z domu, nad kterým sova zpívá, oblouk duhy značí horečku; ukázání prstem na někoho znamená trápení nádory nebo rakovinou. Z oblaků na obloze nečtou jen počasí, ale rovněž věštby. Jsou tak oddaní pověrám, že ve všech svým tělesných aktech a ve všech věcech něco nalézají (Oviedo, 1986, s. 86).

J. Hemming typické rysy mentality andských Indiánů shrnuje následovně (1977, s. 241):

...obyčejní lidé v Peru bloudili světem duchů a pověr. Téměř každá událost – zdvojený kukuřičný klas, sen nebo nehoda – byla projevem nadpřirozených sil. Každou vesnici obklopovaly četné *waky*, jako stromy, skály a jeskyně, které měly magický význam. Každý dům měl své *kanopy* čili domácí božstva, nějaký předmět vystavený ve výklenku ve zdi nebo pečlivě zabalený do látek. Indiáni shromažďovali neobvyklé předměty jako talismany [...] Ve všem svém každodenním životě prováděli očistné obřady, při orbě vykrápěli čičou nebo kokou, odřkávali modlitby při překračování řek, konali oběti při vhodných příležitostech [...] Žili v bázni před svými kouzelníky, starci, kteří předpovídali budoucnost na základě pozorování zvířecích vnitřností či mraků, a děsili se černé magie, zaklínání, které mohlo ve

¹⁹⁸ Felipe Guaman Poma de Ayala byl Indián a podle svého tvrzení doprovázel Cristóbal de Albornoz, jemuž sloužil jako tlumočník, na jeho cestách při kampani, která měla za cíl vykořenit „idolatrii“ hnutí *Taqui Onqoy* (viz níže), takže byl velmi dobře obeznámený s mentalitou domorodců (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. xii.)

¹⁹⁹ „No creo que ha habido gentilidad tan dada a superstición como la peruana“ (Oviedo, 1986, s. 86).

²⁰⁰ „[...]aprendíanlo desde niños, y en casi todos ellos hallaban misterio que reparar de bueno o malo.“ (Oviedo, 1986, s. 86).

vyhlédnutých obětech vyvolat bolest nebo lásku. Sami inkové, navzdory své rozumnosti, tyto obavy sdíleli.

Tento intimní vztah k nadpřirozenu, které neustále vstupuje do života domorodců, je typickým znakem archaické mentality. Lucien Lévy-Bruhl shromáždil obrovské množství analogických jevů z rozmanitých společností z celého světa; připomeňme si ještě jeho teze, které v této souvislosti zazněly v předchozí kapitole o pádu říše Aztéků (1999, s. 344): „*Svět tento a zásvětí zkrátka tvoří jediný celek a dění ve světě našem neustále závisí na silách zásvětí. Proto mají v životě člověka primitivního takový význam sny, znamení, nejrozmanitější metody věštby, oběti, zařikávání, rituály, magie.*“ Úspěch či selhání v nějakém podniku, blahobyt či neštěstí komunity, života a smrt jejích členů – toto vše vždy závisí na neviditelných nespočetných silách, které obklopují „primitivy“ na všech stranách a představují skutečné pány jejich osudu (Lévy-Bruhl, 1973, s. 5).

„Primitivové“ se neustále snaží uniknout zlým vlivům a nevyvolat nepřátelství neviditelných sil, na nichž závisí jejich úspěch či smůla. Snaží se je proto poznat, a z tohoto stálého tlaku plyne jejich obracení se k věštění v rozličných podobách (připomeňme si třeba věstecké obřady při skonu inky Huayny Capaka, které měly určit, kdo bude jeho vhodným nástupcem). Jakákoli událost, která je v nějakém ohledu pozoruhodná, je považována za znamení (Lévy-Bruhl, 1973, s. 45). Cokoli se stane nešťastného nebo jen neobvyklého, není vnímáno jen jako událost, neboť „primitivové“ ji okamžitě interpretují jako projev neviditelných sil. Nehoda, neštěstí, neobvyklý nebo rušivý jev mohou být zjevením, varováním, náhlým světlem vrženým z tajemného světa, jímž jsou domorodci neustále zaujati, ačkoli ne vždy vědomě (Lévy-Bruhl, 1973, s. 57).

Po smrti Huayny Capaka se v Cuzku, tradičním centru říše, ujal vlády Huascar, zatímco na severu říše, v Quitu, panoval Atahualpa – oba byli syny Huayny Capaka a nevlastními bratry. Zřejmě se však nehodlali smířit s tímto dvojvládím, a proto mezi nimi záhy došlo k válce, která si vyžádala značné množství životů na obou stranách. Na počátku konfliktu Huascar a jeho vojevůdci údajně konzultovali orákulum ve věštírně v pobřežním městě Pachacamac, která vydala předpověď, že Huascar vyhraje válku, což následně potvrdil i věstecký „kongres“ v Cuzku (Gose, 1996, s. 6). Počáteční fáze konfliktu se zdála prorocství naplňovat. Ve městě Tumibamba v jižním Ekvádoru byl Atahualpa zajat místními Cañarii, kteří stáli na straně Huascara, avšak podařilo se mu z vězení uniknout.

Okolnosti Atahualpova úniku ze zajetí stojí za podrobnější rozpravu. Pedro Pizarro stručně uvádí, že Atahualpa unikl v noci z vězení, přičemž řekl, že jej osvobodilo Slunce,

keré bylo jeho otcem, neboť Inkové se prohlašovali za syny Slunce.²⁰¹ Ve skutečnosti však prý mohl uprchnout kvůli nedostatečné ostraze, neboť Indiáni po půlnoci už nebdí, jak se Španělé během conquisty mohli sami přesvědčit (Fernández Navarrete, 1844, s. 238). Pedro de Cieza de León píše, že Atahualpa udělal do zdi svého vězení díru pomocí sochoru, který mu dala nějaká žena, a poté uprchl do Quita, kde rozhlásil, že z vůle svého boha se proměnil v hada, aby mohl uniknout z moci svých nepřátel (Cieza de León, 2005, s. 454-455).²⁰² Gómara uvádí, že Atahualpa v noci rozbil zeď vězení tyčí ze stříbra a mědi, kterou mu dala jistá žena, a uprchl do Quita. Avšak svým stoupcům prý řekl, že Slunce ho proměnilo v hada, aby mohl z vězení uniknout malým otvorem, a rovněž mu slíbilo vítězství ve válce proti Huascarovi (López de Gómara, 1979, s. 176).²⁰³

Tuto epizodu, zahrnující proměnu člověka v hada, bude zřejmě naprostá většina Západanů vnímat jako pouhou legendu či přímo výmysl, jak to ostatně explicitně vyjádřil už Garcilaso de la Vega. Podle něj měla tato „bajka“ ospravedlnit Atahualpovu tyranii v očích prostého pověřivého lidu, který měl být přesvědčen, že jejich bůh Slunce podporoval Atahualpovu stranu.²⁰⁴ Jak však vyplývá z Garcilasovy interpretace, v mentálním universu andských Indiánů mohla být tato historka považována za autentickou (bez ohledu na to, zda se jedná o pouhou pozdější legendu nebo zda Atahualpa nebo jeho současníci něco takového skutečně tvrdili). Domorodá mentalita takové transformace připouštěla, a koneckonců je připouštěla i tehdejší oficiální západní teologie, podle níž byly takové transformace reálné za přispění nadpřirozených sil. V souvislosti s proměnami lidí ve zvířata (např. člověka v levharta v Africe) píše Lévy-Bruhl, že pro „primitivní“ mentalitu, která formu považuje jen za náhodu či „případek“ (*accident*), transformace je jen patrnou, povrchní změnou, „změnou kůže“ (1975, s. 31).²⁰⁵

Atahualpovi sloužila armáda, kterou zdědil po svém otci, a která prošla dlouholetými boji na severu říše a byla vedena zkušenými vojevůdci, a tak Huascarova vojska složená převážně z mobilizovaných rolníků utrpěla řadu porážek. Pedro Pizarro vysvětlil tyto válečné

²⁰¹ „[...] una noche se soltó diciendo que el sol le habia soltado, que era su padre, que ansi decian todos estos Señores que eran hijos del sol[...]“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 152).

²⁰² „[...]se soltó y fue a Quito donde hizo entender haberse vuelto culebra por voluntad de su dios para salir de poder de sus enemigos“ (Cieza de León, 2005, s. 454).

²⁰³ „[...] díjoles que el Sol le había convertido en culebra para salir de prisión por un agujeruelo de la cámara donde lo tenían cerrado, y prometido victoria si guerra diese.“ (López de Gómara, 1979, s. 176).

²⁰⁴ „[...]decir que su padre el Sol lo había convertido en culebra para que se saliese de ella por un agujero que había en el aposento, fue para con aquella fábula autorizar y abonar su tiranía, para que la gente común entendiese que su Dios, el Sol, favorecía su partido, pues lo libraba del poder de sus enemigos que, como aquellas gentes eran tan simples, creían muy de veras cualquier patraña que los Incas publicaban del Sol, porque eran tenidos por hijos suyos.“ (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 464).

neúspěchy tím, že Huascar nebyl oblíbený u svých lidí, neboť nedodržoval starobylé zvyklosti a například se rozhodl pohřbít mumie významných Inků (kteří byli považováni za stále žijící, jak o tom bude pojednáno níže) a vzít jim jejich majetek (Fernández Navarrete, 1844, s. 214). Juan de Santa Cruz Pachacuti píše, že Huascar obeslal všechny huaky a idoly v zemi, a všechny mu slíbily vítězství. Další porážky však následovaly. Huascar prý proto spílal shromážděným huakám a stal se nepřitelem huak, idolů a čarodějů (Markham, 1873, s. 114).

Sarmiento de Gamboa uvádí, že před poslední bitvou u řeky Cotabamba se Huascar postil a obětoval idolům a orákulům v Cuzku, aby mu poskytly rady. Tyto nadpřirozené zdroje ho však spravily, že věci se budou vyvíjet v jeho neprospěch. Huascar se pak radil ještě se svými věstci a čaroději, kteří mu dali naději na úspěch (Sarmiento de Gamboa, 2010, s. 152). Na radu věštny v Pachacamaku, „Delf starého Peru“, údajně sám Huascar vedl své vojsko do bitvy, poněvadž orákulum pravilo, že pokud se sám inka postaví do čela své armády, bude Atahualpa poražen. Navzdory proroctví však poslední bitva dopadla opačně, a Huascar byl poražen a zajat (Stingl, 1985, s. 182-184; Gose, 1996, s. 6). Juan de Santa Cruz Pachacuti uvádí, že se tak stalo proto, že Atahualpovi vojáci překvapivě přepadli za úsvitu Huascarovo ležení a zajali inku, načež se obrovská Huascarova armáda rozprchla (Markham, 1873, s. 117-118). Atahualpovi generálové pak v Cuzku provedli krvavou čistku, které padlo za oběť mnoho Huascarových příbuzných, jakož i dalších příslušníků incké elity.

Přibližně v této době - roku 1531 - se na severním pobřeží incké říše opět objevili bílí cizinci. Malé dobovatelské vojsko pod vedením Franciska Pizarra se nejprve přeplavilo na ostrov Puná v Guayaquilském zálivu, kde se Španělé hodlali zotavit z přestálých strážní při tažení podél tropického ekvádorského pobřeží. Bojovným ostrovanům z Puná se však nezamlouvala přítomnost cizinců, které museli živit, a hodlali je proto silou vyhnat. Pedro de Cieza de León uvádí, že nejprve domorodci konali velké oběti svým bohům a mluvili s „démonem“, aby získali radu.²⁰⁶ Španělé se však o úmyslech domorodců dozvěděli a zadrželi místní náčelníky, které pak předali jejich nepřátelům z Tumbezu, kteří je povraždili. Poté došlo k prvnímu ozbrojenému střetu s ostrovaný, kteří byli poraženi, avšak smrtelně zranili koně Hernanda Pizarra. Ten nechal koně pohřbít do jámy a zakrýt, protože domorodci prý nevěřili, že byli tak mocní, aby zabili koně (Cieza de León, 2001, s. 124). Rovněž další útok několika tisíc ostrovanů skončil jejich naprostou porážkou (Cieza de León, 2001, s. 125-126).

²⁰⁵ Lévy-Bruhl měl zřejmě na mysli „accidens“ – „případek“, pojem odvozený z Aristotela, který scholastikové používali při označení nahodilých vlastností substance, jejich neměnné nositelky.

²⁰⁶ „*Hacen grandes sacrificios a sus dioses; y aun los que para ellos eran disputados, hablaban con el demonio, para tomar su consejo.*“ (Cieza de León, 2001, s. 122).

Španělé se pak přeplavili do městě Tumbez, zničeného v důsledku války mezi Atahualpou a Huascarem. Opět došlo k násilí a Pizarro pomocí teroru „pacifikoval“ místní obyvatelstvo.

Atahualpa byl o příchodu bílých cizinců brzy zpraven. Pedro Sarmiento de Gamboa uvádí, že k Atahualpovi dorazili poslové kmene Tallana z pobřeží, kteří mu sdělili, že vousatí muži v odlišném oblečení se zvířaty, která vypadají jako „velké ovce“ (tj. lamy), připluli po moři, které Indiáni nazývají „cocha“. Indiáni se domnívali, že vůdcem cizinců je Viracocha, což znamená „jejich bůh“, a že s ním přichází mnoho Viracochů, tj. „mnoho bohů“. Když to Atahualpa slyšel, velmi se prý zaradoval, neboť věřil, že se bůh Viracocha vrátil, jak podle legendy slíbil při svém odchodu (Sarmiento de Gamboa, 2010, s. 160).

Následujícího roku Španělé založili kousek dál na jih první evropské město v Peru - San Miguel. V této oblasti strávili devět měsíců, což jim, stejně jako Inkům, bezpochyby poskytlo dost času, aby se o sobě navzájem něco dozvěděli (Kubler, 1945, s. 416). Přinejmenším Atahualpa, který ovládal tuto část pobřeží, si tak mohl uvědomit, že noví příchozí nejsou žádná dobrotivá božstva. Podle Pedra Pizarra poslal Atahualpa na pobřeží jednoho orejona, aby vyzvěděl, co jsou Španělé zač.²⁰⁷ Orejon, který mimo jiné dostal lekci španělského chování k domorodcům v podobě výprasku, který mu uštědřil Hernando Pizarro, se vrátil k Atahualpovi do Cajamarky, a zpravil ho, že Španělé jsou vousatí zloději (*ladrones barbudos*), kteří přišli z moře a jezdí na ovcích (tj. lamách) podobných těm peruánským, avšak větších (Fernández Navarrete, 1844, s. 221).

Guaman Poma uvádí, že Atahualpa poslal Španělům mnoho darů a žádal je, aby se vrátili do své země, což Španělé ovšem odmítli a odpověděli, že chtějí vidět inku a políbit mu ruce, a poté že odejdou; a že přicházejí jako vyslanci svého císaře. Inka je obdaroval rovněž indiánskými služebníky a ženami, a poručil obdarovat rovněž španělské koně, protože Indiáni věřili, že koně jsou osoby, které jedí kukuřici, poněvadž koně neznali a nikdy v životě je neviděli (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 289).²⁰⁸

Podle Xereze se Španělé doslechli, že „*dvanáct až patnáct dní cesty odtud je zalidněné údolí zvané Caxamalca, v němž má své sídlo Atabalipa, který je v současné době nejmocnějším pánem v zemi a jehož všichni poslouchají*“ (Xerez, 1970, s. 24). Pizarro proto vyrazil s 62 jezdci a 102 pěšáky do hor hledat onoho mocného vládce, o němž mu Indiáni řekli, „*že malá část jeho vojska stačí, aby vyhladila všechny křesťany*“ (Xerez, 1970, s. 25).

²⁰⁷ Termínem *orejón* („ušatec“) označovali Španělé příslušníky vládnoucí incké vrstvy, kteří měli vytažené ušní lalůčky, v nichž nosili ozdoby.

²⁰⁸ „*Atahualpa Inga como le mandó dar indios mitayos a don Francosco Pizarro y don Diego de Almagro y al factor Gelín, le dieron camaricos y regalos y mujeres a ellos y a todos sus caballos, porque decían que eran*

Atahualpa, který skutečně tábořil s částí své armády v horském údolí u města Cajamarca, v této době zřejmě už přestal nadobro věřit, že bílí cizinci jsou bohové, a připravil svou armádu k boji (Sarmiento de Gamboa, 2010, s. 161). Inka měl totiž průběžné zprávy o bílých cizincích díky incké kurýrní službě běžců *chasqui*, takže věděl o násilí a loupežích, kterých se Španělé dopouštěli.

Pizarro však svými vzkazy ujišťoval inku o svém přátelství a ochotě pomoci jeho věci, takže Atahualpa si nemohl být jistý, o co cizincům vlastně jde (Kubler, 1945, s. 417). Atahualpa byl ve svém rozhodování zásadně omezen tím, že nevěděl naprosto nic o světě, z něhož tito podivní cizinci přišli. Zanedlouho Španělé dorazili do města Cajas, v němž mimochodem znásilnili tamní „sluneční panny“, zvané *acllas*. Podle Diega de Trujillo přítomný Atahualpův hodnostář, jehož toho chování značně pobouřilo, Španělům řekl, že nikdo z nich nezůstane naživu (Canilleros, 1964, s. 129). Zde navštívili Pizarra Atahualpovi vyslanci, kteří mu předali zvláštní dary, které popisuje Francisco de Xerez: „*dvě tvrze zhotovené z kamene na způsob kašny, z nichž může pít, a dva balíky sušených kachen stažených z kůže; aby je rozdrtil a práškem, který tak získá, se navoněl, protože mezi urozenými jeho země je to zvykem*“ (Xerez, 1970, s. 28). Podle Diega de Trujillo řekl Atahualpův vyslanec Španělům, že inka s nimi naloží stejně jako s oněmi kachnami, pokud mu nevrátí to, co vzali v této zemi (Conde de Canilleros, 1964, s. 130).²⁰⁹ Zdá se, že onen dar nesl ambivalentní významy: moc a odplatu. Modely pevností mohly symbolizovat moc Inků, zatímco sušené kachny stažené z kůže mohly kromě zmíněné Trujillovy interpretace souviset s ptačími oběťmi, které měly zrušit nadpřirozenou sílu nepřítele (Kubler, 1945, s. 417-418).

Francisco de Xerez zaznamenal Pizarrovův projev k inkovým poslům i jejich reakci (1970, s. 36-37):

„[...] můj vládce, císař, který je králem španělských zemí a všech Indií i pevné země a pánem celého světa, má za sluhy mnoho větších pánů, než je Atabalipa; jeho kapitáni porazili a zajali mnohem mocnější vládce, než je Atabalipa, jeho bratr, i než byl jeho otec. A tento císař mě poslal do těchto zemí, abych seznámil jeho obyvatele se slovem božím a učinil z nich poddané; s hrstkou křesťanů, kteří přicházejí se mnou, jsem již porazil mocnější vládce, než je Atabalipa. [...] Přicházím do těchto končin z nesmírné dálky, a dokonce jsem musel objevit jiné moře, abych se sem dostal.“ [...] Když poslové uslyšeli o těchto věcech a o tom, že tak malý počet křesťanů vykonal tak slavné činy, byli chvíli tak užaslí, že ztratili řeč.

personas los dichos caballos, que comían maíz, como no sabían ni habían visto en su vida, y así lo mandó dar recaudo.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 289).

²⁰⁹ „- Dice Atabalipa que de esta manera os ha de poner los cuerpos a todos vosotros, si no le volvéis cuanto habéis tomado en la tierra.“ (Conde de Canilleros, 1964, s. 130).

Pizarrův proslov, který současný Zápaďan se znalostí kontextu nutně musí vnímat jako účelové chvástání a lhaní, však musel mít na incké vyslance zcela odlišný dopad. Je velmi pravděpodobné, že byli v hlubokém šoku, takže na chvíli opravdu „ztratili řeč“. Sama přítomnost bělochů s jejich nikdy neviděnými zvířaty a výstrojí musela být značně šokující. Tito podivuhodní příchozí navíc prohlašovali dosud neslychané a proto rovněž šokující zvěsti. Podoba světa, která byla inckým vyslancům v Pizarrově řeči představena, musela být obrovským šokem. Inkové (podobně jako Aztékové, a jiné indiánské společnosti) žili ve velmi uzavřeném obraze světa. Jejich svět na severu, východě a jihu ohraničovaly pralesy a pustiny obydlené divokými „barbary“, zatímco na západě se nalézalo nedozírné moře, kromě kterého žádné jiné neznali. Za tyto meze jejich geografické znalosti nesahaly. Inkové nevěděli o Aztécích ani jiných komplexních společnostech Mezoameriky, a jak napsal J. Hemmning, „s Tichým oceánem na západě a amazonskými pralesy na východě, byli přesvědčeni, že vstřebali prakticky veškerou civilizaci“ (1977, s. 19).

Nyní se však Inkové dozvěděli, že existují jiné, prý ještě mocnější říše a vládci, daleké země a jiná moře. Kdyby se k nám (tj. současným Zápaďanům) nyní snesla vesmírná loď a její mimozemští pasažéři nám vyprávěli o jiných kosmických světech obydlených rozumnými bytostmi, byl by to pro nás zřejmě menší šok, než jaký roku 1532 prožívali Inkové. Podle líčení Guamana Pomy byly zprávy, které vyslanci a poslové donesli Atahualpovi, šokující, a (nikoli překvapivě) v některých podstatných ohledech značně zkreslené. Křesťané prý nespí, nýbrž bdí, a jedí stříbro a zlato, stejně jako jejich koně, nosí sandály ze stříbra, a dnem i nocí mluví se svými papíry – *quilca* – a že všichni jsou zahalení, celou tvář mají pokrytou vlnou, jsou jim vidět jen oči, na hlavách nosí kotlíky, jsou oblečeni celí do jemného stříbra a nemají nejvyššího pána (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 291).²¹⁰

Inčtí běžci donesli Atahualpovi *quipu*, uzlový záznam, který dokázal zachytit zejména početní údaje, ale poněvadž nesloužil jako skutečné písmo, musel být doprovázen ústním výkladem, který si mezi sebou běžci předávali. Ačkoli byli speciálně školení, stěží mohli poskytnout vyčerpávající informace o nikdy neviděných bílých cizincích, nehledě na to, že Španělům a tomu, co si s sebou tito podivní vetřelci přinesli, zcela jistě adekvátně nerozuměli ani ti Indiáni, kteří cizince spatřili na vlastní oči. Quipu zaznamenávalo počet bílých mužů a jejich obrovských podivných zvířat, která měla nohy ze stříbra (narážka na koňské podkovy) a

²¹⁰ „[...] los cristianos no durmiesen, es que decían porque velaban y que comían plata y oro, ellos como sus caballos, y que traían ojotas de plata, decían de los frenos y herraduras y de las armas de hierro, y de bonetes colorados, y que de día y de noche hablaban cada uno con sus papeles – *quilca* – y que todos eran amortajados, toda la cara cubierta de lana, y que le parecía sólo sus ojos y en la cabeza traían unas ollitas [...] y que estaban vestidos todo de plata fina, y que no tenían señor mayor [...]“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 291)

v noci byla údajně bezmocná; a pokud jezdec spadl ze zvířete, oba prý zahynuli. Zbraně chrličící oheň pouze dávají hromové rány a to každá jen dvakrát. Jeden z pobřežních náčelníků prý nalil do hlavně jedné z těchto zbraní kukuřičný nápoj *chicha*, aby tak udobřil boha hromu. Železné meče oněch vousatých lidí byly prý stejně málo nebezpečné jako tkalcovská prkénka inckých žen (Hagen, 1963, s. 157).

Tyto osudově zkreslené incké interpretace například zaznamenal Francisco de Xerez ve výpovědi indiánského posla, jehož Pizarro vyslal k inkovi Atahualpovi, a který hovořil s jedním šlechticem z Atahualpova rodu. Inkové se nenechali zastrašit dosti přehnaným popisem vojenských kvalit conquistadorů, jejich koní a výzbroje, tj. mečů, kuší a palných zbraní (1970, s. 38-39): „*Oni řekli, že to všechno nic není; křesťanů je prý málo, koně nemají zbraně a oni je snadno zabijí svými kopími. Prohlásil jsem, že koně mají tvrdá srdce a jejich kopí je neprobodnou. Oni na to, že se nebojí střelných zbraní, protože křesťané prý mají jen dvě.*“

Huascarovi stoupenci, kteří v bratrovražedné válce prohráli, zřejmě vnímali Španěly jako spasitele. Indiánské prameny z této strany popisují zvláštní rysy, které v očích Indiánů od nich odlišovaly Španěly jako božské bytosti: vousy, ať světlé či tmavé; šaty zcela zakrývající tělo; velká zvířata se stříbrnými kopyty, na jejichž hřbetech cizinci jezdili; magický jazyk umožňující jim vzájemně se dorozumět pomocí kousků bílé látky; ovládání hromu (Wachtel, 1977, s. 21-22). Atahualpův synovec Titu Cusi se pokusil popsat ohromení, jaké pocíťoval jeho lid tvář v tvář bílým cizincům (Hemming, 1977, s. 85):

Vypadali jako Virakočové, což bylo naše dávné jméno pro vesmírného stvořitele. Můj lid dal toto jméno mužům, které viděl, zčásti proto, že se od nás velice odlišovali oblečením a vzhledem, a také proto, že jsme viděli, jak jezdí na obrovských zvířatech, jež měla nohy ze stříbra – říkali jsme „stříbro“, protože se koňské podkovy tak leskly. Říkali jsme jim tak i proto, že jsme viděli, jak dávají sdělení na bílých listech, úplně jako když jeden člověk mluví s druhým – to se týká čtení knih a dopisů. Říkali jsme jim Virakočové pro jejich nádherný vzhled a stavbu těla; pro velké rozdíly mezi nimi – někteří měli černé brady a jiní ryšavé; protože jsme je viděli jíst ze stříbra; a také proto, že vlastnili iljapas (naš název hromu) – jak jsme popisovali arkebuzy, které jsme považovali za hrom z nebe.

V této výpovědi lze nalézt ve zkratce přinejmenším několik hlavních prvků, který stály za fatální prohrou a pádem největšího indiánského státu. Stejně jako v případě Mexika se jednalo o šok, který zažívala společnost s archaickou mentalitou tvář v tvář kultuře s odlišnými technologiemi, přičemž tyto technologie šly ruku v ruce s jiným typem mentality.

15. listopadu 1532 přitáhli španělští conquistadoři vedení Franciscem Pizarrem a suitou jeho bratrů do města Cajamarca, v němž inka Atahualpa očekával zprávy od svých generálů z jihu. Obě strany – Španělé a Inkové – představovali jedni pro druhé hádanku.

Španělé sice měli zkušenosti s mnoha indiánskými etniky, ale dosud se nesetkali s tak organizovaným indiánským útvarům, jakým byla říše Inků. To, co zatím spatřili, je velmi ohromilo – zejména disciplína inkových podřízených či incké pevnosti, postavené z kyklopského zdiva, které v tehdejší Evropě neměly obdobu. Tyto impozantní stavby se navíc nalézaly ve „vertikální“ krajině středních And, obtížně schůdné pro pěší, natož pro jezdce. Hernando Pizarro o tomto terénu napsal (Hemming, 1977, 21-22): „*Cesta byla tak špatná, že by se nás mohli velice snadno zmocnit zde nebo v jiném průsmyku, který jsme našli mezi tímto místem a Cajamarcou. Nemohli jsme totiž na cestách ani při největší obratnosti použít koní a mimo cesty jsme nemohli vést ani koně ani pěšáky.*“

Další přímý účastník výpravy Francisco de Xerez při popisu tažení do Cajamarky zpravuje o dojmu, jaký v conquistadorech vzbudila megalitická architektura inckých pevností, které střežily přístup do nitra říše (1970, s. 34): „*Guvernér se na noc ubytoval v uvedené již vesnici ve tvrzi, která byla obehnána kamennou hradbou z obrovských kvádrů; hradba byla stejně široká jako u kterékoli španělské tvrze a byla opatřena branami. I kdyby ji stavěli španělští mistři náradím užívaným ve své vlasti, nedokázali by ji postavit lépe.*“ Později Xerez dodal při zmínce o jiné pevnosti u města Cajamarka (1970, s. 41): „*Jsou to pevnosti, které u Indiánů dosud nebyly spatřeny.*“ Španělé rovněž neměli žádnou zkušenost s tím, jak bojují inčtí vojáci, ale disciplína a výzbroj incké armády tábořící u Cajamarcy, stejně jako stopy po válce, s nimiž se během cesty setkali, v nich budily značný respekt (Hemming, 1977, s. 26).

Inkové však byli ve znatelně horší situaci, pokud šlo o znalost protivníka, neboť nikdy předtím nespátřili žádné Evropany, nevěděli nic o světě, z něhož přišli tito podivní cizinci se světlou pletí a vousy, a stejně nedostatečné znalosti měli o evropských způsobech jednání a technologiích. Avšak uprostřed svého vojska se Atahualpa zřejmě cítil zcela v bezpečí. Jak uvádí N. Wachtel, v incké společnosti síla vyplývala z počtu, a z tohoto důvodu se Pizarrova malá skupina Španělů zdála být bezvýznamná. Kromě toho, jak už bylo zmíněno, se údajně v Atahualpově táboře rozšířily zvěsti, že zázračné španělské zbraně mohou vystřelit jen dvakrát, a že koně v noci ztrácí veškerou svou sílu (Wachtel, 1977, s. 23).

Zde si můžeme připomenout podobné výklady Tlaxcaltéků odvozené na pomoci magických technologií během Cortésova tažení v Mexiku. Interpretace příchodu Španělů ze strany Atahualpy a jeho stoupenců pochopitelně musela být nutně zformována jejich kulturním vzorcem a mentalitou - za dané situace se podivní bílí cizinci jevili Inkům málo nebezpeční. Tato incká interpretace Španělů a jejich možností tak mohla zásadně ovlivnit následující vývoj událostí. Oddíl španělských jezdců nejprve navštívil Atahualpu, od něhož se jim dostalo odměřeného přijetí. Podle španělských pramenů si inka tváří v tvář jízdním

conquistadorům uchoval klid. Guaman Poma oproti tomu z domorodé perspektivy popsal údiv a děs, který v Indiánech vyvolali koně s jezdci: Hernando de Soto a Sebastián de Benalcázar v plné zbroji se prudce rozjeli, přičemž dělali velký hluk s rolničkami na svých koních, takže prý Atahualpa úlekem spadl z nosítek, když se na něj řtili, a vyděšení Indiáni se dali na útěk, když viděli běžet tak velké zvíře, nesoucí nikdy neviděné muže (Guaman Poma de Ayala, s. 291-292).²¹¹

Přímý účastník této schůzky Hernando Pizarro uvádí ve svém listu královské auditori na Santo Domingu, že Atahualpa mu řekl (prostřednictvím indiánského tlumočnicka), že jistý pobřežní náčelník mu vzkázal, že Španělé jsou špatní lidé a nejsou dobří ve válce, a že on sám údajně některé z nich zabil, jak muže, tak koně. Hernando Pizarro to ovšem popřel a nabídl inkovi pomoc Španělů v boji proti jeho nepřátelům (Conde de Canilleros, 1964, s. 50). Poněvadž inku zjevně zaujali španělští koně, Hernando de Soto předvedl Atahualpovi jízdu na jedné kobyle, což v přítomných Indiánech vzbudilo velký podiv. Někteří z nich projevíli při pohledu na cválající obrovité zvíře strach a ucouvli, za což je pak Atahualpa nechal zabít (Hemming, 1977, s. 25).

Podle Garcilasa Hernando de Soto pronesl k Atahualpovi projev, v němž nastínil, že Španělé přicházejí z pověření dvou nejmocnějších vládců na světě, papeže a římského císaře Karla V., aby Indiány vyučovali svaté víře. Garcilaso s odvoláním na Blas Valeru upozorňuje, že takový projev nemohl být adekvátně přeložen prostřednictvím indiánského tlumočnicka. Inka prý Španělům odpověděl, že s jejich příchodem se naplnily incké věštby a proroctví. Ačkoli Inkové věděli o krveprolití, které Španělé způsobili na ostrově Puná a jinde na pobřeží, nepostavili se jim na odpor, poněvadž věřili, že Španělé jsou synové velkého boha Virakoči a vyslanci Pachacámaka. Podle příkazu Atahualpova otce, zesnulého inky Huayny Capaka, bylo údajně nařízeno, že nikdo se nemá Španělům postavit se zbraní v ruce nebo je rozhněvat. Průběh tohoto setkání prý podle Garcilasa zaznamenali dva inčtí učenci „svými uzly, znaky a čísly, jak nejlépe mohli“ (*por sus nudos, señales y cifras, como mejor pudieron*) – zřejmě šlo o narážku na proslulé „uzlové písmo“ *quipu* (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 69-70).

Avšak Atahualpova odpověď byla podle Garcilasa opět špatně přeložena indiánským tlumočnickem, na což si údajně naříkal Blas Valera. Indiánský tlumočnick (pocházející ze severozápadního pobřeží incké říše) prý inkův projev jednak přeložil špatně a jednak ho

²¹¹ „[...] los dichos caballeros armados empuntan {de punta en} blanco comenzaron a apretar las piernas, corrieron muy furientemente, que deshaciéndose y llevaban mucho ruido de cascabeles; dicen que aquello le espantó al Inga y a los indios que estaban en los dichos baños de Cajamarca, y como vido nunca vista con el espanto cayó en tierra el dicho Atahualpa Inga de encima de las andas, como corrió para ellos, y toda su gente

nepřeložil celý, neboť si ho nepamatoval, což měla být podle Garcilasa příčina pozdějšího tragického vývoje událostí. Jakmile totiž prý Španělé uslyšeli zmínku o masakrech, které spáchali na ostrově Puná a jinde, pojali podezření, že se jim Inkové chtějí pomstít. Španělští vyslanci pak požádali inku o povolení, aby se mohli vrátit do svého tábora. Ten jim řekl, ať odejdou v míru, a že přijde navštívit „syny svého boha Virakoči a vyslance Pachacámaka (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 70).

Druhý den po příchodu Španělů do Cajamarky mělo dojít k ujednané schůzce inky s Pizarrem ve španělském táboře, který se nalézal na náměstí obklopeném budovami a zdí. Pedro de Cieza de Leon uvádí, že předtím Atahualpa konal své oběti a rozmluvy s „démonem“, s nímž všichni (Indiáni) mluví.²¹² Inka sice souhlasil s uskutečněním schůzky v poledne, avšak dorazil na nosítkách se svým okázalým mnohatisícovým doprovodem teprve za soumraku, což dává smysl, jestliže opravdu věřil, že po setmění budou koně Španělům k ničemu. Hernando Pizarro uvádí, že Španělé se dověděli od indiánských žen, že Atahualpa přijde pozdě, aby v noci křesťany zabil (Conde de Canilleros, 1964, s. 51). Jak píše Nathan Wachtel, žák Lévi-Strausse, Atahualpovo chování se jeví jako zcela „racionální“ v mezích systému logiky zjevně odlišné od naší (Wachtel, 1977, s. 23).

O čtyři sta let dříve shrnul postoj Atahualpy mnohem méně sofistikovanými slovy Bartolomé de las Casas, proslulý obhájce Indiánů, přičemž zmínil jak španělskou válečnou technologii, tak kulturně determinované motivace conquistadorů: inka „*přivedl veliké vojsko lidí nahých, a směšných zbraní používajících; nevěděl, jak řezou španělské meče, jak bolestné jsou rány dřevců a jak rychlí jsou koně, kterýchž služeb vůbec neznal; a neznaje Španělů nevěděl, že Španělé (kdyby dábli zlato měli) i dábly by přepadli a o zlato okradli*“ (Casas, 1954, s. 90-91). V jistém smyslu ovšem Španělé opravdu dábly o zlato okradali, neboť všude v říši Inků bez ostychu vylupovali indiánské svatyně, ve kterých podle jejich výkladu Indiáni uctívali „dábla“ či „démony“.

Podle zpráv účastníků Pizarrovy výpravy byli Španělé před osudnou schůzkou naplněni strachem, poněvadž stáli tvář v tvář armádě, čítající mnoho tisíc inckých vojáků. Conquistadoři měli sice nepopíratelně navrch ve výzbroji a měli bohaté zkušenosti z bojů s Indiány (na rozdíl od Inků, kteří dosud Evropany nikdy nespátřili), ale bylo mezi nimi jen málo profesionálních vojáků a většina z nich zastávala rozmanitá „civilní“ povolání (Roedl, 2007b, s. 46-47). „Muži z Cajamarky“ tedy rozhodně nepatřili k profesionálním vojenským

quedaron espantados, asombrados, cad uno se echaron a huir porque tan gran animal corría, y encima unos hombres nunca vista; de aquella manera estaban turbados.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 291-293).

jednotkám, které ve stejné době válčily pod španělskými prapory v Evropě. Nebyli placeni korunou a na tuto výpravu se vydali na své vlastní náklady (Restall, 2003, s. 27-43). Pizarrovy muže dočasně držela pohromadě jak vidina enormní kořisti, tak strach o život, když byli obklopeni takovým množstvím inckého vojska. Uchýlili se proto k osvědčenému vzorci, který s úspěchem použil Cortés v Mexiku, a vypracovali pečlivý plán na překvapivý útok a zajetí inky. Všichni Španělé v plné zbroji zaujali svá postavení v budovách kolem náměstí, kde tábořili, a napjatě čekali na inkův příchod (Hemming, 1977, s. 26-27).

Když Atahualpa dorazil na nosítkách, zdobených zlatech a drahokamy, nesených osmdesáti modře oděnými nosiči a v doprovodu inckých šlechticů na nádvoří, po Španělech nebylo vidu ani slechu. Inku to překvapilo; později přiznal, že si myslel, že se zřejmě schovali ze strachu při pohledu na jeho skvělou armádu. Pouze fráter Vicente de Valverde vyšel z jedné budovy a s křížem a Biblií či breviářem v ruce kráčel k Atahualpovi. Inka podle svědectví conquistadorů nejprve žádal náhradu za vše, co Španělé uloupili v jeho říši. Na to Valverde odpověděl výkladem o „věcech Božích“ prostřednictvím indiánského tlumočnicka; zřejmě šlo o proslulé *Requerimiento*, dokument, jenž měl být podle královského nařízení vyhlášen před každým aktem dobývání (Hemming, 1977, s. 28-29).

Requerimiento, nazývané latinsky též *Ultimatum*, obsahovalo stručné dějiny světa, popisovalo papežský úřad a španělskou monarchii, a vysvětlovalo, jak papež daroval „Indie“ španělské koruně. Indiánští posluchači jím byli vyzváni, aby okamžitě uznali katolickou církev a papeže, a přijali křesťanství a nadvládu španělského krále. Pokud by domorodci nesouhlasili, hrozilo se jim válkou, otroctvím a zabavením majetku (Hemming, 1977, s. 99). *Ultimatum* bývalo vyhlášováno Španěly za různých absurdních okolností, a to cajamarské patřilo jistě k výkvětu těchto aktů. Inka Atahualpa, který právě porazil v krvavé válce svého bratra Huascara, a stal se vládcem největší indiánské říše, která kdy na americkém kontinentu existovala, byl takto vyzván mluvčím malé skupinky cizinců, aby se okamžitě zřekl své vlády a víry, a to v důsledku rozhodnutí papeže, a ve prospěch španělského krále, tj. osob, o nichž předtím Atahualpa ani nikdo z ostatních přítomných Indiánů nikdy nic neslyšel.

Podle Gómary sdělil Valverde velmi stručně inkovi, že trojjediný Bůh stvořil z ničeho svět, a ze země utvořil člověka, jehož nazval Adam, z něhož všichni lidé pocházejí. Adam zhřešil vůči svého stvořiteli neposlušností, a z něj se pak rodili další, kromě Ježíše Krista, který jakožto pravý Bůh sestoupil z nebe a narodil se Panně Marii, aby vykoupil lidstvo z hříchu. Zemřel na podobném kříži jako byl ten, jenž držel Valverde v ruce, a skrze něj je

²¹² „Atabalipa hizo sus sacrificios, y aun tendrían sus pláticas con el demonio, con quien todos hablan.“ (Cieza de Leon, 2001, s.145)

uctíván. Vstal z mrtvých třetího dne a vystoupil na nebe, přičemž ponechal jako svého náměstka na zemi (*su vicario en la tierra*) svatého Petra a jeho následovníky, nazývané papeži, kteří pověřili nejmocnějšího krále Španělska (*al potentísimo rey de España*) dobytím a konverzí těchto zemí. A proto nyní přichází Francisco Pizarro a žádá inku, aby byl přítelem a vazalem krále Španělska, římského císaře, vládce světa (*monarca del mundo*), a aby byl poslušen papeži a přijal víru v Krista, která je nejsvětější (*santísima*), zatímco inkova víra je lživá (*falsísima*). Pokud by se inka proti tomuto postavil, povedou proti němu Španělé válku a vezmou mu jeho idoly, a proto musí zanechat svého lživého náboženství a falešných bohů (López de Gómara, 1979, s. 171).

Garcilaso uvádí v podstatě stejnou, avšak podrobnější verzi, založenou na údajném líčení Blas Valery, který prý během svých studií latiny v Trujillu četl onen projev zapsaný rukou samotného Valverdeho. Stejně jako v předchozím případě i zde byl Valverdeho proslov podle Garcilasa špatně přeložen indiánským tlumočnickem, pocházejícím z pobřeží severního Peru, který neovládal dobře ani oficiální jazyk Inků (tj. kečujštinu), ani španělštinu. Domorodci ze severního pobřeží totiž mluvili odlišnými jazyky a kečujštinu dobře neznali, a španělštinu se oba indiánští tlumočníci (Španělé je pojmenovali Filipillo a Martinillo) učili pouze poslechem od conquistadorů. Ačkoli byli oba pokřtěni, křesťanskému náboženství neruzuměli tak, aby byli schopni ho vyložit. Řada termínů, které Valverde ve svém kázání použil, neměla ekvivalent v domorodém jazyce (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 72-77). Garcilasův výklad sice působí velmi přesvědčivě, avšak na celkový vývoj událostí pravděpodobně role překladu neměla podstatný vliv, neboť Španělé byli podle svědectví přímých účastníků rozhodnuti na Inky zaútočit tak jako tak.

Můžeme si jen domýšlet, co se při poslechu Valverdeho proslovu skrze indiánského tlumočnicka odehrávalo v Atahualpově mysli. Dominikánský kněz Vicente de Valverde, který inkovi přednesl tuto výzvu (jejíž nehoráznost ostatně nijak nesouvisela s překladem), přitom zcela jistě nepůsobil jako parlamentář „náměstka Božího na zemi“ (tj. římského papeže) a „nejmocnějšího krále na světě“, jak Španělé mluvili před Indiány o svém králi a římském císaři Karlu V. Po putování pustinami a horami Valverde ve svém dominikánském hábitu zřejmě nevypadal příliš reprezentativně; hygiena ostatně u Evropanů v raném novověku hrála poměrně marginální roli. Oproti tomu Atahualpa se v Cajamarce denně koupal v tamních termálních lázních (Stingl, 1985, s. 207). Inka se rovněž oblékal každý den do těch nejvybranějších nových šatů a staré už na sebe nikdy nevezal.

Nešlo ovšem jen o hygienu, alespoň ne o hygienu v našem slova smyslu, tj. péči o tělesnou čistotu z důvodů estetických a zdravotních, založenou na poznacích plynoucích

z empirické kauzality. Tato pravidla, jimiž se řídil inka, vyplývala především z „magické hygieny“, založené na mystické kauzalitě. Použité šaty byly obřadně spáleny, stejně jako bylo zničeno všechno, čeho se zbožštělý „Syn slunce“ dotkl – takové předměty se staly tabu a musely být zničeny, aby je inkovi nepřátelé nepoužili ke svým kouzlům (Stingl, 1985, s. 59-60). Mladý Pedro Pizarro později navštívil sklad, plný truhlic, kde se skladovalo vše, co přišlo s inkou do styku; přítomný Indián prý Pizarrovi řekl (Hemming, 1977, s. 36): „*Vše, čeho se dotkli panovníci, kteří jsou syny slunce, má být spáleno, obráceno v prach a rozhozeno do vzduchu, aby se toho nikdo nemohl dotknout.*“ Juan Ruiz de Arce zaznamenal, jak se zacházelo s tím, co fyzicky přináleželo Atahualpovi: inka nikdy neplivl na zem, ale jen do ruky některé z žen jeho doprovodu; veškeré vlasy, které mu upadly, ženy ihned sebraly a snědly, neboť inka se velmi bál očarování (Conde de Canilleros, 1964, s. 91).²¹³

Lucien Lévy-Bruhl na příkladech tohoto druhu demonstroval svou koncepci o mystických „participacích“, v tomto případě „participaci přináležitosti“. Tento princip lze rozeznat ve velkém počtu případů čarodějnictví (sympatetické magii, působení na zbytky jídla, vlasy, exkrementy, nehty či šaty nasáklé potem, atd). Tyto „přináležitosti“ jsou individua samotná - v důsledku mystické participace to, co působí na „přináležitosti“ (v případě inků cokoli, z čím přišli do styku), působí zároveň i na příslušná individua (Lévy-Bruhl, 1975, s. 69). „Participaci přináležitosti“ lze nalézt v „primitivních“ společnostech po celém světě, což platilo i o Jižní Americe – Lévy-Bruhl uvádí příklady u indiánských etnik v Kolumbii, Ekvádoru, Bolívii a Chile, tj. na územích, které sousedila s inkou říší (1965, s. 122-123). Lévy-Bruhl popsal v této souvislosti několik typických rysů „primitivní“ mentality, týkajících se „přináležitosti“: v „primitivní“ mysli jsou hranice individuality proměnlivé a nejasně vymezené; „přináležitosti“ jsou „rozšířením individuality“, jsou integrální částí osobnosti a jsou s ní smíšené (Lévy-Bruhl, 1965, s. 127).

Co přesně zaznělo mezi Atahualpou a Valverdem, není známo, neboť (jak bylo zmíněno) nikdo ze zúčastněných neovládal jazyk protistrany, a komunikace proto probíhala prostřednictvím problematického překladu indiánského tlumočnicka. Líčení conquistadorů i pozdějších kronikářů se shodují pouze v tom, že Valverde po svém proslovu podal inkovi knihu (Bibli či breviář) a ten ji vzápětí hodil na zem. Avšak některá z těchto líčení mohou vypovídat o určitém vzorci, typickém pro reakce domorodců při prvních setkáních s bělochy a jejich věcmi, jako jsou knihy, které pro domorodce představovaly neznámé artefakty značně odlišné kultury.

²¹³ „*los cabellos lo hacía porque era muy temeroso de hechizo y, por que no lo hechizasen, los mandaba comer.*“ (Conde de Canilleros, 1964, s. 91).

Podle Guamana Pomy kněz Valverde řekl inkovi, že je vyslancem a poslem jiného velkého pána, přítele Boha, a aby uctíval kříž, věřil božím evangeliu, a neuctíval nic jiného, neboť vše ostatní je k smíchu (*cosa de burla*). Atahualpa odpověděl, že neuctívá nic jiného než Slunce, které nikdy neumírá, a zeptal se Valverdeho, kdo mu řekl tyto věci, které kněz sdělil inkovi. Poněvadž Valverde odpověděl, že jeho kniha hlásá evangelium, Atahualpa řekl knězi, aby mu knihu podal, aby mu to také „řekla“. Inka vzal knihu do rukou, prolistoval ji, a poté prohlásil, že k němu kniha nemluví a odhodil ji na zem (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 293).²¹⁴ Podle Gómary se Atahualpa otázal Valverdeho, jak ví, že jeho křesťanský Bůh stvořil svět. Valverde odpověděl, že to říká jeho kniha a podal inkovi breviář. Atahualpa knihu otevřel, prohlédl, prolistoval a pak prohlásil, že mu kniha nic neříká, načež ji pohodil na zem (López de Gómara, 1979, s. 171).²¹⁵

Nebylo by ovšem nic překvapivého, kdyby si inka doslovně myslel, že kniha „mluví“, tj. skutečně promlouvá tak, aby to mohl slyšet, jak explicitně uvádí N. Wachtel ve svém popisu cajamarské události (Wachtel, 1977, s. 227).²¹⁶ U neliterárních společností byla totiž taková reakce při setkání s bělošskými knihami běžná. Lévy-Bruhl popisuje řadu epizod, které se velmi podobají možné inkově reakci na Valverdeho Bibli či breviář: domorodci si přikládají knihy k uším a jsou frustrováni, když nic neslyší (Lévy-Bruhl, 1999, s. 287-288). Později, již ve španělském zajetí, údajně Atahualpa žádal své věznitele, aby ho naučili „naslouchat“ jejich písmu, a nějakou dobu věnoval pokusům o čtení dopisů. Když mu bylo řečeno, že čtení a psaní se učí v dětství, nevěřil tomu a myslel si, že tyto schopnosti jsou Evropanům vrozené (Bauer, 2005, s. 19; Kubler, 1945, s. 423).²¹⁷

Odhození Bible inkou na zem posloužilo jako spouštěč k naplánované španělské akci. Conquistadoři na Pizarrův signál vyrazili do útoku a pustili se do vraždění inkova zřejmě převážně neozbrojeného doprovodu.²¹⁸ Nikdo z přítomných Indiánů se podle dochovaných

²¹⁴ „[...] preguntó el dicho Atagualpa Inga a fray Vicente quién se lo había dicho, responde fray Vicente que le había dicho evangelio el libro, y dijo Atagualpa: dámelo a mí el libro para que me lo diga, y así se lo dio y lo tomó en las manos, comenzó a hojear las hojas del dicho libro, y dice el dicho Inga: que cómo no me lo dice ni me habla a mí el dicho libro, hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inga Atagualpa.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 293)

²¹⁵ „cómo sabía el fraile que su Dios de los cristianos criara el mundo? Fray Vicente respondió que lo decía aquel libro, y dióle su breviario. Atabaliba lo abrió, miró, hojeó, y diciendo que a él no le decía nada de aquello, lo arrojó en el suelo.“ (López de Gómara, 1979, s. 171).

²¹⁶ Ve stejném smyslu interpretuje tuto epizodu J. M. Oviedo (1986, s. 33): „el padre Valverde entrega el Evangelio al Inca, éste se lo lleva al oído – pues cree que puede escuchar lo que libro le dice – y luego lo arroja al suelo“.

²¹⁷ Garcilaso de la Vega o tomto Atahualpově přesvědčení píše: „Když viděl Španěly číst a psát, domníval se, že se s tímto uměním narodili a že je to vlastnost, která je jim vrozena.“ (Kašpar, 1990, s. 152).

²¹⁸ Atahualpův synovec Titu Cusi uvedl ve svém vyličení cajamarské události, že Indiáni neměli žádné zbraně a zbroj, pouze lasa, která chtěl Atahualpa použít k lovu koní, „tohoto nového druhu lam“, a nože na stahování a porcování zvířat (Bauer, 2005, s. 61).

svědectví nepokusil o odpor. Inka byl stržen ze svých nosítek a zajat, a jeho mnohatisícový doprovod pobit a rozprášen Pizarrovým ozbrojeným hloučkem, který měl sotva víc než 160 mužů. Podle Xereze zůstalo na náměstí dva tisíce mrtvých Indiánů, nepočítajíc zraněné (Xerez, 1970, s. 50). Tato proslulá událost nese punc mnoha podobných akcí uskutečněných Španěly na jiných místech v Novém světě - masakry spáchané na Indiánech byly jedním z „rutinních aspektů conquisty“, tj. užití teatrálního násilí, jehož cílem bylo zastrašit domorodce (Restall, 2003, s. 24-25).

Abychom této klíčové události peruánské conquisty porozuměli, je třeba ji rozebrat z několika hledisek, souvisejících s mentalitou Inků. Faktor, který byl v této konkrétní situaci zřejmě naprosto zásadní, byl dopad kombinace několika fenoménů, se kterými přítomní Indiáni nikdy předtím neměli zkušenost: hluk způsobený výstřely z děl a arkebuz, zvuk řehtaček či zvonků, které Španělé připevnili na koně, útok jízdy a masakr způsobený železnými zbraněmi conquistadorů. Španělé si byli těchto efektů vědomi: Pedro Pizarro například uvádí, že conquistadoři pověsili rolničky na koňské postroje, aby Indiánům nahnali strach (Fernández Navarrete, 1844, s. 227).²¹⁹ O samotném střetnutí Xerez píše (1970, s. 48): „V průběhu boje nepozvedl jediný Indián zbraň proti Španělům. Neboť hrůza z toho, že viděli guvernéra ve svém středu, že znenadání začalo pálit dělostřelectvo a že vyrazila do útoku jízda, kterou dosud nikdy neviděli, byla tak veliká, že se ve velkém zmatku snažili raději uprchnout a zachránit holý život než bojovat.“

Není vůbec vyloučeno, že conquistadoři jako Xerez se svou dobovou mentalitou rozuměli některým prvkům v chování Indiánů poměrně dobře – vzhledem k tomu, že sami prožívali něco z toho, co jejich indiánské protějšky, a to na rozdíl od soudobých vzdělaných autorů, kteří se k tomuto porozumění musí racionálně propracovávat spletitými cestami sofistických formulací. Příkladem je třeba Mario Vargas Llosa, který v předmluvě knihy *La edad de oro*, kde se zmiňuje o cajamarské události, píše o „vertikální a totalitární struktuře Tahuantinsuyu“, na jejímž vrcholu stál zbožštělý inka. Podle Vargase Llosy „náboženství státu, které anulovalo vůli individua a vybavovalo rozhodnutí autority aureolou božských příkazů, z Tahuantinsuyu učinilo úl: pilný, efektivní, stoický“.²²⁰ Avšak když byl inka zajat, nikdo nevěděl, co dělat, a jedině co mohli Indiáni udělat, aniž by porušili „tisíc a jedno tabu a

²¹⁹ „*Todos echaron á sus caballos pretales de cascabeles para poner espanto á los indios.*“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 227).

²²⁰ „*Una religión de Estado que anulaba la voluntad del individuo e investía las decisiones de la autoridad con la aureola de mandatos divinos, hizo del Tahuantinsuyo una colmena: laboriosa, eficiente, estoica.*“ (Oviedo, 1986, s. 22).

příkazů, které regulovaly jejich existenci“, bylo nechat se heroicky zabít (Oviedo, 1986, s. 19-22).²²¹

Garcilaso tvrdí, že Inkové na příkaz inky nebojovali proti údajným vyslancům boha Virakoči (neboť to přikázal zesnulý inka Huayna Capac), a proto se nechali bez odporu pobíjet (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 80-81). Tato Garcilasova verze je pravděpodobně racionalizovanou interpretací podivně působícího faktu, že se takové množství Indiánů nechalo bez odporu vraždit pouhými 160 Španěly. Vodítko k vysvětlení této záhady však mohou poskytnout dobové prameny a koncepce mentalit. V popisu cajamarského masakru, který zanechali přímí účastníci této události, jako byl Xerez, lze vystopovat typickou reakci příslušníků archaických společností na nezvyklé fenomény, v tomto případě střelbu z děl a arkebuz, zvonění rolniček pověšených na koních, útok jízdy. Výraz „nezvyklý fenomén“ sice zní v této souvislosti cynicky, ale druhově se jedná o tentýž druh šoku, který popisuje Lévy-Bruhl u různých „primitivních“ etnik z celého světa, a který u těchto národů vznikl z našeho hlediska na základě příčin často o poznání nevinnějších. Zde je líčení starého Indiána z Britské Kolumbie, který popisuje první setkání s bělochy, kteří připluli na lodi a předvedli své typické instrumentarium (Lévy-Bruhl, 1999, s. 277-278):

Indiáni loví ve velkém člunu v úžině platýse. Zahalila je hustá mlha. Pojednou zaslechli jakýsi zvuk, jako kdyby si nějaké velké zvíře razilo cestu vodou. [...] Čekali, že je každým okamžikem pohltí tlama obrovského zvířete. Dosáhli však břehu, vyskočili na souš a s hrdlem sevřeným strachem se obrátili, aby vyčkali netvorova příchodu. Zanedlouho se z mlhy vynořila loď, na níž byli lidé podivného vzhledu. Zděšeným Indiánům se poněkud ulevilo, celí užaslí však dál stáli bez pohnutí. [...] Jeden z cizinců nesl na rameni cosi, co vypadalo jako hůl. V tu chvíli ji namířil na ptáka, který letěl kolem. Zazněl prudký výbuch a pták klesl k zemi. Indiáni (hrůzou) „zemřeli“. Když znovu obživli, vyptávali se druh druhá, jak se cítí, aby zjistili, jestli jsou mezi nimi mrtví a co každý z nich prve pocítil.

Indiáni pak „zemřeli“ ještě několikrát: když bílí lidé rozdělali nevidaným způsobem oheň, když si uvařili rybu v plechovém hrnci a když snědli rýži s melasou, kterou Indiáni považovali za tuk mrtvých.

Zdá se, že Inkové v Cajamarce při útoku Španělů prožívali cosi podobného – zřejmě také hrůzou „zemřeli“. Pokud došlo k akumulaci více nezvyklých fenoménů, jako se to stalo v Cajamarce, byli Indiáni tak paralyzováni, že se nezmohli na odpor. Podívejme se ještě jednou na masakr v Cajamarce – tentokrát z druhé strany, jak jej popisují očima poražených indiánštích kronikářů Juan de Santa Cruz Pachacuti a Guaman Poma de Ayala. První z nich stručně uvádí, že když Španělé znenadání zmasakrovali množství lidí v Atahualpově doprovodu, Indiáni se domnívali, že conquistadoři jsou Pachayachachi Viracochan (tj. bůh Viracocha) nebo jeho poslové, a že když vystřelila děla a arkebuzy, Indiáni věřili, že to byl

²²¹ „Hicieron, entonces, lo único que podían hacer, con herísmo, sí, pero sin violentar los mil y un tabúes y

Viracocha.²²² Podle Garcilasa této víře napomohly palné zbraně Španělů, neboť Inkové věřili, že jim Slunce jako synům boha Virakoči dalo své zbraně, hrom a blesk, které nazývali *illapa*, a proto dali toto jméno arkebuze, zatímco děla nazývali *hatun illapa*, neboli velký blesk či velký hrom.²²³

Guaman Poma podrobněji popsal, co nastalo po výzvě kněze Valverdeho k Pizarrovi, aby křesťané udeřili na nevěřící (Kašpar, 1990, s. 147):

A hned na to zahájili útok, stříleli ze svých arkebuz a spustili palbu z děl. Zabíjeli Indiány jako mravence. Ti byli ohromeni střelbou, hlukem řehtaček i zbraněmi, které nikdy předtím neviděli. Bylo jich plné náměstí, a jak se ve zmatku tlačili, zřítily se na ně zdi, jež obepínaly ono prostranství, a mnoho jich pod nimi zahynulo. Jiní, kteří nebyli rozmačkáni, padali k zemi sražení a podupání koňmi.

A tak don Francisco Pizarro a don Diego de Almagro zajali řečeného Atahualpu, strhli ho z jeho trůnu, ale nezranili ho. Byl uvězněn a hlídán vojáky kapitána Franciska Pizarra. Smutný a zoufalý, zbavený svého majestátu, trůnu a království, seděl na holé zemi.²²⁴

Abychom porozuměli šokujícímu rozměru této události v očích Indiánů, je třeba připomenout, že inka byl považován za přímého potomka božského Slunce – odtud jeho titul *Intip cori*, „Syn Slunce“. Byl také nazýván *sapa* – „Jediný“. Na inku nikdo privilegovaný nesměl pohlédnout a od návštěvníků byl oddělen záclonou. Při prvním setkání se Španěly byla Atahualpova tvář zahalena jemnou látkou, a když bílí cizinci žádali, aby se jim vládce odhalil, inka jim sice vyhověl, ale během rozmluvy na ně prý nepohlédl (Bernandová, 1994, s. 44). Dotknout se samotného inky bylo naprosto vyloučené – podle Xereze řež v Cajamarce započala tak, že ozbrojený Francisco Pizarro „s pouhými čtyřmi muži, kteří jej stačili následovat, směle prošel až k nosítkám, v nichž stál Atabalipa, bez bázně jej uchopil za levou paži a zvolal ‚Santiago!‘, což bylo smluvené heslo k útoku jízdy a pěšáků (1970, s. 48). Toto jednání s posvátnou osobou vládce muselo být pro přítomné Indiány obrovským šokem.

preceptos que regulaban su existencia: dejarse matar.“ (Oviedo, 1986, s. 19).

²²² „[...] los dichos indios, de doce mil hombres, fueron matados, quedándose muy pocos; y por ello entendieron que era el mismo Pachayachachi Viracochan o sus mensajeros, y esto les dieron; y después, como tiró las piezas de artillería y arcabuses, creyeron que era Viracocha“ (Oviedo, 1986, s. 209).

²²³ „Ayudó mucha a esta creencia la artillería y arcabucez que los españoles llevaron, porque dijeron que, como a verdaderos hijos, les había dado el Sol sus propias armas, que son el relámpago, trueno y rayo, que ellos llaman *illapa*, y así dieron este nombre al arcabuz; y a la artillería dan el mismo nombre con este adjetivo *hatun illapa*, que quiere decir: el gran rayo o el gran trueno, etc.“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 111).

²²⁴ „Y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuses y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, y de espanto de arcabuses y ruido de cascabeles y de las armas, y de ver primer hombre jamás visto, de estar lleno de indios la plaza de Cajamarca se derribó las paredes del cerco de la plaza de Cajamarca y se mataron entre ellos; de apretarse y pizalle y tronessalle los caballos murieron mucha gente de indios que no se pudo contar. De la banda de los españoles murió cinco personas de su voluntad por {que} ningún indio se atrevió de espanto asombrado, dicen que también estaba dentro de los indios muerto dichos cinco españoles deben de andar tonteando como indio, deben de tronpezalle los dichos caballos. Y así sí le prendió don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro al dicho Atahualpa Inga, de su trono le llevó sin herirle y estaba preso con prisiones y guarda de españoles junto del capitán don Francisco Pizarro; quedó muy triste y

Na to bílí cizinci, kteří až dosud prohlašovali, že chtějí být Atahualpovými přáteli, bez jakéhokoli předchozího náznaku nepřátelství rozpoutali masakr, během kterého shromáždění Indiáni poprvé v životě spatřili a na vlastní kůži pocítili účinnost evropských zbraní, o nichž dosud měli značně mylné představy. Španělé rovněž vzápětí povraždili nosiče inkových nosítek, takže ta spadla na zem, a inka byl zajat (Xerez, 1970, s. 48). Tento akt mohl mít hluboký symbolický význam, který vyplýval z rituálních pravidel inckého válčení, jak v této souvislosti píše C. Orsini (2008, s. 196): „*Panovníka dopravovali na bitevní pole v nosítkách, jež symbolizovala jeho společenské postavení, obklopeného osobní stráží. Boj byl ukončen, jestliže se podařilo převrhnout nosítka a zajmout nebo zabít inku. Inkové se snažili porazit své nepřátele stejným způsobem – zmocnit se jejich vůdců, živých nebo mrtvých (inční panovníci měli ve zvyku brát s sebou na bitevní pole i mumie svých předků), pokud měli možnost je rozpoznat.*“

Zvláštní zvyklosti ve vztahu andských Indiánů k mrtvým (v tomto případě zvyk brát mumie zesnulých vládců do války či snaha „zajmout“ mumie protivníků), jsou rovněž jedním z rysů archaické mentality, ve které předkové a mrtví patří mezi významné síly, které je třeba uctívat a mít se před nimi na pozoru. Jak píše Lévy-Bruhl, praktiky toho druhu jsou universální, a z hlediska „primitivů“ neexistuje žádná nepřekonatelná bariéra oddělující mrtvé od živých (1966, s. 270). Mrtví mohou způsobovat dobro či zlo, v představách „primitivů“ stále žijí, pouze přešli z tohoto světa do jiného. Jejich potřeby se však podstatně neliší od potřeb živých, ale poněvadž nejsou schopni si je sami zajistit, závisejí na živých, stejně jako ti závisejí na přízni mrtvých (Lévy-Bruhl, 1973, s. 134-135).

Jak rovněž ukazuje Lévy-Bruhl, v představách „primitivů“ se na základě mystické participace nadpřirozená moc mrtvých vázala k jejich materiálním ostatkům (1965, s. 232-260).²²⁵ To vysvětluje praktiky spojené s praxí mumifikace ve starém Peru a pozornost, kterou andští Indiáni věnovali mumiím. Lévy-Bruhl zmiňuje právě Peru spolu s Egyptem, kde suché podnebí umožňovalo mumifikaci mrtvých (1965, s. 244). Inkové věřili, „*že mumifikované tělo jen žije mimo tento svět a bere na sebe moc neviditelných sil*“ (Hagen, 1963, s. 81). Mumie inků byly proto setrvalým předmětem péče jejich *panak* (rodů příslušného inky), kteří se k mumii svého zakladatele chovali tak, jako by stále žila. Za zesulé inky promlouvala média v transu, jejichž prostřednictvím mrtví vládcí sdělovali svou vůli (Gose, 1996).

desconsolado y desposeído de su majestad asentado en el suelo quitado su trono y reino.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 295)

²²⁵ Lévy-Bruhl zmiňuje, jak tyto mystické participace a magické výklady působily v andské oblasti ještě na přelomu 19-20. století – když baron Nordenskiöld pátral po starých lebkách a kostrách, domorodci si mysleli, že

Rovněž obyčejní andští Indiáni věnovali svým mrtvým mimořádnou pozornost, což plynulo z představy, že mrtví stále žijí, jen se stali neviditelnými a mohou zasahovat do světa živých. Mrtvý byl *huaca* (či *waq'a*, entita nadaná nadpřirozenou mocí), „*stal se posvátným a tajemným. Ovládal kouzla a všichni živí se museli mít na pozoru, aby ho nikdo z ailju*²²⁶ *neurazil. Patřil teď k neviditelným silám a bylo třeba si ho naklonit*“ (Hagen, 1963, s. 81). Avšak prostý mrtvý poznenáhlu upadl v zapomnění a lidé se jej přestali obávat. Lévy-Bruhl demonstruje na řadě příkladů z celého světa, jak se vztah živých k mrtvým měnil v závislosti na stavu tělesných schránek zesnulých, s nimiž byla spojována jejich nadpřirozená moc – když se ostatky zesnulého rozpadly (nebo byly zničeny při pohřebních rituálech), vytratil se i respekt živých (Lévy-Bruhl, 1966, s. 286-289)

Když zbožštělý vládce inka Atahualpa upadl do zajetí podivných cizinců a přišel o posvátné atributy moci, některé významné podmaněné kmeny (Cañari, Huanca, Chachapoya, Charca a jiné) odepřely poslušnost autoritě Inků a přidaly se na stranu Španělů, stejně jako masa yanakonů (*yanacona*), lidí, které rozdělával inka jako sluhy či nevolníky, a kteří v incké říši zastávali nízký sociální status (Hemming, 1977, s. 131, 284). Také tyto faktory – krize autority a na to navazující negativní výklady v komunikaci s nadpřirozenem jistě spolupůsobily na pádu největší říše indiánské Ameriky. J. Hemming v této souvislosti píše (1977, s. 38): „*Charisma – nadpřirozená moc – privilegované třídy záviselo na nepřetržitém úspěchu. A ten narušila quitská epidemie, vražedná válka o nástupnictví a především masakr na náměstí v Cajamarca a zajetí inky. Masa andských domorodců ztratila iluze a byla dále lhostejnější k osudu bývalé vládnoucí třídy.*“

Tento fatální otřes statusu božského vládce, jímž bylo zajetí inky během masakru v Cajamarca, byl zřejmě dalším klíčovým faktorem, který způsobil, že se moc Inků začala sypat jako domeček z karet. Posvátný status vládce byl závislý na mnoha faktorech, které jsou známy z mnoha archaických kultur světa, včetně Evropy, a pokud některý z těchto faktorů utrpěl, posvátná moc vládce byla často nenávratně porušena. To naznačuje tvrzení Guamana Pomy: když byl Atahualpa zajat, prý všichni jeho vazalové, Indiáni, kapitáni a velcí pánové jeho království ho opustili a nesloužili mu.²²⁷ Takové jednání, které by bylo v současném západním universu interpretováno v profánním duchu jako účelový pragmatismus, však mělo nepochybně značně odlišné pozadí ve společnosti, jejíž nejvýše postavený člen – inka - byl

si je chce odnést do své země, aby je tam znovu přivedl do života a tak odhalil tajemství zlatých dolů Inků (Lévy-Bruhl, 1965, s. 252).

²²⁶ *Ayllu* – rodová obecina či klanová pospolitost, základní jednotka incké říše (viz např. Stingl, 1966, s. 188; Katz, 1989, s. 325).

považovaný za ztělesnění božstva. I v tomto případě mohly hrát klíčovou roli domorodé interpretace cajamarské události, které souvisely s nadpřirozenem – neboť, jak už bylo uvedeno výše, neštěstí (a obzvláště tragédie takového formátu, jakou byl cajamarský masakr) je „primitivní“ vnímáno jako projev nepřízně nadpřirozených sil.

Všechny výše zmíněné faktory – šok z neznámých fenoménů, posvátný status vládce, rituální pravidla války, nadpřirozený výklad neštěstí – zřejmě také vysvětlují, proč se kolem nastoupená incká armáda vůbec nepokusila zasáhnout a rozutekla se. Počet inckého vojska, které bylo přítomno jen v samotné Cajamarce jako „osobní stráž“ inky, byl podle conquistadorů ohromující - údajně zde tábořilo několik desítek tisíc vojáků. Odhady počtu indiánské populace inckého Peru a úroveň organizace inckého státu však dovolují považovat líčení conquistadorů za poměrně věrohodné. Ale všichni ti ozbrojení a disciplinovaní válečníci, jejichž útvary obklopovaly cajamarské náměstí, se v onom klíčovém okamžiku rozprchli. Steží se v dějinách nalezne absurdnější scéna, než úprk armády tvořené desetitisíci Indiány před pouhými 160 bělochy.

Když se Španělé blížili ke Cajamarce, dotazovali se pochopitelně na počet inkových vojáků. Jeden kazik sdělil Pizarrovi, že Atahualpa má padesát tisíc mužů – Pizarro si nejprve myslel, že Indiáni neumějí počítat. Xerez to líčí zřejmě bez jakékoli skryté ironie (1970, s. 31): *„Když guvernér uslyšel tuto cifru, myslil zpočátku, že se kasik zmýlil. Dotazoval se proto, jakým způsobem počítají, a dověděl se, že počítají od jedné do desíti a od desíti do sta, že deset set tvoří tisíc a že Atabalipových vojáků je pět desítek tisíc.“* Indiáni zřejmě uměli počítat velmi dobře a Inkové tím byli obzvláště proslulí. Xerez, který před masakrem navštívil tábor Atahualpovy armády u Cajamarky, počet vojáků odhadl takto (1970, s. 44): *„Vojáci stáli před stany a zbraně, což jsou oštěpy dlouhé jako kopí, byly zapíchnuty do země. Podle odhadu bylo v táboře přes třicet tisíc mužů.“*

Byli to tíž bojovníci, s kterými Atahualpa právě porazil v krvavé válce svého bratra, zákonného inku Huascara, a mnozí z nich za Atahualpova otce Huayny Capaca dobývali severní území v dnešním Ekvádoru a jižní Kolumbii. Pokud šlo o válečné zkušenosti a úroveň organizace, tato Atahualpova armáda mohla být na americké poměry poměrně profesionálním útvarem. Xerez se o nich zmiňuje s respektem (1970, s. 53): *„Lidé, které měl Atabalipa ve svém vojsku, byli vesměs muži velice obratní a zkušení v boji jako vojáci, kteří často chodí do války; přitom byli mladí a urostlí, takže pouhý tisíc by jich stačil k tomu, aby srovnali se zemí některou ze zdejších osad, i kdyby v ní bylo třeba dvacet tisíc mužů.“* Avšak veškeré bojové

²²⁷ „De cómo estando preso Atahualpa Inga todos sus vasallos, e indios y capitanes, y señores grandes de su reino le desampararon y no le sirvieron.“ (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 296)

zkušenosti a kázeň nemohly připravit incké vojáky na přívál šokujících fenoménů, který zažili onoho proslulého dne 16. listopadu 1532 v Cajamarce.

Španělé poučili zajatého Atahualpu o tom, že přišli do Peru jako vyslanci pravého Boha a císaře, který je králem a vládcem křesťanů a také jich všech, a že Bůh dovolil, aby taková hrstka křesťanů porazila a zajala inku. Pizarro inkovi vysvětlil, „že *existuje jediný Bůh, stvořitel nebe a země a všech věcí viditelných i neviditelných, v něhož věří křesťané, a že jen jeho smíme považovat za Boha a musíme činit to, co nám nařizuje...*“ (Xerez, 1970, s. 58). Atahualpův synovec Titu Cusi uvedl ve své relaci, obsahující vylíčení peruánské conquisty, že Španělé řekli Atahualpovi, že přišli na příkaz Virakoči, významného božstva uctívaného v incké říši (Bauer, 2005, s. 63). Titu Cusi v tomto dopise určeném španělskému králi Filipu II. opakovaně označuje Španěly jako „Virakoči“ nebo vyslance či syny „Teci Viracochy“. Rovněž Juan de Santa Cruz Pachacuti uvedl, že Španělé byli nazýváni Virakoči (*Uiracocha*), protože řekli zajatému Atahualpovi, že přinesli zákon Boží (Markham, 1873, s. 119).

Tento výklad mohl vzniknout při překladu křesťanského pojmu „Bůh“ do inckých náboženských kategorií, v nichž byl nejbližším ekvivalentem křesťanského Boha právě Viracocha, pojímaný jako Stvořitel světa, „neviditelný, nepočatý, od něhož všechno počíná“. Viracocha měl žít bez manželky, plodit jinak než smrtelné bytosti a dávat lidstvu a světu požehnání (Stingl, 1985, s. 36-37). Například Pedro de Cieza de León uvádí ve své *Kronice Peru*, že všichni (domorodci) věřili v existenci „Tvůrce všech stvořených věcí“ (*un hacedor de todas las cosas criadas*), kterého v jazyce Cuzka nazývali Ticebiracocha (Cieza de León, 2005, s. 127). Dalším aspektem Virakoči byla zřejmě idea „kulturního hrdiny“, přinášejícího civilizaci, přičemž tento aspekt se mohl prolínat se „stvořitelským“ aspektem (Katz, 1989, s. 368).

Například španělský klerik a kronikář Cristóbal de Molina (1529-1585), který se sžil s domorodým prostředím natolik, že byl později považován za mestice, uvádí ve svém hlavním díle *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, že Indiáni věřili v tvůrce, jehož nazývali Tesciviracocha, což znamená „nepochopitelný Bůh“, který měl dva syny, kteří se jmenovali Ymaymana Viracocha a Tocapo Viracocha, kteří putovali zemí a konali zázraky. Indiáni prý věřili, že tito tvůrci nebyli zrozeni z ženy a že jsou neměnní a věční. K tomu Molina dodává, že domorodé kmeny měly tolik bájí o svém původu, že kdyby se měly vypovědět všechny, nebralo by to konce (Markham, 1873, s. 6-8). Lze však předpokládat, že se do těchto bájí, zaznamenaných často řadu desetiletí po conquistě, promítly křesťanské prvky. Ačkoli v incké říši dominoval sluneční kult, představa Virakoči jako neviditelného tvůrce všehomíra i kulturního hrdiny mohla sehrát značnou roli při domorodých interpretacích

příchodu Španělů a toho, co říkali. Garcilaso de la Vega uvádí, že to mohla být právě víra Indiánů, která se shodovala s tvrzením Španělů, že byli vysláni pravým Bohem, aby zachránili domorodce před tyranii „démona“ (tj. Dávla).²²⁸

Viracocha, pojímaný jako božstvo a kulturní hrdina zároveň, je v dobových kronikách kromě toho často popisován jako vousatý muž v dlouhém rouchu. Podle řady pramenů se zjevoval v takovéto podobě Inkům ve snech či vizích. Tyto příběhy o zjevení boha Virakoči ve snech, popsané v kronikách po conquistě, mohou být poznamenány španělským vlivem, ovšem jak jsme viděli u Guamana Pomy, andští Indiáni přičítali snům velkou váhu. Lévy-Bruhl toto zaujetí sny předkládá na příkladech řady indiánských etnik z celé Ameriky, i mnoha jiných „primitivních“ společností po celém světě. Francouzské jezuity v Severní Americe toto domorodé zaujetí sny přivedlo k názoru, že sen je „*božstvo divochů a oni k němu chovají úctu o nic menší, nežli my chováme k těm nejsvětějším věcem. Všechno, o čem se jim zdá, musí být vykonáno, jinak by na sebe totiž přivolali nenávisť všech příbuzných osoby, jíž s dotyčné sen zdál, a vystavili se tak nebezpečí, že pocítí jejich hněv*“ (Lévy-Bruhl, 1999, s. 83). Lévy-Bruhl komentuje výklady jezuitů následovně (1999, s. 82-83):

Zřejmě ani nelze vyložit důrazněji a jasněji neustálé zasahování neviditelných sil do chování a života Indiánů a převahu mystických prvků v jejich zkušenosti nad prvky ostatními. A prvky mystické se projevují právě prostřednictvím snů. Taková sdělení nejenže jsou Indiány přijímána právě tak snadno jako smyslové vjemy, navíc jsou i předmětem zbožné úcty. V souvislosti se sny jezuité ustavičně užívají slov „božstvo“, „bůh“, „orákulum“, „náboženství“. Domorodci ve snu nedostávají jen rady, pokyny, přátelské doporučení či varování – skoro vždycky jde o příkazy. A Indiánům nic nezabrání v tom, aby je poslechli.

Pedro de Cieza de León, José de Acosta a Bernabé Cobo uvádějí, že když Atahualpovi generálové porazili a zajali Huascara, jeho stoupenci v Cuzku prý se podle zvyku uchýlili k obětem, jimiž chtěli přivolat pomoc svých bohů. Poněvadž nebyli schopni sami Huascara osvobodit, prováděli (i na žádost samotného zajatého Huascara) velkolepé oběti pro svého boha Virakoču a vzývali jej, aby jim seslal pomoc a osvobodil Huascara z rukou Atahualpových vojevůdců. Proto prý zabili různými způsoby mnoho dětí a lam, a rovněž bylo spáleno množství látek a jiných cenných věcí. Indiáni stále velmi důvěřovali účinku těchto obětí a ve stejné době dorazily do Cuzka zprávy o vousatých lidech, kteří přišli z moře a porazili a uvěznilí Atahualpu v Cajamarce. Indiáni považovali tuto událost za mystérium, poněvadž Španělů, kteří zajali inku, bylo tak málo, a zvláště proto, že k tomu došlo krátce poté, co Indiáni nabídli své oběti. Proto Španěly nazývali Virakoči, protože věřili, že Španělé

²²⁸ „Si a esta vana creencia de los indios correspondieran los españoles con desirles que el verdadero Dios los había enviado para sacarlos de las tiranías del demonio...“ (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 323).

byli lidmi poslanými jejich bohem Virakočou (Cieza de León, 2001, s. 158; Cobo, 1983, s. 169-170; Markham, 1880, s. 434-435). Garcilaso de la Vega rovněž vysvětluje, že poněvadž Španělé zajali Atahualpu, Huascarovi stoupenci je považovali za syny boha Virakoči, který je poslal z nebe, aby zachránili Inky a osvobodili hlavní město Cuzco a celou říši před krutostmi Atahualpy, stejně jako Viracocha pomohl Inkům kdysi, když je zachránil před vpádem kmene Chanků (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 323).

Sabine McCormack předkládá vysvětlení, že andští Indiáni označovali Španěly jako Virakoči proto, že bůh Viracocha, který vládl v předchozí epoše, jíž stvořil, se v budoucnu měl vrátit jako ničitel, aby ukončil starou éru. Konec jedné éry a příchod éry nové v andské kosmologii provázelo kataklyzma, které andští Indiáni nazývali *pachacuti*. Je zjevné, že conquististu mohli domorodci považovat právě za ono prorokované kataklyzma, provázející konec jedné éry a příchod nové éry. Nativní proroctví o konci současné éry se pravděpodobně mohla promítnout do domorodých interpretací příchodu Španělů a Inkové sami mohli očekávat příchod konce své éry, která se vyznačovala jejich dominancí, a nastolení nového řádu (McCormack, 1988, s. 981).

Po masakru v Cajamarce žil Španěly zajatý inka Atahualpa tak jako doposud, obklopen přepychem a služebnictvem, aby bylo zachováno zdání autority a vlády, poněvadž Španělé hodlali využít zajatého vládce ke svým potřebám. Inka si rychle povšiml, že Španělé se zajímají pouze o drahé kovy. V jednom z cajamarských domů učinil conquistadorům proslulou nabídku – výměnou za své propuštění slíbil naplnit jednu místnost do výše přes dva metry zlatem a dvakrát tutéž místnost stříbrem (Hemming, 1977, s. 34). V lidských dějinách zřejmě neexistuje jiný podobný případ tak pohádkového výkupného. Z celé říše ihned začali indiánští nosiči a karavany lam přinášet zlato a stříbro, často ve formě uměleckých předmětů; téměř vše nechali Španělé roztavit.

Pizarro také poslal několik svých mužů do hlavního města Cuzka, aby tam zajistili tamní poklady. Tito Španělé byli odneseni ve vysutých lůžkách do Cuzka, kde mimo jiné svatokrádežně strhli zlaté pláty z chrámů a paláců a obrali o cennosti dokonce i mumie inků (Hemming, 1977, s. 47-48). Pedro de Cieza de León uvádí, že Indiáni zpočátku uctívali tyto Španěly jako bohy a věřili, že se v nich skrývá jakési božstvo (Cieza de León, 2001, s. 165).²²⁹ Garcilaso de la Vega v této souvislosti opět zdůrazňuje, že Inkové od smrti inky Huayny Capaka se strachem očekávali, že brzy skončí jejich náboženství, říše a vláda, a to na základě předzvěstí a proroctví, které jim dávno předtím dala v zastřené podobě jejich orákula,

²²⁹ „servíanles los indios por do quiera que pasaban; no faltaba sino adorarles por dioses; según los estimaban; creían que había en ellos encerrada alguna deidad“ (Cieza de León, 2001, s. 165).

a o nichž je zpravil inka Huayna Capac před svou smrtí, který také předpověděl příchod Španělů. Proto prý Indiáni uctívali Španěly jako bohy.²³⁰

Velké poklady se měly nalézat ve věštírně boha Pachacamaka na pobřeží. Podle Pedra Pizarra Atahualpa přikázal tamním kněžím, aby tyto poklady vydali Španělům, což měl být trest za to, že tamní božstvo vydalo v nedávné době přinejmenším tři osudově špatné věštby: nejprve selhala jeho rada na vyléčení inky Huayny Capaka; ve válce mezi Huascarem a Atahualpou Pachacamac předpověděl, že Huascar vyhraje, což se nestalo, a do třetice božstvo mylně předpovědělo, že Atahualpa porazí Španěly. Velekněze z Pachacamaku, který se dostavil do Cajamarky, nechal Atahualpa spoutat. Francisco Pizarro využil této příležitosti, aby poučil zajatého inku, že Pachacamac je ďábel, který promlouvá k Indiánům v oné svatyni a klame je (Fernández Navarrete, 1844, s. 242; MacCormack, 1993, s. 110; Xerez, 1970, s. 61-62).

Hernando Pizarro byl pak vyslán do Pachacamaku, aby osobně zajistil poklady ve svatyni, tamní Indiáni však většinu těchto pokladů zřejmě ukryli. Španělé proto aspoň veřejně rozbili modlu, který byla umístěna ve svatyni. Znesvěcení chrámu v Pachacamaku muselo být pro vyznavače tamního kultu obrovským šokem; podobně jako v Mexiku i zdejší Indiáni marně doufali, že modla zničí křesťany (Xerez, 1970, s. 70). Španělé rovněž domorodcům vysvětlili, že tamní božstvo je ďábel, který je klame. Pokud bychom si odmysleli objektivní španělské pojetí ďábla, pak měli conquistadoři v jistém smyslu pravdu, neboť domorodé konzultace s nadpřirozenem opakovaně přinesly matoucí informace. Například podle Hernanda Pizarra kněžím v Pachacamaku rovněž prý „ďábel“ řekl, že se nemají obávat koní, neboť jen nahání strach, ale neublíží (Hemming, 1977, s. 46).²³¹

Španělé chtěli, aby byl do Cajamarky přiveden Huascar, zajatý Atahualpovými vojevůdci. Avšak Atahualpa zřejmě nechtěl připustit, aby se Huascar stal spojencem Španělům, a proto nařídil Huascarovým strážcům, aby svého vězně zabili. Gómara zaznamenal rozhovor, který údajně krátce před svou smrtí vedl Huascar a dva conquistadoři, Hernando de Soto a Pedro del Barco. Huascar jim prý řekl, že on byl pravým vládcem říše a Atahualpa tyranem, a proto se Huascar chtěl spojit s křesťany, aby odčinili příkoří a vrátili mu

²³⁰ „Porque es verdad que desde la muerte de Huayna Cápac, anduvieron aquellos indios con grandes miedos y asombros de que muy presto se había de acabar su idolatría, su Imperio, grandezas y señorío, porque aquel Príncipe, como al fin de su vida dijimos, les declaró muy al descubierto los anuncios y profecías que de todas estas cosas, de muchos años atrás tenían de sus oráculos y portentos, aunque dichas con mucha oscuridad y confusión. Más Huayna Capac les dijo en claro, profetizando a los suyos la ida de los españoles y la del Santo Evangelio a su Imperio, el Perú, y les dió término, que fué el de su vida. Por lo cuál adoraban los indios a los españoles como a dioses con las sumisiones y ostentaciones [...]“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 92-93)

²³¹ „[...] le dijo el diablo que no hubiese miedo de los caballos, que espantaban e no hacían mal [...]“ (Conde de Canilleros, 1964, s. 61).

svobodu a vládu; a že jeho otec Huayna Capac mu v době jeho smrti nakázal, aby byl přítelem bílých a vousatých lidí, kteří přišli, protože měli být pány země (López de Gómara, 1979, s. 174).²³² Podle Garcilasa de la Vega toto „proroctví“ bylo prý známo po celém Peru, a proto jej španělští kronikáři mohli zaznamenat (Garcilaso de la Vega, 2005, s. 453).

Atahualpovi vojevůdci se nepokusili inku zachránit – v dané situaci, kdy byl Atahualpa zcela v rukou cizinců, se pravděpodobně neodvážili podniknout nějakou akci, aby inku neohrozili. Nejvýznamnější z nich, Chalcuchima, který zřejmě představoval největší potenciální hrozbu conquistadorům, se vydal dobrovolně do jejich rukou na základě argumentu Hernanda Pizarra, že si to údajně přeje sám inka. Když pak v Cajamarce Chalcuchima předstoupil před Atahualpu, údajně proléval slzy, když viděl svého pána v zajetí cizinců (Hemming, 1977, s. 50-51). Podle Garcilasa inka řekl svému vojevůdci, že se takto naplnily věštby a proroctví o příchodu nových lidí a zničení incké říše, která vyřkl před svou smrtí inka Huayna Capac. Atahualpa prý rovněž po svém zajetí nechal konzultovat orákula, ta ale „oněměla“ a neodpovídala, z čehož byl inka velmi ustrašený, neboť to považoval za zlá a jistá znamení o své smrti a uchwácení jeho říše (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 89).

Jak bylo opakovaně zmíněno, v kultuře Inků hrály velkou roli interpretace „znamení“, čehož si povšimli už první conquistadoři. Francisco de Xerez zaznamenal jednu událost, která dokládá vliv „znamení“ na mentalitu Inků, a k níž došlo krátce před popravou zajatého Atahualpy (Xerez, 1970, s. 86): „*Nyní chci povědět o jedné neobvyklé příhodě, která se udála dvacet dní předtím. (...) Jedné noci, když se Atabalipa velmi veselil s několika Španěly a povídal si s nimi, objevilo se znenadání na obloze ve směru, kde leží Cuzco, znamení: vypadalo jako ohnivá kometa a trvalo větší část noci. Když je Atabalipa spatřil, řekl, že velmi brzy zemře v této zemi veliký pán.*“

Tuto epizodu zmiňuje také Pedro de Cieza de León ve své *Kronice Peru*: křesťané, kteří se v době zajetí Atahualpy nalézali v Cajamarce, prý na nebi v noci viděli „zelené znamení“ (*una señal verde*), silné jako paže a dlouhé jako jezdecké kopí. Když se o tom Atahualpa dověděl, prosil své vězňatele, aby mu dovolili to spatřit, a když ono „znamení“ uviděl, rozesmutnil se. Na dotaz Franciska Pizarra, proč je inka smutný, odpověděl Atahualpa, že když jeho otec (inka Huayna Capac) zemřel, bylo spatřeno jiné „znamení“ podobné tomuto (Cieza de León, 2005, s. 184). Totéž opakuje Garcilaso: mezi mnoha jinými znameními byla prý spatřena velká tmavozelená kometa (*una gran cometa verdinegra*), podobně jako před

²³² „*finalmente, les dijo cómo él era derecho señor de todos aquellos reinos, y Atabaliba, tirano. Que, por tanto, quería informar y ver al capitán de cristianos, que deshacía los agravios, y le restituiría su libertad y reinos, ca*

smrtí Atahualpova otce Huayny Capaka, což Atahualpu velmi vyděsilo. K tomu Garcilaso příznačně dodává, že oni indiánští pohané velmi dbali různých znamení i v časech méně neblahých než byla tehdejší doba.²³³ Francisco Pizarro se inku pokoušel utěšit a řekl mu, aby nevěřil věštbám, avšak Atahualpa na základě svých přepovědí prý pozbyl veškeré naděje (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 96-97).

Atahualpova interpretace nebeského „znamení“ však mohla být důsledkem okolností, které se změnilly v jeho neprospěch. V dubnu 1533 totiž přitáhl do Cajamarky Almagro s posilou 150 Španělů, kteří se chtěli královského vězně zbavit a co nejdříve vyrazit za kořistí do hlavního města Cuzka. Kromě toho se objevily fámy, že Atahualpa tajně povolal vojsko, které ho mělo vysvobodit. Podle Pedra Pizarra a Pedra de Cieza de León značnou roli v této věci sehrál indiánský tlumočnick Felipillo, který se zamiloval do jedné z Atahualpových žen. Proto pokroutil výpovědi vyslýchaných Indiánů v Atahualpův neprospěch, aby se ho zbavil (Cieza de León, 2001, s. 181; Fernández Navarrete, 1844, s. 246). Pascual de Andagoya uvedl, že Španělé přiměli indiánské čaroděje, kteří chovali zášť k Atahualpovi, aby prohlásili, že inka měl armádu připravenou zabít conquistadory (Markham, 1865, s. 52). V paranoidní atmosféře vyvolané fámami o blížící se incké armádě Pizarro nakonec souhlasil s likvidací inky. Krátce po epizodě s kometou – 26. července 1533 - na základě obvinění, že Atahualpa shromažďuje vojsko proti Španělům, Pizarro rozhodl spolu s královskými úředníky a svými kapitány, že inka má být upálen, jelikož se dopustil zrady. Protože však Atahualpa před popravou přijal křest, byl „pouze“ uškrcen (Hemming, 1977, s. 58).

Způsob popravu uškrcením a nikoli upálením však nebyl jen humánním zmírněním trestu, alespoň ne z indiánského hlediska. Pedro Pizarro uvádí, že Atahualpa sdělil před svou popravou svým ženám a Indiánům, že se k nim vrátí, pokud jeho tělo nebude spáleno, neboť jeho otec Slunce ho vzkřísí.²³⁴ Z tohoto důvodu Atahualpa přijal křest, aby nebyl upálen (Fernández Navarrete, 1844, s. 247). Jak už bylo zmíněno výše, za „normálních“ okolností zesnulý inka, jehož tělo bylo pečlivě nabalzamováno a oblečeno, pokračoval ve své existenci mezi živými ve svém paláci, kde se pravidelně účastnil slavností s členy své rodové linie (MacCormack, 1988, s. 962).

su padre Guaynacapa le mandara al tiempo de su muerte fuese amigo de las gentes blancas y barbudas que viniesen allí, porque habían de ser señores de la tierra.“ (López de Gómara, 1979, s. 174)

²³³ „[...] de noche corrían muchas estrellas grandes y chicas, ena las cuales, y en otras cosas menores, aquella gentilidad en tiempos menos calamitosos que los presentes, miraba muy mucho, para decir las supersticiones y portentos que a cada uno se le antojaba agorear.“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 96)

²³⁴ „Este Atabalipa habia hecho entender á sus mugeres é indios que sino le quemaban el cuerpo, aunque le matasen habia de volver á ellos, que el sol su padre le resucitaria.“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 247)

Kromě toho údajně Atahualpa před smrtí sdělil svým stoupcům, aby ho očekávali v jeho hlavním městě Quito, kde se jim zjeví jako had.²³⁵ Tento slib zřejmě souvisel s epizodou, k níž došlo o pár let dříve na počátku války s Huascarem, a která byla zmíněna výše, kdy měl Atahualpa údajně uprchnout ze zajetí v hadí podobě. Možná z tohoto důvodu byl Atahualpův palác v Cajamarce, v němž se nalézal had (kečujsky *amaru*) vyrytý v kameni, znám jako „Dům hada“. V andské kosmologii had věštil rozvrácení řádu politickou nebo přírodní katastrofou (MacCormack, 1988, s. 963). Na rozdíl od křesťanského pojetí tohoto živočicha, které vycházelo z židovské starozákonní mytologie, byl však pro andské Indiány had posvátným tvorem, a někteří Inkové nesli jeho jméno, včetně posledního nezávislého inky, který se jmenoval Tupac Amaru („Královský had“), a jehož popravili Španělé v roce 1572.

Pedro Pizarro popsal, že během inkovy popravy prý přítomní Indiáni „*padli tváří k zemi, klesli na zem jako opilí*“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 248).²³⁶ Atahualpovy sestry, manželky a jiné blízké ženy s velkým křikem žádaly, aby byly pohřbeny spolu s ním: „*Řekly, že hrob musí být mnohem větší; neboť u nich bylo zvykem, že když zemřel vznešený náčelník, všichni, kdož ho milovali, byli pohřbeni zaživa s ním.*“ (Hemming, 1977, s. 59) Jak uvedl Pedro Pizarro, někteří Indiáni se oběsili spolu s jednou inkovou sestrou a jinými ženami s odůvodněním, že musí odejít do jiného světa sloužit Atahualpovi.²³⁷ Dvě Atahualpovy sestry, které zůstaly naživu, ho marně hledaly v místnosti, kde byl inka vězněn, a když ho nenašly, daly se do velkého nářku a odešly. Pedro Pizarro jim vysvětlil, že mrtví se nevracejí (Fernández Navarrete, 1844, s. 251). Jak poznamenává Sabine McCormack, Pedro Pizarro, aniž by si to plně uvědomil, se stal svědkem zavedeného dvorského rituálu inckých pohřebních obřadů (MacCormack, 1988, s. 962).

Okolnosti kolem Atahualpovy smrti tak ilustrují mentalitu Inků, v níž hrálo zásadní roli nadpřirozeno a posvátný status vládce, který je rozšířeným rysem u společností s převládající archaickou mentalitou, v nichž je vládce či vůdce dané skupiny mysticky spojen s celou skupinou (Lévy-Bruhl, 1965, s. 70-71). Víra Atahualpy a jeho žen, že nebude-li jeho tělo spáleno, „vrátí se na tento svět“, zřejmě souvisela s archaickou vírou, která spojovala ostatky s duchem zemřelého. Naléhání inkových žen, aby s ním byly pohřbeny, plyne z dalšího všeobecně rozšířeného rysu archaické mentality, podle níž věci a osoby náležející

²³⁵ „*Dicen, algunos de los indios, que Atabalipa dijo antes que le matasen que le aguardasen en Quito, que allá le volverían a ver hecho culebra*“ (Cieza de León, 2001, s. 184).

²³⁶ „*Cuando le sacaron á matar, toda la gente que habia en la plaza de los naturales, que habia harto, se prostraron por tierra dejándose caer en el suelo como borrachos.*“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 248).

zemřelému jsou s ním mysticky spojeny. Jedná se o „mystickou participaci“, jak o tom pojednává Lévy-Bruhl v 8. kapitole knihy *Mentální funkce v primitivních společnostech*, kde popisuje vztah „primitivů“ k mrtvým. Pro archaické společnosti je typické, že s mrtvým je pohřbeno či zničeno vše, co mu náleželo. Takové věci (či osoby) se stávají tabu, a pokud by si je někdo přivlastnil, vystavoval by se hněvu zesnulého. Proto mrtvého někdy následují na onen svět rovněž jeho manželky či další osoby, které jsou buď zabity nebo si samy vezmou život. K tomu docházelo obzvláště tehdy, pokud zesnulý byl významnou osobou (Lévy-Bruhl, 1966, s. 298).

Popravu inky Atahualpy hodnotila kriticky řada Pizarrových současníků, včetně samotného císaře Karla V., pamětlivého „posvátnosti božského práva králů“. V listu, který císař poslal Pizarrovi, se praví (Hemming, 1977, s. 61): „... *jsme nespokojeni se smrtí Atahualpy, neboť to byl monarcha, a zejména s tím, že to bylo provedeno ve jménu spravedlnosti.*“ Nic víc než verbální nelibost však v tomto případě koruna neprojevila – koneckonců v Peru ukořistěné drahé kovy potřeboval císař na vedení svých válek, a proto bylo veškeré incké zlato, jež conquistadoři poslali císaři jako podíl Koruny, použito na ražbu mincí. A jelikož se právě chystala výprava do Tunisu, byly rovněž na císařův rozkaz roztaveny všechny mistrovské výrobky indiánských umělců, které Hernando Pizarro přivezl do Španělska; v tomto ohledu císař Karel V. předčil i své conquistatory (Hagen, 1977, s. 12). Kulturní komplex soudobé Evropy, v němž drahé kovy hrály čelnou roli jako ekvivalent hodnoty, evidentně přehlušil archaickou „posvátnost božského práva králů“ i estetické cítění.

Po popravě Atahualpy Španělé ihned svolili s nastolením nového loutkového inky, jímž se stal nejstarší z legitimních synů Huayny Capaca, Tupac Huallpa. Po tradičním obřadu „korunovace“ vyrazili Španělé 11. srpna 1533 z Cajamarky do hlavního města Cuzka. Během zastávky v městě Jauja však nový loutkový inka zemřel; podle Pedra Pizarra ho otrávil vojevůdce Chalcuchima (Fernández Navarrete, 1844, s. 251). Cestou se conquistadoři několikrát utkali s vojskem vedeným Atahualpovým vojevůdcem Quisquise. Inčtí vojáci však nebyli schopni navzdory své obrovské přesile obstát proti španělským jezdcům a každé střetnutí končilo značnými ztrátami na straně Quisquisových vojáků, zatímco ztráty Španělů byly pouze v řádu jednotlivců. J. Hemming připisuje zásadní roli na těchto i dalších španělských vítězstvích koním, proti nimž Inkové nedokázali najít účinnou obranu. Podstatnou roli však zřejmě sehrál i děs, který Indiáni měli z těchto obrovských nevídaných zvířat (Hemming, 1977, s. 65-86).

²³⁷ „*Pues habiéndose ahorcado alguna gente y una hermana suya con algunas indias, diciendo que iban al otro mundo á servir a Atabalipa*“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 251).

Podobně jako v Mexiku i v Peru si domorodci zřejmě nebyli jisti, jaký je ontologický status bílých vetřelců – zda jde o nadpřirozené bytosti či smrtelné lidi. Když se Pizarrovi muži blížili ke Cuzku, padli jim do rukou indiánští poslové, kteří nesli důležitou zprávu od Atahualpova generála Chalcuchimy určenou pro generála Quisquise. Zpráva se týkala povahy vetřelců – Chalcuchima zpravoval Quisquise, že Španělé jsou smrtelní (Wachtel, 1977, s. 24). Více už zajatý Chalcuchima svým druhům posloužit nemohl – 13. listopadu 1533 byl během tažení na Cuzco upálen v Jaquijahuaně, poněvadž Španělé usoudili, že řídí akce jejich nepřátel (Hemming, 1977, s. 83).

V Jaquijahuaně se k Španělům připojil další významný člen vládnoucího rodu – „princ“ Manco, další ze synů Huayny Capaka, jemuž se poštěstilo přežít bratrovražednou válku. Titu Cusi, Mancův syn, popsal v dopise určeném španělskému králi Filipu II., jak k jeho otci přišli poslové z pobřežního kmene Tallana, aby jej informovali, že „nový druh lidí“ (*género de gente*) přistál v jejich zemi, rasa, kterou zdejší národy dříve neviděly ani o ní neslyšely, a že to jsou bezpochyby „Virakočové“ (tj. „bohové“), kteří zajali a uvěznilo jeho bratra Atahualpu. Manco jejich tvrzení zprvu prý nevěřil, ale poslové ho opakovaně ujišťovali, že příchozí jsou Virakočové, neboť prohlašují, že přišli s větrem (*bienen por el viento*). Jsou to vousatí lidé, velmi krásní a bílí. Jedí ze stříbrných talířů a dokonce jejich „ovce“ (myšleno lamy, ve skutečnosti koně), které je nesou, jsou obrovské a mají stříbrné nohy. Vrhají hromy tak jako nebesa. Navíc spolu mluví s pomocí bílé látky, oslovují některé domorodce jejich jmény, aniž by jim je kdo řekl, pouze nahlédnou do svých listů, které drží před sebou. A konečně, jediné viditelné části těchto lidí jsou jejich ruce a tváře. Jejich šaty jsou lepší než šaty samotného inky, poněvadž obsahují zlato a stříbro (zřejmě narážka na brnění). Kdo jiní by tito lidé mohli být než Virakočové? (Bauer, 2005, s. 63-64)

Manco se o pravdivosti líčení svých poslů přesvědčil na vlastní oči, když prý nejprve přijal dva Španěly, a poté vyšel conquistadorům naproti, spřátelil se s nimi a plnil každé jejich přání, neboť přišli na příkaz Virakoči (Bauer, 2005, s. 65-67). Po příchodu do Cuzca udělal Pizarro z Manka nového inku a Manco pomáhal svým „božským“ spojencům v boji proti Quisquisovi, který se svou armádou ustupoval na sever. Svým poddaným nový inka nařídil, že nikdo nesmí Španěly obtěžovat pod hrozbou ztráty života a všichni je mají uctívat jako Virakoču, což znamená „Boha“ (Bauer, 2005, s. 72). Španělé však hned po svém příchodu do Cuzka začali hlavní město plenit včetně jeho chrámů a olupovali jeho obyvatele, přičemž nešetřili ani nejvyšší příslušníky vládnoucí vrstvy (Hemming, 1977, s. 96-110). Pedro de Cieza de Leon uvádí, že Inkové si v souvislosti s tímto chováním Španělů uvědomili, že

křesťané nejsou svatí ani synové Boha, jak je nejprve označovali, nýbrž že jsou horší než ďáblové (Cieza de Leon, 2001, s. 166-167).²³⁸

Garcilaso v této souvislosti zmiňuje údajnou podivuhodnou událost, k níž došlo při plenění Cuzka: jistý hidalgo jménem Alonso Ruiz během kořistění vstoupil do jednoho domu, jehož indiánský majitel ho prý přívětivě přivítal a řekl mu (jako později Ruiz zjistil skrze tlumočnicka), že již dlouho ho očekával, neboť bůh Pachacámac mu slíbil ve snech a věštách, že neumře dříve, dokud nepřijdou noví lidé (*gente nueva*), kteří jej budou učit pravé víře, kterou Indiáni mají mít; a proto má za jisté, že onen Španěl je tím, kdo jej má učit. Poté byl Indián pokřtěn (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 131-132).

Po vyrabování Cuzca obrátili Španělé pozornost na sever říše, o němž se povídalo, že jsou tam velké poklady, a Pizarro pověřil tažením do Quita svého kapitána Sebastiána de Benalcázar. Sever incké říše dosud ovládala incká armáda, jíž vedl Atahualpův vojevůdce Ramiñahui, který byl s dalšími veliteli brzy spraven o hrozícím nebezpečí. Podle Pedra de Cieza de León inčtí velitelé konali velké modlitby a oběti svým bohům, a skrze orákula mluvili s „démonem“ o tom, jak dopadne válka proti Španělům.²³⁹ Poněvadž pochopili, že Španěly proti nim přivádí touha po zlatě (*la codicia del oro*) a nic jiného, nechali prý schovat velké množství zlata (Cieza de León, 2001, s. 193-194).

Během španělského tažení na sever byla severní incká armáda po řadě střetnutí poražena. Španělští koně, které inčtí bojovníci ze severu spatřili poprvé v životě, opět sehráli významnou úlohu při vítězství Španělů – při prvním střetnutí mezi Španěly a severní armádou, k němuž došlo u Tumibamby v dnešním jižním Ekvádoru, se inčtí vojáci při prvním pohledu na hrůzostrašná zvířata rozutekli. Po této porážce, jak zpravuje Pedro de Cieza de León, konali inčtí velitelé v Quitu další oběti, aby získali nové rady z nadpřirozených zdrojů. Při těchto velkých obětech, vykonaných podle jejich zvyku, bylo zabito množství zvířat, jejichž krví knězové skropili oltáře.²⁴⁰ Na radu těch, kdo mluvili s „démonem“, vyšli inčtí velitelé s velkým vojskem z Quita, aby se utkali se Španěly (Cieza de León, 2001, s. 196-197).

Avšak na stranu Španělů se v jižním Ekvádoru připojili místní Indiáni Cañari, kteří se tak pomstili Inkům za jejich nadvládu a masakry, jichž se na nich Inkové v minulosti dopustili. Inčtí bojovníci nebyli schopni účinně čelit jízdě, třebaže se snažili budovat různé

²³⁸ „*Los indios orejones, como son tan entendidos, conocieron luego cómo los cristianos no eran santos ni hijos de Dios, como ellos los intitulaban, sino peores que diablos*“ (Cieza de León, 2001, s. 166-167)

²³⁹ „*Hicieron grandes plegarias y solemnes sacrificios a sus dioses, comunicando en los oráculos con el demonio; ¿sobre el fin de la guerra, que tal sería?*“ (Cieza de León, 2001, s. 193).

pasti na koně, a každé střetnutí skončilo velkými ztrátami na straně incké armády (Hemming, 1977, s. 117-124). Garcilaso de la Vega popsál, jak Ramiñahui mluvil o Španělech jako o podivných lidech s vousy ve tvářích, kteří jezdili na zvířatech, nazývaných koně, která byla tak silná, že jedinému z nich nemohly vzdorovat ani dva tisíce Indiánů, a jen prudkost jejich běhu naháněla Indiánům takový strach, že se dávali na útěk. Cizinci prý s sebou nosí hromy, s nimiž zabíjejí Indiány na dvě stě nebo tři sta kroků, a jsou oblečení do železa od hlavy až k patě (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 123).

Je možné, že v těchto bojích na severu incké říše sehrál svou roli i další faktor typický pro archaickou mentalitu, a sice „proroctví“ a „znamení“. Vítězství Španělů v tomto případě mohl napomoci přírodní fenomén, který Indiáni interpretovali ve svůj neprospěch – výbuch sopky Cotopaxi, k němuž došlo právě v této době. Indiáni si prý vzpomněli na „staré proroctví“, že jejich moc zanikne v ten den, kdy bílá Cotopaxi oživne a začne soptit (Stingl, 1966, s. 296). Pedro de Cieza de León v této souvislosti zmiňuje, že domorodci konali oběti v jisté věštírně, kde jim „démon“ (*demonio*) dával odpovědi, přičemž šlo o všeobecně rozšířený zvyk v „Indiích“. S „démonem“ však mohli mluvit jen jistí vyvolení Indiáni a mělo se za to, že „démon“ vstupuje do jejich těla.²⁴¹ Jeden z těchto vyvolenců prý řekl, že až vybuchne sopka poblíž Latacungy, přijdou z velmi vzdálené země cizí lidé, aby s nimi válčili, a budou tak mocní, že se stanou pány jejich země.²⁴²

Výbuch sopky způsobil velkou zkázu, zničil lidská obydlí a mnoho Indiánů přišlo o život. Tato tragická událost dodala v očích Indiánů velkou vážnost tomu, co orákulum předpovědělo.²⁴³ Proto zamýšleli jednat o míru se Španěly, avšak Ramiñahui a ostatní inckí velitelé byli proti tomu (Cieza de León, 2001, s. 203-204). Mezitím na území jižního Ekvádoru vstoupila Quisquisova armáda, která ustupovala z jihu. Po sérii porážek a zjištění, že i sever říše už obsadili bílí vetřelci, se morálka Quisquisových vojáků zhroutila. Velitelé žádali Quisquise, aby požádal Španěly o mír, jelikož jsou neporazitelní (López de Gómara, 1979, s. 189).²⁴⁴ Když Quisquis odmítl, jeho vlastní vojáci ho zabili. Poslední

²⁴⁰ „Se hicieron grandes sacrificios a su costumbre, matando muchos animales, la sangre de los cuales rociaban en los altares donde estaban las arcas para hacer la ofrenda.“ (Cieza de León, 2001, s. 196)

²⁴¹ „[...] el mismo demonio en su cuerpo estaba revestido.“ (Cieza de León, 2001, s. 203).

²⁴² „que supiesen que cuando el volcán, o boca de fuego, que estaba cerca de Latacunga reventase, entraría gente extranjera de tierra muy apartada a les dar guerra; los cuales serían tan poderosos que quedarían por señores de la suya.“ (Cieza de León, 2001, s. 203).

²⁴³ „Como este volcán reventó, dieron gran crédito los indios a lo que el oráculo había pronosticado.“ (Cieza de León, 2001, s. 204)

²⁴⁴ „Dijeron los capitanes a Quizquiz que pidiese paz a los españoles, pues eran invencibles“ (López de Gómara, 1979, s. 189).

z Atahualpových vojevůdců Ramiñahui, které dosud kladl na severu odpor, byl nakonec Španěly zajat a popraven na náměstí v Quitu (Hemming, 1977, s. 126-129).

Inka Manco, který sídlil v hlavním městě Cuzku, obtížně prosazoval svou suverenitu, poněvadž Španělé dávali okázale najevo, že mají říši ve své moci. Kromě toho část vládnoucího rodu, včetně Mancových bratrů, vyjadřovala pochybnosti o oprávněnosti mandátu nového inky. Tyto spory vyústily ve vraždy několika Mancových příbuzných (Hemming, 1977, s. 135-136). K obnovení klidu v říši a vážnosti inky neprospělo ani to, že domorodci byli brzy konfrontováni s krutostí a nenasytností Španělů, Mancových spojenců. Obzvláštní brutalitou se vyznačovala španělská tažení, z nichž nejvýznamnější bylo Almagrovo tažení do Chile, které začalo v červenci 1535.

Manco rovněž velmi brzy ztratil iluze o božském statusu Španělů, neboť byl setrvale vystaven neurvalému zacházení z jejich strany. Španělé ho dokonce opakovaně věznili, aby z něj vymámili poklady a ženy. Když conquistadoři Manca poprvé uvěznili, podle Titu Cusiho jim řekl, že nemohou být Virakočové, nebo vyslanci či synové Virakoči, protože chtějí působit zlo těm, kteří jim dali tolik dobrého – spíše jsou syny supaie (*supai*), „což v domorodém jazyce znamená Dábel“ (Bauer, 2005, s. 74-75). Totéž zmiňuje Garcilaso: když Indiáni poznali krutost a hrubost Španělů, začali je namísto vznešenými jmény nazývat *zúpay* neboli démon (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 112). Manco rovněž Španělům připomněl v narážce na neschůdnost And, incké pevnosti a armády, že kdyby jim nedovolil, aby vstoupili do jeho země, nikdy by to nesvedli, i kdyby jich bylo desetkrát tolik (Bauer, 2005, s. 80). Porazili ho nikoli silou zbraní, nýbrž hezkými slovy, poněvadž předstírali, že jsou jsou syny či vyslanci Virakoči (Bauer, 2005, s. 84). Ve skutečnosti byla role Manka v počáteční fázi conquisty mnohem menší, než jak líčil jeho syn Titu Cusi – avšak údajná Mancova slova odrážela podstatná fakta, jichž si byli i Španělé dobře vědomi.

Ke svým lidem Manco pronesl řeč, v níž se ospravedlňoval, že přijal bílé cizince přátelsky, poněvadž prohlašovali, že jsou Virakočové, a protože jejich oblečení se zdálo potvrzovat jejich tvrzení. Proto Indiánům též nařídil, aby tyto cizince uctívali a sloužili jim, poněvadž věřil, že jsou vítanými lidmi a vyslanci „Teqsi Viracochy“. Nyní však vidí, že se mýlil – protože se bílí muži chovají tak krutě, nejsou syny Virakoči, nýbrž syny „Dábla“ (Bauer, 2005, s. 76). Velekněz Villac Umu (Vila Oma) prohlásil, že kdyby inka svým poddaným neřekl, že Španělé jsou Virakočové a vyslanci „Atun Viracochy“, což znamená „velký Bůh“ (*gran dios*), a kdyby Indiánům nenařídil poslouchat a ctít je tak jako to činil on sám, nikdy by nestrpěli soužení a obtěžování, které se jim nyní ze strany Španělů děje (Bauer, 2005, s. 89-90).

Na podzim roku 1535 dospěl inka Manco k rozhodnutí, že se Španělům postaví ozbrojenou silou a vyžene je ze země. Protože ho Španělé věznili, využil jejich lačnosti po pokladech, a na svobodu se dostal pod záminkou, že bratrům Pizarrovým přinese ještě nějaké zlato. V tuto dobu už jeho velitelé shromažďovali ohromné vojsko, které mělo zničit bílé vetřelce jednou provždy. Po velikonocích roku 1536 incká armáda, čítající podle odhadů kolem 100 000 mužů, obklíčila Cuzco a odřízla tamní Španěly, jimž veleli bratři Pizarrové. Inčtí prakovníci vrhali rozžhavené kameny, jimiž zapálili město, zatímco nespočetní válečníci sestupovali z okolních hor do města a bojovali proti Španělům v ulicích muž proti muži. Proti koním používali Indiáni zbraň zvanou *bolas*, tvořenou třemi kameny uvázanými na provaze, která se zapletla koni kolem nohou a srazila ho (Hemming, 1977, s. 141-150).

V situaci, která pro obránce Cuzca, tj. Španěly a jejich domorodé spojence, vyhlížela velmi kriticky, se křesťané uchýlili ke svým magických technologiím. Podle Titu Cusiho světili Španělé svůj osud Bohu a strávili celou noc v kostele volající k Bohu o pomoc, klečící na zemi a zdvihající sepjaté ruce před svá ústa. Totéž činili spolu se svými indiánskými spojenci ti, kteří hlídkovali ve středu města na náměstí, kam byli nuceni se stáhnout (Bauer, 2005, s. 107). Následujícího dne takto magicky posílení vyrazili Španělé k útoku na gigantickou pevnost Sacsahuaman tyčící se nad Cuzcem, která byla v oné době obsazena Mancovými bojovníky. Při útoku sice padl nejmladší z bratrů Pizarrů Juan, avšak pevnost byla dobyta, což Inky demoralizovalo. Obležení města pokračovalo bezvýsledně ještě tři měsíce.

Akceschopnost incké armády byla v tomto i jiných případech bezpochyby ovlivňována rituálními zásadami, souvisejícími se vztahem k nadpřirozenu. Vedení války u Inků se řídilo řadou takových zásad, které ve střetnutích se Španěly omezovaly akceschopnost inckých vojsk. Samotné vyhlášení války záviselo na výroku věštců, jejichž úkolem bylo věštit z plic posvátných černých lam (Hagen, 1963, s. 151). Inčtí vládci ostatně před každým důležitým rozhodnutím, ať už vojenským či jakýmkoli jiným, konzultovali orákula – božstva či předky, kteří „promlouvali“ prostřednictvím médií v transu, často v opilosti či jiném druhu intoxikace (Gose, 1996). Inkové dodržovali dvacetidenní cyklus bojů a zpravidla nepodstupovali větší střetnutí v noci. Tyto rituální zásady Španělé vystihli a s úspěchem toho využili (Hagen, 1963, s. 153; Wachtel, 1977, s. 171). Pokud Inkové museli bojovat v noci, dávali přednost boji za úplňku (což nahrávalo španělské jízdě); možná věřili, jak poznamenává J. M. Oviedo, že svit Luny je ochráně (Oviedo, 1986, s. 33).²⁴⁵ Rovněž během obležení Cuzca Indiáni každé

²⁴⁵ „[...] *preferían combatir en noches de luna llena, presumiblemente por creer que su luz los protegía.*“ (Oviedo, 1986, s. 33)

novoluní ustávali kvůli svým náboženským oslavám v útocích, čehož si Španělé povšimli a využívali tohoto klidu zbraní k bourání poškozených domů, zahazování jam vyhloubených Inky proti koním a opravě svých opevnění (Hemming, 1977, s. 152-156).

Garcilaso de la Vega například zpravuje o jedné epizodě, k níž došlo během obléhání Cuzka, a která ilustruje mentalitu Inků: jeden z inckých velitelů, aby dodal odvahy svým mužům, chtěl zkusit štěstí v individuálním střetnutí (*en batalla singular*) a požádal o svolení vyzvat na souboj jednoho z „Virakočů“, ozbrojen kopím a válečnou sekerou. Žádný Španěl jeho výzvu nebyl ochoten přijmout, avšak přihlásil se jeden z domorodých spojenců, cañarijský válečník, který se pak utkal se svým inckým sokem, zabil ho svým kopím a usekl mu hlavu. Inka Manco a jeho lidé byli prý velmi sklíčení tímto výsledkem, neboť jako věštcí jej považovali za tu nejhorší věštbu (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 178).²⁴⁶

Úspěšnější byli Mancovi vojevůdci v horách, kde se jim podařilo zničit několik početných španělských oddílů, poněvadž na horských cestách nemohli Španělé využít převahu své jízdy. Mancův vojevůdce Quizo Yupanquí pak obklíčil španělské hlavní město Limu na pobřeží (Hemming, 1977, s. 158-163). Po šestém dni obléhání se incký vojevůdce rozhodl zaútočit. Svým bojovníkům předtím údajně řekl: „*Každému, kdo půjde se mnou, musí být jasné, že zemřu-li já, zemřou všichni, a budu-li prchat já, budou prchat všichni.*“ Indiánští velitelé přísahali, že budou jednat tak, jak řekl. Proti inckému vojsku, v jehož čele kráčel sám Quizo Yupanquí a mnoho dalších velitelů, však vyrazili španělští jezdcí a na nechráněné pobřežní pláni zabili inckého vojevůdce i další jeho velitele. Ihned po tomto debaklu se velká indiánská armáda rozplynula a obležení Limy skončilo (Hemming, 1977, s. 163-164). Posvátný status inckých vůdců a zlé „znamení“, jímž byla jejich smrt v boji, tak v tomto případě zvrátil dosud pro Inky úspěšný vývoj povstání.

Obležení Cuzka rovněž skončilo pro Inky neúspěšně. Indiánští rolníci, kteří tvořili hlavní část armády, se museli vrátit ke své práci. Jak informuje Pedro Pizarro, velkou vzpruhou pro obležené Španěly v Cuzku bylo, když jim Inkové nevědomky „doručili“ dopisy jejich krajanů z pobřeží, díky čemuž se obležení dozvěděli, že z této strany mohou očekávat pomoc. Manco, jehož mužům tyto dopisy padly do rukou, je na radu jistého mazaného španělského zajatce dal roztrhat a poslat Španělům do Cuzka, kteří si ovšem útržky poskládali a zjistili, že jejich situace není zcela beznadějná (Fernández Navarrete, 1844, s. 301; Hemming, 1977, s. 167). Tato epizoda dokládá, že inka Manco navzdory několika letům ve společnosti Španělů nepochopil hodnotu psané komunikace (Kubler, 1945, s. 423).

²⁴⁶ „*lo tomaron por malísimo agüero de su pretensión; y como ellos eran tan agoreros, desmayaron tanto con este pronóstico*“ (Garcilaso de la Vega, 2009, s. 178).

Podle Pedra Pizarra k ukončení obklíčení Cuzka přispěl také „zázrak“, který velmi poděsil Indiány. Ti zapálili španělský kostel v Cuzku; údajně říkali, že pokud kostel shoří, pobijí všechny Španěly (zřejmě šlo o druh věštby).²⁴⁷ Oheň však sám od sebe uhasl, což mnohé Indiány poděsilo. Poněvadž jim rovněž začaly docházet potraviny, neboť obklíčení trvalo téměř čtyři měsíce, začali mnozí z nich odcházet domů. Jejich velitelé je nebyli schopni zadržet a blížil se čas setby (Fernández Navarrete, 1844, s. 301).

Španělé rovněž úspěšně demoralizovali domorodce svou brutalitou. Kromě vyhlazování vesnic, hromadného mrzačení zajatců utínáním končetin a uřezáváním nosů, ňader, atd. bylo jednou z nejbrutálnějších strategií vraždění domorodých žen – vynálezcem této metody byl prý Hernando Pizarro. Kromě toho, že ženy sloužily jako nosiči v inkých armádách, tímto způsobem také inčtí bojovníci přicházeli o ty, na kterých jim nejvíc záleželo (Hemming, 1977, s. 158): „*Od té doby se to dělalo napořád a tento způsob se skvěle osvědčil a vyvolal velkou hrůzu. Indiáni se báli, že ztratí své ženy, a ty se bály zemřít.*“

Podle Titu Cusiho svolal Manco své velitele do pevnosti Ollantaytambo, kam se uchýlil poté, co jeho povstání skončilo neúspěchem navzdory obrovské početní převaze inkých vojsk. Kromě taktických chyb, jako odklad útoku na Cuzco a inkova nepřítomnost v čele armády, prý možná Španělům pomohl Viracocha, jehož celou noc uctívali na kolenou – neboť pokud by jim nepomohl, co jiného by mohlo vysvětlit, že Španělé zvítězili proti nespočetným inkým bojovníkům? (Bauer, 2005, s. 110) Španělé dokonce opakovaně ohrozili Manka v jeho útočištích v oblasti Vilcabamba na těžkou přístupných východních svazích And; při jednom z těchto nájezdů odvedli conquistadoři i malého Mancova syna Titu Cusiho, který se stal později dalším inkou (Hemming, 1977, s. 180).

Manco rozpoutal ještě jedno velké povstání, které ale rovněž skončilo neúspěšně. Indiánští bojovníci byli rozprášeni, vzpurné obyvatelstvo demoralizováno represáliemi a inčtí vůdci, kteří se vzdali, byli popraveni (Hemming, 1977, s. 183-198). Na straně Španělů bojoval proti vzbouřeným Inkům rovněž Mancův bratr Paullu, který úspěšně kolaboroval i se všemi španělskými stranami během občanské války, v níž proti sobě bojovali stoupenci Pizarra proti stoupencům Diega Almagra, a která vypukla po návratu almagristů z katastrofálního tažení do Chile. Příčinou občanské války byl spor conquistadorů o rozdělení vlády nad dobytou říší, v jehož důsledku zahynuli i oba přední conquistadoři a někdejší společníci: nejprve byl Pizarro poražen a popraven Diego Almagro, pak byl almagristy zavražděn Francisco Pizarro. Stojí za zmínku, že vražedné spiknutí „předpovědělo“ jedno orákulum z Arequipy, a jeden místní

²⁴⁷ „*Fue que los indios deseaban mucho poner fuego á la iglesia, que decian ellos que si la quemaban, que nos matarian á todos.*“ (Fernández Navarrete, 1844, s. 301).

encomender (vlastník encomiendy, tj. přiděleného léna s Indiány) ihned napsal dopis Pizarrovi, v němž ho na tomto základě informoval o plánu almagristů jej zavraždit (Gose, 1996, s. 7). Pedro Pizarro uvádí, že se tak stalo šest měsíců před vraždou. Informaci o spiknutí sdělil jistému obyvateli Cuzka jménem Setiel jeden náčelník, jemuž to prý řekla huaca (*guaca*), kterou prý pak onen Španěl sám slyšel promlouvat s Indiány (Fernández Navarrete, 1844, s. 351-352).

V reakci na *Nové zákony*, vyhlášené v roce 1542 španělskou korunou na ochranu Indiánů, se poslední z Pizarrů, který zůstal v Peru, Gonzalo, roku 1544 vzbouřil proti královské moci, ale následujícího roku byl poražen royalisty a popraven. Mezitím se po porážce stoupenců Diega Almagra mladšího v září 1542 sedm almagristických zběhů uchýlilo k Mancovi do jeho pralesního útočiště v oblasti Vilcabamba severozápadně od Cuzca, kde byli inkou dobře přijati a několik let u něj žili. Roku 1545 se mu však odvděčili zradou, kterou si chtěli vysloužit milost u svých krajanů - Manka napadli a smrtelně ho zranili (Hemming, 1977, s. 199-217). Ještě než zemřel, řekl prý Manco svým stoupencům, aby nebyli překvapeni, že ho zde Španělé zabili, neboť zabili i jeho nevlastního bratra Atahualpu, když byl na vrcholu své moci; a z toho mohou odvodit, že křesťanský Bůh je mocnější než jejich bůh Slunce (Cobo, 1983, s. 176). Jako svého nástupce určil Manco svého desetiletého syna Sayri-Tupaka, za něhož vládli inčtí regenti.

Po porážkách vzpour kolonistů chtěla španělská koruna urovnat vztahy se vzbouřeneckými inkou a španělský místokrál Mendoza vyslal emisary k Sayri-Tupacovi do Vilcabamby, aby vyjednali podmínky smíru. Jednání se vlekla roky, neboť Inkové byli pochopitelně velmi nedůvěřiví a ožehavou situaci řešili za pomoci svých magických technologií, jak o tom zpravuje Garcilaso (Hemming, 1977, s. 228): „*Oběťmi divokých zvířat a ptáků zkoumali ve dne v noci, co praví znamení, zkoumali mračna, aby viděli, zda v oněch dnech bude slunce jasně zářit, anebo bude zastíněné a ukryté za mraky a v mlze.*“ Znamení byla příznivá, a tak se Sayri-Tupac rozhodl přijmout emisary a vyjednal s nimi dohodu, na jejímž základě se rozhodl v lednu 1558 odejít z pralesa a podrobit se Španělům. Inka dostal rozsáhlá léna a nechal se v Cuzku pokřtít, avšak už v roce 1561 zemřel na svých statcích, když mu bylo jen něco přes dvacet let (Hemming, 1977, s. 229-334).

Vládu nad neoinkým státem ve Vilcabambě mezitím převzal nejstarší ze synů Manca Titu Cusi, který ve svém pralesním útočišti zachovával všechny zvyky svých předků a měl podporu svých militantních velitelů, avšak zároveň dokázal být tolerantní i ke křesťanství (až do roku 1541 byl Španěly vychováván v Cuzcu). Španělé se ho celé desetiletí neúspěšně snažili přesvědčit, aby se vrátil z džungle a oficiálně se podrobil španělské moci, poněvadž

nezávislý incký stát pro ně stále mohl představovat hrozbu. V dubnu roku 1565 byly navíc odhaleny přípravy na rozsáhlé indiánské povstání, které mělo vypuknout v době Velikonoc, na Zelený čtvrtek, poněvadž během těchto křesťanských svátků neměli být Španělé ve střehu; Indiáni se tak zřejmě pokusili využít rituálních omezení na straně svých utlačovatelů. V této době už mnoho Indiánů vlastnilo koně a bylo výtečnými jezdci a střelci z arkebuz, kromě toho byla v tajnosti vyráběna dlouhá kopí proti španělské jízdě. Místokrál García de Castro proto nechal Indiánům zabavit koně a španělské zbraně (Hemming, 1977, s. 234-240).

Domorodý odpor proti Španělům však nebyl jen vojenské povahy. Ve stejné době (zhruba v rozmezí let 1560-1570) se po celém koloniálním Peru také šířilo milenaristické hnutí *Taqui Ongo*, které podle N. Wachtela představovalo „renesanci tradiční nativní kultury, transformované a přeorientované ke vzpouře a osvobození“ (Wachtel, 1977, s. 179).²⁴⁸ Španělé tuto „herezi“ dávali do souvislosti s nezávislým neoinckým státem ve Vilcabambě, kde se stále udržovalo původní náboženství Inků. Poslové, které Titu Cusi vyslal, aby vyburcovali Indiány k povstání, rovněž kázali o vzkříšení boha Pachacamaca. Titu Cusi mohl vidět v hnutí *Taqui Ongo* vhodný kontext pro přípravu povstání v roce 1565, avšak toto hnutí se rozvíjelo zřejmě bez přímého vztahu k neoinckému státu v džungli (Wachtel, 1977, s. 179-180).²⁴⁹

Kosmologie hnutí *Taqui Ongo* hlásala jakýsi „střet světů“ v metafyzické rovině - Indiáni spatřovali důvod své porážky během conquisty v tom, že křesťanský Bůh porazil jejich huaky (*huacas*), nadpřirozené síly dlící v přírodních objektech (jako jsou kameny, hory, řeky), a proto mohli Španělé porazit Indiány (Castro-Klarén, 1993, s. 161). Kazatelé „sekty“ *Taqui Ongo* ale nyní ohlašovali konec španělské nadvlády v Peru. Křesťanský Bůh stvořil Španělsko, jeho obyvatele, zvířata a potravu, zatímco indiánské huaky stvořily říši Inků, Indiány, místní zvířata a potravu. Od nynějška však budou domorodí bohové silnější než křesťanský Bůh. Ačkoli byli dočasně poraženi s Pizarrovým příchodem, teď se vrací a chystají se na novou bitvu proti křesťanskému Bohu, který bude poražen a Španělé budou vyhnáni ze země. Svět nyní dokončil svůj cyklus a vše se vrátí ke starému řádu, křesťanskému Bohu vypršela jeho lhůta a huaky stvoří nový svět a nové lidi (Markham, 1873, s. 60; Wachtel, 1977, s. 180).

²⁴⁸ Wachtel používá přepis *Taqui Ongo*, který se vyskytuje v dobových španělských pramenech. Obvykle se však v sekundární literatuře používá přepis *Taki Onqoi* (Mumford, 1998, s. 150). Psáno rovněž jako *Taqui Oncoy*. V kečujštině „taqui“ znamená obřadní tanec spojený se zemědělským kalendářem, „oncoy“ znamená nemoc (Castro-Klarén, 1993, s. 160).

²⁴⁹ O hnutí *Taqui Ongo* informují obšírněji pouze dva doboví autoři, španělští kněží Cristóbal de Molina a Cristóbal de Albornoz. S ohledem na tuto sporou pramennou základnu existují pochybnosti o údajném masovém rozsahu tohoto hnutí (Mumford, 1998).

Šlo zjevně o revoluci založenou na cyklickém pojetí času, kdy se střídají věky, přičemž konec každého z nich končí ohromnou katastrofou. Každý věk trval tisíc let a posledním z věků byl věk Inků. Podle kronikáře Sarmienta de Gamboa, který ve stejném období sepsal incké dějiny na objednávku místokrále Toleda, byla říše Inků založena roku 565 n. l. a kolem roku 1565 hnutí *Taqui Ongo* dosáhlo svého vrcholu. Jak uvádí Nathan Wachtel, v myslích indiánských milenaristů mohla katastrofa způsobená španělskou conquistou ohlašovat panství nového slunce a nového lidstva. Jestliže Titu Cusi plánoval povstání na rok 1565, nemuselo jít vzhledem k těmto kosmologickým souvislostem o čistou náhodu (Wachtel, 1977, s. 180-181).

V tomto metafyzickém kosmologickém rámci stoupenci hnutí *Taqui Ongo* interpretovali i tragickou situaci Indiánů po conquistě. Cristóbal de Molina uvádí, že poněvadž podle domorodců huaky nedostávaly své rituální oběti, potulovaly se kolem, „chřadnoucí a umírající hladem“. Aby se pomstily, sesílaly nemoci na Indiány, kteří přijali křest; a ti se pak měli stát potulnými duchy nebo se vtělit do zvířat. Jen Indiáni věrní kultu huak budou moci vejít ve zdraví do nové říše. *Taqui Ongo* přísně odmítalo jakoukoli formu akulturace, vše pocházející od Španělů (šaty, jídlo, křest, atd.) bylo odmítáno (Markham, 1873, s. 61-62). Domorodci prý rovněž věřili, že Španělé brzy vymřou, neboť huaky na ně sešlou nemoci (Cook, 1998, s. 211). Hnutí se pokusilo shromáždit „panandskou alianci“ věšteckých božstev k boji proti Španělům na podobném základě, jako byly věstecké „kongresy“ svolávané Inky. Jejich média při tom používala halucinogen zvaný *maka*, který jim měl umožnit, aby se „vtělila“ do božstev a mluvila za ně (Gose, 1996, s. 8, 10). Avšak *Taqui Ongo* se zřejmě pokusilo využít i část mystické síly křesťanů ve svůj prospěch, poněvadž hlavní vůdce hnutí Juan Chocne byl provázen dvěma ženami, které se jmenovaly „svatá Marie“ a „svatá Máří Magdalena“ (Wachtel, 1977, s. 181).

Docházelo k obnově kultu mrtvých: domorodí čarodějové vyzývali Indiány, aby krmili své mrtvé tím, že na hroby budou klást jídlo a lít *chichu*. Ke změně zřejmě došlo u hnutí *Taqui Ongo* v pojetí huak – zatímco dříve byly huaky vnímány jako spirituální entity či síly sídlící ve skalách, řekách a jezerech, nyní se mohly vtělovat do lidí a uváděly je do transu. Tito posedlí upadali do extáze, váleli se po zemi, zpívali a prorokovali návrat starého náboženství. Posedlí jedinci se sami stávali objekty uctívání a dosahovali ve svých očích spasení. Aby Indiáni přivolali huaky, pořádali slavnosti trvající několik dnů se zpěvy a tanci, putující kazatelé vyzývali k obnovení starých rituálů a obětí. Adepti, kteří se chtěli připojit k hnutí, museli podstoupit tradiční očistné rituály (půst, zdržení se sexuálního kontaktu). Zároveň se po Peru šířily děsivé zvěsti, že Španělé přišli, aby Indiány vraždili kvůli jejich

tuku, který používají jako medikament, což prohlubovalo propast mezi bělochy a domorodci (Markham, 1873, s. 60-62; Wachtel, 1977, s. 182).

Hnutí *Taqui Ongo* však nemělo žádnou formu vojenské organizace, neboť Indiáni očekávali, že jejich osvobození vzejde z vítězství jejich huak nad křesťanským Bohem, nikoli z přímého užití síly proti Španělům. Nijak proto nepřekvapuje, že žádná z idejí hláсанých hnutím *Taqui Ongo* se neuskutečnila. Katolická církev označila *Taqui Ongo* za sektu heretiků a odpadlíků, vůdcové hnutí byli dopadeni, potrestáni zbičováním, uříznutím vlasů, pokutami a posláním do exilu (Wachtel, 1977, s. 182-183). Magické technologie mohou hrát dozajisté podpůrnou psychologickou roli v nějaké komplexní formě rezistence, v níž zpravidla hraje dominantní roli ozbrojená síla (jako tomu bylo např. v případě obležených Španělů v Cuzku, kteří se před bojem vroucně modlili ke svému bohu). Hnutí *Taqui Ongo* lze vnímat jako typický příklad strategií, které plodí archaická mentalita, kde je kladen značný důraz na magické technologie, založené na mystické kauzalitě.

Po odhalení příprav na velké povstání roku 1565 se inka Titu Cusi zřejmě vzdal snah vyhnat Španěly ozbrojenou silou. Přijal do Vilcabamby několik křesťanských misionářů a roku 1568 se nechal sám pokřtít, čímž připravil Španěly o náboženské ospravedlnění jejich případných snah podrobit si násilím neoincký stát (Wachtel, 1977, s. 178; Hemming, 1977, s. 251). Ve svém dopise králi Filipu II. popsal Titu Cusi tyto události, které vyvrcholily jeho konverzí, v kapitole, jejíž název lze chápat jako symbolický epitaf: „*Jak já, don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, jsem uzavřel mír se Španěly a následně se stal křesťanem, díky Bohu, jehož jsme nazývali Viracocha*“ (Bauer, 2005, s. 128).

Navzdory křtu a setrvalým snahám španělských místokrálů však Titu Cusi nikdy neopustil Vilcabambu. V polovině roku 1571 se Titu Cusi ve svatyni nedaleko Vitcosu nachladil poté, co se opil a zmohl při šermu se svým sekretářem míšencem Martínem Pandem, a velmi se roznemohl. Pando a další blízký přítel, don Gaspar Sullca Yanac, připravili jakýsi léčivý lektvar a dali jej inkovi vypít – to však nepomohlo a Titu Cusi zakrátko poté zemřel. Indiáni vzápětí začali podezřívát Martína Panda a misionáře Diega Ortize, který proslul svým lékařským uměním, že inku otrávil. Lynčující dav zabil ihned Martína Panda. Diega Ortize Indiáni nejprve mučili a pak mu nařídili, aby učinil zázrak a vzkřísil mrtvého inku. Misionář tedy odsloužil mši, avšak snažil se vysvětlit Indiánům, že Bůh na takovou prosbu neodpoví. Zklamání domorodci Ortize zbili a odvěkli ho na provaze provlečeném v dřevě proražené za čelistí do Vilcabamby, kde měl o jeho osudu rozhodnout nový inka Tupac Amaru, bratr Titu Cusiho (Hemming, 1977, s. 331-332).

Tupac Amaru, který byl oddaným stoupencem starého náboženství, se však s Ortizem odmítl setkat. Inkovi velitelé pak zabili misionáře úderem válečnou palicí do týla. Jeho tělo pohřbili do jámy hlavou dolů a nohama nahoru (domnívali se, že bude méně pravděpodobné, že křesťanský Bůh vysvobodí Ortize, bude-li pohřben tímto způsobem), do těla mu zabodli palmový oštěp, a v souladu se svými rity kolem rozházeli ledek a další věci. Pokud jde o zesnulého inku, byly provedeny starobylé pohřební obřady a tělo Titu Cusiho bylo mimifikováno. Stoupenci starého kultu ve Vilcabambě pak zničili všechno, co souviselo s křesťanstvím. Vzápětí se však prý objevila nabláhá znamení (Hemming, 1977, s. 332): „*shořel jeden inkův palác, kdosi spatřil velkého hada a jednomu muži, který zasadil ránu Ortizovi, uschla ruka.*“²⁵⁰

Mohlo by se zdát, že hněv Inků padl logicky na dva cizince španělského původu, kteří se nalézali poblíž inky v době jeho smrti, jestliže vezmeme do úvahy, že jiní Španělé zavraždili svého hostitele Manka, otce Titu Cusiho. Avšak v okolnostech smrti Manka a Titu Cusiho jsou podstatné rozdíly – zatímco Manco zemřel prokazatelně na následky zranění, která mu způsobili almagrističtí zběhové, Titu Cusi zemřel za zcela jiných okolností. Tyto okolnosti smrti Titu Cusiho a následná reakce domorodců ukazují, jak archaická mentalita ovlivňovala vilcabambské Inky, které možná vůbec nenapadlo, že by Titu Cusi mohl zemřít v důsledku nějaké „přirozené příčiny“, působící v rámci empirické kauzality. Ze smrti inky byli ihned obviněni dva cizinci, míšenec a inkův sekretář Martín Pando a misionář Diego Ortiz, který ve Vilcabambě řadu let pečoval o nemocné domorodce, přičemž oba byli známi jako inkovi dobří přátelé. Chování Indiánů, které vyústilo v krutou smrt Panda a Ortize, však začne dávat smysl, pokud se je pokusíme vysvětlit na základě principů archaické mentality.

Podezření a brutální reakce domorodců, vyvolané náhlou inkovou smrtí, lze vnímat jako typickou reakci společenství s „primitivní mentalitou“ na nešťastnou událost, jakou je úmrtí významné osoby. V těchto společenstvích jejich členové vždy hledají viníka, kterého činí odpovědným za smrt daného člověka. Jak ukazuje Lévy-Bruhl, za takovou smrt vždy někdo může, poněvadž nemoc i jed bývají vnímány nikoli jako samostatně působící fenomény, nýbrž jsou vždy spojeny s neblahým nadpřirozeným působením. Například o vnímání účinku jedu užívaného při ordáliích u afrických domorodců Lévy-Bruhl píše (Lévy-Bruhl, 1999, s. 172): „*Neznají však mechanismus otravy a ani se jej nesnaží poznat. Dokonce ani netuší, že existuje. Domnívají se, že tyto lektvary mají smrtelné účinky proto, že jsou*

²⁵⁰ Okolnosti smrti Diega Ortize byly později podrobně vyšetřovány, poněvadž Španělé považovali tohoto misionáře za zbožného mučedníka. S jeho ostatky byly později spojovány údajné zázraky a augustiniáni v Cuzcu doufali, že by Ortiz mohl být prohlášen za svatého (Hemming, 1977, s. 377-378).

nástrojem tajemných sil, právě tak jako léky, kterých používají, když onemocní, a jejichž veškerý účinek lze vysvětlit pouze takto“. A jak píše von Hagen o vztahu k nemoci ve starém Peru, „*protože onemocnění se připisovalo zlému kouzlu, mohl být medicinman obviněn, jestliže nemocný zemřel, a často ho nebožtíkova rodina skutečně považovala za vraha.*“ Trestem často bývala smrt (Hagen, 1963, s. 75).

Viníci tedy byli nalezeni (alespoň v očích vilcabamských domorodců) a jeden byl ihned zabit. Druhého, misionáře Ortize, jenž byl známý svým léčitelským uměním (které bylo v očích domorodců spojeno s nadpřirozenými silami) a rovněž spojením s mocným bohem křesťanů, však Indiáni nutili, aby způsobil zázrak a oživil mrtvého inku. Misionář v možnost takového zázraku zřejmě nevěřil, když se snažil vysvětlit domorodcům, že inkova smrt byla projevem vůle Boha, kterou nebylo možno nijak ovlivnit. Katolické křesťanství sice zázraky připouštělo, děly se však jen poměrně výjimečně a naprostá většina smrtelníků v tehdejší Evropě s nimi v každodenním životě nepočítala. Tento stav lze zřejmě chápat jako doklad proměny mentalit v tehdejších evropských společnostech, kde archaická mentalita pracující s mystickou kauzalitou pomalu, ale jistě vyklízela arénu literární mentalitě pracující s empirickou kauzalitou.

Když Ortiz nevyhověl přání Indiánů a neoživil zesnulého inku, byl zabit a rituálně pohřben, načež bylo zničeno vše, co souviselo s křesťanským kultem. Avšak zprávy o zlých „znameních“, která se poté objevila - požár inkova paláce, spatření velkého hada, odumření ruky Ortizova vraha - naznačují, že Indiáni se domnívali, že nadpřirozené síly se hněvají kvůli smrti misionáře a útokům na křesťanský kult. K požáru inkova paláce mohlo dojít, a není překvapivé, že si Indiáni mohli tuto událost spojit s nedávnými dramatickými událostmi. Spatření velkého hada vypadá z pohledu současného Západana jako zcela bezpodstatná příhoda, ale připomeňme si významnou roli, jako hrál had v symbolickém universu andských Indiánů, kde věštil rozvrácení řádu politickými či přírodními katastrofami. A poněvadž svět „primitivů“ je protkán složitou sítí mystických vztahů, jak to popisuje Lévy-Bruhl, jeví se ona na první pohled bezvýznamná výpověď ve zcela odlišném světle. Údajné odumření ruky Ortizova vraha nese punc metafyzické odplaty známé ze západního symbolického universa, ale nelze vyloučit, že podobné výklady se nalézaly i mezi Indiány.

Zápletka se smrtí Titu Cusiho a odplatou na jeho „vrazích“ však kromě toho, že ilustruje archaickou mentalitu vilcabamských Inků, měla ještě zásadní důsledky, které vedly k zániku vilcabamského státu a smrti posledního inky Tupac Amarua z rukou křesťanů. Peruánský místokrál Francisco de Toledo, který nastoupil do úřadu roku 1569, se pokoušel spojit s Titu Cusim a přimět ho, aby vyšel z pralesa a usídlil se na Španěly ovládaném území.

Toledo nevěděl o smrti Titu Cusiho roku 1571 a téhož roku vyslal posly na území vilcabamského státu, kteří však beze stopy zmizeli. Dalšího roku Toledo poslal Atilana de Anaya, občana Cuzka, který se pro tuto misi dobrovolně přihlásil, neboť byl přítelem Titu Cusiho. Avšak inčtí válečníci z Vilcabamby Atilana de Anaya zavraždili, čímž místokráli Toledovi došla trpělivost a rozhodl se skoncovat se vzbouřeneckými Inky jednou provždy. 14. dubna 1572 vyhlásil Toledo posledním nezávislým Inkům válku, načež do Vilcabamby vtrhla vojenská expedice složená z 250 Španělů a 1500 pomocných indiánských válečníků (Hemming, 1977, s. 333-338). Je možné, že španělský vpád usnadnila epidemie, která řádila v oblasti Vilcabamby v témže roce, v důsledku čehož stezky a mosty (zejména most přes řeku Urubambu) byly nestřežené (Wachtel, 1977, s. 183).

Vilcabamským Inkům se nepodařilo využít k obraně neschůdného terénu horské džungle a byli v několika menších střetech poraženi. Při cestě do Vilcabamby, odkud mezitím Tupac Amaru se svým dvorem uprchl do pralesa, Španělé nalézali obětovaná morčata – jak píše Hemming „*mezi Indiány bylo běžné dělat takovéto věci v dobách války, hladomoru či morové rány, aby usmířili své bohy a dozvěděli se, co jim přinese budoucnost*“ (1977, s. 341). Po obsazení liduprázdné Vilcabamby byly pronásledovány a dostiženy jednotlivé skupiny prchajících Inků, přičemž Španělé ukořistili incké posvátné idoly a relikvie, zejména zlatý idol Slunce *Punchao* a mumie inky Manka a Titu Cusiho. Za prchajícím inkou byl vyslán oddíl, který vedl rytíř García de Loyola (prasynovec zakladatele jezuitského řádu sv. Ignáce z Loyoly), kterému se nakonec podařilo s pomocí místních pralesních Indiánů dopadnout Tupaka Amarua i s jeho ženou (Hemming, 345-348).

Zajatý inka byl odveden do Cuzka a po krátkém soudním procesu odsouzen k smrti. Nejtěžší obvinění Tupac Amarua se týkala různých vražd, včetně vraždy misionáře Ortize a vyslance Atilana de Anaya. Poslední nezávislý inka byl popraven stětím na náměstí v Cuzku za ohlušujícího nářku shromážděných Indiánů. Podle Toledova nařízení byla inkova hlava nabodnuta na kůl, avšak v noci se stávala předmětem uctívání domorodců, a proto byla po dvou dnech sňata a pohřbena s tělem (Hemming, 1977, s. 346-356). Podle Guamana Pomy po inkově popravě nařikali Indiáni: „*Inko Vana Cauri, kam jsi odešel?*“ Jak uvádí Sabine MacCormack, Guanacauri bylo posvátné místo, huaca, poblíž Cuzka, asociované s příchodem Inků do této oblasti, a rovněž se tak nazývala socha Manco Capaka, prvního legendárního inky, kterou s sebou Inkové nosili do bitev. Označením posledního inky jménem, které neslo posvátné primordiální místo a obraz jeho dávného předka ukazuje podle autorky intimní spojení a tenze, které Indiáni vnímali mezi původem a svržením etablovaného řádu (MacCormack, 1988, s. 568).

Likvidací neoinckého státu ve Vilcabambě a zjetím a popravou Tupac Amarua skočil definitivně poslední incký odpor proti Španělům. V téže době také zmizely stopy po hnutí *Taqui Ongo*, což mohlo souviset s likvidací vilcabambského státu a popravou posledního nezávislého inky (Wachtel, 1977, s. 183). Přeživší potomci inků (tj. vládnoucí vrstvy) se biologicky i kulturně pošpanělštili (Hemming, 1977, s. 362-375). Třebaže incký odpor přetrval ještě čtyřicet let od příchodu Španělů do Peru, po porážce prvního povstání inky Manka už nepředstavoval vážnější ohrožení španělské nadvlády. Jak ukazuje historie neoinckého státu ve Vilcabambě, tamní nezávislí inkové se snažili v malém zachovávat celý kulturní komplex své bývalé říše. Tento konzervatismus neznamenal jen vnějškové udržování starobylých zvyků a obřadů, ale zahrnoval i uchování archaické mentality, která sehrála fatální roli při střetu inků se Španěly, tohoto střetu „světů“, v němž zdaleka nerozhodovaly jen zbraně či epidemie, ale také kulturně utvářený obraz světa v lidských myslích.

Závěr

*Když dáme všichni hlavy dohromady, objevíme možná příčiny vzestupu a pádu velkých kultur a zachráníme možná naši vlastní kulturu před zánikem.*²⁵¹

Paul S. Martin, *Digging into History*

Tato práce měla za cíl ukázat, že příběh o „dobyání Ameriky“ zasluhuje stále naši pozornost, a že v něm mohly hrát úlohu faktory, které sice nejsou přímo hmatatelné a těžko se dokládají, ale přesto mohou mít zásadní dopad na realitu lidských společností. Tyto faktory se mohou konvenčně shrnout pod pojem „mentalita“, tj. to, co si lidé nosí ve svých hlavách, co je tvořeno jejich kulturou, kterou v nějaké míře sdílejí, což nám umožňuje mluvit o kulturách jako o celcích s určitými typickými rysy a strukturami, a o „kulturních komplexech“, a nikoli o pouhých shlucích lidských jedinců.

Dobové prameny nám poskytují určitá vodítka k rekonstrukci historických událostí, na jejímž základě lze vytvořit příběh, který bude v daném kulturním universu nejen smysluplný (což je to, co lidé od příběhů očekávají), ale rovněž bude adekvátně interpretovat historickou realitu. Jednotlivé prameny mohou být značně zkreslující nebo zcela nepravdivé – k návštěvě Španělů v Texcoku během jejich tažení do Tenochtitlánu v roce 1519, kde se jim Indiáni údajně klaněli jako „synům Slunce“, a kterou zmiňuje Kodex Ramírezův, zřejmě nedošlo; Inkové (rozhodně ne všichni) se zřejmě nekořili Španělům jako „synům boha Virakoči“, jak neustále opakuje Garcilaso de la Vega, atd. Avšak i taková svědectví mohou mít svou váhu, neboť mohou dokládat určité obecné trendy v myšlení dobových aktérů, a poukazovat na určité charakteristické rysy lidských společností, v tomto případě mentalit a kulturních komplexů. Půda, na které se pohybujeme, ale zřejmě v případě takových událostí, jakými byly pády indiánských říší, navždy zůstane značně nejistou.

Řadu líčení v dobových pramenech tak nelze naprosto potvrdit ani vyvrátit, můžeme však takové výpovědi interpretovat na základě nějakého obecnějšího rámce, v tomto případě koncepce mentalit. Konkrétním příkladem je třeba legenda, podle které Atahualpa po své

²⁵¹ Citace in: Ceram, 1977, s. 100.

porážce v první bitvě bratrovražděné války a uvěznění v Tumibambě unikl z vězení díky zázraku, seslaného jeho otcem Sluncem, který ho proměnil v hada, aby mohl uniknout ven malým otvorem. Tuto výpověď o údajném zázraku sice nemůžeme verifikovat ani falsifikovat, avšak v kulturním universu Inků a obecněji andských domorodců byla taková výpověď možná a přijatelná. Oproti tomu u tehdejších Evropanů, konkrétně u conquistadorů, je podobná výpověď krajně nepravděpodobná. Pokud by se kupříkladu Pizarrovi nebo jinému Španělovi podařilo nějakým pozoruhodným způsobem uniknout ze zajetí, mohl by třeba prohlásit, že za tím stála přízeň Boha nebo nějakého světce, ale zcela jistě by netvrdil, že Bůh (nebo nějaké jiná nadpřirozená entita) způsobil zázrak a proměnil jej v nějakého jiného tvora, třeba v holubici (která je v křesťanské symbolice zcela jistě přijatelnější než had, který byl naopak chápán jako posvátný tvor u Indiánů).

Jiným, obecnějším příkladem je zobrazení první fáze mexické conquisty v indiánských pramenech. Jak argumentuje Inga Clendinnen, indiánští informátoři Bernardina de Sahagún, během conquisty mladí a bezvýznamní, zřejmě neměli přístup k Motecuhzomovi, a je proto otázkou, co mohli vědět o chování aztéckého vládce v době, kdy se Španělé vylodili v Mexiku a táhli do Tenochtitlánu. Příběh o Motecuhzomovi, zděšeném zlými znameními a prorocstvími a bezradnému tváří v tvář vracejícím se „bohům“, zachycený ve *Florentinském kodexu*, proto někteří autoři mohou považovat za „nestoudnou mytickou historii“ (*unabashed mythic history*), jak se vyjádřila Inga Clendinnen. Možná prý Motecuhzoma nechtěl vpustit Španěly do hlavního města proto, že Cortés výslovně prohlašoval, že by se s ním chtěl osobně setkat a pohlédnout mu do tváře, což bylo pro obyčejné lidi zapovězeno. V jiném příběhu mexické conquisty, který šedesát let po daných událostech podal dominikán Diego de Durán na základě nativních piktografických záznamů, je esenciální „pravda“ vytvořená domorodými vypravěči dovedena ještě dále, když je Motecuhzoma vyobrazen spoutaný okovy už od prvního setkání se Španěly, třebaže španělské prameny shodně udávají, že k zajetí Motecuhzomy došlo mnohem později (Clendinnen, 1993, s. 94-95; 1993, s. 16-17).²⁵²

Ačkoli však takový příklad názorně ukazuje, jak je výklad historie podroben úpravám *ex post*, které vytvářejí a umocňují smysl daného příběhu, nelze přesto zavrhnout celkový dojem o daných historických událostech, jestliže prakticky všechny dobové prameny podávají v určitých podstatných záležitostech shodný obraz. Ostatně, jak dodává Inga Clendinnen, i v případě takového falešného zobrazení Motecuhzomy, spoutaného Španěly při prvním setkání, je takový obraz správný z indiánské perspektivy - neboť jestliže se aztécký vládce

²⁵² Durán ve své *Historii Indií* sám skepticky komentuje nativní vyobrazení Motecuhzomy v okovech už při příchodu Španělů do Tenochtitlánu s tím, že žádný conquistador se o tom nezmiňuje (Durán, 1880, s. 36).

podvolil bílým vetřelcům, už nebyl více „Velkým mluvčím“ (Clendinnen, 1993, s. 94; 1993, s. 22). Ze symbolického hlediska se Motecuhzoma stal zajatcem Španělů dlouho předtím, než mu fyzicky nasadili okovy. Pokud jde o znamení, proroctví, věštby, návrat „bohů“, o tom všem vypovídají prameny domorodé i španělské. Ačkoli lze zpochybnit některé jednotlivé výpovědi, nelze zpochybnit všechny, obzvláště jestliže máme bohatou dokumentaci k těmto kulturním jevům v nesčetných společnostech po celém světě, jak to dokládá ve svém díle Lucien Lévy-Bruhl. Je třeba proto přinejmenším brát vážně tyto zmínky o faktorech, které souvisejí s mentalitou dobových aktérů.

Je zcela zjevné a nepopiratelné, že příběh o těchto historických událostech nebude možno nikdy považovat za uzavřený, a že míru „pravdivosti“ bude vposledku vždy určovat dobová konvence. Abych tento fakt ozřejmil, věnoval jsem v první části své práce tolik prostoru různým typům interpretací conquisty. Přinejmenším během posledního půlstoletí vyšlo z módy interpretovat historické události a kulturní jevy na základě rozdílů v „mentalitách“ dobových aktérů, poněvadž takové interpretace silně asociují povýšený neokolonialistický postoj Západanů k nezápadním společnostem, které se během posledních století staly obětí vykořisťování ze strany Západu. Metafyzické interpretace vyšly z módy ještě mnohem dříve. Technologické interpretace se ovšem těší setrvalé popularitě a vliv environmentálních interpretací bude zřejmě dále narůstat s tím, jak se budou prohlubovat naše znalosti o roli environmentálních faktorů v lidských dějinách.

Západní vyprávění o dobytí Mexika a Peru vždy obsahují nějakou logickou kostru, kterou pak obalují „historická fakta“ – tj. popisy událostí v písemných pramenech, doplněné případně o archeologické prameny, a interpretace těchto pramenů. Logická kostra západních vyprávění je struktura vytvořená kulturní logikou běžně se vyskytující v západních společnostech. Proto je nutné dějinná líčení považovat za kulturně zformovaná „vyprávění“, a nikoli za jakýsi „popis historických faktů“. Ostatně každý popis je obvykle součástí nějakého kulturně zformovaného vyprávění, v jehož rámci daný popis nabývá svůj smysl. Samotné vytváření příběhů je zřejmě konstantou lidského myšlení či „antropologickou universálií“, protože příběhy najdeme ve všech lidských společnostech, ačkoli se liší konkrétní způsoby, jakými se v různých společnostech nalézají a užívají „fakta“.

Viděli jsme, jak západní autoři užívají několik různých typů logických koster, kterými vyztužují svá vyprávění o conquistě. Jako jsou podstatnou složkou skeletu různých živočichů různé chemické prvky a jejich sloučeniny, tak podstatnou složkou skeletů dějinných vyprávění o conquistě jsou různé faktory – metafyzické, technologické, environmentální a mentalistické. V pojetí většiny těchto autorů jsou ony faktory obvykle objektivně dané –

prostě existují a proto je nutné je brát v potaz, stejně jako kupříkladu chodec na procházce musí vzít v potaz existenci zdi nebo stromu, jinak si rozbije hlavu. Conquistadoři nepochybně o Boží přízni, vojenští historikové nepochybně o účinnosti západních zbraní a taktiky, environmentálně zaměřeni autoři nepochybně o klíčové roli epidemií, mentalisticky zaměřeni autoři nepochybně o roli mýtů a proroctví.

Různí autoři pojednávající o conquistě se tedy liší v tom, jaké faktory považují ve svých příbězích o dobytí Ameriky za klíčové, většina z nich se však shodne, že Amerika byla dobytá, podmaněna, osídlena a radikálně změněna. Co dalšího nám však tento už poměrně starobylý a pro Středoevropana i velmi exotický příběh může dát? Leckoho asi při rozpravě nad conquistou může napadnout, jestli toto téma může mít nějaký širší či aktuální přesah, a zda-li zabývání se tímto tématem může mít i jiné motivace než individuální zálibu v exotických příbězích. Ovšem lidské dějiny tak, jak je známe, mají zpravidla podobu příběhů. Obraz dějin v různých společnostech v různých dobách se může velmi podstatně lišit, vždy však bude mít podobu příběhů či „vyprávění“. A jak upozorňuje S. Greenblatt, dokonce ani historik není vyňat z potřeby vytvářet souvislé a uspokojující vyprávění ze zamotaných stop minulosti (1993, s. ix.)

Bez ohledu na to, jaký konkrétní příběh v souvislosti s conquistou přijmeme či vytvoříme, bude zřejmě panovat široká shoda v názoru, že v tomto příběhu či různých partikulárních příbězích na dané téma šlo o dobývání či „pád“ „jiného světa“. Tento „jiný svět“ byl krátce po svém objevení nazván „Novým světem“ či Amerikou, a byl ovládnut lidmi, kteří přišli z druhé strany oceánu ze světa označovaného jako „Starý“. Je to obecně srozumitelné a přijatelné proto, že dobývání či podmaňování jedněch lidí druhými je přinejmenším od vzniku komplexnějších společností zřejmě další antropologickou universálií, ačkoli různé lidské společnosti se mohou velmi lišit v míře, v jaké takové činnosti provozují nebo jsou jejich předmětem.

Lidské dějiny v zásadě nejsou nic jiného než řadou malých i větších conquist, pokud za definici takového „dobytí“ budeme považovat fakt, že kdosi je kýmsi podmaňován. Historickou náhodou se v úloze hlavního dobyvatele ve světovém měřítku nejméně za poslední půltisíciletí ocitl Západ; pomineme-li epizodu osmanské expanze, poslední nezápadní epizodu tohoto druhu, která přinejmenším psychologicky ohrožovala dominanci Západu. V této souvislosti je možné připomenout, že dominikán Bartolomé de las Casas, proslulý kritik španělské conquisty, spatřoval právě v expanzi muslimských Turků boží trest za zločiny svých krajanů na amerických domorodcích (Las Casas, 1954, s.130).

Obecně vzato je téma kulturních střetů s doprovodnými jevy podmaňování a zneužívání jedné lidských skupin druhými stále vysoce aktuální, což je zřejmě jeden z hlavních důvodů, proč je tématu dobývání věnována na Západě poměrně velká pozornost. A proto ani doba conquisty není pohřbena v čase, jako jakýsi kuriózní moment světových dějin, kdy v exotických dálavách za hranicemi známého světa došlo k objevení a dobytí fantastických říší, které bylo „*tak dobrodružné a romantické, jako nějaká legenda, vybájená normanským nebo italským bardem, opěvovatelem rytířských skutků*“, jak píše Prescott v první kapitole *Dějiny dobytí Mexika* (1964, s. 49).

Tuto epochu lze nahlížet především jako jednu z nejmohutnějších kolizí kultur, ke kterým ve známých dějinách lidstva došlo. Z tohoto úhlu pohledu jsou aktuální souvislosti nasnadě, neboť v dnešním politickém myšlení existuje populární koncepce, pojímající situaci současného lidstva jako střet civilizací, jejímž nejznámějším propagátorem je harvardský politolog Samuel Huntington díky svému značně kontroverznímu bestselleru *Střet civilizací* (Huntington, 2001). Tento přístup může být v některých ohledech poměrně relevantní i navzdory velmi problematickým zjednodušením, se kterými takové koncepce obvykle pracují (na Huntingtona se oprávněně snesla vlna odborné kritiky, což ovšem nijak neumenšilo všeobecnou popularitu jeho knihy).

Současné lidstvo lze stěží rozdělit na několik táborů, z nichž každý představuje fundamentálně odlišný způsob pojetí lidské existence, a označit je úhlednými nálepkami; ačkoli realitu kulturních střetů to nijak neumenšuje. Na konci 15. století byla však situace výrazně odlišná – tehdy na sebe v Novém světě skutečně narazily radikálně odlišné světy, které o sobě předtím navzájem neměly ani tušení. Kdyby se Samuel Huntington narodil v době Kolumbově a Cortésově a místo na Harvardské universitě působil kupříkladu na universitě ve španělské Salamance (třeba po boku dominikána Franciska de Vitoria, považovaného za jednoho ze zakladatelů mezinárodního práva), byla by jeho kniha možná mnohem adekvátnějším konceptem k popisu interakcí tehdejších lidských společností, než jakým je dnes.

Z mnoha důvodů conquista představuje velmi fascinující terén pro ty, kdo se zamýšlí nad klíčovými kulturními jevy v dějinách. Objevení poloviny dosud neznámého světa, provázené pády impozantních říší, ohromnými zisky, a rovněž stejně ohromnými lidskými tragédiemi – tyto fenomény fascinovaly mnohé na „Západě“ už od doby prvních objevitelských plaveb. V různém měřítku ovšem k těmto jevům docházelo neustále a dosud k nim dochází, jako v případě likvidace tradičních forem kultury Akků, horského etnika žijícího na pomezí Thajska a Laosu, uzurpovaných a zneužívaných západními misionáři a

jejich místními pomahači.²⁵³ Tyto tragédie místního formátu však jen málokdy proniknou do médií (a tím pádem i do obecného kulturního povědomí „Západu“) a stěží o nich budou napsána díla podobného formátu jako jsou Prescottovy *Dějiny dobytí Peru* a *Dějiny dobytí Mexika*.

Zkoumání odlehlých dějinných epoch, jakou je conquista, je však relativně bezpečné na rozdíl od současných kauz, v nichž se angažují američtí protestantští aktivisté, zaštiťující se slovem Božím a podporovaní vlivnými politiky. Badateli zabývajícímu se kriticky conquistou nehrozí, že z hrobu povstane nějaký Cortés nebo Karel V., a bude jej hnát zrezivělým kordem k upálení na hranici; v této souvislosti může být zřejmě tím největším rozikem nařčení z etnocentrismu nebo nějakého jiného prohřešku proti akademické korektnosti. O to víc je třeba si považovat práce těch, kteří přinesli svědectví o současných „malých“ conquistách (jako je ta, jejíž obětí jsou thajští Akkové), protože v těchto případech je často zapotřebí odvahy srovnatelné s tou, jíž musel disponovat Bartolomé de las Casas, když odhaloval zločiny conquisty americké.

Doba conquisty však vykazuje jeden zásadní a charakteristický rys, který vysvětluje neustálý zájem o tuto časově a prostorově poměrně odlehlou dějinnou periodu. Oproti jiným příběhům dobývání a podmaňování v minulosti i současnosti totiž „dobyty Ameriky“ vytváří jedinečnou scénu, na níž je možné pozorovat střety odlišných společností ve velmi rozsáhlém měřítku. George Quimby a Donald Collier použili v tomto smyslu velmi výstižný přírůbek v knize *Indians before Columbus* (Ceram, 1977, s. 100): „Nový svět je jakousi obrovskou reagenční baňkou, velikou laboratoří, kde se odehrávaly události všeho druhu... Je to jedna z mála takových laboratoří, které známe, protože skupiny lidí nelze zavírat do reagenčních baněk a pozorovat, co se stane.“ Opravdu, nikdy a nikde jinde ve známých dějinách neexistují srovnatelné analogie pro tuto jedinečnou situaci, ačkoli dějiny jsou plné dobývání, a některé z těchto událostí se nabízejí jako určité dějinné analogie k americké conquistě. Jako takové analogie v dějinách „Starého světa“ by bylo možné chápat například dobytí africké říše Songhaj marockým vojskem na konci 16. století, dobytí jiné africké říše Benin na konci 19. století britskou vojenskou expedicí, nebo vpád britského expedičního sboru do Tibetu na počátku dvacátého století.

Každá z těchto analogií, představujících střet rozdílných komplexních společností, obsahuje určité shodné prvky s americkou conquistou, avšak celkový kontext je podstatně odlišný. Shodnými prvky jsou použití určitých materiálních technologií, které invazorům

²⁵³ Viz např. Lichtag, S. L.; Ryška, T., *Zajatci bílého boha*. Filmový dokument, 2008.

umožnily zvítězit (palné zbraně Maročanů, moderní palné zbraně Britů), magických technologií u poražených (oběti a věštby v Beninu a Tibetu), a šlo o relativně malé kontingenty vetřelců, které během krátké doby dobyly značné území. Na těchto příkladech lze vysledovat některé analogické rysy, které mohou vycházet z obecného typu mentality v daných společnostech (např. magické technologie v Beninu či Tibetu), a rovněž určité prvky kulturních komplexů (např. kořistění a válka vedená bez rituálních omezení na straně Britů).

Avšak oproti americké conquistě v těchto případech lze shledat mnoho zásadních rozdílů: ve všech případech šlo o společnosti Starého světa, které o sobě navzájem už dlouho věděly. Tyto společnosti také v různé míře sdílely některé kulturní inovace, které v Americe zcela chyběly: zejména jízdní a tažná zvířata, písmo, železo, palné zbraně. V žádném z takových setkání proto nemohlo jít o kulturní šoky toho druhu, k nimž docházelo během americké conquisty. Ve srovnání s takovými dějinnými analogiemi tak vidíme, že americká conquista byla zcela specifickou a neopakovatelnou scénou. Nikde jinde nepřišly do tak náhlého a nepředvídaného střetu komplexní společnosti, které o sobě nikdy předtím nevěděly. Žádná jiná komplexní společnost neprožila to, co Aztékové a Inkové, když se na březích jejich říší objevili vousatí cizinci světlé pleti, kteří připluli na „dřevěných domech“, jezdili na obrovských „jelenech“ či „lamách“, měli ostré zbraně a pevnou zbroj z „černé mědi“ či „stříbra“ a ovládali „hrom a blesk“.

Není proto divu, že na téma conquisty bylo vyprodukováno velké množství literatury. A poněvadž se vždy jedná o „příběhy“ či „vyprávění“, která se řídí určitými vzorci či šablonami, považoval jsem za užitečné popsat a klasifikovat dominantní typy těchto „vyprávění“. A to nejenom kvůli zálibě intelektuálů v klasifikacích, nýbrž proto, že tyto příběhy odhalují něco podstatného o svých tvůrcích, a to nikoli pouze v individuálním smyslu. Odhalují určité typické rysy myšlení a cítění - mentality, která je utvářena kulturním vzorcem dané společnosti. Typologie interpretací conquisty, kterou jsem předložil, má proto obecnější přesah, poněvadž uvedené typy interpretací lze nalézt i v jiných tématech, než je conquista, a rovněž se s nimi lze setkat i při interpretaci současných událostí. Dnes považujeme za samozřejmé, že osud lidstva dalekosáhlým způsobem ovlivňuje technologie a environmentální faktory. Jsme si rovněž oproti dřívějším dobám těchto faktorů nesrovnatelně více vědomi, což vyplývá ze současné podoby naprosté většiny lidských společností, které byly zásadně ovlivněny technologickým a vědeckým vývojem na Západě.

Pokud jde o Ameriku, role technologie tam mohla být fatální už v době, kdy příslušníci kultur Sandia a Folsom lovíli (a možná i vyhubili) za pomoci umně zhotovených kamenných hrotů a vrhačů oštěpů americkou megafaunu. Naprostá většina současných

obyvatel severní poloviny amerického kontinentu s těmito dávnými lovci nemá téměř nic společného, ale technologie jim pomohla dosáhnout pozice nejmocnější lidské společnosti v současném světě. Západní technologie v jistém smyslu ovládly svět. Třebaže v globálním měřítku existují značné averze vůči „Západu“ (obvykle reprezentovaného USA a Evropou), účinný odpor proti němu je veden s pomocí empirických technologií zrozených na Západě. Environmentální faktory jsou podrobovány systematickému zkoumání, opět s pomocí empirických západních technologií. Moderní přírodní vědy se snaží porozumět těmto faktorům na základě empirické kauzality, řetězců oněch „druhotných příčin“, které zmiňuje Lucien Lévy-Bruhl. Jestliže Hernán Cortés mohl autenticky zastávat ideu, že „Bůh je silnější než příroda“, dnes bychom spíše mohli říct, že příroda je silnější než Bůh, který byl na Západě odsunut přinejlepším do role „kosmického hodináře“.

Nadpřirozeno se ze světa utvářeného empirickými technologiemi a literární mentalitou vytratilo či bylo výrazně upozaděno. Na rozdíl od „primitivů“ jsou nadpřirozené síly u průměrného Západana brány v potaz spíše jen okrajově, což ale v žádném případě neznamená, že by se definitivně odebraly do světa historických dokumentů. Archaická mentalita je pravděpodobně nezničitelná, jak na sklonku svého života konstatoval Lévy-Bruhl (1975, s. 142). Avšak už v závěru své první knihy na téma „primitivní“ mentality Lévy-Bruhl zmínil přetrvávání kolektivních představ a mentality blízké „primitivům“ mezi moderními lidmi. Mystická participace je i pro moderního člověka stále přitažlivá ve srovnání s odtažitým vědeckým poznáním a jeho bezbarvou a chladnou logickou jistotou (1966, s. 344-345).

I dnes se proto lze setkat třeba s vírou v nadpřirozené entity jako jsou duchové, andělé či ďáblové, a s mystickými vizemi a jinými příbuznými fenomény. Ani metafyzické interpretace událostí nejsou již dávno zaniklým rysem mentality pozdního středověku či raného novověku, poněvadž i dnes zejména v USA existuje vlivný diskurz a mentalita operující s nadpřirozenými faktory, které nápadně připomínají diskurs a mentalitu v raném novověku. Tento diskurz lze považovat za vnější projev mentality, tedy za předpokladu, že ti, kteří daný diskurz produkují, zároveň věří tomu, co prohlašují, což zřejmě platí alespoň v některých případech. Rozhodně nejde o okrajový fenomén; v prezidentských volbách v USA v roce 2012 se málem stal americkým prezidentem člen mormonské církve, který dříve působil jako misionář.

Proto i v současnosti může být fakt násilného pokoření jedné kultury jinou kulturou považován za důkaz metafyzického oprávnění, v případě conquisty tedy nadřazenosti pravdy křesťanství nad indiánskými kultury, a potažmo i nadřazenosti západní civilizace nad jinými

kulturami, které ze vzájemného střetu vyšly poraženy. Diskuse by se zřejmě vedla jen o detailech, například o masakrování neozbrojených domorodců; přinejmenším v Evropě by si dnes asi málokterý křesťan dovolil veřejně prohlásit, že odhození Bible či breviáře na zem, jehož se dopustil inka Atahualpa, byl dostatečný důvod k povraždění několika tisíc lidí.

Jako příklad současného diskursu operujícího s nadpřirozenými faktory lze zmínit některé interpretace mediálně známých událostí, jakou bylo např. tragické zemětřesení na Haiti z ledna 2010, které si v přelidněné a ekologicky i ekonomicky zblázněné západní části ostrova vyžádalo desetitisíce obětí. Z tábora amerických křesťanských fundamentalistů se ihned ozval názor (vyslovil jej televizní evangelista Pat Robertson, patřící k vlivné křesťanské pravici), že neštěstí bylo trestem Božím dopadnuvším na černé Hait'any za to, že roku 1791 uzavřeli pakt s ďáblem, aby jim pomohl setřást francouzské jho. Hait'ané prý stále s úhlavním nepřítelem Boha obcují pomocí kultu woodoo, v němž ďáblové komunikují s lidmi v transu.

Jde o interpretaci stejného druhu, jakou například před pěti sty lety aplikoval španělský františkán Toribio, zvaný Indiány Motolinía, na tragédii Mexika po španělském vpádu – svou *Historii* začíná výčtem deseti ran, kterými Bůh ztrestal tuto zemi za to, že se podobně jako biblický Egypt provinila proti pravému Bohu; šlo zejména o epidemie a různé formy koloniálního útisku (Motolinía, 1991, s. 116-123). Podobně Poma de Ayala ve své ilustrované kronice z počátku 17. století označuje veškeré pohromy od epidemií po zemětřesení, k nimž docházelo v Peru za vlády Inků i Španělů, za tresty sesílané Bohem (Guaman Poma de Ayala, 1993, s. 76). Pokud jde o Haiti, conquistador a kronikář Fernández de Oviedo si liboval, že Bůh vbrzku zničí tamní domorodce, přičemž prohlásil (Todorov, 1996, s. 179): „*Nyní je Satan z tohoto ostrova vypuzen; teď, když je většina Indiánů mrtva, všechna jeho moc zmizela.*“ Dnešní křesťanští fundamentalisté, které lze označit za dědice evropské mentality v době conquisty, však zřejmě zastávají názor, že Satana se zjevně z ostrova Haiti nepodařilo vypudit definitivně, poněvadž tam byl později znovu zavlečen na evropských lodích s černými otroky.

Ani další faktor charakteristický pro archaickou mentalitu a sice tzv. „proroctví“, která mohla sehrát výraznou úlohu během conquisty, není v současnosti zcela marginální. To ukázal nedávný mediálně velmi proslulý případ tzv. mayských proroctví o konci světa, či „mayské apokalypsy“, označované také jako „fenomén 2012“, který zřejmě ovlivnil miliony lidí na celé planetě (Heering; Müller, 2010). Ačkoli se tento fenomén projevoval a šířil za pomoci nejnovějších sofistikovaných technologií, měl podobně archaické rysy jako „proroctví“ z doby před půl tisíciletím. V tomto případě se v globalizovaném světě rozšířily obavy z konce světa, inspirované kosmologií Mayů, kteří v laickém povědomí dosud požívají

pověsti vyspělé indiánské civilizace disponující pradávnu moudrostí. Dne 13.0.0.0. 4 Ajaw 3 K'ank'in, tedy o zimním slunovratu 21. 12. 2012 podle křesťanského gregoriánského kalendáře, mělo sestoupit z nebes strašlivé mayské božstvo Bolon Yocte (toto však zmiňuje pouze „Monument 6“ z mayského města Tortuguero v mexickém Chiapasu). Z nebes ale o tomto datu zřejmě nesestoupilo ani mayské božstvo, ani mimozemšťané, ani nedošlo k žádným katastrofálním událostem, které očekávalo množství lidí, shromážděných porůznu kolem posvátných hor po celém světě, či v úkrytu ve svých privátních bunkrech.

Lze však nastínit následující kontrafaktuální fikci: kdyby někdy kolem výše uvedeného data skutečně došlo k něčemu fatálnímu (kupříkladu proklamovanému přiletu mimozemšťanů nebo čemukoli jinému, co by dokázalo vyvolat dostatečně silný „psychologický šok“), mohla se globální civilizace (anebo aspoň její významná část) možná snadno ocitnout v situaci Aztéků a Inků v době příchodu španělských conquistadorů. Podobnou paralelu zmínil v knize *Zámořské objevy* Oldřich Kašpar v souvislosti s psychologickými faktory, které sehrály osudnou roli při pádu říše Aztéků (Kašpar, 1992, s. 53-54): *„Jak by se asi chovali lidé našeho století, kdyby se najednou odkudsi ze vzdáleného vesmíru objevili zástupci zcela neznámé civilizace, kteří by velmi brzy nesmlouvavě a brutálně, za použití pro nás nepochopitelných zbraní, začali prosazovat svoji vůli. Zkusme si to alespoň na okamžik představit...“*

Navzdory časové i prostorové vzdálenosti od conquisty a jejích fenoménů proto do značné míry platí, že i současné lidstvo je podrobena stejným principům, jako byli účastníci conquisty na obou stranách. To se týká jak faktorů, které měly podíl na pádu indiánských říší, tak interpretací těchto událostí. Při interpretaci těchto vzdálených historických událostí je však nemožné oprostít se od omezení vlastního kulturního universa, ačkoli je dozajista nutné snažit se tato omezení reflektovat. Každý, kdo píše o dějinách, je vypravěčem příběhů, ale pokud se těmto dějinám snaží porozumět, měl by se snažit porozumět i způsobům, jimiž se o dějinách vypráví. Proto jsem se nejprve pokusil porozumět těmto různým jednotlivým příběhům pomocí typologie interpretací. Má interpretace conquisty je pak „vyprávěním“, příběhem o historických událostech, postaveným na sociálně antropologickém základě za pomoci koncepcí mentalit a kulturních komplexů. Snažil jsem se především doložit, že role mentality a kulturních komplexů byla v případě conquisty zcela zásadní a určovala konání lidí příslušných společností do té míry, že společnosti indiánské Ameriky byly zásadně znevýhodněny při střetu se společnostmi méně omezenými ve své akceschopnosti – zde společnostmi raně novověké Evropy.

Hlavním faktorem, na který jsem zaměřil pozornost, byl rozdílný vztah k nadpřirozenu a pojetí kauzality. Španělé a Indiáni se lišili v míře komunikace s nadpřirozenem a v míře spjatosti jejich jednání s tímto nadpřirozenem. Neboť křesťanský bůh už svým vyznavačům neřikal skrze propracovaný systém komunikace - obětí a výkladů znamení, co přesně mají činit, na rozdíl od víry Indiánů. Magické technologie v pozdně středověké a raně novověké Evropě ustupovaly do pozadí s tím, jak prvky literární mentality stále více prostupovaly symbolické universum. Lze říci, že indiánské říše se staly obětí oné pavučiny symbolů, v níž je zavěšena každá kultura a kterou si sama přede, pokud mohu parafrázovat Maxe Webera. Příliš těsná síť, upředaná indiánskými kulturami se jim stala osudnou ve střetu s kulturami, kterým jiný druh závěsu umožnil podstatně volnější míru pohybu v kulturním universu.

Mentalisticky zaměřená interpretace conquistů předložená v této práci může někomu znít vědecky nekorektně. Prohlásit, že nějaká společnost či kultura je v jakémkoli ohledu „omezenější“ než jiná, znamená vystavit se nařčení z etnocentrismu; příkladem takového „vědecky korektního“ přístupu je práce M. Restalla, který mentalistické faktory odsunul razantně do říše mýtů (Restall, 2003). Přesto jsem pevně přesvědčen, že tak, jako existují nepopíratelné rozdíly mezi lidmi na úrovni jedinců a celých společností, tak z těchto rozdílů nevyhnutelně plyne, že ve vzájemných interakcích, ať už mají jakoukoli podobu, jsou některé společnosti znevýhodněny, zatímco jiné prosperují – pokud ovšem hodláme setrvat na tak abstraktní úrovni uvažování (tedy pokud se mluví o celých „společnostech“), což je také jistě téma, které je třeba vzít do úvahy. Podobně, pokud zcela nezavrhneme koncepce mentalit či kulturních vzorců (či komplexů), a shledáme je v nějakých ohledech užitečnými, můžeme dojít k legitimnímu závěru, že mentalistické faktory, s nimiž jsem pracoval v mém vyprávění o conquistě, hrají zásadní roli při interakcích lidských společností.

Zjevné a nepopíratelné odlišnosti mezi lidskými společnostmi se mohou projevit jako nerovnosti, pokud se tyto společnosti dostanou do střetu. Nerovnost v případě mocenského střetu může být v nějakém konkrétním smyslu nahlížena ve smyslu nadřazenosti a podřazenosti. Jestliže však příslušníci jedné společnosti porazí příslušníky jiné společnosti v ozbrojeném konfliktu a tuto společnost si podmaní, pak to samozřejmě nemusí znamenat, že společnost, k níž patří vítězové, je v nějakém obecném smyslu nadřazená společnosti poražené. Literární mentalita pracující s empirickou kauzalitou je sice efektivnější ve střetu s archaickou mentalitou, avšak tato efektivita se může lehce obrátit proti nositelům této mentality s fatálními důsledky, jak ukázaly přinejmenším dějiny 20. století. Po těchto historických lekcích, které kulminovaly na konci 2. světové války (kdy se „světlo rozumu“

manifestovalo radioaktivním zářením při explozích amerických jaderných bomb nad Japonskem) bude zřejmě už navždy znít jakákoli chvála západní racionality podezřele.

Když se podíváme na faktory, které podle různých typů interpretací zapříčinily vítězství Španělů v Americe, lze dojít k závěru, že Španělé se pouze ocitli ve správném čase na správném místě, viděno ovšem z jejich optiky. Fakt, že velká část Nového světa upadla v 16. století pod nadvládu Španělska, je historická náhoda. Španělé nevyalezli ani železo, střelný prach či hláskové písmo, ani mořeplavbu, ani nedomestikovali koně a ostatní domácí zvířata, nevyšlechtili žádnou z jimi využívaných plodin, a všechny epidemické nemoci, které zavlekli do Ameriky, se vyvinuly jinde ve Starém světě dávno předtím, než Kolumbus poprvé vyplul přes Atlantik. S určitou nadsázkou lze říci, že ke svému mocenskému úspěchu Španělsko přišlo, jak praví jedno lidové rčení, jako „slepý k houslím“. Obrovská kořist z Nového světa, získaná za cenu nesmírné genocidy, Španělsku přinesla jen krátkodobý mocenský vzestup, trvající zhruba sto let. V Evropě tato země získala renomé tmářské společnosti, která se vyhnáním Židů a Maurů připravila o nevyčíslitelný ekonomický a kulturní kapitál, a v níž církevní i světský despotismus setrvale potlačoval svobodné myšlení. Na počátku třetího tisíciletí křesťanského letopočtu je Španělsko sice stále jednou z významných zemí Evropy, avšak jeho velmocenské postavení je nenávratně pryč.

Dominantní západní diskursy značně potlačily lesk triumfu conquistadorů a diskurz líčící conquistu jako zářnou epochu hrdinských činů, které šířily světlo civilizace a pravé víry. Jak poznamenává S. Greenblatt, chvála v tomto duchu, kterou píše ještě historik Samuel Eliot Morison ve své monumentální studii *The European Discovery of America: The Southern Voyages, 1492-1616*, vydané roku 1974, působí ve srovnání s příspěvkem sborníku *New World Encounters* z roku 1993, jako by patřila do jiného století (Greenblatt, 1993, s. vii). Španělé sice před pěti sty lety zvítězili, ale v symbolickém smyslu se v současnosti conquista jeví spíše jako Pyrrhovo vítězství. Bylo zničeno kulturní bohatství nevyčíslitelné hodnoty, a většina současných Zápaďanů zřejmě s těžkým srdcem čte dobové kroniky či historické práce, popisující zkázu Aztéků a Inků. Vliv „černé legendy“, která v souvislosti s conquistou vznikla, dodnes zabarvuje do temných odstínů příběhy o „dobytí Ameriky“, zatímco „bílá legenda“, obhajující španělský kolonialismus a velebící přínos španělské nadvlády a kultury v Americe, je spíše v defenzívě, přinejmenším v akademických kruzích (Adams; MacLeod, 2000, s. 11). Jestliže by se dalo říci, že diskurs je posledním soudcem, pak se role vítězů a poražených mohou obrátit nebo přinejmenším značně zproblematizovat – a v případě příběhů o „dobytí Ameriky“ se to zcela jistě stalo.

Použitá literatura

- ADAMS, R. E. W.; MACLEOD, M. J. 2000. *The Cambridge history of the Native peoples of the Americas, Volume II: Mesoamerica, Part 2*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. ISBN 0-521-65204-9.
- BANDELIER, A. F. 1905. Traditions of Precolumbian Landings on the Western Coast of South America. *American Anthropologist*. April-June 1905, New Series, vol. 7, no. 2, s. 250-270. ISSN 0002-7294.
- BARJAU, L. 2007. *Hernán Cortés y Quetzalcóatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007. ISBN 968-03-0162-1.
- BAUER, R. 2005. *An Inca account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui*. Boulder: University Press of Colorado, 2003. ISBN 0-87081-821-X.
- BENEDICTOVÁ, R. 1925. Review. *Journal of Social Forces*. March 1925, vol. 3, no. 3, s. 557-558. ISSN 0037-7732.
- BENEDICTOVÁ, R. 1928. Review. *The Journal of Psychology*. December 1928, vol. 25, no. 26, s. 717-719.
- BENEDICTOVÁ, R. 1999. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-212-7
- BERNANDOVÁ, C. 1994. *Inkové, národ Slunce*. Bratislava: Slovart, 1994. ISBN 80-7145-119-3.
- BIERHORST, J. 2002. *The Mythology of South America*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 0-19-514625-5.
- BLAINEY, G. 2005. *Velmi stručné dějiny světa*. Praha: BB art, 2005. ISBN 80-7341-542-9.
- BÖTTGER, W. 1984. *Kultura ve staré Číně*. Praha: Panorama, 1984.
- BRUNDAGE, B. C. 1983. *The Fifth Sun*. Austin: The University of Texas Press, 1983. ISBN 0-292-72438-1.
- BRUMFIELD, E. M; FEINMAN, G. M. (eds.). 2008. *The Aztec world*. New York: Abrams, 2008. ISBN 978-0-8109-7278-0.
- BURKE, P. 2004. *Francouzská revoluce v dějepisectví*. Praha: NLN, 2004. ISBN 80-7106-719-9.
- BURKE, P. 2006. *Variety kulturních dějin*. Brno: CDK, 2006. ISBN 80-7325-081-0.
- CONDE DE CANILLEROS (ed.). 1964. *Tres testigos de la conquista del Perú: Hernando Pizarro, Juan Ruiz de Arce y Diego de Trujillo*. 3.º ed. Madrid: Espasa Calpe, S. A. 1964.

- CASTRO-KLARÉN, S. 1993. Dancing and the Sacred in the Andes: From the Taqui-Oncoy to Rasu-Ñiti. In GREENBLATT, S. (ed.). *New World Encounters*. Berkeley: University of California Press, 1993. ISBN 0-520-08020-3.
- CARRASCO, D. 1982. *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. ISBN 0-226-09489-8.
- CARRASCO, D. 1999. *Náboženství Mezoameriky*. Praha: PROSTOR, 1999. ISBN 80-85190-97-4.
- CERAM, C. W. 1977. *První Američan*. Praha: Odeon, 1977.
- CIEZA DE LEÓN, P. de 2001. *Descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid: Dastin, 2001. ISBN 84-492-0218-3.
- CIEZA DE LEÓN, P. de 2005. *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. ISBN 980-273-394-2.
- CLENDINNEN, I. 1990. Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico. In GRAFTON, A., BLAIR, A. (eds.). *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*. Philadelphia and London: University of Pennsylvania Press, 1990. ISBN 978-0-8122-1667-7.
- CLENDINNEN, I. 1992. *Aztecs: an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN 0-521-40093-7.
- CLENDINNEN, I. 1993. "Fierce and Unnatural Cruelty": Cortés and the Conquest of Mexico. In GREENBLATT, S. (ed.). *New World Encounters*. Berkeley: University of California Press, 1993. ISBN 0-520-08020-3.
- COBO, B. 1983. *History of the Inca empire*. Austin: University of Texas Press, 1983.
- COHEN, S. E. 1972. How the Aztecs Appraised Montezuma. *The History Teacher*. March 1972, vol. 5, no. 3, s. 21-30.
- COOK, N. D., 1998. *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-62730-3.
- COOPER, David E. 1975. Alternative Logic in 'Primitive Thought'. *Man*. New Series, June 1975, vol. 10, no. 2, s. 238 – 256. ISSN 1359-0987.
- CORTÉS, H. 1992. *Cartas de relación de la conquista de México*. S. A. Mexico : Espasa-Calpe Mexicana, 1992. ISBN 96-413-096-1.
- CORTÉS, H. 2000. *Dopisy*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-213-5.
- CROSBY, A. W. 1967. Conquistador y Pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires. *The Hispanic American Historical Review*. August 1967, vol. 47, no. 3, s. 321-337. ISSN 0018-2168.

- CROSBY, A. W. 1969. The Early History of Syphilis: A Reappraisal. *American Anthropologist*. April 1969, New Series, vol. 71, no. 2, s. 218-227. ISSN 0002-7294.
- CROSBY, A. W. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport : Greenwood Press, Inc., 1973. ISBN 0-8371-7228-4.
- CROSBY, A. W. 1976. Virgin Soil Epidemics as a Factor in the Aboriginal Depopulation in America. *The William and Mary Quarterly*. April 1976, Third Series, vol. 33, no. 2, s. 289-299. ISSN 0043-5597.
- CROSBY, A. W. 1986. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge : Cambridge University Press, 1986. ISBN 0-521-32009-7.
- CROSBY, A. W. 2002. *Throwing Fire: Projectile Technology Through History*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-79158-8.
- CROWLEY, R. (ed.). 2005. *Co by bylo, kdyby?* Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1297-4.
- DAVIDSON, B. 1962. *Objevení staré Afriky*. Praha: Mladá fronta, 1962.
- DAVIES, N. 1980. *The Aztecs, a history*. Norman: University of Oklahoma Press, 1980.
- DAVIES, N. 1987. *The Aztec empire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1987. ISBN 0-8061-2098-3.
- DELANEY, P. H. 2003. José Limón´s “La Malinche“. *Dance Chronicle*, 2003, vol. 26, no. 3. s. 279-309. ISSN 0147-2526.
- DELUMEAU, J. 1999. *Strach na Západě ve 14.-18. století, II*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-208-9.
- DELUMEAU, J. 2003. *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha: Argo, 2003. ISBN 80-7203-460-X.
- DELUMEAU, J. 2010. *Tisíc let štěstí*. Praha: Argo, 2010. ISBN 978-80-257-0237-6 .
- DIAMOND, J. 2000. *Osudy lidských společností*. Praha: Columbus, 2000. ISBN 80-7249-047-8.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. 1980a. *Pravdivá historie dobývání Mexika I*. Praha : Odeon, 1980.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. 1980b. *Pravdivá historie dobývání Mexika II*. Praha : Odeon, 1980.
- DOMENICI, D. 2007. *Aztékové*. Praha : Euromedia Group, 2007. ISBN 978-80-242-1816-8.
- DUBY, G. 2007. *Rok tisíc*. Praha : Argo, 2007. ISBN 80-7203-819-2.
- DURÁN, D. 1867. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. I. México : Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867.

- DURÁN, D. 1880. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. II. México : Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1880.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. Obituary. *Man*. February 1940, vol. 40, s. 24-25. ISSN 1359-0987
- FAIRBANK, J. K. 1998. *Dějiny Číny*. Praha: NLN, 1998. ISBN 80-7106-249-9.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. 1992. 'Aztec'auguries and memories of the conquest of Mexico. *Renaissance Studies*. 1992, vol. 6, no. 3-4, s. 287-305. ISSN 0269-1213.
- FERNÁNDEZ NAVARRETE, M. et al. 1844. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, V. Madrid, 1844.
- FREDRICKSON, G. M. 2003. *Rasismus*. Praha: BB art, 2003. ISBN 80-7341-124-5.
- FUENTES, P. de. (ed.). 1993. *The Conquistadors: first-person accounts of the conquest of Mexico*. Norman : University of Oklahoma Press, 1993. ISBN 0-8061-2562-4.
- GARCILASO DE LA VEGA, 2005. *Comentarios reales*. Madrid: Castalia, 2005. ISBN 84-7039-855-5.
- GARCILASO DE LA VEGA, 2009. *Historia general del Perú*. Lima: SCG, 2009.
- GOSE, P. 1996. Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory*. Winter, 1996, vol. 43, no. 1. s. 1-32. ISSN 0014-1801.
- GREČENKOVÁ, M. 2003. ‚Dějiny mentalit´ a jejich proměny. In KOSTLÁN, A. (ed.), *Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002-3003*, Praha : Výzkumné centrum pro dějiny vědy, společné pracoviště Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR a University Karlovy v Praze, 2003. ISBN 80-7285-025-3.
- GREENBLATT, S. (ed.). 1993. *New World Encounters*. Berkeley: University of California Press, 1993. ISBN 0-520-08020-3.
- GREENBLATT, S. 2004. *Podivuhodná vlastnictví*. Praha : Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0861-8.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. 1993. *Nueva corónica y buen gobierno*. I. México : Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. 2009. *First New Chronicle and Good Government : On the History of the World and the Incas up To 1615*. Austin: University of Texas Press, 2009. ISBN 978-0-292-71959-0.
- GULJAJEV, V. I. 1989. *Záhady zmizelé civilizace*. Praha: Lidové nakladatelství, 1989. ISBN 80-7022-013-9.
- HAGEN, V. W. von. 1963. *Říše Inků*. Praha: Orbis, 1963.

- HAGEN, V. W. von. 1977. *The Ancient Sun Kingdoms of the Americas*. Frogmore: Paladin, 1977.
- HALLPIKE, C. R. 1976. *Is There a Primitive Mentality?* *Man*. Jun 1976, vol. 11, no. 2, s. 253-270. ISSN 1359-0987
- HARNER, M. 1977. The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist*. February 1977, vol. 4, no. 1, Human Ecology, s. 117-135. ISSN 1464-5653.
- HASSIG, R. 2005. Obětování Hernána Cortése. In CROWLEY, R. (ed.). *Co by bylo, kdyby?* Praha : Academia, 2005. ISBN 80-200-1297-4.
- HASSIG, R. 2006. *Mexico and the Spanish Conquest*. Norman: University of Oklahoma Press, 2006. ISBN 0806137932.
- HEMMING, J. 1977. *Dobytí říše Inků*. Praha: Odeon, 1977.
- HEERING, K. J.; MÜLLER, J. 2010. *Apokalypsa 2012*. Praha : Brána, 2010. ISBN 978-80-7243-480-0.
- HEYERDAHL, T. 1974. *Výpravy Ra*. Praha : Mladá fronta, 1974.
- HEYERDAHL, T. 1983. *Staré civilizace a oceán*. Praha: Panorama, 1983.
- HOOTON, E. A., Review. *Folklore*. September 1912, vol. 23, no. 3, s. 379-383. ISSN 0015-587X.
- HUNTINGTON, S. P. 2001. *Střet civilizací*. Praha: Rybka, 2001. ISBN 80-86182-49-5.
- ILIFFE, J. 2001. *Afrika a Afričané*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-468-6.
- JANÁČEK, J. 1992. *Čtyři plavby Kryštofa Kolumba*. Praha : Panorama, 1992. ISBN 80-7038-213-9.
- JEMELKA, J. (ed.). 1958. *Cesty Kryštofa Kolumba: deníky, listy, dokumenty*. Praha : Orbis, 1958.
- KAMENAROVIĆ, I. P. 2001. *Klasická Čína*. Praha : NLN, 2001. ISBN 80-7106-397-5.
- KAŠPAR, O. 1990. *Zlato v rouše smrti*. Praha: Naše vojsko, 1990. ISBN 80-206-0120-1.
- KAŠPAR, O. 1992. *Zámořské objevy*. Praha: KORA, 1992. ISBN 80-901092-5-X.
- KATZ, F. 1989. *Staré americké civilizace*. Praha: Odeon, 1989. ISBN 80-207-0151-6.
- KEPEL, G. 1996. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis. ISBN 80-7108-120-5.
- KLÍMA, V. 2003. *Nigérie*. Praha: Libri, 2003. ISBN 80-7277-199-X.
- KOSTIČOVÁ, Z. M. et al. 2011. *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*. Praha: Nakladatelství XYZ, 2011. ISBN 978-80-7388-467-3.
- KŘÍŽOVÁ, M. 2011. Kolaps indiánských říší? In BÁRTA, M.; KOVÁŘ, M. et al., *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-2036-9.

- KUBLER, G. 1945. The Behavior of Atahualpa, 1531-1533. *The Hispanic American Historical Review*. November 1945, vol. 25, no. 4, s. 413-427. ISSN 0018-2168.
- LAGUNA, F. de. 1940. Lévy-Bruhl's Contributions to the Study of Primitive Mentality. *The Philosophical Review*. September 1940, vol. 45, no. 5, s. 552-566. ISSN 0031-8108.
- LAS CASAS, B. de. 1954. *O zemi indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Praha: Lidová demokracie, 1954.
- LAS CASAS, B. de. 1986. *Historia de las Indias III*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986. ISBN 980-276-024-2.
- LENOIR, R. 1939. Obituary. *The American Journal of Sociology*. May 1939, vol. 44, no. 6, s. 980. ISSN 0002-9602.
- LEÓN-PORTILLA, M. 1974. Quetzalcóatl-Cortés en la conquista de México. *Historia Mexicana*. July-September 1974, vol. 24, no. 1, s. 13-35. ISSN 0185-0172.
- LEÓN-PORTILLA, M. 2002. *Aztécká filosofie*. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-461-8.
- LEÓN-PORTILLA, M. 2013. *Conquista očima poražených*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. ISBN 978-80-7465-050-5.
- LÉVY-BRUHL, L. 1952. A letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology*. June 1952, vol. 3, no. 2, s. 117-123. ISSN 0007-1315
- LÉVY-BRUHL, L. 1965. *The 'soul' of the primitive*. London: George Allen&Unwin, 1965.
- LÉVY-BRUHL, L. 1966. *How Natives Think*. New York: Simon&Schuster, 1966.
- LÉVY-BRUHL, L. 1973. *Primitives and the supernatural*. New York: Haskell House, 1973. ISBN 0-8383-1589-5.
- LÉVY-BRUHL, L. 1975. *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Blackwell, 1975. ISBN 0-631-16850-8.
- LÉVY-BRUHL, L. 1999. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-243-7.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1996. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-901842-9-4.
- LOCKHART, J. (ed.). 1993. *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. ISBN 0520078756.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. 1979. *Historia general de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. ISBN 84-660-0018-6.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. 2007. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007. ISBN 978-980-276-460-0.
- LOVELLOVÁ, J. 2007. *Velká čínská zeď*. Praha: Beta, 2007. ISBN 978-80-7306-327-6.

- MACCORMACK, S. 1988. Pachacuti: Miracles, Punishments, and the Last Judgment : Visionary past and Prophetic Future in Early Colonial Peru. *The American Historical Review*. October 1988, vol. 93, no. 4, s. 960-1006. ISSN 0002-8762.
- MACCORMACK, S. 1993. Demons, Imaginations, and the Incas. In GREENBLATT, S. (ed.). *New World Encounters*. Berkeley: University of California Press, 1993. ISBN 0-520-08020-3.
- MALINOVI, R. a J. 1988. *Zasáhli mimozemšťané a katastrofy do vývoje lidstva?* Ostrava : Profil, 1988.
- MARKHAM, C. E. (ed.). 1865. *The Narrative of Pascual de Andagoya*. London: Hakluyt Society, 1865.
- MARKHAM, C. E. (ed.). 1872. *Reports on the discovery of Peru*. New York: Burt Franklin, 1872.
- MARKHAM, C. E. (ed.). 1873. *Narratives of the rites and laws of the Yncas*. New York: Burt Franklin, 1873.
- MARKHAM, C. E. (ed.). 1880. *Natural and Moral History of the Indies, by Father Joseph de Acosta*. Volume II. London: Hakluyt Society, 1880.
- MÁYNEZ VIDAL, P. 1997. *Fray Diego Durán: Una interpretación de la cosmovisión Mexica*. México : Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. ISBN 968-36-4971-8.
- MENZIES, G. 2004. *1421 – rok, kdy Čína objevila svět*. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1130-5.
- MORRIS. B. 2000. *Anthropological studies of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 0-521-33991-X.
- MOLINA, C. de 2011. *Account of the Fables and Rites of the Incas*. Austin : University of Texas Press, 2011. ISBN 978-0-292-74398-4.
- MONTAIGNE, M. de. 1995. *Eseje*. Praha: ERM, 1995. ISBN 80-85913-12-7.
- MOTOLINÍA, T. de. 1991. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia, 1991. ISBN 84-7039-464-9.
- MOUSALIMAS, S. A. 1990. The concept of participation in Lévy-Bruhl's Primitive mentality. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Vol. 21, no. 1, s. 33-46. ISSN 0044-8370.
- MOŽEJKO, I. 1984. *Poselství mrtvých měst*. Praha: Lidové nakladatelství, 1984.
- MUMFORD, J. 1998. The Taki Onqoi and the Andean Nation: Sources and Interpretations. *Latin American Research Review*. 1998, vol. 33, no. 1, s. 150-165. ISSN 0023-8791.

- MUÑOZ CAMARGO, D., 1892. *Historia de Tlaxcala*. México: Oficina tip. de Secretaria de Fomento, 1892.
- NICHOLSON, H. B., 2001. *The "Return of Quetzalcoatl": Did it play a role in the conquest of Mexico?* Lancaster: Labyrinthos, 2001. ISBN 0-911437-51-7.
- NOWELL, CH. E. 1946. Aleixo Garcia and the White King. *The Hispanic American Historical Review*. November 1946, vol 26, no. 4, s. 450-466. ISSN 0018-2168.
- ORSINI, C. 2008. *Inkové*. Praha: Euromedia Group, 2008. ISBN 978-80-242-2110-6.
- OVIEDO, M. J. (ed.). 1986. *La edad del oro*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1986. ISBN_84-7223-913-6.
- PIGAFETTA, A. 2004. *Zpráva o první cestě kolem světa*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-540-1.
- PRESCOTT, W. H. 1964. *Dějiny dobytí Mexika*. Praha: Orbis, 1964.
- PRESCOTT, W. H. 1980. *Dějiny dobytí Peru*. Praha: Panorama, 1980.
- REGAN, G. 1994. *Rozhodující bitvy*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0405-7.
- RESTALL, M. 2003. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-516077-0.
- ROEDL, B. 2007a. *Araukánské války 1546-1881*. Dolní Břežany: Scriptorium, 2007. ISBN 978-80-86197-80-7.
- ROEDL, B. 2007b. *Dějiny Peru a Bolívie*. Praha : NLN, 2007. ISBN 978-80-7106-839-6.
- ROMÁN BERELLEZA, J. A. 2008. Health and disease among the Aztecs. In BRUMFIELD, E. M; FEINMAN, G. M. (eds.). *The Aztec world*. New York : Abrams, 2008. ISBN 978-0-8109-7278-0.
- ROOT, D. 1988. The Imperial Signifier: Todorov and the Conquest of Mexico. *Cultural Critique*. Spring 1988, no. 9, s. 197-219. ISSN 0882-4371.
- RUSTICI, C. M. 1994. Review. *Modern Philology*. February 1994, vol. 91, no. 3, s. 369-373. ISSN 0026-8232.
- SAHAGÚN, B. de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Conaculta, 2000. ISBN 970-18-4106-9.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P. 2010. *History of the Incas*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2010. ISBN 978-1-4094-1628-9.
- SEGAL, R. A. 1987. Relativism and Rationality in the Social Sciences. *The Journal of Religion*. July 1987, vol. 67, no. 3, s. 353-362. ISSN 0022-4189.
- SEIBT, F. 1999. *Karel V*. Praha: Ikar, 1999. ISBN 80-7202-403-5.

- SCHROEDER, S. et al (eds.). 2010. *Chimalpahin's Conquest: a Nahuatl Historian's Rewriting of Francisco Lopez de Gomara's La Conquista de Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2010. ISBN 978-0-8047-6948-8.
- SIEMENS, W. L. 1979. Viracocha as God and Hero in the *Comentarios reales*. *Hispanic review*. Summer 1979, vol. 47, no. 3, s. 327-338. ISSN 0018-2176.
- SLAVÍK, J. 1969. *Sláva a pád Tenočtitlanu*. Praha: Odeon, 1969.
- SOUKUP, V. 2011. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-7367-432-8.
- SOUSTELLE, J. 2000. *Čtvero sluncí*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-283-6.
- SOZINOVÁ, S. 1990. *Hledání Eldoráda*. Praha: Lidové nakladatelství, 1990. ISBN 80-7022-054-6.
- STINGL, M. 1966. *Indiáni bez tomahavků*. Praha: Svoboda, 1966.
- STINGL, M. 1985. *Synové Slunce*. Praha: Práce, 1985.
- STIRLING, S. 2007. *Pizarro, dobyvatel říše Inků*. Vimperk: Víkend, 2007. ISBN 978-80-86891-69-9.
- STOKES, G. 2003. *Poznávání a funkce nacionalismu*. In HROCH, M. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 125-142. ISBN 80-86429-20-2.
- TAINTER, J. 2009. *Kolapsy složitých společností*. Praha: Dokořán, 2009. ISBN 978-80-7363-248-9.
- THOMAS, H. 1993. *Conquest. Montezuma, Cortés, and the Fall of Old Mexico*. New York : Simon & Schuster, 1993. ISBN 10: 0671511041.
- TODOROV, T. 1996. *Dobytí Ameriky*. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0582-8.
- TOWNSEND, C. 2003. Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico. *The American Historical Review*. June 2003, vol 108, no. 3, s. 659-687. ISSN 0002-8762.
- TOWNSEND, R. F. 2009. *The Aztecs*. London: Thames&Hudson, 2009. ISBN 978-0-500-28791-0.
- VAILLANT, G. C. 1974. *Aztékové*. Praha: Orbis, 1974.
- VARELA, C. (ed.). 1997. *Cristóbal Colón – Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Universidad, 1997. ISBN 84-206-2320-2.
- VÁZQUEZ CHAMORRO, G. (ed.). 2003. *La conquista de Tenochtitlan*. Dastin: Madrid, 2003. ISBN 84-492-0233-7.

- VÁZQUEZ CHAMORRO, G. 2006. *Moctezuma*. Madrid: Algaba, 2006. ISBN 84-96107-53-1.
- VERNANT, J. P. 1995. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-45-5.
- WACHTEL, N. 1977. *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570*. Hassocks : The Harvester Press Limited, 1977. ISBN 0-06-497260-7.
- WEBER, M. 1998a. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikúmené, 1998. ISBN 80-86005-48-8.
- WEBER, M. 1998b. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.
- XEREZ, F. de. 1970. *Pravdivá zpráva o dobytí Peru*. Praha: Mladá fronta, 1970.
- ZÍDEK, P. 2004. *Mali*. Praha: Libri, 2004. ISBN 80-7277-277-5.
- ZWEIG, S. 1977. *Amerigo. Magellan*. Praha: Odeon, 1977.
- ŽAGABPA, W. D. 2001. *Dějiny Tibetu*. Praha: NLN, 2001. ISBN 80-7106-410-6.
- ŽELEZNÝ, V. 1986. *Návraty první dámy*. Praha: Panorama, 1986.