

Je-li informovanost přesná a spolehlivá, rozdíl mezi „nabízet“ a „vnucovat“ zůstane jasně patrný.

Není nutné zůstat u neplodné alternativy: buďto ve jménu nadřazenosti západní civilizace ospravedlňovat koloniální války, nebo zase odmítat jakoukoli interakci s cizincem ve jménu zachování vlastní identity. Komunikace prostá násilí existuje a je možné ji jako hodnotu obhajovat. Tak by se dalo dospět k tomu, že trojice otrokářství/kolonialismus/komunikace by nebyla jen prostředkem pojmové analýzy, nýbrž že by jí mohl rovněž odpovídat určitý vývoj v čase.

IV. POZNAT

Typologie vztahů k druhému

Klást rovnítka mezi Las Casasovo a Cortésovo chování k Indiánům je do určité míry paradoxní a bylo potřeba platnost tohoto tvrzení omezit několika výhradami; vztah k druhému se totiž neutváří pouze na jedné rovině. Abychom mohli popsat tyto reálně existující rozdíly, musíme rozlišit nejméně tři různé osy, do nichž se problematika alterity promítá. Za prvé je to hodnotový soud (rovina axiologická): druhý je dobrý, nebo špatný, mám, nebo nemám ho rád, nebo spíše, jak se tehdy říkalo, může, nebo nemůže se mi rovnat (neboť to se zpravidla rozumí, že já jsem ten dobrý a sám sebe mám v úctě...). Za druhé je zde snaha sblížit se s druhým, nebo naopak se mu vzdálit (rovina praxeologická): přejímám hodnoty druhého, ztotožňuji se s ním nebo připodobňuji druhého sobě, nutím ho přijmout svůj vlastní obraz; mezi podřízením se druhému a podřízením druhého sobě existuje ještě třetí možnost, totiž neutralita nebo lhostejnost. Za třetí, identitu druhého znám, nebo neznám (to by byla rovina epistemická): tady přirozeně neplatí žádné absolutní hodnoty, nýbrž nekonečná škála různých stupňů poznání.

Mezi těmito třemi rovinami samozřejmě existují určité styčné plochy a vztahy, ale žádná jednoznačná závislost; nelze tedy převést jednu na druhou, ani jednu z druhé odvodit. Las Casas nezná Indiány tak dobře jako Cortés a má je raději, ale politika asimilace je jim oběma společná. Znat ještě neznámená mít rád a naopak; znát ani mít rád neznámená ztotožnit se s druhým a neplatí to ani obráceně. Dobýt, mít rád a znát jsou na sobě nezávislé a svým způsobem základní typy chování (objevit se váže, jak jsme mohli vidět, spíše k zemím než k lidem; pokud jde o vztah k lidem, dá se Kolumbův přístup popsat takřka výhradně negativně: nemá je rád, nezná je a také se s nimi neztotožňuje).

Vymezení těchto os nebudeme zaměňovat s různorodostí, kterou lze pozorovat v rámci jedné a téže osy. Las

Casas je pro nás příkladem člověka, který má Indiány rád, ovšem ve skutečnosti nereprezentuje jen tento jediný přístup; a abychom k němu byli spravedliví, musíme tu jeho portrét doplnit. Las Casas totiž v průběhu svého dlouhého života (1484–1566) prošel řadou krizí či proměn, v jejichž důsledku zaujímal sice blízké, ale přesto zřetelně odlišné typy postojů. Svých indiánských otroků se vzdal v roce 1514, ale k dominikánům vstoupil až někdy v letech 1522–23 a toto druhé obrácení je stejně důležité jako to první. A ještě jedna proměna nás bude v této souvislosti zajímat: došlo k ní na konci jeho života, po definitivním návratu z Mexika a také poté, co ztroskotalo několik jeho plánů; tady bychom za základ orientace mohli vzít rok 1550, rok valladolidské pře (ale ve skutečnosti se tu žádný jasně patrný „obrat“ neodehrál). Las Casas zaujímá k Indiánům po tomto datu jiný postoj a má je rád jinak než předtím.

Ke změně zřejmě došlo na základě úvah, k nimž dal podnět aztécký obyčej lidských obětí. Existence těchto obřadů byla nejpůsobivějším argumentem strany reprezentované Sepúlvedou ve prospěch tvrzení o nerovnocennosti Indiánů a navíc se nedala popřít (třebaže nebylo dosaženo shody ohledně jejich počtu; srov. obr. 13 a 14). Ani s odstupem několika století není pro nás těžké představit si příslušnou reakci: popisy těchto obřadů, pořizené na základě diktátu informátorů tehdejšími španělskými mnichy, nelze přečíst bez hnutí brvou.

Nejsou snad tyto praktiky zřejmým důkazem toho, že národy, které je pěstují, jsou divošské a méněcenné? Tomuto druhu argumentů musel Las Casas čelit. Činí tak ve své latinsky psané *Apologii*, předložené valladolidským soudcům, a v několika kapitolách spisu *Apologetica Historia*, jež vznikly pravděpodobně v téže době. Jeho vývody v této věci si zaslouží podrobnou pozornost. V úvodu Las Casas tvrdí, že jakkoli jsou kanibalismus a lidské oběti ve své podstatě odsouzené, nevyplývá z toho povinnost vyhlásit válku těm, kdo je pěstují: znamenalo by to vyhánět čerta ďáblem. S tím souvisí úcta k zákonům té či oné země, o níž Las Casas předpokládá,



Obr. 13 Oběť vyrvání srdce.



Obr. 14 Obětování ohněm.

že je Indiánům a Španělům společná. Nařizuje-li zákon oběti, pak se člověk chová jako řádný občan, když je vykonává, a nelze to mít jednotlivci za zlé. Ale potom učiní další krok: zpochybní samotnou odsouzeníhodnost těchto praktik. Používá k tomu dvojího typu argumentů, které vyústí ve dvojí tvrzení nestejně váhy.

První argument je faktické povahy a oporu hledá v historických souvislostech. Las Casas chce lidskou oběť svému čtenáři nějak přiblížit, zevsednit, a připomíná, že lidská oběť se vyskytuje dokonce i v samotném křesťanství. „Na základě toho, že Bůh poručil Abrahamovi, aby mu obětoval svého jediného syna Izáka, bychom mohli přesvědčivě tvrdit, že Bůh není naprostým odpůrcem toho, aby mu byli obětováni lidé“ (*Apologia*, 37). Stejně tak Jefta byl přinucen obětovat svou dceru (*Kniha soudců*, 11, 31). Nebyli snad všichni prvorození zaslíbeni Bohu? Kdyby někdo namítal, že všechny tyto příklady jsou ze Starého Zákona, Las Casas by mu připomněl, že Ježíš byl koneckonců obětován Bohem Otcem a že první křesťané museli udělat totéž, pokud se nechtěli vzdát své víry; zřejmě v tom byla vůle boží. Podobným způsobem smířil Las Casas čtenáře s myšlenkou kanibalismu o kapitole dřív, když uvedl případy, jak Španělé v nouzi snědli tu játra, tu stehno některého ze svých krajanů.

Druhé tvrzení (v Las Casasově argumentaci je uvedeno na prvním místě) si klade ještě vyšší cíle: chce dokázat, že lidská oběť je přijatelná nejen fakticky, nýbrž i z hlediska práva. Za tím účelem je nucen nově koncipovat definici náboženského citu a obzvlášť tato část jeho přemítání je neobyčejně zajímavá. Argumenty vycházejí z „přirozeného rozumu“, z apriorních úvah o povaze člověka. Las Casas shromáždí „čtyři důkazy“:

1. Každá lidská bytost má intuitivní znalost Boha, totiž „toho, nad něhož není nic lepšího ani většího“ (tamtéž, 35).

2. Lidé uctívají Boha podle svých schopností a svým způsobem a vždycky se snaží dělat to co nejlépe.

3. Největší důkaz své lásky k Bohu může člověk podat

tak, že mu nabídne to nejvzácnější, co má, totiž samotný lidský život. To je jádro argumentu a takto to Las Casas vyjadřuje: „Nabídnout Bohu oběť znamená projevit mu nejsilnějším způsobem úctu. Jedině tímto činem dáváme najevo tomu, komu je oběť určena, že jsme jeho poddaní a že jsme mu zavázáni. Navíc nás příroda učí, že Bohu, jehož jsme z mnoha příčin dlužníky, jak uznáváme, patří se nabídnout věci vzácné a vznešené kvůli vznešenosti jeho majestátu. A podle lidského úsudku i podle pravdy není v přírodě nic většího ani vzácnějšího než lidský život nebo člověk sám. A jelikož příroda sama nabádá a učí ty, kdo postrádají víru, milost nebo znalost věrouky, kdo se řídí pouze jejím světlem, že navzdory jakémukoliv zřejmému zákonu, jenž je s tím v rozporu, mají obětovat lidské životy pravému Bohu nebo Bohu falešnému, o němž se domnívají, že je pravý, že totiž když mu nabídnou něco nanejvýš vzácného, mohou tím vyjádřit svůj vděk za mnohou milost, které se jim dostalo“ (tamtéž, 36).

4. Oběť je tedy důsledkem přírodního zákona a její formy jsou dány lidskými zákony, především pokud jde o to, co se obětuje.

Na základě těchto vývodů Las Casas nakonec dospěl úplně jinam a vnesl do náboženství něco, co by se dalo nazvat „perspektivismem“. Všimli jsme si, jak obezřetně poznamenává, že bůh Indiánů, třebaže to není „pravý“ Bůh, jim nicméně jako pravý připadá, a z toho že je třeba vycházet: „Pravý Bůh nebo domnělý bůh, je-li považován za pravého Boha“ (tamtéž, 36); „pravý Bůh nebo ten, koho považují za Boha“ (tamtéž, 35); „pravý Bůh nebo ten, jehož omylem považují za pravého Boha“ (tamtéž, 35). Ale uznám-li, že jejich bůh je pro ně tím pravým, neotvírám tím cestu k uznání něčeho jiného, totiž toho, že náš Bůh je tím pravým pro nás – a pouze pro nás? Společně sdílenou a všeobecně platnou hodnotou už tedy není Bůh křesťanského náboženství, k němuž by všichni měli dospět, nýbrž božství jako takové, cosi nad námi; náboženský cit spíš než určité náboženství. Právě tato nově koncipovaná část jeho úvah je rov-

něž jejich nejradikálnějším prvkem (spíše než vlastní pasáže o obětech): je skutečně nečekané, že se „perspektivismus“ pouští zrovna na tuto velmi nevděčnou půdu.

Náboženský cit není definován všeobecně a absolutně platným obsahem, nýbrž svým zacílením, a měří se podle své intenzity, takže ačkoli křesťanský Bůh jako takový reprezentuje vyšší myšlenku než Tezcatlipoca (jak soudí křesťan Las Casas), Aztékové mohou převýšit křesťany co do zbožnosti, a skutečně je také převyšují. Tím se naprosto proměňuje sám pojem náboženství. „Národy, které svým bohům přinášely jakožto zbloudilí pohané lidské oběti, tím dávaly najevo, jak vysoké mínění mají o božské vznešenosti, o význačnosti svých bohů a jak vybraně a svrchovaně ctí božské. Tím dokázaly, že jsou lépe než ostatní národy obdařeny přirozenou schopností uvažovat, přiléhavou mluvou a logickým úsudkem; lépe než jiní užívaly svého rozumu. A ve zbožnosti překonaly všechny ostatní národy, neboť jsou to ty nejzbožnější národy na světě, které obětují vlastní děti pro dobro svého lidu“ (*Apologetica Historia*, III, 183). Podle Las Casase se těm přehorlivě zbožným Aztékům vyrovnali v křesťanské linii jenom první mučedníci.

A tak tedy právě v reakci na nejnepříjemnější argument zaujme Las Casas poněkud jiný postoj, který je zároveň dokladem nového modelu lásky k bližnímu; lásky bez přídatku asimilacionismu, lásky spíše distributivní: každý má své vlastní hodnoty; srovnání se má napříště týkat pouze otázky vztahů – člověka k jeho bohu – a nikoli otázky podstaty: universalia platí výhradně v oblasti formy. Las Casas sice vyznává existenci jediného boha, avšak křesťanskou cestu k tomuto bohu nepovažuje a priori za lepší. Rovnost v tomto případě není již vykoupěna ztrátou identity; nejde tu o žádnou absolutní hodnotu, každý má právo přistupovat k bohu způsobem, který mu vyhovuje. Už není jediný pravý Bůh (totiž ten náš), nastoupila koexistence možných světů: a považuje-li ho někdo za pravého... Las Casas nenápadně opustil pole teologie a věnuje se jakési náboženské antropologii, což je v souvislosti s jeho zalo-

žením zarážející, neboť je zřejmé, že ten, kdo zavede řeč o náboženství, je na nejlepší cestě vlastní řeč náboženství úplně opustit.

Ještě snadněji bude moci uplatnit tento princip na problém alterity jako takový, čímž ozřejmí, že pojem „barbarství“ je relativní (zdá se, že v moderní době mu v tomto směru patří prvenství): každý je pro druhého barbaram, stačí, když mluví jazykem, kterému druhý nerozumí: v jeho uších je to jen jakési škrundání. „Barbar se člověku říká ve srovnání s jiným člověkem proto, že divně mluví a špatně vyslovuje jazyk druhého (...). Podle Strabóna, XIV. knihy, právě z tohoto hlavního důvodu Řekové říkali ostatním národům barbari, totiž proto, že špatně vyslovovali řečtinu. Ale z tohoto hlediska neexistuje člověk nebo rasa, kteří by nebyli barbary vzhledem k jinému člověku a jiné rase. Jak praví svatý Pavel o sobě a o druhých v *První epistoletě Korintským* (14, 10-1): „Na světě je mnoho různých řečí a každá má svá slova. Jestliže však neznám význam těch slov, budu pro mluvícího cizincem a on zase bude cizincem pro mne.“ A tak stejně jako my považujeme lidi z Indií za barbary, oni o nás soudí stejně, protože nám nerozumějí“ (tamtéž, III, 254). Las Casas ve svém radikalismu nepřipouští žádnou střední cestu: buďto hlásá, jako v předcházejícím období, že existuje pouze jediná pravá víra, což ho nutně přivádí k tomu, aby Indiány pokládal za jakousi starší, a tedy nižší fázi vývoje Evropanů, nebo, jak tomu bude v jeho stáří, přistoupí na koexistenci ideálů a hodnot, a tím odmítá jakýkoliv jiný než relativní význam slova „barbar“, tedy i jakýkoliv vývoj.

Hlásá-li Las Casas rovnost v protikladu k hierarchii, navazuje tím na jedno klasické křesťanské téma, jak to naznačuje odkaz ke svatému Pavlovi, jenž je citován rovněž v *Apologii*, a další odkaz, tentokrát k *Evangeliiu podle Matouše*: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi“ (7, 12). „Je to něco,“ podotýká k tomu Las Casas, „co každý člověk zná, co chápe a čemu rozumí díky přirozenému světlu, jehož se dostalo našemu duchu“ (*Apologia*, 1). Už jsme se s tímto

tématem křesťanského rovnostářství setkali a viděli jsme, do jaké míry zůstává nejednoznačné. V této době se všichni dovolávají ducha křesťanství. Právě ve jménu křesťanské morálky vidí katolíci (a takový Las Casas jako první) Indiány jako bytosti rovnocenné, a tedy své bližní, a snaží se je k sobě připodobnit. Naproti tomu protestanté u vědomí týchž souvislostí zdůrazňují odlišné rysy a oddělují své společenství od domorodého, jakmile spolu přijdou do styku (je zvláštní, jak tento postoj připomíná stanovisko Sepúlvedy). V obou případech dochází k popření identity druhého: buďto, jako v případě katolíků, na rovině existence, nebo, jako u protestantů, na rovině hodnotové; a působí to trochu jako výsměch, položíme-li si otázku, která z obou stran drží rekord ve vyhlazování druhého. Ale rovněž v křesťanském učení objeví pozdní Las Casas perspektivismus, onu vyšší formu rovnostářství, v níž je každý spojován se svými vlastními hodnotami, místo aby byl poměřován jednotným ideálem.

Zároveň musíme mít na mysli, jak paradoxně zní to spojení „rovnostářské náboženství“; objasňuje složitost Las Casasova postoje, přičemž týž paradox se zrcadlí v jiném příběhu z dějin ideologií i lidí, který pochází z přibližně stejné doby: v diskusi o konečnosti či nekonečnosti světa. Ve svém dialogickém pojednání *De l'infinito, universo e mondi*, napsaném v roce 1584, staví Giordano Bruno, dominikán stejně jako Las Casas, proti sobě dvě koncepce. Jednu, která hlásá uzavřenost světa a nezbytnou hierarchii, obhajuje aristotelik (jehož jméno není Sepúlveda), druhá koncepce je jeho. Podobně jako Las Casas (a před ním svatý Pavel) hlásal relativitu pozic, z nichž se posuzují lidské záležitosti, Bruno tvrdí totéž o fyzickém prostoru a odmítá existenci jakékoliv privilegované pozice. „Země tedy, stejně jako žádný jiný svět, není uprostřed [vesmíru]; a v prostoru neexistují body, které by pro naši Zemi vytvářely dané a pevné póly, stejně jako sama Země nevytváří takový daný a pevný pól pro žádný jiný bod v éteru nebo v prostoru světa; a to platí pro všechna ostatní tělesa [ve

vesmíru]. Z různých úhlů pohledu se mohou všechna jevit jako středy nebo jako body na obvodu, jako póly nebo jako nadhlavníky atd. Země tedy není středem vesmíru; jako střed se jeví pouze vůči prostoru, jenž nás bezprostředně obklopuje. (...). Vycházíme-li z představy nekonečně velkého tělesa, nebudeme na něm rozlišovat střed nebo okraje“ (2).

Země ani žádný jiný fyzický bod nejsou středem vesmíru; střed jako pojem má smysl pouze ve vztahu k nějakému určitému úhlu pohledu: střed a okraj jsou pojmy stejně relativní jako civilizovanost a barbarství (dokonce ještě relativnější). „Ve vesmíru není střed ani obvod, nýbrž chcete-li, všechno je střed a zároveň lze každý bod považovat za součást obvodu vzhledem k jinému středu“ (5).

Avšak inkvizice, která vůči Las Casasovi (o svatém Pavlu ani nemluvě!) projevila shovívavost, Brunovo tvrzení nepřijímá: v době, kdy tyto věty píše, je už vyloučen z řádu dominikánů a jen o málo později bude jat, odsouzen za kacířství a v roce 1600 na veřejném prostranství upálen, v onom posledním roce století, v němž se odehrály Las Casasovy zápasy. Jeho řeč je podobně jako Las Casasova ve svém egalitarismu zároveň křesťanská i protináboženská: ale v případě Las Casase věnují soudci pozornost prvně jmenovanému rysu a v Brunově zase tomu druhému. Možná proto, že Las Casasovo tvrzení se týká světa lidí, který koneckonců umožňuje různé interpretace, kdežto Brunovo tvrzení se týká celého vesmíru, který zahrnuje Boha – nebo právě nezahrnuje, což je svatokrádež.

Jedna věc je nicméně pozoruhodná: ve vlastním slova smyslu politické projekty, jež Las Casas předloží na konci svého života, se nesetkají s žádnými námitkami. Ne snad že by vzbudily souhlas, ale zůstanou ležet nepovšimnuty; lze si ostatně těžko představit, že by se mohly třeba jen začít realizovat vzhledem k tomu, jak jsou utopické a neberou v úvahu zájmy, které jsou do věci zapleteny. Las Casasovo řešení navrhuje ponechat staré státy s jejich vládci a místodržícími, kázat v nich evangelia, ale bez podpory vojska; pokud místní vládci

projeví přání připojit se k jakési federaci se španělským králem v čele, vyhovět jim; využívat jejich bohatství pouze v případě, že to sami nabídnou: „Pokud vládci a přirození páni Indiánů postoupí kastilskému králi svá práva na zlaté a stříbrné doly, drahokamy, těžbu soli a další“ („Dopis F. Bartoloméovi Carranzovi de Miranda“, srpen 1555). Jinými slovy, Las Casas španělskému králi nenavrhuje nic méně a nic více, než aby se vzdal svých zámořských držav. A jedinou válku, na niž pomyslí, by měl král vyhlásit španělským conquistadorům (neboť Las Casas tuší, že ti se dobrovolně nevzdají): „Nejschůdnějším prostředníkem a skutečným lékem na všechno to zlo, tím, který podle mého názoru (v což věřím tak, jak věřím v Boha) jsou kastilští králové z božského úradku povinni uplatnit s použitím síly, pokud to nepůjde v míru, a i kdyby tím měli přijít o všechno své pozemské jmění v Indiích, je osvobodit Indiány z područí ďábelské moci, vrátit jim původní svobodu a obnovit svrchovanost všech jejich vládců a přirozených pánů“ (tamtéž).

Vidíme, jak „distributivní“ a „perspektivistická“ spravedlnost vyvolá změnu v další složce Las Casasova postoje: Las Casas v praxi rezignuje na touhu Indiány asimilovat a volí neutrální cestu: Indiáni mají sami rozhodnout o své vlastní budoucnosti.

Podívejme se nyní na některé přístupy v perspektivě druhé osy, popisující vztahy k druhému, totiž osy identifikace či asimilace. Nevšední příklad asimilace poskytuje Vasco de Quiroga. Je členem druhého soudního dvora v Mexiku, náleží tedy k systému správní moci; později se stane biskupem v Michoacánu. V mnohém směru se podobá jiným laickým nebo řeholním humanistům, kteří se budou v Mexiku pokoušet chránit Indiány před řáděním conquistadorů, ale v jedné věci se od nich výrazně liší: jeho přístup je asimilacionistický, avšak ideál, k němuž chce Indiány připodobnit, nemá jeho vlastní podobu, ani podobu tehdejšího Španělska; stručně řečeno, připodobňuje je k někomu třetímu. Vasco de Quiroga je duch formovaný četbou: četl především křesťanské

knihy, ale také slavná Lúkiánova *Saturnalia*^{*}, kde je podrobně vyložen mýtus o zlatém věku; konečně a hlavně četl *Utopii* Thomase Mora. Krátce řečeno, Vasco de Quiroga tvrdí, že Španělé náležejí k úpadkové fázi dějin, kdežto Indiáni se podobají prvním apoštolům a postavám z Lúkiánovy básně (třebaže na jiném místě dokáže Vasco de Quiroga rovněž kárat jejich chyby): „Mají stejné zvyky a obyčeje, vyznačují se stejnými právy, prostotou, dobrosrdečností, poslušností a pokorou, stejnými slavnostmi, hrami, radostmi, pitím, trávením volného času, zábavami a nahotou, mají jen to nejskromnější domácí vybavení a netouží po lepším; mají stejné oblečení, střevice a potravu, tak jak jim ji skýtá úrodná země takřka bez jakékoliv práce, starání a námahy z jejich strany“ („Información en derecho“, str. 80 n).

Je z toho zřejmé, že navzdory své přítomnosti „v terénu“ Vasco de Quiroga ve znalosti Indiánů příliš daleko nedospěl; stejně jako Kolumbus nebo Las Casas se opírá o povrchní podobnosti a vidí v nich ne to, čím doopravdy jsou, nýbrž to, čím by je chtěl mít, totiž variantu lúkiánovských postav. Ale celé je to poněkud složitější, poněvadž tento idealizovaný obraz se zastavuje někde uprostřed cesty: Indiáni jsou sice ztělesněním idylického obrazu Vasca de Quiroga, ale mají ještě co dohánět. A tak je tedy on promyšleným úsilím povede k tomu, aby se onen příslib proměnil v ideální společnost. Proto na rozdíl od Las Casase nebude působit v blízkosti vládců, nýbrž přímo na Indiány. Využije k tomu učení jistého mudrce: Thomas More, sociální myslitel, už ve své *Utopii* objevil ideální formy pro život těchto lidí; sám More se příznačně k vytvoření své utopie inspiroval v prvních nadšených příbězích z Nového světa (existuje tu fascinující hra zrcadlových odrazů, v níž interpretační omyly motivují proměnu společnosti). Zbývá tedy tento projekt už pouze uskutečnit. Vasco de Quiroga uspořádá podle

* Souhrnný latinský název pro tři L. díla: Rozmluva s Kronem, Kronosolon, Listy Kronovy; česky in „Sen neboli Lúkiánův život a jiné spisy“, přel. Fr. Machala, Praha 1936 (pozn. překl.).

utopického návodu dvě vesnice, jednu poblíž Mexika, druhou v Michoacánu, obě nesou jméno Santa Fé a jsou dokladem jak jeho filantropické povahy, tak i povážlivých principů utopického státu. Základní společenskou jednotkou je rozšířená rodina, složená z deseti až dvacíti dospělých spřízněných párů, které řídí jeden *padre de familia*^{*}; tito *padres* volí zase hlavu vesnice. Neexistuje služebnictvo a z práce se stala povinnost pro muže stejně jako pro ženy, ovšem v rozsahu nanejvýš šesti hodin denně. Všichni se povinně střídají na poli a v domácím řemesle; výsledky jejich snažení se rozdělují rovným dílem, podle potřeby každého jednotlivce. Lékařská péče, výuka (duchovní i manuální) jsou zdarma a povinné: luxusní předměty a činnosti jsou zakázány, dokonce není povoleno nosit barevné šaty. Jedinými vlastníky jsou „špitály“ – vesnice a ty mají právo vypudit nehodné poddané, což znamená rebely, opilce a lenochy (pravdou je, že skutečnost za tímto programem poněkud pokulhává).

Vasco de Quiroga o přednostech tohoto způsobu života v nejmenším nepochybuje a soudí, že všechny prostředky, které k němu vedou, jsou dobré: proto bude podobně jako Sepúlveda a na rozdíl od Las Casase obhajovat „spravedlivé války“ proti Indiánům a rozdělování Indiánů do feudálních *encomiendas*^{**}. To mu na druhé straně nebrání obhajovat Indiány proti nárokům španělských kolonistů a jistá věc je, že jeho vesnice se mezi Indiány těší velké oblibě.

Vasco de Quiroga představuje bezvýhradný, třebaže originálně pojatý asimilacionismus. Příklady opačného chování, přijetí indiánské kultury a ztotožnění s indiánskou společností, jsou daleko méně časté (naopak k tomu zato dochází hojně: třeba taková Malinche). Nejvlastnějším příkladem je Gonzalo Guerrero. Po ztroskotání v roce 1511 na širém moři poblíž Mexika se dostal s několika dalšími Španěly na pobřeží Yucatánu.

* Šp. „otec rodiny“ (pozn. překl.).

** Indiánské vesnice dané v léno kolonistům (pozn. překl.).

Jeho druhové umírají, přežije pouze Aguilar, budoucí Cortésův tlumočník, a je prodán jako otrok do vnitrozemí. O tom, co bylo dále, vypráví yucatánský biskup Diego de Landa: „Pokud jde o Guerrero, jelikož se naučil místnímu jazyku, odešel do Chectemalu, který je yucatánskou Salamankou, a tam byl přijat pánem, jehož jméno je Nachancan. Ten ho pověřil vojenskými záležitostmi, v nichž se velice vyznal, takže zvítězil nad mnohými nepřáteli svého pána. Naučil Indiány bojovat, stavět opevnění a bašty; touto cestou a také tím, že vystupoval jako Indián, si dobyl značného věhlasu. Oženili ho tedy s jednou urozenou ženou a ta mu dala děti; z toho důvodu se nikdy nepokoušel uprchnout, jako to udělal Aguilar, naopak, pomaloval si tělo, nechal si narůst vlasy, propíchl si uši, aby v nich mohl nosit závěsy jako Indiáni, a je docela možné, že se stal stejným pohanem“ (3).

Setkáváme se tu tedy s případem naprostého ztotožnění: Guerrero přijal jazyk a zvyky, náboženství a mravy. Není ani příliš divu, že se odmítne připojit ke Cortésovým oddílům, když Cortés dorazí na Yucatán, a podle Bernala Díaze to vysvětluje právě svou integrací do indiánské kultury: „Udělalí mě kasikem a za války dokonce kapitánem, pohleďte. Mám tetování na tváři a propíchnuté uši. Co řeknou Španělé, až mě takhle uvidí? A pak, podívejte se na moje malé děti, jak jsou milé“ (27). Má se dokonce za to, že Guerrero nezůstal u tohoto neutrálního postoje a že bojoval proti vojskům conquistadorů v čele yucatánských jednotek; podle Ovieda (II, 32, 2) ho údajně zabil Montejúv poručík Alfonso de Avila v bitvě proti chectemalskému kasikovi.

Guerreroův případ, jakkoli zajímavý jako jedna z možných variant vztahu k druhému, nemá velký historický ani politický význam (i v tom ohledu je protikladem Malinche): jeho příkladu nikdo nenásleduje a nám je dnes jasné, že to ani nebylo možné, neodpovídalo to tehdejšímu rozložení sil. Teprve za tři sta let uvidíme, ale za docela jiných okolností – jak se kreolové stavějí v boji o nezávislost Mexika na stranu Indiánů proti Španělům.

Zajímavější, protože komplexnější příklad podrobení Indiánů a podrobení se Indiánům poskytuje conquistador Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Jeho osud je velmi neveselý. Nejprve se vypraví na Floridu pod vedením Panfila de Narváeze, s nímž jsme se už setkali při jiné příležitosti. Ztroskotání, nešťastné nápady, všechny možné pohromy: dopadne to tak, že Cabeza de Vaca a několik jeho druhů musí žít mezi Indiány a stejně jako oni. Pak podniknou dlouhou (pěší!) cestu a až za osm let po svém příchodu na Floridu se vynoří v Mexiku. Cabeza de Vaca se vrátí do Španělska a teprve za několik let odjíždí znovu, tentokrát jako velitel nové výpravy, do současné Paraguaye. I tato výprava dopadne špatně, třebaže z jiných důvodů: Cabeza de Vaca se dostane do sporu se svými podřízenými, je sesazen a spoutaný odeslán do Španělska. Následuje dlouhý proces, který rovněž prohraje; ale zanechal po sobě dvě zprávy, z každé cesty jednu.

V hodnocení Indiánů se Cabeza de Vaca nevyznačuje žádnou velkou originalitou: má podobný postoj jako Las Casas (před rokem 1550). Váží si jich a nechce jim ubližovat; dojde-li k evangelizaci, měla by se provádět nenásilně. „Se všemi těmito lidmi je třeba jednat vlídně, aby bylo možné přivést je ke křesťanství a k poslušnosti Vašemu císařskému Veličenstvu; to je jediný spolehlivý prostředek, a nikoliv ten druhý“ (I, 32). K této úvaze dospěje v okamžiku, kdy je sám mezi Indiány; ale ani když se stane guvernérem v Rio de la Plata, nezapomene, čemu se naučil, a snaží se to uplatnit ve svých vztazích k Indiánům; to se bezpochyby stane jednou z příčin konfliktu, který vypukne mezi ním a ostatními Španěly. Avšak kvůli této „vlídnosti“ nezapomíná na to, jaký cíl si stanovil, a v průběhu výpravy na Floridu prohlásí přímo: „Jsou to nejposlušnější Indiáni, na jaké jsme v celé zemi narazili, a s nejlepší povahou“ (I, 30), nebo zase: „Zdejší obyvatelé jsou velice vstřícní, velmi ochotně slouží křesťanům (těm, kdo jsou jejich přátelé)“ (I, 34). Není zásadně proti použití zbraní a podrobně popisuje indiánskou válečnou techniku, „aby ti, kdo s těmito

národy přijdou jednoho dne do styku, byli obeznámeni s jejich mravy a dovednostmi, což by jim za podobných okolností bylo nemálo užitečné“ (I, 25); dotyčné národy byly posléze vyhlazeny a zmizely beze stop. Krátce řečeno, nikdy se příliš nevzdaluje od *Requerimienta*, které slibuje mír tehdy, když se Indiáni podrobí, a válku v případě, že na to nepřistoupí (srov. např. I, 35).

Cabeza de Vaca se od Las Casase liší nejen tím, že podobně jako Vasco de Quiroga působí spíš přímo na Indiány než u dvora, ale rovněž svou přesnou a bezprostřední znalostí jejich způsobu života. Jeho vyprávění obsahuje pozoruhodné popisy objevených zemí a obyvatel, vzácné podrobnosti o hmotné a duchovní kultuře Indiánů. Není to náhoda; na několika místech vysvětluje, co ho k tomu vede: zvolí určitou trasu proto, že „během cesty tímto krajem jsme si mohli lépe povšimnout jeho zvláštností“ (I, 28); zmiňuje se o určitém pracovním postupu proto, aby „ukázal a předvedl, jak různé a podivuhodné mohou být lidská vynalézavost a důvtip“ (I, 30); zajímá se o jistý obyčej, protože „lidé touží poznat mravy a obyčeje jiných národů“ (I, 25).

Avšak nejzajímavější je příklad Cabezy de Vaca z hlediska možné identifikace. Aby se uživil, musí vykonávat dvě zaměstnání. To první je kolportérství: skoro celých šest let se pohybuje neustále mezi pobřežím a vnitrozemím a každému přináší věci, které mu scházejí a které má ten druhý: potraviny, léky, ulity, zvířecí kůže, rákos na šípy, lepidlo. „Zaměstnání mi vyhovovalo, chodil jsem si, kam jsem chtěl, do ničeho mě nenutili, nebyl jsem otrok. Dostalo se mi vlídného přijetí všude, kam jsem přišel, dávali mi najíst, a to všechno díky mému zboží. V těchto pochůzkách jsem spatřoval především výhodu, pátral jsem, kudy bych se dostal dál kupředu, a seznamoval jsem se s obyvateli“ (I, 16).

Druhé zaměstnání Cabezy de Vaca je ještě zajímavější: stane se léčitelem neboli šamanem. Není to zcela dobrovolné rozhodnutí; po jistých peripetiích dospějí Indiáni k závěru, že Cabeza de Vaca a jeho křesťanští druzi umějí léčit nemocné, a požádají je, aby se toho ujali.

Zpočátku k tomu Španělé nejeví příliš ochoty a tvrdí, že to nesvedou, ale když jim Indiáni přestanou poskytovat jídlo, nakonec na to přistoupí. Jejich praktiky vycházejí z dvojí inspirace: na jedné straně pozorují a napodobují domorodé léčitele: je třeba vkládat ruce, foukat na nemocné, pouštět žilou a vypalovat ohněm. Na druhé straně, aby to bylo jistější, odříkávají křesťanské modlitby. „Naše metoda spočívala v tom, že jsme je přežehnali křížem, pofoukali a odříkali jeden otčenáš nebo zdravas; prosili jsme Pána Boha co nejsnažněji, aby je uzdravil a vnukl jim, že k nám mají být dobří“ (I, 15). Podle vyprávění Cabezy de Vaca končily tyto zásahy vždy úspěšně a jednou se mu dokonce povedlo vzkřísit mrtvého...

Cabeza de Vaca přijme domorodé zaměstnání a obléká se (nebo chodí nahý) jako domorodci, jí jako oni. Ale k úplné identifikaci nedojde nikdy: kolportérství považuje za příjemnou činnost z „evropských“ důvodů a léčitelství kombinuje s křesťanskými modlitbami. Nikdy nezapomíná na svou vlastní kulturní identitu a tato neochvějnost jej posiluje i v těch nejtěžších zkouškách. „Ve všech těchto strážních jsem nacházel jediný lék a útěchu v myšlenkách na utrpení našeho Spasitele Ježíše Krista a na krev, kterou za mě prolil, a představoval jsem si, oč krutější musela být trnová muka, jež zakusil“ (I, 22). Nikdy také nezapomíná na svůj cíl a tím je odjet a vrátit se ke svým. „Mohu říci, že jsem nikdy nepozbýval naděje, že se milostí boží vymaním z tohoto zajetí, a stále jsem to opakoval svým druhům“ (I, 22). Třebaže je tak pevně vřazen do indiánské společnosti, prožívá nezměrnou radost, setká-li se s jinými Španěly: „Byl to jeden z nejšťastnějších dnů v našem životě“ (I, 17). O jeho přináležitosti k evropské kultuře svědčí zřetelně už sama skutečnost, že sepsal příběh svého života.

Cabeza de Vaca nemá nic společného s takovým Guerrem a je nepředstavitelné, že by vyrazil v čele indiánských vojsk proti Španělům, nebo dokonce že by se oženil a stal se otcem malých míšenců. Ostatně, jakmile v Mexiku znovu narazí na „civilizaci“, nastoupí na loď

a zamíří zpátky do Španělska; na Floridu, do Texasu ani do severního Mexika se už víckrát nevrátí. Ale přesto na něm ten dlouhodobý pobyt zanechal nějaké stopy, jak to vyplývá především z líčení závěru jeho anabáze. K prvním hlídkám Španělů se přiblížil v doprovodu indiánských přátel; nabádá je, aby se zdrželi projevů nepřátelství, a zároveň je ujišťuje, že jim křesťané neublíží. Ale podcenil křesťany, jejich ziskuchtivost a sháňku po otrocích; a tak je svými souvěrci oklamán. „Snažili jsme se zajistit Indiánům svobodu, a když už jsme mysleli, že jsme toho dosáhli, stal se pravý opak. Smluvili se [křesťané] totiž, že napadnou Indiány, které jsme odeslali zpět s mírovými zárukami. Provedli svůj plán a honili nás dva dny po lesích, kde jsme bloudili bez vody a neznalí cesty. Mysleli jsme, že všichni zemřeme žízni, sedm našich zahynulo, a mnoho indiánských přátel, jež měli křesťané s sebou, přišlo k vodě, kterou my jsme našli druhý večer, až následujícího dne v poledne“ (I, 34). Zdá se, jako by se duševní svět Cabezy de Vaca na tomto místě zakymácel, jak napovídá nejasnost ohledně užití osobních zájmen; už tu nejsou dvě strany, my (křesťané) a oni (Indiáni), nýbrž tři: křesťané, Indiáni a „my“. Ale kdo jsou tihle „my“, vzdálení jednomu i druhému světu, jelikož oba prožili zblížka?

Vedle této zamlžené identity lze rovněž podle očekávání nalézt daleko vědomější částečné identifikace. Týkají se především františkánů, kteří se snadno přizpůsobí indiánskému způsobu života, aniž se kdy vzdali svého náboženského ideálu nebo evangelizačních záměrů: vlastně jedno napomáhá druhému, počáteční snaha o identifikaci usnadňuje důkladnou asimilaci. „Když se jich předseda [druhého soudního dvora] zeptal, proč mají tyto mnichy [františkány] raději než jiné, Indiáni odpovídali: „Protože jsou chudě oblečeni a chodí bosí jako my, jedí totéž co my, usazují se mezi námi a mluví k nám vlídně““ (Motolinía, III, 4). Stejný obraz nalezneme v *Dialogích* křesťanských a indiánských kněží, o nichž vyprávějí staří Mexičané: první, co vložil františkánům do úst, je tvrzení o vzájemné podobnosti: „Neboj-

te se, nesmíte v nás vidět žádné vyšší bytosti; ve skutečnosti jsme vaši bližní a také jsme jen obyčejní lidé, a navíc stejného rodu jako vy, opravdu žádní bohové. Bydlíme rovněž na zemi, jíme a pijeme, umíráme rovněž chladem, trpíme rovněž horkem, jsme rovněž smrtelní, jsme rovněž tvorové pomíjející“ (I, 28–36).

Takový Cabeza de Vaca pokročí v identifikaci značně daleko a dosti dobře zná Indiány ve svém okolí. Ale jak už jsme řekli, jedno s druhým nijak nesouvisí. Jako důkaz by nám v případě potřeby posloužil příklad Diega de Landa. Tohoto františkána proslavila dvojice činů, od kterých se určujícím způsobem odvíjí naše znalost mayaských dějin. Na jedné straně je autorem *Zprávy o věcech yucatánských*, nejdůležitějšího dokumentu o minulosti Mayů, na druhé straně dal popud k několikerému veřejnému pálení knih, během něhož všechny tehdejší mayaské knihy vzaly za své, jak o tom mluví přímo ve své *Zprávě*: „Našli jsme u nich velké množství knih psaných oním indiánským písmem, a jelikož ani jedna nebyla prosta pověr a ďáblových klamů, všechny jsme je spálili; hořce toho litovali a způsobilo jim to velký zármutek“ (41).

Paradox člověka, který knihy zároveň píše a pálí, je ve skutečnosti pouze zdánlivý: zmizí, jakmile zjistíme, že Landa se brání sebemenší identifikaci s Indiány a od nich naopak vyžaduje asimilaci, přizpůsobení křesťanské víře; přitom však má zájem tyto Indiány poznat. Mezi psaním a pálením existuje de facto jistý časový odstup. Landa pobýval na Yucatánu od roku 1549 do roku 1562, kdy došlo k popisovanému pálení knih. Jeho jednání, které zahrnuje nejen ničení knih, nýbrž i trestání „kacířů“ z řad Indiánů, jako věznění, bičování a dokonce popravy na jeho příkaz, mu vynese nucený návrat do Španělska a soud (kde mučení Indiánů ospravedlňuje tím, že jinak by z nich údajně nedostal žádné informace). Nejprve je v Radě Indií odsouzen, ale posléze zvláštní komisí osvobozen a poslán zpět na Yucatán, tentokrát jako biskup s ještě většími pravomocemi. Svou knihu napíše v roce 1566 za pobytu ve Španělsku, částečně na obranu proti obviněním, která jsou vůči němu vzná-

šena. Můžeme tedy pozorovat dokonalé rozdvojení funkcí: apoštol asimilace působí na Yucatánu; vědec sepisuje knihy ve Španělsku.

Tyto dva rysy v sobě spojují i další osobnosti tehdejšího duchovního života: zároveň se snahou obrátit všechny Indiány na křesťanství zaznamenávají rovněž jejich dějiny, mravy, náboženství, a přispívají tak k jejich poznání, ale nikdo z nich nezachází tak daleko jako Landa a všichni litují spálených rukopisů. Tvoří jednu ze dvou skupin autorů, jimž vděčíme za dnešní znalosti o starém Mexiku; jsou mezi nimi zástupci různých řádů, františkáni, dominikáni, jezuité. Do druhé skupiny autorů patří Indiáni či míšenci, kteří se naučili španělsky nebo píší latinkou v náhuatlu: Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxochitl, Juan Bautista Pomar, Alvarado Tezozomoc a další (některé texty jsou anonymní). Všichni dohromady vytvářejí ojedinělou řadu dokumentů, jež svým bohatstvím předčí všechny ostatní záznamy o tradičních společnostech.

Z celého souboru děl věnovaných problematice Indiánů vyčnívají dvě výjimečné osobnosti, jež si zaslouží bližšího pohledu: totiž Diego Durán a Bernardino de Sahagún.

Durán neboli míšení kultur

U dominikána Diega Durána, autora jednoho z nejvýstižnějších portrétů předkolumbovského světa, se setkáváme s daleko komplexnějším rozdvojením osobnosti než u Diega de Landa. Narodil se ve Španělsku kolem roku 1537, avšak na rozdíl od mnohých jiných významných osobností této doby se přestěhuje do Mexika ve věku pěti či šesti let, takže bude vychováván na místě samém. Odtud pramení jeho vnitřní pochopení indiánské kultury, v němž se mu nikdo v celém šestnáctém století nevyrovná. Krátce před svou smrtí (v roce 1588) napíše Durán v letech 1576-1581 *Historii Indií v Novém Španělsku a na ostrovech Pevné Země* (zmatečný titul, připojený k jeho knize zřejmě někým jiným), jejíž první dvě části pojednávají o aztéckém náboženství a třetí o aztécké historii. Tato díla budou vydána až v devatenáctém století.

Duránova podvojnost je komplexnější jednak proto, že Durán nepobývá střídavě ve Španělsku a v Mexiku, a zároveň proto, že zná indiánskou kulturu daleko důvěrněji; jeho postavení je také podstatně dramatičtější. V Duránovi je na jedné straně přesvědčený křesťan, horlivý šířitel evangelia; ten dospěl k rozhodnutí, že Indiány lze účinněji obracet na víru, zná-li člověk jejich původní náboženství. Přesněji řečeno, Durán postupně dospívá k těmto dvěma závěrům: 1) je třeba zahladit všechny stopy pohanství, aby bylo možné zavést křesťanství; 2) pohanství je třeba dobře znát, aby je bylo možno vymýtit. „Indiáni nenaleznou Boha, pokud nebude jejich bývalé náboženství vyrváno z kořenů a každá jeho památka zničena. (...) Pokoušíme-li se doopravdy vymazat vzpomínku na Amáleka, nemůže se nám to nikdy podařit, dokud neuvážíme všechny stránky víry, ve které žili“ (I, „Úvod“). V těchto dvou vývodech, jež neúnavně opakuje v celém svém díle o aztéckém náboženství, od (doslova) prvního odstavce první části až po poslední odstavec části druhé, je obsažena veškerá Du-

ránova explicitní motivace; spatřuje v nich jediný důvod, který ho vedl k napsání této knihy: „Mým jediným úmyslem bylo a stále je varovat naše kněze před pověrami a pohanskými bludy těchto lidí, aby naši kněží byli bdělí a ostražití vůči přetrvávajícím projevům staré víry“ (I, 19).

Aby bylo možno pohanství vymýtit, je nejprve třeba naučit se je rozeznávat: tím si je Durán jistý. Avšak tehdejší kněží, kteří nesou břímě evangelizace, neznají vůbec nic. Mají sotva povrchní znalost jazyka (stačí jim dva obraty, stěžuje si Durán, „jak říkáte tomuhle?“ a „to se podobá“, I, 8); ovšem nezná-li člověk jazyk opravdu důkladně, má sklon interpretovat věci mylně, přičemž se opírá o zrádnou pomoc analogie a vydává přání za skutečnost. Druhá líčí, jak jistá forma tonzury, spjatá s pohanskými obřady, byla považována za výraz úcty vůči mnichům, protože se podobala té jejich. „Pokoušel jsem se přijmout jejich vysvětlení, podávané se svatou prostotou, ale musím přiznat, že ve skutečnosti je plodem jejich nejhrubší neznalosti a nepochopení toho, co jim Indiáni říkají“ (I, 5). Proto má Durán za zlé lidem, jako je Diego de Landa nebo Juan de Zumarraga, první mexický biskup, že spálili staré knihy a tím celou evangelizaci ještě více znesnadnili. „Ti, kdo zpočátku horlivě (avšak málo uvážlivě) spálili a zničili všechny obrázky, na nichž byly zachyceny jejich starobylé tradice, se dopustili chyby. Vzali nám světlo, které by nás vedlo – takže Indiáni přímo před našima očima uctívají pohanské modly a my nechápeme nic z toho, co se odehrává v jejich tancích, na trzích, ve veřejných lázních, v jejich zpěvech (když oplakávají své staré bohy a vládce), v jejich jídlech a hostinách“ (I, „Úvod“).

Vznikla jistá diskuse, přičemž někteří – zpraveni o tom, jaké práci se Durán věnuje – mu neváhali vytknout, že svým úsilím dosahuje přesně opačného účinku: že totiž pořizováním podrobných soupisů staré pověry ožívuje. Durán jim namítá, že stopy po přežívající víře jsou všude patrné (třebaže je neinformovaní nevidí) a že se s nimi Indiáni setkávají i bez jeho přičinění. Mě-

lo-li by tomu být jinak, „já první bych ty věci hodil do ohně, aby ta ohavná víra upadla v zapomnění“ (II, 3). Není tedy zásadně proti pálení knih, pouze je v tomto případě nepokládá za vhodný nástroj v boji proti pohanství; ztráty, které tato metoda přináší, převažují nad zisky. Proto se zápalem pracuje na svém díle: „Až má kniha spatřit světlo světa, nikdo už se nebude moci vymlouvat na nevědomost“ (I, 19).

Až se tedy s pohanstvím obeznámíme, je třeba vytrvale usilovat o jeho definitivní likvidaci: tak zní Duránův druhý výrok, zajímavý právě svou nekompromisností. Obrácení na pravou víru musí být naprosté, nesmí mu uniknout žádný jednotlivec, v žádném ohledu, žádný zákon, ani zdánlivě zcela bezvýznamný. Nesmíme se spokojit s formálním přijímáním křesťanství, říká Durán, „s opičím napodobováním“ (I, 17), jež je bohužel velmi časté: „Spokojujeme se s vnějšími gesty křesťanství, které Indiáni kvůli nám předstírají“ (I, 8). Rovněž nelze propadat uspokojení nad tím, že křesťanství přijala většina obyvatel: jediná prašivá ovce může nakazit celé stádo. „Všichni lidé tyto obyčeje nepěstují, ale dosti na tom, že je ve vesnici jeden, aby vznikla velká škoda“ (II, 3). A především si nelze říkat, že stačí držet se podstatného: sebemenší ohlas staré víry dokáže změnit k nepodobě nové (a jediné správné) náboženství. „Jen ať si sluha boží nemyslí, že jsou to malichernosti! Když s nimi nebojuje, když se jim neopře, nedává najevo hněv a lítost, Indiáni přivyknou naší povolnosti a dopouštějí se těžších a závažnějších skutků. (...) Někteří řeknou, že jsou to maličkosti. Ale já říkám, že je to nenápadná forma modloslužebnictví, nehledě na to, že jde o obřad staré víry“ (I, 7). „Přetrvává-li mezi nimi sebemenší vzpomínka na staré tradice, je třeba ji vyrvat“ (I, 17).

Z malé jiskry velký oheň bývá: ušetřit sebemenší památku na pohanství znamená zradit samotného ducha křesťanství. „Nechť sluhové Páně nepodléhají změkčivosti a nedbalosti, lenosti a nepozornosti a zapovídají Indiánům dokonce i takové maličkosti jako holit dětem hlavy, zdobit je perím divoče žijících ptáků, otírat jim

o hlavu nebo o čelo gumu nebo mazat je pryskyřicí nebo potírat zázračným dehtem“ (I, 5). Bratr Durán jde ve své horlivosti tak daleko, že hlídá dokonce i sny Indiánů, zda neobsahují zbytky pohanství. „U zpovědi je třeba se jich ptát, co se jim zdává; v tom všem mohou přetrvávat vzpomínky na staré zvyklosti. Když se tím člověk zabývá, bylo by dobré zeptat se jich: ‚Co se ti zdálo?‘ a nepřejít to rychle jako kočka žhavou plotnu. V kázání musíme hovořit o tom, že tohle všechno je ohavné a odsouzeníhodné“ (I, 13).

Nejvíce ze všeho Durána popuzuje, že se Indiánům daří propašovat prvky jejich staré víry do samých křesťanských obřadů. Synkretismus je svatokrádež a tomuto zvláštnímu zápasu zasvětil Durán celé své dílo: „Náš hlavní cíl je tento: varovat duchovenstvo před zmatkem, který může panovat mezi našimi a jejich svátky. Pod záminkou slavení svátků našeho Pána a našich svatých podsouvají Indiáni své modly a slaví jejich svátky připadající na týž den. A pašují své staré obřady do naší bohoslužby“ (I, 2). Když při nějakém křesťanském svátku Indiáni tančí jistým zvláštním způsobem, pozor, takhle uctívají své bohy, přímo před nosem španělských kněží. Když se při obřadu za mrtvé ozve určitý zpěv, znamená to opět uctívání zlých duchů. Když přinášejí na svátek Narození Panny Marie květy a lístky kukuřice, obracejí se tak jejím prostřednictvím na starou pohanskou bohyni. „V průběhu těchto svátečních dní jsem slyšel zpívání na počest Boha a svatých, do kterého se mísily jejich metafory a staré věci, jimž rozumí jen ďábel, od něhož se jim naučili“ (II, 3). Durán dokonce uvažuje o tom, zda ti, kdo chodí na mši do mexické katedrál, nechtějí ve skutečnosti vzývat své staré bohy, neboť kamenů s jejich podobami bylo využito při stavbě křesťanské svatyně: v této době spočívají sloupy katedrál na opeřených hadech!

Je-li náboženský synkretismus nejhanebnější formou přežívajícího pohanství, i ostatní formy si zasluhují stejného opovržení a jejich nebezpečnost spočívá právě v tom, jak jsou rozmanité. Ve společnosti tak silně hie-

rarchické, kodifikované a rituální, jako je aztécká, všechno úzce nebo širěji souvisí s náboženstvím: Durán má koneckonců pravdu. I když ho těší některá divadelní představení, která se ve městě konají, dobře si povšimne jejich pohanské povahy: „Všechny ty frašky byly neobyčejně zábavné a příjemné, ale neobešly se při předvádění bez tajných narážek [na starou víru]“ (I, 6). Jít na trh, pořádat hostiny, jíst to či ono jídlo (například němé psy), opít se, jít do lázní: každá tato činnost má náboženský význam a musí se jí učinit přítrž! A Durán, který nepálí knihy, protože to nepokládá za dostatečně účinné, neváhá ničit předměty, o nichž ví, že mají více či méně těsný vztah k starému náboženství: „Sám jsem zbořil některé z oněch lázní postavených v dřívější době“ (I, 19). Někteří mu zřejmě namítají, že to jsou jen obyčeje, a ne pověry, pouhá výzdoba, ne pohanská zobrazení; jeden Indián mu jednou v odpověď na jeho výtky řekne, že „tento zvyk nepochází z dřívějších tradic, je to jen způsob, jak to dělají“ (I, 20): někdy takové argumenty nerad připustí, ale v nitru by dal přednost tomu, aby z jeho nekompromisních postojů vyplývaly nesmiřitelné důsledky: je-li celá aztécká kultura prosycena hodnotami staré víry, nechť tedy zanikne. „Ve všem vládne pověra a modloslužebnictví: v setí a ve sklizni, v uchování zrna, dokonce i v orání a stavbě domů, ve bdění nad mrtvými a v pohřbech, ve svatbách a v narozeních (I, „Úvod“). „Přál bych si, aby všechny staré obyčeje zanikly a upadly v zapomnění“ (I, 20): všechny!

V tomto ohledu nevyjadřuje Durán mínění všech španělských duchovních žijících v Mexiku; zaujímá stanovisko ve sporu dvou různých přístupů k Indiánům, dominikánského a františkánského (zhruba řečeno). Jedni jsou neústupní: s vírou se nedá smlouvat, obrácení na víru musí být naprosté, i když to pro konvertované znamená proměnu života po všech stránkách. Druzí jsou spíš realističtí: ať už proto, že skutečně nic nevědí o pohanství přežívajícím mezi Indiány, nebo proto, že se rozhodnou nic nevědět, v každém případě ucouvnuou před obrovským úkolem, jaký představuje dokonalá

konverze, a smíří se se současným stavem, třebaže má k dokonalosti daleko. Nakonec se prosadí tento druhý přístup a v praxi se osvědčí; je ovšem pravda, že mexické křesťanství nese dodnes stopy synkretismu.

Durán se postaví na stranu neústupných a své odpůrce stíhá hořkými výčitkami: „Někteří duchovní říkali, že není třeba nutit ty lidi, aby dodržovali všechny svátky v týdnu, ale já to pokládám za nevhodné a chybné, neboť jsou křesťané a sami by měli lépe vědět“ (I, 17). Plane svatým rozhořčením, když s kletbami hrozí přísnými tresty svým kolegům, kteří se v jeho očích provinili stejně jako kacíři, neboť nestřeží čistotu víry. „Skutky, o nichž mluvím, by se měla zabývat inkvizice, a duchovní, kteří se takto chovají, by měli být navždy zbaveni svého úřadu“ (I, 4). Ale druhá strana si vede stejně hlasitě a Durán si stěžuje, že se musí podřídit příkazům, podle nichž se má o starých pohanských zvycích přestat mluvit; to také zřejmě vysvětluje, proč celých tři sta let nebylo Duránovo dílo vydáno a proč nenašlo mnoho čtenářů.

Taková je tedy jedna z Duránových tváří: přísný, neústupný křesťan, obhájce čistoty víry. Mírně nás pak překvapí zjištění, že se sám velmi rád uchyluje k analogii a srovnání, aby svému, předpokládá se, že evropskému čtenáři názorně osvětlil mexické reálie: tomuto postupu jistě nelze nic vytknout, ale na někoho, kdo hlásá, jak ostražitě je třeba lpět na odlišnostech, zaznamenává Durán přece jen mnoho podobných rysů. Tady i tam jsou zrádci trestáni stejným způsobem a trest s sebou přináší stejný pocit hanby. Kmen přijímá jméno svého vůdce a rodina jméno toho, kdo je její hlavou: úplně stejně jako u nás. Rozdělují zemi na kraje jako ve Španělsku a jejich církevní hierarchie se podobá naší. Jejich oděvy připomínají ornáty a jejich tance sarabandu. Mají stejná pořekadla a obdobné epické příběhy. Při hře si povídají a klejí stejně jako Španělé a hra *alquerque* ostatně k nerozeznání připomíná šachy: v obou případech se hraje s černými a bílými kameny...

Některé Duránovy analogie jsou skutečně poněkud

přitažené za vlasy, ale zjištění, že podobnosti jsou obzvláště hojné v náboženské oblasti, mění čtenářův údiv doslova v úžas! Tady už nejde o Indiány a jejich více či méně vědomou snahu přimísit pohanské prvky do křesťanských obřadů; Durán sám odkrývá pod povrchem starých pohanských obřadů, v té podobě, jak se slavily před conquistou, křesťanské prvky – jejich počet se ukáže být povážlivě vysoký. „Projevy jejich staré víry jsou tak početné, navzájem propojené a v mnoha případech podobné tomu, v co věříme my, že se s našimi překrývají. (...) Měli vždycky své vlastní svátosti a náboženství, které v mnoha ohledech souhlasí s naším, jak ještě dále uvidíme“ (I, „Úvod“).

A skutečně, vidíme pozoruhodné věci! Velikonoce že jsou něco specificky křesťanského? Ale vždyť na Tezcatlipokův svátek se svatyně zdobí květinami jako u nás na Zelený čtvrtek. A obětní dary nabízené Tlalokovi jsou „přesně“ tytéž jako ty, jež vidáme na Velký pátek. Pokud jde o oheň, který se zapaluje znovu každých dvaapadesát let, je to jako svíčky zapalované o velikonocích... Oběť na počest Chicomecoatla mu připomíná jiný křesťanský svátek: „Bylo to skoro jako o vánocích“ (I, 14), protože davy lidí pozorují planoucí ohně dlouho do noci! Durán také snadno rozezná „přesný“ otisk základních křesťanských obřadů v aztéckém rituálu: bubnování na velký buben při západu slunce je jako zvony vyzvánějící Ave Maria; aztécké očišťování vodou je jako zpověď; na obou stranách se vyskytují podobná pokání a také žebraví kněží. Nebo vlastně ne; aztécké omývání připomíná spíše křest; tady i tam jde o vodu... „Voda byla považována za nástroj očisty od hříchu. V tom se Indiáni nemýlili, neboť Bůh spojil svátost křtu s podstatou vody a jejím prostřednictvím jsme byli očištěni od prvotního hříchu“ (I, 19). A kdyby to ještě nestačilo, zjistíme, že Tezcatlipoca, převtělující se do různých podob, z nichž se k tomuto účelu hodí pouze tři, nepředstavuje nic jiného než zakuklenou svatou Trojici: „Uctívali Otce, Syna a svatého Ducha a nazývali je Tota, Topiltzin a Yolometl. Ta slova znamenají Náš Otec, Náš Syn a Srdce

obou dvou a oslavují každého zvlášť a všechny tři v jednotě. Z toho je jasné patrné, že tito lidé měli jisté povědomí o Nejsvětější trojici“ (I, 8).

Nám je z toho jasné patrné především to, že Durán pohotově nalézá podobnosti tam, kde by se je modloslužebníci, proti kterým přítom horlí, nikdy neodvážili hledat: podle něho stačí řídit se starým náboženstvím, protože až na pár podrobností je stejné jako to nové! Durán přivolával inkvizici a klatbu na ty, kdo směšovali obojí ritus, a dokonce i na ty druhé, pro něž je křesťanské náboženství povoláním a kteří vůči těm prvním nepostupovali dost přísně; ale co by si pomysleli o něm, kdyby se vědělo, že v jeho očích se zpověď, křest, vánoce, velikonoce a dokonce Nejsvětější trojice v ničem nelišily od obřadů a představ pohanských Aztéků? Náboženský synkretismus – který Durán pokládal za vrchol bezbožnosti – byl v jeho pohledu implicitně obsažen...

Pro všechny tyto podobnosti jsou jen dvě možná vysvětlení. Podle toho prvního, jemuž dává Durán po všech stránkách přednost, aztécké obřady připomínají křesťanství tak výrazně proto, že se Aztékové někde daleko v minulosti s křesťanským učením už setkali. „Vypytával jsem se Indiánů na jejich staré kazatele. (...) Ve skutečnosti to byli katolíci. Když jsem poznal, co Indiáni vědí o blaženství věčného odpočinutí a o tom, jak svatě musí člověk žít tady na zemi, aby toho dosáhl, pocítil jsem obdiv. Ale to všechno bylo promíšeno jejich odporným krvavým modloslužebnictvím, které zastiňovalo dobro. Zmiňuji se o těch věcech pouze proto, že se domnívám, že v těchto zemích skutečně působil kazatel, který tu po sobě ono učení zanechal“ (I, 9).

Durán nezůstává u obecného tvrzení a svou domněnku upřesňuje: tím kazatelem byl svatý Tomáš a aztécká vyprávění si jej připomínají v podobě Topiltzina, což je jen jiné jméno pro Quetzalcóatla. Toto odhalení se zakládá na jině podobnosti, jíž si Durán povšiml. „Jelikož byli rovněž božími tvory, vládli rozumem a mohli dojít spásy, nemohl jim nedat někoho, kdo by jim kázal evangelium. A je-li tomu tak, oním kazatelem byl Topiltzin,

který přišel do této země. Podle vyprávění byl řezbářem a řezal do kmene podivuhodné výjevy. O slavném řemeslníku svatém Tomáši čteme, že byl ve stejném řemesle mistrem“ (I, 1). Durán by byl rád našel poněkud hmatatelnější důkazy o působení onoho šířitele evangelia než tyto analogie: občas má dojem, že už je jim na stopě, ale v posledním okamžiku mu proklouznou mezi prsty. Někdo mu poví o kříži vyrytém v hoře: bohužel už se neví, kde to bylo. Doslechne se rovněž, že Indiáni v jedné vesnici měli knihu, jejímuž písmu nerozuměli. Spěchá tam, ale na místě se dozví, že knihu před několika léty spálili. „Když jsem to uslyšel, pocítil jsem zármutek, neboť ta kniha mohla potvrdit naši domněnku, že je to svaté evangelium v hebrejštině. Velmi jsem se rozhorlil proti těm, kdo ji spálili“ (I, 1). Třebaže Durán tento nezvratný důkaz nezíská, kapitolu věnovanou Quetzalcóatlovi nicméně nazve: „O modle zvané Quetzalcóatl, bohu Cholultéků, velmi uctívaném a obávaném, otci Toltéků a Španělů, jejichž příchod totiž ohlásil“ (I, 6).

Takže Quetzalcóatl byl společným otcem Toltéků a Španělů! Občas se však Duránovy duše přece jen zmocní strašlivá pochybnost a ukáže mu, že pro všechny podobnosti může existovat i druhé vysvětlení: „V mnoha případech se křesťanství a pohanské pověry shodují. A ačkoli jsem přesvědčen (na základě četných argumentů, které jsem objevil a které mne k tomu opravňují), že v této zemi působili kazatelé, tyto argumenty nejsou dostatečně prokázány, aby mohly být použity jako nezvratné důkazy. (...) Nelze zaujmout jednoznačné stanovisko. Na druhé straně lze říci, že ďábel je přemluvil a navedl, aby uloupili a napodobili božský kult, tak aby on byl uctíván jako Bůh, neboť to celé byla směs nescetných pověr“ (I, 16). „Buďto byla, jak říkám, naše svatá křesťanská víra v této zemi známa, nebo náš zlořečený protivník ďábel přiměl Indiány, aby skrze obřady naší katolické víry uctili a oslavili jeho samotného, čímž by mu sloužili a klaněli se mu“ (I, 3).

Strašná alternativa! Člověk je vržen z jedné krajnosti do druhé: buďto neobyčejně prohnaná ďábelská lest, ne-

bo výjimečná boží milost. Durán nevydrží příliš dlouho tento tlak pochyb a v době, kdy píše knihu o historii, to znamená v letech 1580-1581, je už rozhodnut: Aztékové nejsou ničím jiným než jedním ze ztracených kmenů Izraele. V úvodu první kapitoly jeho knihy se píše: „Mohli bychom tedy tvrdit, že svými přirozenými sklony jsou to vlastně Židé a náležejí k hebrejskému národu. Nemůžeme přitom nijak zvlášť pochybit, vzhledem k tomu, jak žijí, jak jsou Židům blízcí a v ničem se od nich neliší svými slavnostmi, obřady a pověrami, proroctvími a bludy“ (III, 1). Jako důkazy tohoto společného původu poslouží opět analogie: jedni i druhí mají za sebou dlouhou cestu, velmi rychle se množí, měli proroka, zažili zemětřesení, přijali božskou manu, mají původ v setkání země s nebem a znají lidskou oběť (podobnost se podle Durána dá vysvětlit pouze na základě difúze). V knize o náboženství srovnával ještě Durán Aztéky střídavě s křesťany a s Židy, avšak v knize o historii si všímá prakticky už pouze podobností jejich rituálů s židovskými.

Je velmi pravděpodobné, že Durán sám pocházel z rodiny konvertovaných židů. To by možná vysvětlovalo, proč se tak horlivě dovolává podobností a přehlíží přitom rozdíly: zřejmě už se vědomě či nevědomě něčím podobným zaobíral, aby dokázal smířit obě víry, židovskou a křesťanskou. Třeba měl vrozené předpoklady pro kulturní mestictví; v každém případě setkání indiánské civilizace s evropskou, které se v něm odehraje, činí z něj nejdokonalejší příklad kulturního míšence v celém šestnáctém století.

Setkání dvou tak rozdílných civilizací a nezbytnost žít pospolu nutně způsobují, že každý jednotlivec, Španěl či Azték, začíná v sobě pociťovat bytostnou rozpolcenost. Durán si pozorně všímá především toho, jakou proměnou procházejí Aztékové. Už v závěru války vyvolané conquistou, během obléhání Mexika, poukazuje na to, že Aztékové nejsou jednotní. „Země byla zkrúšená a nejednotná. Někteří chtěli uzavřít se Španěly mír, zatímco jiní chtěli válčit. Někteří chtěli cizince rozdrtit

a chystali si zbroj a budovali zdi a hráze. Ale jiní zůstávali pasivní, přáli si pouze mír, klid a uhájení svých životů a majetku“ (III, 76). O padesát let později, v době, kdy píše své knihy, jsou Aztékové stále nejednotní, třebaže se to už netýká války, nýbrž náboženství; Indiáni to vědí také. Durán vypravuje, jak objevil, že jeden Indián setrvává u pohanských praktik. „Vytykal jsem mu pošestilosti, jichž se dopustil, a on mi odpověděl: ‚Otče, nediv se, jsme stále *nepantla*.‘ Ačkoliv jsem pochopil, co to slovo znamená, totiž ‚uprostřed‘, naléhal jsem, aby mi řekl, co tím ‚uprostřed‘ myslí. Řekl mi, že jelikož lidé ještě plně nepřijali novou víru, neměl bych se podívat nad tím, že zůstávají neutrální; neřídili se jedním ani druhým náboženstvím. Nebo lépe řečeno, věřili v Boha a zároveň neupouštěli od svých starých ďábelských obřadů a zvyklostí“ (II, 3). Ale ani Španělé nevyjdou z tohoto setkání nepoznamenáni a Durán tímto způsobem načrtává rovněž svůj vlastní portrét, aniž si je toho vědom, nebo spíš píše alegorii svého osudu.

Jeho mestictví se projevuje několika způsoby. Ten nejnápadnější, ale možná také nejpovrchnější spočívá v tom, že sdílí s Indiány jejich život, jejich nouzi, jejich strádání; zdá se, že to byl úděl mnoha misionářů. „Stala se z nich zvířata mezi zvířaty, Indiáni mezi Indiány, barbaři mezi barbary, lidé odcizení našim zvyklostem a našemu národu.“ Ale musí zaplatit tuto cenu, aby dokázali porozumět: „Ti, kdo mluví zvenku, kdo nikdy nechtěli brát na těchto věcech přímou účast, sotva něčemu rozumějí“ (II, 3). Při tomto způsobu života se stává, že Durán přistoupí na určité chování, v němž tuší skryté modloslužebnictví, nebo si je dokonce osvojí, možná proto, že raději neusiluje o vyjasnění, jako v případě zpěvů pravděpodobně náboženského původu, nad kterými nedokáže potlačit svůj obdiv: „Slyšel jsem tyto zpěvy mnohokrát při veřejných tancích, a třebaže oslavovaly jejich vládce, byl jsem velmi rád, že slyším takové vzdávání chvály a opěvování slavných činů. (...) Viděl jsem několikrát, jak se při těchto zpěvech tančí, stejně jako při jiných, jež se obracely k božstvu, a z jejich smutku na

mne padla melancholie a lítost“ (I, 21); nebo možná proto, že nechová naději, že by své ovečky dokázal změnit, jako tehdy, když zjistí, že květiny nahrazující při jakém-si křesťanském obřadu svíčky jsou vlastně vzpomínkou na boha Tezcatlipoku: „Vidím tyto věci, ale přecházím je mlčením, neboť si uvědomuji, že tomu všichni nechávají volný průběh. Uchopím tedy hůl ozdobenou květy a připojím se k ostatním“ (I, 4).

Jiné formy kulturního mestictví nejsou tak vědomé a přitom mají větší význam. Především, Durán je jedním z mála lidí, kteří opravdu rozumějí jedné i druhé kultuře – nebo, chcete-li, kteří dokážou přeložit znaky jedné kultury do znaků druhé; proto je jeho dílo vrcholem španělského úsilí o poznání Indiánů v celém šestnáctém století. Durán sám zanechal svědectví o těžkotech, na které se při překladu naráží. „Všechny jejich zpěvy jsou protkány tak záhadnými metaforami, že jim sotva kdo může porozumět, pokud nejsou zevrubně prostudovány a vyloženy, aby se ozřejmil jejich smysl. Z toho důvodu jsem začal velmi pozorně naslouchat tomu, co se zpívalo; a zatímco zpočátku se mi zdálo, že jednotlivá slova a části metafor spolu nijak nesouvisejí, vidím nyní, po rozhovorech a diskusích, že jsou to podivuhodná moudra, stejně tak ve zpěvech skládaných v současné době o věcech božských jako v těch, které se týkají záležitostí lidských“ (I, 21). Tady vidíme, jak poznání vyústí v hodnotící soud: když Durán porozuměl aztéckým textům, nemohl se zdržet obdivu, třebaže se týkají božských věcí – to znamená modloslužebnictví.

Výsledkem tohoto porozumění je nesmírně cenné dílo z Duránova pera o aztéckém náboženství – nesmírně cenné proto, že Durán je vlastně jediný, kdo se nespokojí jakkoli vlídným a pozorným popisem vnějších rysů, nýbrž projevuje alespoň snahu dobrat se příčinných souvislostí. „Kolem hlavy měl Tezcatlipoca lesklý zlatý kruh zakončený zlatým uchem s obláčky dýmu“; to je tedy popis, jistě vzácný, ale sám o sobě nedávající smysl. Vzápětí následuje výklad, nebo spíš obvyklá asociace: „To znamenalo, že naslouchá modlitbám a prosbám ne-

šťastných a hříšníků“ (I, 4). Nebo: „Když kněz zabíjel ty dvě urozené ženy, přeložili jim výjimečně nohu přes nohu, aby dali najevo, že zemřely jako panny, zatímco ruce měly rozpražené jako obvykle“ (I, 16): lze pochopit, kam směřují symbolické projevy Aztéků, zjistíme-li, k čemu se vztahují. Možná že Duránova tvrzení nejsou zcela přesná, nelze mu však upřít zásluhu o to, že hledá odpovědi.

Další neobyčejně působivý projev kulturního mestictví lze spatřovat v tom, jak se v Duránově díle proměňuje úhel autorského pohledu. Jak jsme mohli vidět, v jeho knize o náboženství jsou oba pohledy, aztécký a španělský, od sebe odlišeny, třebaže mezi nimi občas dochází k jistému prolínání; ovšem Duránův bytostný synkretismus jakékoliv jednoznačné rozdělení zpochybňoval. Pozdější kniha o historii je v tomto ohledu ještě komplexnější. Přitom na první pohled je Duránův úmysl prostý: jde o překlad v nejužším slova smyslu. Má před sebou rukopis v náhuatl, říká nám, a převádí jej do španělštiny, přičemž jej sporadicky srovnává s jinými prameny nebo objasňuje místa nesrozumitelná španělskému čtenáři: jde o slavnou a záhadnou „Kroniku X“ (nazývanou tak dnešními odborníky), pozoruhodnou epickou fresku aztéckých dějin, jejíž originál není znám, ale která posloužila jako výchozí text pro knihy Tezozomoka a Tovara. „Mým jediným úmyslem bylo přeložit náhuatl do našeho vlastního jazyka, do španělštiny“ (III, 18). V případě potřeby neopomene upozornit na rozdíl mezi svým pohledem a pohledem aztéckého vyprávění. „Tohle všechno mi připadalo tak neuvěřitelné, že kdybych se neřídil svou *Kronikou* a kdybych nenašel tutéž věc v mnoha jiných obrázkových nebo psaných rukopisech, netroufal bych si ty věci tvrdit, abych nebyl pokládán za lháře. Ten, kdo překládá nějaký příběh, nemá dělat z cizojazyčného originálu román; a já jsem se řídil tímto pravidlem“ (III, 44). Neusiluje o pravdu, za níž by byl sám plně odpovědný, nýbrž o věrné tlumočení hlasu přicházejícího odjinud; text, který nám předkládá, je nejen překladem, nýbrž i citací: Durán

není autorským subjektem vět, které čteme. „Musím psát pravdu podle indiánských příběhů a kronik“ (III, 74): to je ovšem něco docela jiného než psát pravdu jako takovou.

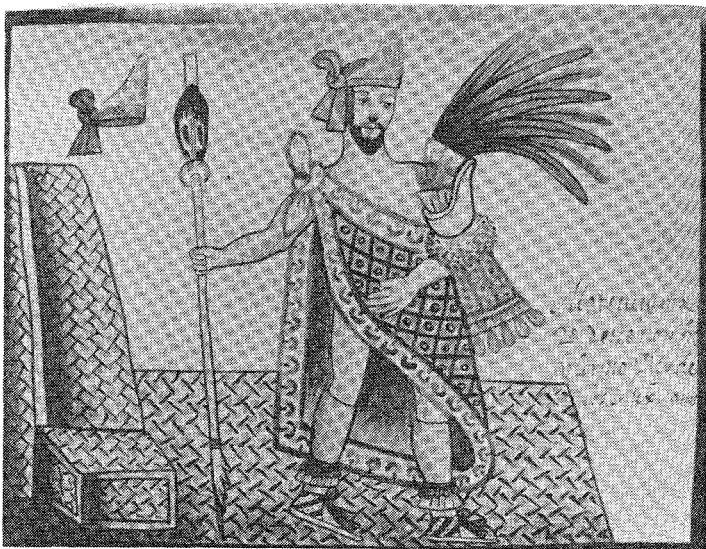
Ale tento záměr není v knize dodržen všude. Když Durán říká: „Mým jediným přáním je mluvit o aztéckém národě, o jeho hrdinských činech a neblahém osudu, jenž ho dovedl do záhuby“ (III, 77), nezmiňuje se už o subjektu, který byl prostředníkem mezi ním a historií Aztéků; stal se přímým vypravěčem. V následujícím srovnání zachází ještě dále: „Král dal vytesat sochy z kamene a věnoval je na jejich věčnou památku [svých rodinných příslušníků], neboť se za svého života významně zasloužili o aztécký stát. Historikové ve svých dějinách a malíři barvami a hbitými štětci vylíčili v nejživějších barvách život a odvážné skutky těchto statečných rytířů a vládců. Takto se jejich sláva rozlétla se slunečním světlem ke všem národům. V této své historii jsem chtěl rovněž vyprávět o jejich věhlasu a o jejich památce, aby je moje kniha po celou dobu svého trvání připomínala. Tak najdou tito mužové napodobitele ve všech, kdo chovají v lásce ctnost, a bude se na ně vzpomínat s chválou, neboť Bůh i lidé je milují; a tak se posléze vyrovnají svatým v jejich vznešenosti“ (III, 11).

Člověk nevěří svým očím: místo role skromného překladače, byť spojené s rolí „komentátora“, aspiruje Durán na místo historika, jehož úkolem je zvěčnit slávu hrdinů. A udělá to stejně jako ti Aztékové, kteří je sochali a malovali – až na to, že on v těch hrdinech vidí něco jako svaté z křesťanského ráje, což aztéckým malířům zjevně nehrozilo. Durán se tedy zcela přizpůsobil aztéckému pohledu – a přece ne, neboť se nikdy nezpronevěří své křesťanské víře a v poslední větě jeho knihy o aztécké historii stojí: „Dovrším toto dílo ke cti a slávě Boha Našeho Pána a jeho požehnané matky, všemocné Panny Marie, podrobím je zkoumání naší svaté matky církve katolické, jejíž jsem syn a služebník a pod jejíž ochranou slibuji žít a zemřít jako pravověrný křesťan“ (III, 78). Durán není Španěl ani Azték, nýbrž Mexičan,

jako Malinche, jeden z prvních. Autor původního zpracování historie („Kroniky X“) musel být Azték; Duránův čtenář je nezbytně Španěl; Durán pak člověk, který umožňuje přechod od jednoho k druhému, a sám se tím stává nejpozoruhodnějším ze svých děl.

Splynutí obou pohledů se projevuje nejzřetelněji ve vyprávění o conquistě. Pokud totiž šlo o starší historii, Durán se mohl opírat jen o jediný typ svědectví, o tradiční vyprávění, nahlížená z neměnného úhlu. Ovšem pokud jde o conquistu, sám aztécký úhel pohledu už není jednotný. Zpočátku nám vyprávění představuje Moctezumu jako ideálního vládce v tradiční linii portrétů předešlých vládců. „Byl to zralý muž, rozvážný, obdařený ctnostmi a velmi velkorysý, navýsost statečného ducha. Zdobily jej všechny ctnosti dobrého vládce, jehož mínění a rady byly vždycky velice správné, zvláště co se týče vedení války“ (III, 52). Ale takové hodnocení je poněkud problematičné, neboť znemožňuje pochopit zevnitř příčiny zhroucení aztécké říše. Jak jsme mohli vidět, s ničím se aztécká historická mentalita nevyrovnává hůře než s touto událostí, tak zcela odlehlou jejich vlastní historii. V ní samé je tedy třeba najít dostatečné důvody Moctezumova neúspěchu; podle aztéckého kronikáře spočívají v Moctezumově přílišné pyšce. „Brzy spatří a zakusí svůj osud, a stane se tak proto, že chtěl učinit víc než sám Bůh“ (III, 66). „Je opojen zpupností. (...) Rozhněval Boha všeho tvorstva a sám usiloval o neštěstí, jež ho postihne“ (III, 67). Podobně Tovarův rukopis, vycházející ze stejné „Kroniky“ a psaný v příbuzném duchu, obsahuje ilustraci, jež přisuzuje rysy mesitičtí samotnému vládci Moctezumovi (srov. obr. 15): Moctezuma je zobrazen jako vousatý, evropsky vyhlížející muž, třebaže vybavený odznaky aztéckého vladaře; takováto postava samozřejmě připravuje přechod mezi Aztéky a Španěly a činí jej rázem přijatelnějším.

V těchto větách, jakkoli pocházejí pravděpodobně z domácí kroniky, se v Duránově knize o historii už projevuje španělský vliv. Ale začal-li aztécký kronikář mluvit o svých krajanech ve třetí osobě („oni“), pak Durán



Obr. 15 Portrét Moctezumy II.

mluví úplně stejně o Španělech! Jeden i druhý se odci- zili svému původnímu prostředí; vyprávění, které je vý- sledkem jejich společného úsilí, je tedy složité ambiva- lentní. Rozdíl mezi nimi se postupně stírá a Durán se začíná přímo a osobně stavět za to, co říká. Z toho důvo- du se obrací ponenáhlu k dalším pramenům (čímž opouš- tí svůj ideál věrnosti a přiklání se k ideálu pravdy) a především k vyprávění conquistadorů. To ho nutí tyto rozličné prameny porovnávat, neboť si často odporují, a volit mezi různými verzemi jedné události tu, za niž může sám ručit. „Nebylo snadné tomu uvěřit a já jsem nenašel žádného conquistadora, který by tuto možnost připustil. Ale vzhledem k tomu, že všichni popírají jas- nější a očividnější věci a že o tom ve svých příbězích, pís- emnostech a vyprávěních pomlčeli, tohle rovněž po- přou, neboť to byla chyba a strašná ukrutnost“ (III, 74). „O tom moje *Kronika* nic neříká, ani se o tom nezmiňuje; ale píšu to zde, neboť jsem to slyšel od důvěryhodných lidí. (...) To, že jim věřím a říkám právě tohle, je dáno tím, že mi to bylo potvrzeno z úst jednoho zbožného conquistadora“ (III, 74). „Třebaže o tom *Kronika* nevy- praví, nevěřím, že by naši muži byli natolik ctnostní, že by těm ženám poradili, aby vytrvaly v čistotě, poctivosti a meditaci“ (III, 75).

Duránovo vylíčení historie conquisty se tedy výrazně liší od domorodého podání týchž událostí a nachází se někde na půli cesty mezi ním a španělským pojetím, jaké reprezentuje třeba Gómara. Durán ze své zprávy vyloučil všechna nedorozumění, jež mohla přetrvávat v aztéckých podáních, pojmenovává pohnutky conquis- tadorů z hlediska toho, jak se mohly jevit tehdejšímu Španělovi. Vylíčení masakru, jehož se dopustil Alvara- do v mexické svatyni, je v tomto směru příkladné, a Du- rán za svým podáním jednoznačně stojí. Zde je krátká ukázka: „Kněží vytáhli mohutný trám a shodili ho z vrcholu svatyně. Ale jak se valil dolů, narazil prý na první schody a zastavil se. Bylo to pokládáno za zázrak a opravdu to zázrak byl, protože boží dobrota nechtěla, aby ti, kdo spáchali čin tak ukrutný a hanebný [totiž

útok na svatyni, to znamená Španěl[é], šli do pekla s ostatními, nýbrž aby zůstali naživu a činili pokání. Ale oni ve svém rozlícení nerozpoznali toto dobrodiní a božskou milost, skrže něž by mohli vyváznout z tak velkého nebezpečí, pozabýjeli všechny kněze a snažili se shodit modlu ze schodů (III, 75).“

V této scéně, kdy španělští vojáci berou útokem svatyni Huitzilopochtliho a kácejí modly, vidí Durán zásah božího milosrdenství – ale vůbec ne tam, kde by to člověk očekával: Bůh Španěly zachránil jen proto, aby mohli odčinit své hříchy; pokácet modlu a zabít její kněze pak znamenalo odmítnout tuto milost. Mnoho neschází, a Huitzilopochtli by mohl vystupovat jako boží prorok nebo křesťanský světec; Duránův pohled je zároveň indiánský i křesťanský. Z téhož důvodu se Durán nepodobá žádné ze skupin, s nimiž je spjat: Španělé ani Aztékové z doby conquisty by nemohli myslet jako on. Durán tím, že dospěl na pozici kulturního míšence, musel rezignovat, aniž si toho byl vědom, na roli prostředníka a tlumočnicka, kterou si zvolil. Když ve vztahu k těm, které se snaží popsat, zdůrazňuje svou vlastní míšeneckou identitu, ztroskotává ve snaze o porozumění, neboť propůjčuje svým postavám myšlenky a záměry, které jsou vlastní jen jemu a ostatním kulturním míšencům jeho doby. Vytríbená schopnost poznávat vede ke sblížení s předmětem pozorování. Ale samo toto sblížení celý proces poznání blokuje.

Neudiví, že Duránovo hodnocení Indiánů a jejich kultury je bytostně nejednoznačné, ne-li přímo rozporné. Jisté je, že v nich nevidí ani ušlechtilé divochy, ani nemyslicí zvířata; ale neví si příliš rady, jak výsledky svých pozorování vzájemně sladit: Indiáni se vyznačují obdivuhodnou organizací společnosti, ale v jejich dějinách vládne jen krutost a násilí; jsou to podivuhodně inteligentní lidé, a přesto jsou stále zaslepeni svým pohanstvím. Nakonec si Durán ze dvou možností vybere obě a nadále zůstává poctivě u smíšených pocitů. „Byli to lidé na jedné straně velmi schopní a civilizovaní, ale přitom tyraní a ukrutníci, naplnění přízraky trestu

a smrti“ (I, „Úvod“). „Pokaždé, když se zamyslím nad pošetilostmi, na nichž tito lidé založili svou víru, naplní mne údiv nad nevědomostí, jež je zaslepila – národ, který nebyl nevědomý ani zvířecky hrubý, nýbrž zdatný a moudrý ve všech světských záležitostech, a to především urození lidé“ (I, 12). Naproti tomu pokud jde o Španěly, nemá Durán žádné pochybnosti: nevynechá jedinou příležitost k odsouzení těch, kdo šíří víru s mečem v ruce; v tomto postoji se příliš neliší od jiného domínikána, Las Casase, třebaže se nevyjadřuje tak příkře. Kvůli tomu pociťuje Durán zmatek, když má zvážit pro a proti v tom všem, co vzešlo z conquisty. „Španělé přišli do této země v roce Třtiny [aztéckého kalendáře]. Znamenalo to velké a pozhnané dobrodiní pro duše [Indiánů], neboť přijali naši víru, která se rozrostla a dále se rozrůstá. Ale v kterém jiném roce prožili zároveň větší utrpení?“ (II, 1).

Durán zůstává rozpolcenou bytostí v rovině axiologické i praktické: křesťan obrácený na indiánství a obracející Indiány na křesťanství... Zato rovina epistemologická je všech dvojnácností prostá: tady se Duránovi nesporně dařilo. Nicméně o to zrovna neusiloval: „Mohli bych vyprávět o mnoha jiných zábavných věcech, o fraškách a veselých kouscích a o žertovných hrách a představeních. Ale to není cílem mé kroniky, neboť si přeji pouze odhalit zlo, které tady existovalo, tak aby dnes, když se objeví podezření nebo náznak toho, že se vrací, bylo možné se mu postavit a jak náleží je vyhubit“ (II, 8). Máme štěstí, že ten utilitární plán byl nahrazen jiným, jehož původ tkví bezpochyby v tom, že Durán byl podle svých vlastních slov „vždycky zvědavý a rád se ptal“ (I, 8). Zůstane tedy pro nás příkladným symbolem toho, co sám nazýval „touhou po poznání“ (I, 14).

Bernardino de Sahagún se narodil ve Španělsku roku 1499; v mládí studuje na univerzitě v Salamance, potom vstoupí do řádu františkánů. V roce 1529 přichází do Mexika; zůstane tam až do své smrti v roce 1590. Jeho životní dráha vzdělance se obejde bez mimořádných událostí. V mládí byl údajně tak krásný, že ostatní františkáni nechtěli, aby se ukazoval na veřejnosti; a až do smrti prý dodržoval svědomitě řádovou řeholi a z ní vyplývající povinnosti. „Byl mírný, pokorný a chudý, zdrženlivý v řeči a ke všem vlídný,“ píše jeho současník a druh Gerónimo de Mendieta (V, 1, 45).

Sahagúnova činnost je orientována trochu jako u moderního intelektuála hlavně dvěma směry: k vyučování a psaní. Sahagún je původně gramatik nebo „lingvista“; když přijde do Mexika, následuje příkladu svých předchůdců z řad duchovních, jako byli Olmos a Motolinía, a naučí se náhuatlu. Už sama tato skutečnost je velmi významná. Zpravidla se přemožený učí jazyku svého přemožitele. Není náhodné, že první tlumočníci jsou Indiáni: ti, které Kolumbus odvezl do Španělska a kteří pocházejí z ostrovů už obsazených Španěly („Julián“ a „Melchior“), Malinche darovaná Španělům jako otrokyně. I na španělské straně se učí jazyk ti, kdo upadnou do podřízeného postavení: jako Aguilar nebo Guerrero, přinucení žít mezi Mayi, nebo později Cabeza de Vaca. Je nepředstavitelné, že by se Kolumbus nebo Cortés učili jazyku těch, které si podrobují, a dokonce ani Las Casas neovládne žádný domorodý jazyk opravdu důkladně. Teprve františkáni a jiní řeholníci přicházející ze Španělska se jako první naučí jazyku přemožených, a jakkoli to není gesto v nejmenším nezištné (má pomáhat šíření křesťanství), neztrácí nic na svém významu: i kdyby to bylo jen kvůli lepší asimilaci druhého, začíná se tu alespoň částečnou asimilací sebe sama. Už tehdy si někteří lidé uvědomují určité ideologické důsledky, které z tohoto aktu plynou, neboť v jednom nedokončeném dopise papeži

Las Casas hlásí, že „před Vaši Milost předstupují různí nehodní lidé a pomlouvají biskupy, kteří se učí jazyku svých oveček“; a převorové augustiniánů, dominikánů a františkánů v Mexiku žádají v petici 16. září 1579 inkvizici, aby zabránila překladu bible do domorodých jazyků.

Sahagún si tedy důkladně osvojí náhuatl a stane se profesorem gramatiky (latinské) ve františkánské koleji v Tlatelolku hned při jejím založení v roce 1536. Tato kolej má vzdělávat mexickou elitu, jejími studenty jsou synové z rodin bývalé šlechty; studium dosáhne rychle vysoké úrovně. Sahagún sám později vypráví: „Když se to dozvěděli Španělé a bratři z jiných řádů, velice se smáli a škádlili nás, neboť pokládali za zcela jisté, že nikdo nebude mít dost schopností, aby učil gramatice někoho, kdo k tomu má tak málo předpokladů. Ale když jsme s nimi dva tři roky pracovali, podařilo se jim dobře zvládnout všechno, co patří ke gramatice, mluvit, rozumět a psát latinsky, a dokonce i skládat hrdinské verše“ (X, 27).

Tak rychlý rozvoj vzdělanosti je skutečně ohromující: sotva dvacet let po Cortésově obléhání Mexika, v roce 1540, skládají mexičtí šlechtici hrdinské verše v latině! Pozoruhodné je na tom i to, že učení je vzájemné: zároveň s tím, jak mladé Mexičany zasvěcuje do záležitostí latinské gramatiky, využívá Sahagún tohoto kontaktu ke zdokonalení svých znalostí náhuatlu, jazyka i kultury; vypráví: „Jelikož už jsou vzdělaní v latině, vysvětlují nám vlastnosti slov a způsoby, jak mluví, jakož i chybné věci, které říkáme v našich kázáních a používáme při učení. V tomhle všem nás opravují a z ničeho, co se má přeložit do jejich jazyka, nelze odstranit chyby, pokud to oni sami neprohlédnou“ (tamtéž).

Rychlé pokroky mexických studentů vyvolají v okolí stejnou vlnu nepřátelství jako zájem mnichů o kulturu druhých. Jistý Gerónimo López píše Karlu V. po návštěvě v Tlatelolku: „Je dobře, aby ovládali katechismus, ale umět číst a psát je stejně nebezpečné jako přiblížit se ďáblu“; a Sahagún vysvětluje: „Když se laikové a duchovní přesvědčili, že Indiáni dělají pokroky a dokážou ještě více, začali se proti celé záležitosti stavět a uváděli

mnohé námitky, aby jí zabránili v dalším pokračování. (...) Říkali, že když tito lidé nemají vstoupit do řádu, nač je potom vzdělávat v gramatice? Vystavují se tak nebezpečí, že se z nich stanou kacíři, a rovněž se říkalo, že až si prohlédnou Písmo svaté, zjistí, že praotcové měli na jednu několik žen, přesně tak, jak to mívali ve zvyku oni“ (tamtéž). Říše kráčela vždycky ruku v ruce s jazykem; Španělé se bojí, že ztratí-li převahu v jednom ohledu, mohou ji ztratit i ve druhém.

Druhým směrem Sahagúnova úsilí je psaní, v němž očividně uplatňuje znalosti z výuky. Je autorem mnoha děl, v některých případech ztracených, a všechna souvisejí s rolí prostředníka mezi dvěma kulturami, kterou si pro sebe zvolil: buďto představují křesťanskou kulturu Indiánům, nebo naopak aztéckou kulturu v náhuatl zaznamenávají a popisují pro poučení Španělům. I tato Sahagúnova aktivita naráží na různé překážky. Je to skoro zázrak, že se jeho díla, a zvláště jeho *Dějiny*, dochovaly až do současnosti. Stále je vydán na milost a nemilost svému představenému, který ho může podpořit, nebo mu práci naopak znemožnit. V jednu chvíli mu s odůvodněním, že je to příliš drahé, přestanou poskytovat peníze: „Autor dostal příkaz, aby propustil své opisovače a všechno si psal vlastní rukou. Jelikož mu bylo přes sedmdesát let a ruka se mu třásla, nemohl psát nic a trvalo to déle než pět let, než byl zmíněný příkaz odvolán“ (II, „Prolog“). „Nedokázal jsem to lépe,“ píše na jiném místě, „protože mi scházela pomoc a podpora“ (I, „Upřímnému čtenáři“). Gerónimo de Mendieta o něm napsal tyto hořké věty: „Ten ubohý mnich měl se svými četnými díly tak málo štěstí, že dokonce oněch jedenáct knih, o kterých mluvím, mu obratně uzmul jeden tamní místodržitel a poslal je do Španělska jistému kronikáři, jenž sháněl spisy o Indii; pak z nich bezpochyby nadělali u kupce kornouty. Pokud jde o práce, které zůstaly mezi námi, tiskem mohl vydat pouze hymny pro Indiány k příležitosti svátků Našeho Pána a Svatých“ (V, 1, 41). Ostatní spisy budou vydány v devatenáctém a dvacátém století.

Hlavním Sahagúnovým dílem jsou *Obecné dějiny Nového Španělska*. Plán tohoto díla se podobně jako u Durána zrodil z náboženských a proselytických úvah: Sahagún si předsevzal podrobně popsat původní mexické náboženství, aby tím napomohl šíření křesťanství. Sám to vysvětluje takto: „Na příkaz svého *prelado mayor* jsem musel sepsat v mexickém jazyce to, co považuji za nejužitečnější pro křesťanské učení, kulturu a udržení křesťanství mezi domorodci z Nového Španělska a co by zároveň nejlépe posloužilo kněžím a pomocníkům, kteří je pro křesťanství získávají“ (II, „Prolog“). Je třeba poznat mravy adeptů křesťanství, tak jako je třeba poznat nemocného, chceme-li ho uzdravit z nemoci; tohoto příměru použije při jiné příležitosti. „Lékař nedokáže předepsat nemocnému správné léky, dokud nepozná, ze které tělesné šťávy a z jakých příčin nemoc pochází (...), kazatelé a zpovědníci jsou lékaři duší, a mají-li uzdravovat, je třeba, aby poznali řečené léky i nemoci. (...) Hříchy pohanství, jeho obřady, jeho pověry a věštby, jeho bludy a ceremonie nezmizely beze stop. Aby člověk mohl proti těmto věcem kázat a aby poznal, zda se ještě vyskytují, musí vědět, jak jich užívali, když byli ještě pohany“ (I, „Prolog“). Durán říká: „Osetá pole a ovocné stromy neprospívají na úhoru zarostlém křovím a bodlácím, dokud se nevyrvou všechny kořeny a pařezy“ (I, „Úvod“). Indiáni představují odevzdaně ležící půdu a tělo, které má být mužně a civilizovaně oplodněno křesťanstvím.

Tento přístup by také byl v plném souladu s křesťanskou tradicí: „Božský Augustinus si nemyslel, že pojednání o bájné teologii Pohanů v šesté knize spisu *O boží obci* je marné a zbytečné; jak sám praví, když báje a pošetilé výmysly o jejich falešných bozích, jichž se Pohané drželi, vešly ve známost, bylo jednodušší jim vysvětlit, že to žádní bohové nejsou a že z jejich podstaty nemůže pro myslící lidi vyplynout nic užitečného“ (III, „Prolog“). Tento plán je v souladu se spoustou jiných akcí, které Sahagún v průběhu života podniká: psaní křesťansky orientovaných textů v náhuatl nebo podíl na praktické stránce evangelizace.

Ale kromě této zjevné pohnutky tu existuje ještě jiná, přičemž právě tato souběžnost obou záměrů vytváří komplexní rozměr díla: totiž poznat a uchovat mexickou kulturu. Tento druhý projekt se začal uskutečňovat ještě dříve než první. Už v roce 1547 Sahagún shromáždil soubor rituálních proslovů (*huehuetlatolli*), zvláštní aztéckou podobu aplikované filosofie mravů, a už v roce 1550 začal zaznamenávat domorodá vyprávění o conquistě; kdežto první představa o *Dějínách* se začíná konkretizovat od roku 1558 za Sahagúnova pobytu v Tepepulku. Ale nejdůležitější je skutečnost, že onen druhý projekt poznání kultury někdejších Mexičanů předurčí metodu, jíž Sahagún při psaní díla použije, a na ní tedy závisí text, který dnes máme před sebou.

Hlavní snahou, jíž je podřízena výstavba díla, není totiž ani tak hledání té nejlepší cesty k obrácení Indiánů na víru, jako spíš věrnost zobrazovanému předmětu; ještě zřetelněji než u Durána převládá poznávání nad pragmatickým zájmem. To přivede Sahagúna k nejdůležitějším rozhodnutím: sestaví text na základě zaznamenaných vyprávění těch nejhodnověrnějších svědků, a aby byla zaručena jejich autenticita, zůstanou zachycena v jazyce informátorů: *Historie* bude sepsána v náhuatl. Posléze se Sahagún rozhodne připojit volný překlad a celek doprovodit ilustracemi. Vznikne z toho velmi bohatě strukturované dílo, v němž se neustále prolínají tři různá média, náhuatl, španělština a obrázky.

Nejprve je třeba pečlivě vybrat informátory a mnohobásobným srovnáváním ověřovat pravdivost jejich vyprávění. Sahagún, který je v západní tradici jedním z prvních, kdo této metody použije, si počíná s příkladnou svědomitostí. Během pobytu v Tepepulku v letech 1558–1560 kolem sebe shromáždí několik místních hodnotářů. „Vyložil jsem jim, co mám v úmyslu, a požádal jsem je, aby mi poskytli několik obratných a zkušených osob, s nimiž bych mohl hovořit a které by mi mohly uspokojivě odpovědět na všechny mé otázky“ (II, „Prolog“). Hodnotáři odkrácejí a na druhý den přinesou seznam dvanácti starců, na slovo vzatých odborníků ve věcech

minulosti. Sahagún pozve čtyři své nejlepší žáky z koleje v Tlatelolku. „Téměř dva roky jsem často hovořil s těmi úctyhodnými osobami a s mými gramatiky, rovněž urozenými lidmi, podle plánu, který jsem vypracoval. Obsah našich rozhovorů převedli do obrázků (neboť takového písma kdysi používali) a gramatikové to zformulovali ve svém jazyce a napsali pod příslušný obrázek“ (tamtéž).

V roce 1561 se Sahagún vrací do Tlatelolka a zůstane tam do roku 1565; počáteční postup se opakuje: hodnotáři vyberou znalce, on se obklopí svými nejlepšími žáky: „Děle než rok jsme zavřeni v koleji opravovali, psali, doplňovali všechno, co jsem už napsal v Tepepulku, a pořídili jsme další kopii“ (tamtéž). Právě v této době se utváří základní podoba definitivního textu. A konečně, od roku 1565 pobývá v Mexiku a celá práce projde ještě jednou revizí; tehdy dospěje k rozhodnutí uspořádat ji do dvanácti knih a zahrne do svého plánu dříve shromážděný materiál o filosofii mravů (budoucí VI. kniha) a o conquistě (XII. kniha). „Tam jsem po tři roky sám několikrát procházel, co jsem napsal, a prováděl jsem opravy; uspořádal jsem to do dvanácti knih a každou knihu do kapitol a odstavců. (...) Zatímco jsme je prepisovali načisto, Mexičané ještě mnohé věci opravili a doplnili“ (tamtéž). V průběhu celé práce Sahagún čerpá nejen od svých informátorů, nýbrž zároveň ze starých kodexů, kde je mexická historie zaznamenána v obrázcích, a dává si je vysvětlovat; má k nim opačný vztah než Diego de Landa a obdobný jako Diego Durán. Referuje o pálení knih, ale dodává: „Uchovalo se jich velké množství, co byly ukryty a co jsme viděli. Uchovávají se dodnes a díky nim jsme mohli porozumět jejich tradicí“ (X, 27).

Když je provedena definitivní redakce textu v náhuatl, rozhodne se Sahagún připojit překlad. Toto rozhodnutí je stejně důležité, ne-li důležitější, než to první (najít největší znalce a kontrolovat jejich výpovědi vzájemným porovnáváním). Abychom tuto zvláštnost ocenili, srovnajme v tomto ohledu práci Sahagúnovu s pra-

cí jeho současníků, kteří se rovněž zajímají o mexickou historii, rovněž používají – jinak to ani nešlo – informátorů a kodexů (přičemž ponecháme stranou kompilace, jako je *Apologetica Historia* od Las Casase nebo *Přírodní a morální historie západní Indie* od Josého de Acosta). Takový Motolinía samozřejmě vyslechl různá vyprávění; ale jeho *Dějiny* jsou psány z jeho úhlu pohledu, přičemž slovní projevy druhých se v nich vyskytují pouze v podobě krátkých citací, provázených případně poznámkami typu: „Tohle je způsob, jak Indiáni mluví, podobně jako některé další výrazy použité v této knize, které se liší od našich španělských zvyklostí“ (III, 14). Po zbytek času máme co dělat s „polopřímou řečí“, se spojením různých druhů řeči, kde nelze přesně oddělit jednotlivé složky, obsah pochází od informátorů, úhel pohledu je Motoliníův, ale jak mezi nimi vést dělicí čáru?

Duránův případ je složitější. Jeho kniha vychází podle jeho slov „z kroniky a obrázků tohoto národa a z vyprávění několika starců“ (II, 1) a Durán jedny i druhé pečlivě popíše; věnuje přirozeně pozornost jejich výběru, ale nepouští se na rozdíl od Sahagúna do složitého ověřování. Při psaní knihy o historii využívá rovněž „Kroniky X“ v náhuatlu, která se už neřadí mezi kodexy obrázkové. Jak jsme viděli, svou práci občas chápe jako úkol překladatelský, ale ve skutečnosti nejde o pouhý překlad: Durán často sám sděluje, že některé pasáže vypouští nebo že svou kroniku odkládá a dává přednost informacím pocházejícím od svědků nebo z jiných rukopisů; pravidelně uvádí důvody, které ho vedou k volbě té či oné verze. Příležitostně se odvolává také na vlastní zkušenost dítěte vychovaného v Mexiku; výsledkem je to, že hlas, jímž jeho kniha promlouvá, je vnitřně rozrůzněný.

Navíc podobně jako jiní kompilující překladatelé i Durán zasahuje do textu způsobem, který by se dal označit jako anotace (třebaže jsou poznámky zařazeny uvnitř a nikoliv vně textu). Ukažme si to na jiném příkladu, tentokrát z pera otce Martína de Jesús de Coru-

ña, předpokládaného překladatele *Zprávy o Michoacánu*. Jsou to výklady idiomatických nebo metaforických výrazů: „Říkají: 'Vezmu si tě' a mají v té chvíli na mysli soulož, neboť takhle se u nich mluví“ (III, 15; otázkou zůstává, jestli se takhle mluví jenom u Tarasků); údaje o způsobech vyjadřování: „Je třeba si uvědomit, že vypravěč vždycky přisuzoval války a vykonané činy svému bohu Curicaverimu a nezmiňoval se už o vládících země“ (II, 2); doplňkové informace, které vyprávění ozřejmí, neboť popisem zvyků se objasní skryté významy: „Bylo to v souladu s jejich běžným zvykem, neboť když tito lidé zajali někoho, kdo měl být obětován, tančili s ním a říkali, že tím tancem vyjadřují soucit, který k němu chovají, a že se tím urychlí jeho cesta do nebe“ (II, 34); konečně několik informací o tom, co se přihodilo od doby, kdy vyprávění vzniklo: „Později nějaký Španěl vykopal jeho popel a našel jen velmi málo zlata, neboť to bylo ještě na začátku conquisty“ (II, 31).

Ale tento otec Coruña zasahuje do textu ještě jinak, takže původně přímá řeč se částečně mění na polopřímou. Vypovídající subjekt označuje jako „oni“, „lidé“ a nikdy „my“, některým tvrzením předesílá zmírňující výrazy jako „lidé věří“ (III, 1); někdy uvádí srovnání, která nemohou pocházet od jeho informátorů: „Nemíchají různé rody, jak to dělají Židé“ (III, 11); a někdy i detaily, jejichž věrohodnost se jeví jako poněkud problematická: „Žena se zastavila přede dveřmi, pokřižovala se...“ (II, 15). Tyto zásahy neumenšují dokumentární hodnotu takového textu, jakým je *Zpráva o Michoacánu*, ale ukazují hranice věrnosti překladu; hranice, které by se setřely, kdybychom měli kromě překladu k dispozici také originál.

Naproti tomu Sahagún zvolí cestu naprosté věrnosti, neboť reprodukuje přímo ta vyprávění, která sám slyšel, a *připojuje k nim svůj překlad*, místo aby je svým překladem *nahradil* (jedním z mála lidí, kteří ho v Mexiku na této cestě přešli, byl Olmos). Tento překlad ostatně už nemusí být doslovný (ale byly ty ostatní doslovné? To už se nikdy nedozvíme), má jinou funkci než

text v náhuatlu; některé pasáže tedy vypouští a jiné přidává; dialog mezi jednotlivými hlasy tím získává ještě jemnější odstíny. Poznamenejme však rovnou, že naprostá věrnost neznamena naprostou autentičnost; ta je ovšem ex definitione nemožná, ne z důvodů metafyzických, nýbrž proto, že ti, kdo přinášejí písmo, jsou Španělé. Třebaže máme k dispozici text v náhuatlu, nedokážeme už odlišit, co je v něm výrazem mexického pohledu a co je tam proto, aby se to zavděčilo nebo naopak nezavděčilo Španělům, protože Španělé jsou adresáty všech těchto textů a adresát určuje obsah výpovědi ve stejné míře jako autor.

A konečně rukopis bude ilustrován; ilustrátoři jsou Mexičané, ovšem už silně ovlivnění evropským uměním, takže sama kresba se stává polem setkání dvou systémů zobrazení, dialogem, který se navrstvuje na dialog jednotlivých jazyků a pohledů, z nichž se skládá text. Shrnutí, práce na tomto po všech stránkách výjimečném díle, jakým *Obecné dějiny Nového Španělska* jsou (práce, o níž jsem nehovořil do všech podrobností), zabere Sahagúnovi téměř čtyřicet let.

Výsledkem tohoto mnohostranného úsilí je nedocentelná encyklopedie duchovního a materiálního života Aztéků v době před conquistou, podrobný portrét společnosti, která se významně liší od našich západních společností a které byla souzena brzká záhuba. Tento portrét zcela odpovídá ctižádosti, k níž se Sahagún hlásil, „aby záležitosti kolem domorodců z Nového Španělska nebyly ponechány v temnotě“ (I, „Prolog“), a podává důkaz, že jeden z jeho příměrů se vztahuje nejen na slova, jak to sám mínil, nýbrž i na jejich předmětné významy: „Toto dílo lze přirovnat k síti určené k tomu, aby vytáhla na světlo všechna slova tohoto jazyka s jejich vlastním i přesným významem, všechny způsoby vyjadřování a většinu tradic, ať už dobrých nebo špatných“ (tamtéž).

Ale třebaže se této encyklopedii dostává od okamžiku, kdy byla vydána, náležitého ocenění a je základním pramenem každého studia aztéckého světa, méně pozor-

nosti se věnovalo faktu, že to je rovněž kniha, předmět, nebo spíš akt, který si zaslouží být analyzován sám o sobě; a právě z tohoto hlediska nás Sahagún zajímá na tomto místě, v rámci zkoumání vztahů k druhému a úlohy, kterou v nich hraje poznání. Někdo by možná rád spatřoval v Duránovi a Sahagúnovi dva protikladné členy určitého vztahu, tak jako se kdysi charakterizovala opozice mezi klasicisty a romantiky: oddělování protikladů na jedné straně a jejich prolínání na druhé; a je jisté, že tlumočí-li Sahagún věrněji to, co Indiáni říkají, Durán jim stojí blíž a lépe jim rozumí. Ale ve skutečnosti je rozdíl mezi nimi méně zřetelný, neboť i Sahagúnovy *Dějiny* jsou místem, kde se setkávají dva různé hlasy (ponecháme-li stranou obrázky); toto setkání však nabývá méně nápadných forem a jeho analýza si vyžaduje pozornějšího zkoumání.

1. Byla by samozřejmě naivní představa, že z textu v náhuatlu promlouvá výhradně hlas informátorů a ze španělského textu hlas Sahagúnův: nejenže informátoři mají na svědomí podstatnou část španělského textu, což je zcela zřejmé, ale jak uvidíme, také Sahagún je přítomen, i když nenápadněji, v textu v náhuatlu. Existují však pasáže, které v jedné či druhé verzi chybějí, a právě ty přímo souvisejí s naším problémem. Nejnápadnější Sahagúnovy zásahy do španělského textu představují různé prology, upozornění, předmluvy nebo odbočky, které plní funkci rámce: vytvářejí přechod mezi překládaným textem a okolním světem. Ale tyto předmluvy nepojednávají o témže předmětu jako kniha: jde o metatext, vztahující se spíš ke knize než k Aztékům, a srovnání tedy vždycky nepřispívá k objasnění. Nicméně několikrát se Sahagúnovo vystoupení dotkne podstatných otázek, jako například v Dodatku k I. knize nebo na konci 20. kapitoly v II. knize. V prvním případě, když Sahagún popíše aztécký pantheon, připojí odmítavý postoj, uvozený následujícím oslovením: „Vy, obyvatelé Nového Španělska, Mexičané, Tlaxcaltékové, obyvatelé Michoacánu a všichni ostatní Indiáni z těchto zá-

padních Indií, vězte, že jste žili v hluboké temnotě jako pohané a nevěřící, kde vás zanechali vaši předkové, což jasně dokazují vaše knihy, vaše obrázky a pohanské obřady, v nichž jste žili až dodnes. Nyní bedlivě poslouchejte...“ A Sahagún přepíše slovo od slova (latinsky) čtyři kapitoly z Bible, kde se mluví o pohanství a jeho neblahých důsledcích; pak přijde na řadu vlastní odmítnutí. Obrací se tedy svým jménem k samotným informátorům; potom přichází další oslovení, tentokrát „čtenáře“, konečně několikerá „Autorova výzva“, která se neobrací k nikomu konkrétně, pokud to není k Bohu, a zde vyjadřuje svou lítost nad tím, že Mexičané stále vězí v bludu.

Druhý zásah, rovněž oddělený titulem „Autorova výzva“, následuje po vylíčení dětské oběti. „Myslím, že se nenajde srdce tak tvrdé, aby nepocítilo dojetí a příval slz, hrůzy a děsu, když uslyší o tak nelidské ukrutnosti, hůře než zvířecí a ďábelské, jak stojí o kousek výš.“ Mimochodem, smyslem této „výzvy“ je především nalézt určité ospravedlnění, obhajobu pro Mexičany, na které by takové vyprávění mohlo vrhnout špatné světlo. „Příčina tohoto ukrutného zaslíbení, jež si vyžádalo ty ubohé děti, nesmí být přisuzována ani tak krutosti jejich otců, kteří prolévali hojné slzy a vykonávali tuto věc s bolestí v srdci; je třeba ji přisoudit nezměrně kruté nenávisti našeho prastarého nepřítele Satana...“ (II, 20).

Pozoruhodné na těchto zásazích není jen to, že jsou tak málo početné (připomínám, že španělský text Sahagúnova díla obnáší přibližně sedm set stránek), nýbrž také to, že jsou tak zřetelně odděleny od ostatního textu: Sahagún zde klade svůj hlas vedle hlasu informátorů, aniž by mezi nimi mohlo dojít k jakékoliv záměně. Naproti tomu se zdržuje všech hodnotících soudů při popisech vlastních aztéckých obřadů, v nichž se promítá výhradně pohled Indiánů. Zvolme si jako příklad vylíčení lidské oběti a všimněme si, jak různí autoři této doby zachovávají nebo pozměňují indiánský pohled, který se ve vyprávění projevuje. Nejprve je tu Motolinía:

„Na tento kámen pokládali ty ubohé nešťastníky na

záda, s hrudí velmi napjatou, neboť ruce i nohy měli svázané, aby je obětovali, a velekněz, který sloužil modlám, nebo jeho zástupce, jenž zpravidla obět vykonával, (...) jelikož hrud' ubohého nešťastníka byla tak napjatá, rozřízli ji velice silnou ranou toho krutého nože a rychle vyrvali srdce, a ten, kdo vykonával tento mrzký obřad, udeřil srdcem o vnější stranu podstavce, na němž stál oltář, a potřísnil jej krví. (...) A ať si nikdo nemyslí, že ti, které obětovali vyrváním srdce nebo je jinak usmrtili, se tomu podvolovali dobrovolně; byli přiváděni násilím a drtivě zakoušeli smrt a její hrůzyplnou bolest“ (I, 6).

„Krutý“, „mrzký“, „ubohé nešťastníky“, „hrůzyplnou bolest“: je zřejmé, že Motolinía, který má k dispozici vyprávění domorodců, ale necituje z něj, přizdobuje text výrazy, které vyjadřují společný postoj Motoliníi a jeho případného čtenáře, a tím do něj vnáší vlastní pohled; Motolinía už jaksí předem vycitňuje a pojmenovává čtenářovu reakci. Oba hlasy si nejsou rovny, nestřídají se ve výpovědi: jeden z nich (hlas Motoliníův) zahrnuje a pohlcuje druhý, který už nehovoří ke čtenáři přímo, nýbrž prostřednictvím Motoliníi, jediného subjektu v pravém slova smyslu.

Vezměme si teď obdobnou scénu v pojetí Durána: „Indián vzal svou hromádku darů, kterou odvezli rytíři slunce stejně jako hůl a štít, a začal stoupat volným krokem k vrcholu svatyně, což znázorňovalo dráhu slunce od východu na západ. Když došel nahoru a stál uprostřed slunečního kamene, který tam označoval poledne, přišli obětníci a obětovali jej tím způsobem, že mu rozřízli uprostřed hrud'. Vyňali mu srdce a obětovali je slunci, přičemž směrem k němu vylili krev. Potom shodili tělo dolů ze schodů, což značilo klesání slunce k západu“ (III, 23).

Už žádné „krutý“, žádné „mrzký“, žádné „nešťastníci“: Durán tlumočí toto vyprávění klidným tónem bez jakéhokoliv hodnocení (které si v jiných případech neodpustí). Ale namísto něj se objevuje nový jazyk, jazyk interpretace, jenž u Motoliníi schází. Otrok představuje slunce, prostředek kamene značí poledne, pád těla po

schodech znázorňuje západ slunce... Viděli jsme, že Durán rozumí obřadům, o nichž mluví, nebo přesněji řečeno ví, jaké asociace se s nimi zpravidla spojují; a o své znalosti se podělí se čtenářem.

Sahagúnův styl je opět jiný: „Páni [zajatců nebo otroků] je přivlekli za vlasy ke stolci, kde měli zemřít. Když stanuli u stolce, což byl kámen vysoký tři pídě nebo trochu vyšší a široký dvě pídě nebo téměř tolik, povalili je tam na záda a uchopilo je pět osob: dvě za nohy, dvě za ruce a jedna za hlavu; pak přišel kněz, který je měl zabít a který jim oběma rukama zasadil ránu do hrudi pazourkovým kamenem upraveným jako hrot kopí, a do takto vzniklého otvoru sáhl a vyrval jim srdce, pak je obětoval slunci a vhodil je do nádoby. Když bylo srdce vytrženo a krev nalita do nádoby, kterou dostal pán toho mrtvého, shodili tělo a to se kutálelo po schodech až k úpatí chrámu“ (III, 2).

Člověk má náhle pocit, jako by četl stránku z „nového románu“: tento popis je v protikladu k Duránovu nebo Motoliníovu: žádné hodnotící stanovisko, ale ani žádná interpretace; máme co dělat s prostým popisem. Jako by Sahagún používal literární techniky distanciací: popisuje všechno z vnějšku, s odstupem, hromadí technické detaily, odtud to časté uvádění rozměrů: „tři pídě nebo trochu vyšší“, „dvě pídě nebo téměř tolik“ atd.

Ale bylo by chybou představovat si, že Sahagún nám předkládá syrový příběh v podání Indiánů, zatímco Motolinía a Durán mu vtiskují pečeť vlastní osobnosti nebo kultury; jinými slovy, že dvojhlasí nahrazuje hlas jeden. Je více než jisté, že Indiáni nemluvili tak, jak to dělá Sahagún; z jeho textu je patrný zájem etnografa, podrobné vyptávání (v podstatě poněkud mimoběžné, neboť se jím uchopí forma, ale nikoliv smysl); Indiáni se nepotřebovali vyjadřovat mezi sebou tímhle způsobem; tento typ výpovědi je výrazně determinován osobou jejich partnera v dialogu. Sahagúnův text to ostatně potvrzuje: uvedený úryvek nemá svůj protějšek v náhuatl, Sahagún ho napsal sám, španělsky, na základě svědectví zaznamenaných v jiné kapitole (II, 21); nalezně-

me tam jednotlivé součásti rituálu, ale bez technických podrobností. Že by snad tahle verze byla „nulovým stupněm“ zásahů do textu? Lze o tom pochybovat, ne proto, že misionáři nebyli příliš dobří etnografové, nýbrž proto, že sám „nulový stupeň“ je možná iluzí. Už jsme řekli, že výpověď je zásadním způsobem determinována osobou partnera v dialogu; tím je ovšem ve všech možných případech Španěl, cizinec. Můžeme jít ještě dál a pokládat za jisté, aniž to můžeme ověřit, že ani mezi sebou Aztékové nemluvili vždycky stejně, podle toho, jestli se obraceli k dítěti, nebo k někomu právě zasvěcenému, nebo k moudrému starci; a kněz nemluvil stejně jako válečník.

2. Jiný zřetelně vymezený Sahagúnův zásah do textu se projevuje v názvech některých kapitol zvláště v I. knize. Tyto názvy představují určitý, po pravdě řečeno nasmělý, pokus (jakkoli se k němu Sahagún několikrát vrátil) prokázat řadu souvislostí mezi aztéckými a římskými božstvy: „7. Bohyně zvaná Chicomecoatl. Druhá Ceres.“ „11. Bohyně vody, zvaná Chalchiuhtlicue; druhá Juno.“ „12. Bohyně věcí tělesných, zvaná Tlazolteotl, druhá Venuše.“ Atd. V prologu k I. knize předkládá analogii ohledně měst a jejich obyvatel. „Tula, toto slavné a velké město, velmi bohaté a čestné, velmi moudré a statečné, sdílela nakonec nešťastný osud Tróje. (...) Město Mexiko jsou druhé Benátky kvůli kanálům a oni sami jsou druzí Benátčané pro svou učenost a vybranost mravů. Tlaxcaltékové vypadají jako dědicové Kartaginců.“ Tato srovnání se objevují v dobové literatuře velmi hojně (ještě se k tomu vrátím); tady je však nápadná jejich omezená role jak z hlediska počtu, tak i prostoru, kde se mohou uplatnit: znovu jsou mimo vlastní text popisující aztécký svět (nedostanou se do verze v náhuatl), objevují se jako součást rámce (názvy, předmluvy) spíše než samotného obrazu. Opět nelze mít pochybnosti o původu tohoto hlasu; zásah do textu je přímý, neskrývaný, dokonce zdůrazňovaný.

Tyto dvě formy interakce, „výzvy“ a analogie, tedy od-

dělují naprosto jasně výpověď jedněch od výpovědi druhého. Ale stále složitější průniky obou hlasů si najdou ještě jiné formy existence.

3. Jde-li o popis oběti, Sahagún nepřidává ve španělském překladu žádné slovo, z něhož by vyplývalo nějaké hodnocení. Ale když mluví o aztéckém pantheonu, stojí před těžkou volbou: ať už použije kteréhokoliv slova, hodnotícímu soudu se nelze vyhnout: nezůstane nestranný, ať přeloží „bůh“ či „ďábel“, nebo v případě jeho služebníka „kněz“ či „čaroděj“: první označení už samo o sobě legitimuje, druhé zatracuje; ani jedno není neutrální. Jak z toho ven? Sahagún to řeší tak, že nezvolí žádné z obou označení, ale střídá je: absenci systému de facto povýší na systém; tím obě označení, morálně hodnocená v zásadě jako protiklady, neutralizuje a činí z nich pro danou chvíli synonyma. Tak například jeden název ve 3. dodatku II. knihy ohlašuje „Zprávu o obřadech vykonávaných na počest démona“ a název následujícího 4. dodatku zní „Zpráva o rozdílech mezi služebníky božími“. V první kapitole třetí knihy je pořadí obrácené: název zní „O původu bohů“ a první věta: „Zde je psáno, co domorodí starci věděli a řekli nám o narození a původu ďábla zvaného Huitzilopochtli.“ V prologu k celému dílu Sahagún prostřednictvím vědomého „omylu“ nastoluje stejnou neutralitu: „Napsal jsem dvanáct knih o věcech božských nebo lépe řečeno modloslužebných...“ Můžeme se dohadovat, že informátoři myslí „bůh“ a Sahagún „ďábel“. Když však obě označení zařadí do své vlastní výpovědi, přiklání se tím ke svým informátorům, třebaže jejich stanovisko plně nesdílí: označení díky tomu, že se střídají, pozbývají hodnotícího odstínu.

V jiném názvu nalézáme odlišné svědectví o nejednoznačnosti Sahagúnova postoje: „Je to modlitba velkého satrapy, v níž se nacházejí mnohé vybrané výrazy...“ (VI, 5). Je možné, jak někteří tvrdili, že Sahagún, podobný v tomto směru Duránovi, obdivuje u Aztéků věci přirozené (tady je to jazyk) a zatracuje nadpřirozené

(modly); v každém případě máme před sebou příklad, kdy hlas informátorů zní uvnitř hlasu Sahagúnova a proměňuje ho. V jiných Sahagúnových textech, v křesťanských kázáních určených Mexičanům a psaných v náhuatlu, si můžeme povšimnout ještě dalšího příkladu vzájemného ovlivnění: Sahagún sám používá některých stylistických postupů aztécké prózy (paralelismu, metafor).

4. Byl-li hlas informátorů přítomen v Sahagúnově výpovědi, Sahagúnův hlas zase na oplátku poznamenal výpověď jejich. Nejde o přímé zásahy, ty jsou, jak jsme viděli, jasně označené a vymezené, nýbrž o přítomnost, která je méně zřetelná a zároveň hojnější. Sahagún totiž postupuje na základě plánu, který si vypracoval po prvních kontaktech s aztéckou kulturou, ale také v závislosti na své představě o tom, co asi tak je civilizace. Od samotného Sahagúna víme, že používal dotazníku, a tento fakt ani nelze dostatečně docenit. Dotazníky se bohužel nedochovaly, ale díky důmyslu současných badatelů mohly být rekonstruovány. Například z popisu aztéckých bohů v I. knize je zřejmé, že všechny kapitoly (a tedy i všechny odpovědi) se řídí jedním vzorem, který odpovídá následujícím otázkám: 1. Jaké má tento bůh tituly, atributy, charakteristické rysy? 2. Jaké je jeho pole působnosti? 3. Jakými obřady je uctíván? 4. Jak vypadá? Sahagún tedy přikládá své pojmové rozčlenění světa na aztécké vědění a toto vědění v sobě zdánlivě nese organizační princip, který ve skutečnosti pochází z dotazníku. Je pravda, že uvnitř každé knihy dochází k určité proměně: začátek se vždycky přísně drží vzoru, ale potom se objevuje stále více odboček a odchylek od tohoto schématu. Sahagún byl natolik moudrý, že je zachoval, a prostor ponechaný improvizaci do jisté míry vyvažuje důsledky použití dotazníku. Ale Sahagúnovi to neumožní kupříkladu pochopit podstatu nejvyšší božské bytosti (nazývané jedním z jmen jako Tezcatlipoca), protože je neviditelná a nelze se jí dotknout, vzešla sama ze sebe, tvůrkyně historie, která vlastní historii ne-

má; Sahagún očekává, že se aztéctí bohové budou podobat bohům římským, a ne Bohu křesťanů! V některých případech je výsledek jednoznačně záporný jako například v VII. knize, pojednávající o „přírodní astrologii“ Indiánů, kde Sahagún dobře nerozumí odpovědím, jež vycházejí ze zcela jiné kosmické koncepce, než je ta jeho, a jak se zdá, stále se vrací ke svým dotazníkům.

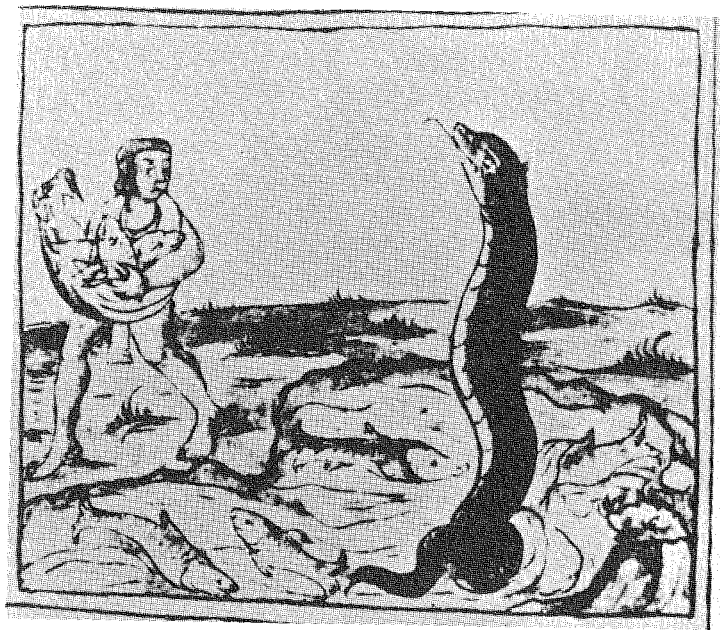
Dotazníky nejenom vnucují americkému myšlení evropskou strukturu a některé závažné informace nezprostředkují, nýbrž stanovují zároveň i určitá témata a jiná nepřipustí. Abychom uvedli jeden velice podstatný příklad (ale našlo by se jich mnohem víc), při četbě Sahagúnovy knihy se dozvídáme jen velmi málo o pohlavním životě Aztéků. Možná že tuto informaci vyřadili sami informátoři, možná to udělal Sahagún, aniž si toho byl vědom; nemůžeme to tvrdit s určitostí, ale zdá se, že ukrutnosti, zaznamenané už v křesťanské mytologii, španělského tazatele nijak zvlášť nešokují, takže je věrně zachytí, kdežto pro sexualitu tu není místo.

Je docela zábavné, že první editoři knihy v devatenáctém století těch několik pasáží obsahujících zmínky o sexualitě naopak zcela vědomě cenzurují, neboť je považují za příliš choulostivé – v této době už v zásadě neexistují náboženská tabu, takže už žádná svatokrádež a žádné rouhání, ale naproti tomu vzrostla prudérnost a všechno jim připadá obscénní. Francouzský překladatel se cítí povinen v předmluvě (z roku 1880) dlouze omlouvat španělské mnichy ze šestnáctého století za „ony protiklady mezi čistotou duše a nevázaným vyjadřováním myšlenek“ a svádí to posléze na domorodce, kteří údajně zkazili ucho dobrého mnicha tím, jak hovořili u zpovědi – „neboť nemusím snad říkat, o jakých odporných hanebnostech museli vést první zpovědníci Indiánů každodenní dlouhé rozhovory“ („Předmluva“, str. XIII). Překladatel si tedy pochvaluje, jak byl statečný, když přeložil celý Sahagúnův text, a to přesto, že si občas dovolí určitou úpravu: „Překladatel se domnívá, že na tomto místě musí podle vzoru Bustamanteho [první vydavatel španělského textu] vynechat choulos-

tivou pasáž, kterou by delikátní francouzština při čtení neunesla“ (str. 430); dotyčná pasáž je zachována jako poznámka ve španělštině – v jazyce zřejmě méně delikátním. Nebo: „Následující kapitola obsahuje choulostivé pasáže, které lze omluvit jen prostotou původně použitého jazyka a Sahagúnovým rozhodnutím všechno svědomitě tlumočit (...). Budu se ve svém překladu přísně držet daného textu až na jedinou změnu, že totiž nahradím slovem *nahota* slovo realističtější, o němž Sahagún soudil, že ho může použít, aby se neodchýlil od toho, co mu říkali jeho starci v náhuatlu“ (str. 210). Ve španělském textu se skutečně říká velmi jednoduše: *miembro genital** (III, 5); je opravdu nutné připsat tento výraz na vrub aztéckých starců? Blahopřejme si tedy, že Sahagún nebyl tak pruderní jako jeho o tři sta let mladší vydavatelé! Jisté je, že na něj padá odpovědnost nejen za španělskou verzi, nýbrž i za samotný text v náhuatlu; i originál totiž nese stopy jeho náboženské-
ho přesvědčení, jeho výchovy či sociální příslušnosti.

5. Přejdeme-li nyní po těchto poznámkách o mikrostrukturu na rovinu makrostruktury, setkáme se s obdobným prolínáním jednoho hlasu do druhého. Například ve výběru zpracovávaných témat zaslechneme v Sahagúnově hlasu hlas jeho informátorů. Pamatujeme si, že Sahagúnovým výslovným plánem bylo studiem indiánského náboženství přispět k evangelizaci Indiánů. Ale této myšlence odpovídá stěží třetina práce. Je zřejmé, že bohatství materiálu ovlivnilo Sahagúna bez ohledu na jeho původní záměr natolik, že nahradil prvotní projekt jiným a pokusil se vytvořit encyklopedicky pojatý popis, v němž lidské a dokonce i přírodní poměry mají stejnou váhu jako božské a nadpřirozené; a je vysoce pravděpodobné, že k této proměně došlo pod vlivem jeho domorodých informátorů. Jaký křesťanský užitek by plynul z takového popisu vodního hada (srov. obr. 16):

* Šp. pohlavní úd (pozn. překl.).



Obr. 16 Bájny had.

„Při lovení lidí se tento had uchyluje k pozoruhodné lsti. Vyhlobí pořádně velkou jámu nedaleko vody. V tůních nachytá velké ryby, sumce nebo jiné druhy, a nanosí je v tlamě do vyhloubené jámy. Než je tam hodí, zdvihne hlavu a rozhlédne se na všechny strany. Teprve potom je dá do své malé sádky a jde si pro další. Když se odplazí, některý odvážný Indián mu sebere ryby, které si do jámy nanosil, a prchá s nimi pryč. Když se had připlazí zpátky, zpozoruje, že mu sebrali jeho ryby, vztyčí se na ocase, rozhlédne se na všechny strany a objeví zloděje, i když je už daleko. Když ho nevidí, pronásleduje ho po pachu a stíhá ho rychle jako šíp. Vypadá to, jako by letěl nad travou a nad hustým porostem. Když zloděje dostihne, ovine se mu kolem krku, silně stiskne a vstří mu oba konce rozeklaného ocasu do nosních dírek, do každé dírky jeden, nebo do zadku. V téhle pozici mohutně stiskne tělo zloděje ryb a zabije ho“ (XI, 4, 3).

Sahagún tady zaznamená a přeloží to, co mu vyprávějí, aniž se stará, jak taková informace zapadá do původního projektu.

6. Zároveň ovšem celkový plán zůstává věcí Sahagúna: je to scholastická summa, která jde od nejvyššího (Bůh) až po nejnižší (kameny). Četné úpravy a dodatky tento plán poněkud zatemnily, ale držíme-li se hlavních linií, dá se rekonstruovat takto: I., II. a III. kniha pojednávají o bozích, IV., V. a VII. kniha o astrologii a věštění, tedy o vztahu mezi bohy a lidmi; VIII., IX. a X. kniha jsou věnovány lidským záležitostem; konečně XI. kniha se týká živočichů, rostlin a nerostů. Z tohoto plánu se poněkud vymykají dvě knihy vztahující se k materiálu shromážděnému už dříve; VI. kniha, sbírka obřadních proslavů, a XII. kniha, líčení conquisty. Tento plán nejen koresponduje lépe s myšlením Sahagúnovým nežli s myšlením jeho informátorů, ale navíc existence takového encyklopedického projektu s jeho rozčleněním do knih a kapitol nemá v aztécké kultuře obdoby. Třebaže Sahagúnovo dílo není zcela běžné ani v evropské tradici, přece do ní v plném smyslu slova patří, bez ohledu na

to, že jeho obsah pochází od informátorů. Dalo by se říci, že na základě aztéckých *promluv* vytvořil Sahagún *knihu*; kniha je ovšem v tomto kontextu kategorií evropskou. Prvotní záměr byl nicméně opačný: Sahagún vyšel z myšlenky přispět s pomocí indiánských vědomostí k šíření evropské kultury, dopadlo to však tak, že využil svých vědomostí k zachování kultury domorodé...

Dalo by se přirozeně mluvit i o jiných formách vzájemného prolínání dvou hlasů, ale už z těchto několika je patrná komplexní povaha vyprávějícího subjektu v *Obecných dějinách Nového Španělska*; nebo jinými slovy, vzdálenost mezi ideologií, kterou Sahagún hlásá, a tou, která jde na vrub autora knihy. Projevuje se to rovněž v úvahách, které přičiňuje na okraj hlavního výkladu. Neznamená to, že Sahagún pochybuje o své víře nebo že se zpronevřuje svému poslání. Ale podobně jako Las Casas nebo Durán dospěje k tomu, že je třeba rozlišovat mezi zbožností jako takovou a jejím předmětem; je-li křesťanský Bůh lepší, pak Indiáni zase mají silnější náboženský cit: „Co se týče náboženství a uctívání jejich bohů, myslím, že nikdy nebyli na světě pohané, kteří by tak oddaně a s tolika oběti sloužili svým bohům, jako Indiáni z Nového Španělska“ (I, „Prolog“). Nahrazení aztécké společnosti společností španělskou je tedy dvousečné, a když Sahagún bedlivě zváží pro i proti, usoudí ještě rozhodněji než Durán, že konečný výsledek je negativní. „Jelikož všechny tyto [pohanské] obyčeje ustaly s příchodem Španělů, kteří se vynasnažili pošlapat všechny zvyky a všechny způsoby, jimiž tito domorodci sami sebe spravovali, s úmyslem přimět je žít jako ve Španělsku jak ve smyslu záležitostí božích, tak i věcí lidských pouze proto, že byli považováni za pohany a barbary, zanikla celá jejich bývalá správa. (...) Ale teď se ukazuje, že tato nová organizace lidí kazí, vyvolává v nich velmi špatné sklony a to nejhorší jednání, jimiž se oškliví Bohu i lidem, ani nemluvě o těžkých nemocech a zkrácení jejich života“ (X, 27).

Sahagún tedy dobře vidí, že společenské hodnoty vy-

tvářejí určitý celek, v němž všechno souvisí se vším: nelze vyvrátit modly, aniž tím zároveň vyvrátíme samu společnost; a ta, která byla vybudována místo ní, je i z křesťanského hlediska horší. „Pokud v minulosti prokazovali více schopností ať už ve veřejné správě nebo ve službě svým bohům, bylo to proto, že žili ve zřízení, které lépe vyhovovalo jejich tužbám a potřebám“ (tamtéž). Sahagún neformuluje žádný revoluční závěr, ale nevyplývá snad z jeho úvah, že pokřesťanštění přineslo se všemi důsledky víc zlého nežli dobrého, a že by tedy bylo lepší, kdyby k němu vůbec nebylo došlo? Ve skutečnosti sní jako jiní františkáni o založení nového, ideálního státu: mexického (tedy nezávislého na Španělsku) a zároveň křesťanského, království božího na zemi. Přitom však ví, že takový sen se hned tak nesplní, a spokojuje se tedy s tím, že vypočítává negativní stránky současného státu. Tento postoj v kombinaci se zájmem, jaký Sahagún projevuje o mexickou kulturu, způsobí, že úřady jeho dílo otevřeně odsoudí: nejenže mu seberou finanční podporu, jak jsme viděli, ale královský výnos Filipa II. z roku 1577 dokonce zapovídá, aby se kdokoliv s tímto dílem seznámil a tím spíše, aby přispíval k jeho šíření.

Přítomnost bratří má podle Sahagúna nejednoznačný účinek i v každodenní praxi. Nové náboženství přináší nové mravy, ty však vyvolávají reakci, která je duchu křesťanství ještě vzdálenější než bývalé náboženství. Sahagún bez humoru líčí zklamání, jichž se dožijí ve výchově mládeže: „Po vzoru jejich starých obyčejů (...) jsme je navykali vstávat uprostřed noci a zpívat matutinum Panně Marii; časně zrána jsme je měli k tomu, aby odříkávali hodinky, učili jsme je dokonce, aby se v noci bičovali a aby setrvali v tiché modlitbě. Jelikož se však už nevěnovali tělesným pracím jako dřív, jak si toho žádá jejich vrozená živá smyslnost, jelikož se stravovali daleko lépe, než byli zvyklí ve svém starém státě, a v důsledku mírnosti a soucitu, jež jsou mezi námi pravidlem, začali pociťovat tělesné žádosti a oddávat se lascivním hrám...“ (tamtéž). Hle, jak je cesta do pekla dlážděna zbožnými úmysly!

A opět, nehodláme tvrdit, že se Sahagún postavil na stranu Indiánů. Z jiných pasáží v knize je zřejmé, že vytrvává pevně ve svém křesťanském přesvědčení a všechny doklady, které máme k dispozici, svědčí o tom, že mu až do konce života obrácení Mexičanů na křesťanství leží na srdci víc než cokoliv jiného. Je však třeba vidět, v jaké míře je jeho dílo produktem vzájemného působení dvou hlasů, dvou kultur, dvou pohledů, třebaže toto vzájemné působení není tak jasně patrné jako u Durána. Z toho důvodu lze jediné odmítnout pokus některých současných odborníků rozbít toto jedinečné dílo a prohlásit, že vzájemné působení nestojí za řeč, že text v náhuatlu mají na svědomí výhradně informátoři, zatímco Sahagún nese odpovědnost pouze za text španělský: jinými slovy, dělat dvě knihy z něčeho, co je do značné míry zajímavé právě tím, že je to kniha *jedna!* Dialog není prostým součtem dvou monologů, jakkoli si to někteří myslí. A lze si jenom přát, aby co nejrychleji vyšlo konečně úplné nebo kritické vydání, aby bylo možno číst a po právu ocenit tento jedinečný pomník lidského myšlení.

Kam zařadit Sahagúna v typologii vztahů k druhému? V oblasti hodnotových soudů zastává křesťanské učení o rovnosti všech lidí. „Po pravdě řečeno, co se týče spravování země, až na několik případů tyranské zvůle nejsou v ničem pozadu za jinými národy, které se s velkým důrazem vydávají za civilizované“ (I, „Prolog“). „Jisté je, že všichni tito lidé jsou našimi bratry, vzešlymi z Adamova rodu stejně jako my; jsou naši bližní, jež musíme milovat jako sebe sama“ (*tamtéž*).

Ale tento zásadový postoj ho nepřivádí k lascasasovskému tvrzení, že Indiáni se ničím neodlišují, ani k jejich idealizaci. Indiáni mají dobré i špatné vlastnosti, přesně tak jako Španělé, i když se jednotlivé položky nekryjí. Příležitostně si stěžuje na různé stránky jejich povahy, které mu připadají politováníhodné, avšak nevysvětluje je přirozenou méněcenností (jak by to byl učinil Sepúlveda), nýbrž různými (především klimaticky různými) podmínkami, v nichž žijí: to je zásadní roz-

díl. Když uvedl, že jsou líní a pokrytečtí, poznamenává: „Neudivují mne příliš chyby a pošetilosti, s nimiž se člověk setkává u domorodců v této zemi, protože Španělé, kteří tu žijí, a ještě více ti, kteří se tu narodili, získávají rovněž tyto špatné sklony. (...) Myslím, že vinno je podněbí nebo postavení hvězd v této zemi“ (X, 27). Rozdíl mezi Las Casasem a Sahagúnem ilustruje dobře jeden detail: pro Las Casase, jak si vzpomínáme, jsou všichni Indiáni lidé stejných kvalit; neliší se od sebe národy, natož jednotlivci. Naproti tomu Sahagún nazývá každého ze svých informátorů jeho jménem.

Sahagún zaujímá specifický postoj i v rovině chování: nevzdává se v nejmenším svého způsobu života ani své identity (není v ničem podobný Guerrerovi), získá však důkladnou znalost jazyka a kultury druhého, obětuje tomuto úkolu celý život a nakonec dospěje k tomu, že přejímá některé hodnoty těch, kdo byli zpočátku předmětem jeho studia.

Ale nejzajímavější je Sahagúnův příklad v rovině epistemologické neboli v rovině poznání. Nejprve zapůsobí aspekt kvantitativní: suma jeho znalostí je obrovská a převyšuje všechny ostatní (nejvíce se jí blíží Duránova). Obtížněji lze formulovat kvalitativní stránku této znalosti: Sahagún přináší ohromné množství materiálů, ale nijak je neinterpretuje, to znamená, nepřekládá je do kategorií jiné (své vlastní) kultury, čímž by zdůraznil její relativitu; tohoto úkolu se – na základě jeho výzkumů – podejmou dnešní etnologové. Dokonce by se dalo říci, že jeho práce či práce jeho současníků, dalších vědců z řad duchovních, byla pro svou dobu nepřijatelná v té míře, v jaké obsahovala náznaky etnologického přístupu: je přece jen dosti nápadné, že knihy Motoliní, Olmose, Las Casase (*Apologetica Historia*), Sahagúna, Durána, Tovara, Mendiety budou vydány až v devatenáctém století nebo se dokonce ztratí. Viděli jsme, že Sahagún učiní v tomto směru jen jeden nasmělý krok: když srovnává aztécký a římský pantheon. Las Casas v knize *Apologetica Historia* zajde po cestě srovnávání mnohem dále a v jeho stopách půjdou další.

Ale komparativní přístup není přístup etnologa. Komparatista klade na stejnou rovinu *objekty*, jež jsou vzhledem k němu všechny vnější, a sám zůstává jediným *subjektem*. U Sahagúna stejně jako u Las Casase se srovnání týká bohů těch *druhých*: Aztéků, Římanů, Řeků; nestaví druhého na stejnou úroveň jako sebe sama a nezpochybňuje vlastní kategorie. Naproti tomu etnolog napomáhá vzájemně osvětlit jednu kulturu druhou, „pohlédnouti na sebe do tváře druhého“ podle krásného výroku, jehož použil už v šestnáctém století Urbain Chauveton: člověk pozná druhého prostřednictvím sebe, ale také sebe prostřednictvím druhého.

Sahagún není etnolog, jakkoli to o něm jeho moderní obdivovatelé tvrdí. A na rozdíl od Las Casase není v jádru ani komparatista; jeho práce spíše souvisí s etnografií, se sběrem dokumentů, což je nezbytný předpoklad k práci etnologické. Dialog kultur má u něj náhodnou a nevědomou podobu, je to nekontrolované uklouznutí, není (a nemůže být) povýšen na metodu. Sahagún dokonce rozhodně odmítá křížení kultur; to, že je snadné připodobnit Pannu Marii aztécké bohyni Tonantzin, je podle něj „ďábelský výmysl“ (XI, 12, 7, dodatek) a neustává varovat své souvěrce, aby nepropadli příliš snadno nadšení nad shodami v obou náboženstvích nebo nad tím, jak rychle Indiáni přijímají křesťanství. Nemá v úmyslu nechat hlasy prolínat, nýbrž položit je vedle sebe; buďto vyprávějí domorodci o svém pohanství, nebo zní slovo Bible, opisované přímo na stránkách jeho knihy; jeden z těch hlasů mluví pravdivě a druhý falešně. A přesto se tu objevují první náznaky budoucího dialogu, ještě nepropracované zárodky ohlašující naši přítomnost.

EPILOG