

a škol a jezuité zde otevřeli roku 1611 *Královskou a pontifikální univerzitu sv. Tomáše*, dodnes existující a nejstarší vysokou školu v Asii.

V osmdesátých letech šestnáctého století přirovnal španělský ministr *Bernardino de Mendoza* říši Filipa II. k velkým církevním řádům, jako je řád františkánský nebo dominikánský, protože obdobně jako ony spravovalo impérium na obrovské ploše volné federace „národů“ a „provincie“ se značnou mírou nezávislosti. Kastilská říše, „nad níž slunce nezapadalo“, navíc v letech 1580 až 1640 v rámci personální unie s Portugalskem spojila veškerá koloniální panství obou iberských mocností.

EKONOMICKÝ VÝZNAM NOVÉHO SVĚTA

Prvním ekonomickým zájmem španělské koruny, který sledoval již Kryštof Kolumbus, bylo hledání zlata. Antily přinesly v tomto ohledu zklamání; místní ložiska byla z hlediska aspirací Španělska bezvýznamná. Na vlastním kontinentu bylo zlato dobýváno v Kolumbii („*Castilla de oro*“), odkud bylo v letech 1503 až 1660 dovezeno do Seville podle dnešních odhadů 185 000 kilogramů zlata; toto množství zvýšilo zásobu zlata v Evropě asi o pětinu. V roce 1534 byl v Seville vyložen ukořistěný zlatý poklad Inků. Umělecké předměty, které vzbudily obdiv Albrechta Dürera, byly roztaveny a poskytly výtěžek sto milionů zlatých.

Amerika se stala hlavním světovým producentem stříbra, které španělští prospektoři objevili roku 1545 v *San Luis Potosí* na území dnešní Bolívie. Záhy byly odkryty vydatné stříbrné žíly v mexických ložiskách Zacatecas (1546), Guanaajuato (1548), Taxco (1549), Pachuca (1551), Sombrerete (1555), Durango (1555) a Fresnillo (1569). Synonymem bohatství plynoucího z těžby stříbra se však stalo Potosí, které bylo v roce 1611 se sto šedesáti tisíci obyvateli největším a nejzamožnějším městem na západní polokouli. V roce 1603 působilo v Potosí 58 800 indiánských dělníků, z nichž 43 200 pracovalo za denní mzdu, 10 500 zde pobývalo na základě dlouhodobějšího kontraktu (*mingas*) a 5 100 náleželo k tzv. *mitayos*, odvedencům, které na základě systému, jež převzali Španělé od Inků, musela dodávat každá indiánská vesnice. Kromě stříbra tvořily důležitý exportní artikl Nového světa košenila (červené barvivo z červce nopalového), indigo a kakaové boby. Od řeky La Plata na jihu po Rio Grande na severu vyrůstaly osady, města, farmy, misie, zakládaly se plantáže a doly. Objem transatlantického obchodu vzrostl mezi lety 1510 až 1550 osminásobně a v období 1550 až 1610 trojnásobně.

Na těžbu a přepravu stříbra z Ameriky měla monopol španělská koruna, která zřídila v roce 1503 v Seville *Kontraktační dům* (*Casa de Contratación*), jehož úředníci dohlíželi na obchod, vydávali licence, kontrolovali vystěhovalectví, řešili spory a byli zodpovědní i za průzkum nových oblastí. Historik Francisco López de Gómara, jeden z životopisců Hernanda Cortése, o úloze této instituce

napsal: „*Nikdo, kdo není Španěl, nesmí odjet do Indií bez královského povolení; všichni Španělé, kteří se tam vypravují, se musejí dát zaregistrovat v Kontraktačním domě v Seville, a to se vším šatstvem a zbožím, které odvázejí s sebou, jinak se vystavují nebezpečí, že jim bude odňato.*“ (Cit. Oldřich Kašpar, 1992, str. 92) Ve druhé polovině šestnáctého století opouštěly každoročně Cadiz nebo Seville dvě flotily s nákladem zboží, z nichž jedna směřovala do Veracruzu v Novém Španělsku a druhá do Cartageny v Kolumbii nebo do Portobela v Panamské šíji. Z Cartageny přepravovaly evropské zboží vyložené z lodí karavany mul přes Andy do Horního Peru; z Portobela bylo obdobně pomocí mul zboží transportováno na tichomořské pobřeží, odkud odplovaly lodě do Limy. Na zpáteční cestě přepravovaly karavany mul stejnými trasami stříbro, které bylo naloženo na loď obou flotil, jež se setkaly v Havaně a odtud pokračovaly až do ústí Guadalquiviru ve Španělsku.

Americké stříbro však nesměřovalo pouze do Evropy. Po španělské kolonizaci Filipín se Manila stala důležitým střediskem obchodní výměny mezi Novým světem a východní Asií, zejména Čínou. V roce 1573 se první galéra naplněná čínským hedvábím, saténem, porcelánem a kořením vypravila z Manily do Acapulca, odkud se vrátila s nákladem stříbra. V polovině sedmnáctého století žilo v Manile 42 000 obyvatel včetně početné čínské menšiny. V osmnáctém století byla Říše středu integrována do světového systému prostřednictvím dvou okruhů směny, z nichž první ji spojoval s Indií, kam byl vyvážen čaj výměnou za opium, a druhý mířil přes Manilu do španělských kolonií Nového světa. V roce 1597, což byl z obchodního hlediska mimořádně úspěšný rok, dosáhla hodnota stříbra dovezeného z Ameriky do Manily 12 milionů pesos; to bylo více než hodnota exportu tohoto kovu do Evropy. Obvyklá hodnota stříbra, které galéry z Nového světa dopravovaly na Filipíny, činila v posledním desetiletí šestnáctého století tři až pět milionů pesos. Celkově bylo podle *Richarda Konetzkeho* vyvezeno z Ameriky do Asie mezi lety 1570 a 1780 čtyři až pět tisíc tun stříbra.

V letech 1503 až 1660 dopravily španělské flotily z Nového světa do Seville přes sedm milionů liber stříbra, což ztrojnásobilo množství tohoto kovu v Evropě. Španělský král z této sumy obdržel asi čtyřicet procent. Americký poklad registrovaný v Seville vzrůstal z hodnoty 30 milionů dukátů v šedesátých letech šestnáctého století a 35 milionů v sedmdesátých letech na 64 milionů v letech osmdesátých a 83 miliony v letech devadesátých. Bohatství Ameriky významně financovalo španělskou velmocenskou politiku. Tak například 18. srpna 1577 připlula do Seville z Ameriky flotila padesáti pěti lodí s nákladem přes dva miliony dukátů stříbra, což umožnilo Filipu II. splatit dluh bankéřům, odvrátit bankrot státu a v lednu 1578 porazit v bitvě u Gembloux vojska nizozemských generálních stavů. Přesto ale výdaje španělského dvora výrazně překračovaly jeho příjmy. Zisky z Ameriky za vlády císaře Karla V. činily přibližně dvě stě až tři sta tisíc dukátů ročně, král však utrácel milion a za třicet sedm let jeho vlády dosáhl dluh výše třiceti devíti milionů dukátů, splatných většinou zahraničním

věřitelům. Místokrál v Peru Francisco de Toledo sice zvýšil v letech 1568 až 1580 příjmy koruny ze 100 000 na více než 1 milion dukátů ročně, ale ani to zdaleka nestačilo pokrýt deficit říše, který za Filipa II. dosahoval přes deset milionů dukátů ročně. Stříbro a zlato, které přicházelo ze španělských kolonií, zahltilo trhy a působilo jako silný inflační faktor. Inlace byla však zmírňována díky značné poptávce po dovozu výrobků nizozemských, anglických a francouzských manufaktur, které se tak iberským prostřednictvím dostávaly do Nového světa. Hospodářství států na Pyrenejském poloostrově bylo tradičně založeno na exportu primárních produktů jako vlna, víno a olivový olej; deficit platební bilance způsobovaný vyšší imperiální potřebou lodí, dřeva, cínu, plátna, ryb a obilí byl vyrovnáván pomocí amerického stříbra. Na zisku z Potosí a mexických dolů se tak ve stále větší míře podílely i ostatní evropské mocnosti, které se Španělsko snažilo vyloučit z přímé exploatace. Na konci šestnáctého století tři pětiny ze zámořských výnosů směřovaly mimo Španělsko na splácení zahraničních dluhů. Podle Fernanda Braudela se proto Španělsko za vlády Filipa II. nedokázalo dostatečně vyrovnat se zrodem prvního celosvětového hospodářského a politického systému. To byl i jeden z důvodů, proč byl „tep Španělska pomalejší než tep jiných národních hospodářství“.

PORTUGALSKÁ BRAZÍLIE A KARIBSKÁ OBLAST

Tordesillaská smlouva přidělila Portugalsku pobřeží dnešní Brazílie, které bylo v koloniálních dobách využíváno přednostně pro pěstování cukrové třtiny, jež zaujímala v portugalském hospodářském systému obdobné postavení, jaké mělo ve Španělsku americké stříbro. Jako pracovní síly na početných plantážích a v mlýnech byli využíváni otroci, zprvu indiánští, posléze afričtí. Brazílská ekonomická soustava, převzatá z jižního Středomoří, se formovala poměrně dost zdoluhavě a bolestivě. Brazílie byla zprvu trochu ve stínu portugalské expanze do Indického oceánu; sám mořeplavec Pedro Álvares Cabral, který 1. května 1500 slavnostně obsadil pro portugalského krále tuto zemi, pojmenovanou tehdy *Ostrov pravého kříže* (*Ilha de Vera Cruz*), se zde jen zastavil cestou podél Afriky k břehům Indie. O systematictější osídlování Brazílie rozhodl král po roce 1516; portugalský díl Nového světa však na svůj skutečný hospodářský rozvoj teprve čekal. Brazílie byla dlouho pro Portugalsko spíše přítěží. Roku 1530 byl koloniální správou Brazílie pověřen *Martin Afonso de Sousa*, který rozděloval doživotní příděly půdy, zřizoval soudy a budoval zemědělské faktorie. Dne 22. ledna 1532 založil Martin Afonso de Sousa první portugalskou obec v Brazílii zvanou *São Vincente*. Dne 17. prosince 1548 vyslyšel Jan III. naléhavé volání po přehodnocení dosavadní koloniální politiky a vydal přehled konkrétních úkolů, na které se měl de Sousa zaměřit.

Definitivní obrat při konsolidaci portugalské Brazílie přišel až v roce 1557 s nástupem energického guvernéra, jímž byl *Mem de Sá*. Mezitím však bylo

koloniální panství Portugalců vystaveno vážné výzvě ze strany francouzských hugenotů, kteří se v Brazílii pokusili o vybudování vlastní kolonie. 12. července 1555 založil francouzský mořeplavec *Nicolas Durand de Villegaignon* (1510–1571) s podporou admirála Colignyho v brazilské Guanabarské zátocce kalvínskou kolonii *France antarctique*. Mem de Sá proti Francouzům tvrdě zasáhl a do roku 1567 je vypudil. Kromě slabé státní moci a sociálního chaosu, který byl způsoben válkami s indiány, piráty, loupeživými míšenci (*caboclos*) a především francouzskými nájezdníky, to byl vážný nedostatek pracovních sil, který podvazoval prosperitu Brazílie. Dne 30. března 1559 bylo vládním výnosem nařízeno, že guvernér afrického ostrova Sao Tomé, na kterém bylo velké překladiště otroků, byl povinen poslat každému majiteli třtinového cukrovaru v Brazílii až sto dvacet černých otroků za značně zvýhodněnou cenu. V roce 1575 opevnil *Paulo Dias de Novais* (vnuk objevitele mysu Dobré naděje, zemřel 1589) africkou Luan-du a vývoz afrických otroků přes Atlantik dosáhl takového rozmachu, že Angola byla právem označena za „černou matku“ Brazílie. Roku 1572 byla Brazílie rozdělena na gubernementy *Bahia* a *Rio de Janeiro*. V roce 1581 po vytvoření personální unie mezi Španělskem a Portugalskem se vládcem Brazílie stal Filip II. Díky zvýšeným ziskům z cukru, jehož cena rostla, se kolonie začala konečně hospodářsky rozvíjet. Do financování podnikatelských aktivit v Brazílii se zapojili rovněž angličtí a vlámské obchodníci a cena brazilského a azorského cukru byla nadále určována vývojem burzy v Antverpách. Z brazilských přístavů se koncem šestnáctého století každoročně dováželo do Lisabonu 25 000 beden cukru (například v Recife se ročně nakládalo průměrně 120 lodí po 120 tunách zboží), v roce 1645 již 40 000 beden; z tohoto množství připadalo králi deset procent. Ve dvacátých letech sedmnáctého století se Brazílie stala nejvýnosnější portugalskou kolonií a důležitou součástí světového hospodářského systému. Ve srovnání se španělským územím však byly zdejší životní podmínky podle evropského měřítká nadále velmi primitivní.

Koncem sedmnáctého století byl v brazilské společnosti zahájen „pochod na západ“ (*marcha para o oeste*), který si svým heroismem, živelností, mýtotvorbou a krutostí nezádá s obdobným procesem severoamerickým o sto padesát let později. Do *hinterlandu* odcházely expedice, které pátraly po ložiskách, jež by se vyrovnala zdrojům španělského Nového světa. Roku 1693 byly rozsáhlejší zásoby zlata nalezeny za pohořím Mantiqueira v řekách Grande, Mortes a Sapucaí; o čtyři roky později došlo k objevu vydatných ložisek zlata a dalších cenných rud severně od Sao Paula v pahorkatinách pojmenovaných při této příležitosti *Minas Gerais*; následovaly nálezy zlata v Pindobucú, Sabará, Ouro Preto a Ribeirão do Carmo. Brazílii zachvátila skutečná zlatá horečka, která pouze v prvním údobí exploatace přilákala do oblasti Minas Gerais 50 000 zlatokopů. Do roku 1706 přišlo do Brazílie 30 000 přistěhovalců z Portugalska, kteří se doslechli o zlatě.

Rodící se portugalská koloniální společnost se obdobně jako v jiných částech portugalského impéria vyznačovala značnou mírou mezirasového míšení.

Dobrodruzi jako *Diogo Álvares Correira* nebo *João Ramalho* se obklopili indiánskými ženami a ovládali v čele míšenců divoké vnitrozemí. Roku 1526 prozkoumal mestic *Aleixo Garcia* pralesní oblasti od Paraguaye po Peru. Na přelomu sedmnáctého a osmnáctého století hovořili obyvatelé portugalské Brazílie tupijsko-guaranísky a portugalsky přibližně v poměru tři ku jedné. Brazílská komunita se kromě značné míry splývání ras vyznačovala výraznou nestabilitou a chudobou, které vyplývaly ze slabosti státní moci. Probíhaly prakticky neustálé boje s indiány, na jejichž území pořádaly tlupy dobrodruhů *bandeiry*, loupežné otrokářské výpravy. V brazilském *hinterlandu* se formovala organizovaná společnost složená z uprchlých černých otroků, která se stávala významnou silou. V roce 1694 vedly koloniální oddíly krvavou válku s černošským králem *Zumbím*, který se opevnil v *Palmares* na severovýchodě země. Navzdory konečné porážce a usmrcení *Zumbiho* přežila heroická a romantizující legenda o „černé Tróji“ nebo „černošské republice *Palmares*“ až do devatenáctého století, kdy propagandisticky posloužila abolicionistickému hnutí.

Evangelizace Brazílie byla po roce 1549 svěřena Tovaryšstvu Ježíšovu, v jehož čele stál Manuel da Nóbrega. Samostatná brazilská diecéze byla zřízena papežskou bulou *Super Specula Militantis Ecclesiae* z 25. února 1551. Jako první usedl na biskupský stolec *Pêro Fernandes Sardinha*. Jezuitský řád se stal v mnohých oblastech Brazílie silnější autoritou než oslabená státní moc. Také zde se zájmy jezuitů, kteří prosadili přijetí zákonů, podle nichž mohli být indiáni zotročováni jen velmi výjimečně, dostaly do konfliktu s bílými osadníky, na jejichž straně stál i guvernér Mem de Sá, jakkoli mu předtím členové Tovaryšstva Ježíšova pomohli konsolidovat chaotické poměry v kolonii. Jezuité zde s ohledem na místní podmínky po určitém zdráhání souhlasili s dovozem černošských otroků. „*Minulý generální provinciál nařídil, aby v Tovaryšstvu nebyli používáni otroci. (...) Ale v Indii nebo v Brazílii, kde se žádná práce nedá dělat jinak než prostřednictvím otroků, není jiná možnost než jich užívat*“ (cit. Jan Klíma, 1998, str. 51–52), napsal roku 1574 brazilský provinciál řádu v dopise do Říma. Mezi brazilskými indiány působili a zahynuli mučednickou smrtí na počátku sedmnáctého století například jezuité *Francisco Pinto*, vynikající jazykovědec, a *Luís Figueira* (1573–1643), který sestavil gramatiku jazyka tupí-guaraní.

Podobnou úlohu jako Bartolomé de Las Casas ve španělském Novém světě sehrál v portugalské Brazílii jezuita *António Vieira* (1608–1697). Otec Vieira se aktivně podílel na odstranění vlivu kalvinistických misionářů mezi indiánskými kmeny na severovýchodě země po vyhnání Holanďanů a díky své neúnavné misijní činnosti získal přízvisko „*Attila víry*“. Práva Indiánů hájil i na dvoře v Lisabonu, ovšem s relativně menším úspěchem než jeho velký dominikánský předchůdce; stejně jako Bartolomé de Las Casas spojoval zlepšení údělu nativního obyvatelstva s dovozem černých otroků. V roce 1662 se rozčarovaný António Vieira vrátil do Brazílie, kde v jezuitské koleji v Salvadoru 18. července 1697 zemřel.

Rovněž v Brazílii vznikala smíšená společenství indiánských kmenů a příslušníků náboženských řádů, kteří chtěli v čistě indiánském prostředí odděleně od ostatních Evropanů uskutečnit své představy o vzorné křesťanské obci. Výrazem aliance christianizovaných indiánů a misionářů byly například jezuitské redukce („*reducciones*“) v příhraničních oblastech Paraguaye a Brazílie. Členové řádu Tovaryšstva Ježíšova, v jejichž čele stál *Hernando Arias de Saavedra*, zde v rámci „sedmi misí“ vytvořili prakticky teokratický stát, který byl nezávislý na španělské správě sídlící v Buenos Aires. V misiích působil například *Antonio Ruiz de Montoya* (1584–1651), autor první gramatiky a slovníku tzv. klasického guaraní. Jezuitské redukce napadl v letech 1629 a znovu 1631 a 1632 dobrodruh Manuel Preto s oddíly mišenců (*mameluků*) a indiánů, které se vymkly portugalské koloniální správě. Tisíce zajatých indiánů byly zotročeny. Jezuité a jejich indiánští spojenci se však poučili a další „lovci otroků“ se již setkali s dobře organizovaným odporem, který řídil indián *Nicolau Nenguirú*. V roce 1753 vznesli na území pod správou redukcí nárok Španělé a Portugalci. Guaranijský náčelník *José Sepé*, který si mezi svými soukmenovci získal pověst světce, odpověděl na jejich mocenský nátlak vyzývavě: „*Toto je naše země, kterou jsme dostali od Boha a Svatého Michala.*“ Následovala tříletá guaranijská válka, která přes hrdinný odpor indiánů, kteří napadli pevnost Rio Pardo a uchýlili se k partyzánskému způsobu boje, skončila v květnu 1756 pádem misie São Miguel a vítězstvím portugalsko-španělského expedičního sboru. Bylo zabito asi 1 300 indiánů a desítky jezuitů. Guaranijské opustili rozvinutou christianizovanou kulturu a vrátili se do pralesů ke kočovnému způsobu života. V roce 1757 byli jezuité vypovězeni z Jižní Ameriky a papež na nátlak portugalského ministra markýze Pombaly připustil rozpuštění jezuitského řádu.

Karibská oblast se v důsledku svého strategického postavení mezi stříbrným Novým světem a chtivými evropskými mocnostmi stala jako „měkký podbřišek“ španělského impéria semeništěm marginálních živlů, které se rekrutovaly z bývalých otroků, přeživších indiánů a bělochů prchajících před zákonem. Tito lidé vytvořili svérázné dobrodružné kosmopolitní společenství, které se stalo významným mocenským faktorem regionu. Náleželi k nim bukanýři a piráti, příležitostně podporovaní anglickým guvernérem Jamajky a francouzským správcem ze Saint Domingue, kteří napadali španělské „stříbrné“ flotily a jinak parazitovali na bohatství Nového světa. Piráti si budovali základny zejména na členitém pobřeží Britského Hondurasu a později přijížděli až ze západoafrické Sierra Leone nebo z pirátské republiky *Libertalia* na Madagaskaru. V samotném Karibiku vznikaly smíšené multirasové komunity, které Mary Helmsová nazvala „koloniálními kmeny“, jež založily svoji obživu na kořistnictví: *Miskitové* na pobřeží Nicaraguy a Hondurasu; *Kunové* v Kolumbii.

Západní Indie, kde vyrůstaly rozsáhlé plantáže cukrové třtiny, byla záhy z velké části vyrvána ze španělského područí a sehrála významnou úlohu v zámořském obchodu především Velké Británie a Francie. Ve čtyřicátých letech

sedmnáctého století se angličtí kolonisté usadili na Barbadosu; v roce 1655 se Anglie zmocnila Jamajky; koncem osmnáctého století odhadl státník William Pitt mladší, že britský zámořský příjem pochází z osmdesáti procent právě z ostrovů v Karibském moři, na jejichž cukru závisel hospodářský život Liverpoolu nebo Bristolu. Obdobnými ekonomickými pouty byla se Západní Indií spojena francouzská města Nantes nebo Bordeaux a francouzské zahraniční investice plynuly ze dvou třetin na Haiti.

PROMĚNY KOLONIÁLNÍ SPOLEČNOSTI NOVÉHO SVĚTA

Dominantní postavení těžby stříbra v Novém světě si vynutilo radikální přeměnu místního zemědělství. Hospodářské těžiště kontinentu se otevřením dolů přesunulo do marginálních aridních oblastí Sierra Madre a bolívijské náhorní plošiny (*altiplano*). Doly na stříbro, které se většinou nalézaly ve velké nadmořské výšce, potřebovaly značné množství potravin, vody, kůží, dřeva, loje, střelného prachu, rtuti pro extrakci stříbra z rudy a zejména tažných zvířat. Zmíněné požadavky se přímo odrazily v charakteru zemědělství Nového světa. Tradiční indiánská subsistence byla zničena a její místo zaujal agrární systém zaměřený výlučně na uspokojování potřeb těžebního průmyslu. Tento proces měl dalekosáhlý dopad na strukturu rodící se koloniální společnosti. Španělská koruna, finančně závislá na přísunu amerického stříbra, vycházela mocnému agrotěžebnímu komplexu vstříc. Projevilo se to například ve snaze panovníka zajistit pro peruánské a mexické stříbronosné doly dodávky rtuti za nejnižší možnou cenu. Královské úřady současně začaly převádět půdu a domorodou pracovní sílu pod přímou kontrolu kolonistů. Tím byla opuštěna předchozí politika Karla V., který se až dosud snažil přenést do Nového světa princip absolutistické monarchie, jež se právě prosazovala proti vůli šlechty a měst ve Starém světě. *Encomienda* byla postupně nahrazována soustavou *haciend*, statků, jejichž majitelé vlastnili pozemky a přímo najímali námezdní síly bez potřeby předběžného souhlasu královských úředníků. *Haciendy*, do jejichž rozšiřování byly investovány zisky z vývozu stříbra, byly z ekonomického hlediska pružnější než *encomienda* při uspokojování potřeb dolů. V různých regionech Nového světa se *haciendy* specializovaly na určité plodiny podle požadavků místních trhů. V centrálním Chile byla pěstována pšenice; úrodná údolí Cochabamba a Sucre živila Horní Peru; obdobný význam měla oblast Bajío pro mexická hornická střediska. V Novém světě se tak vytvořily dva vzájemně provázané hospodářské systémy: těžba stříbra a podpůrné zemědělství, z nichž první byl otevřen vůči vnějšímu světu, zatímco druhý byl omezen hranicemi kolonií.

Struktura a povaha indiánských společenství, která se vynořila v šestnáctém a sedmnáctém století z původních kmenů a států dezintegrovaných conquistou, byla formována agrárním systémem *haciend*, jenž je umístil na nejnižší stupeň

socioekonomické hierarchie. *Repúblicas de indios* byly do značné míry produktem španělské kolonizace a jejího důrazu na těžbu stříbra. Španělé se při ovládnutí domorodého obyvatelstva opírali o nepřímou správu prostřednictvím indiánských náčelníků a pohlavárů. Indiánská nobilita byla formálně asimilována do koloniální společnosti, jejím příslušníkům byla přiznána různá privilegia, poplatky a majetková práva; nejvyšší rozhodovací pravomoci jim ovšem byly upřeny. V Peru „vládli“ Inkové v Cuzcu pod patronátem Španělů až do roku 1549. Ženy z řad indiánské aristokracie se provdávaly za conquistatory; z takového svazku se narodil i Garcilaso de la Vega. *Sayrimu Túpacovi*, vnukovi nejvyššího inky Huayany Capaca, bylo umožněno žít v přepychu. Sayriho vnučka, jejíž otec byl vojenský velitel Chile, obdržela roku 1616 titul markýzy z Oropesy. Dvě Montezumovy dcery dostaly po pádu říše Aztéků indiánská léna na věčné časy. Privilegované postavení indiánské aristokracie bylo uznáváno až do konce osmnáctého století, to znamená na samotný práh vyhlášení nezávislosti kolonií. Nižším domorodým předákům (*principales* v Novém Španělsku, *curacas* v Peru) byl svěřen dohled nad místními komunitami. Základní podmínkou přijetí indiánů do sociální hierarchie Nového světa byla ovšem jejich konverze ke katolicismu, která je oddělila od symbolické moci předkolumbovského světa.

Model přijetí domorodého obyvatelstva, který předznamenala portugalská koloniální expanze, byl prosazením Las Casasova stanoviska na teologicko-právní úrovni ve španělských zámořských teritoriích potvrzen. Otevřela se cesta ke zrodu nového typu *mestické* civilizace, v rámci které se přetavily různorodé autochtonní a alochtonní tradice do nového společenského útvaru. Tento proces akulturace a kulturní transformace způsobené dlouhodobým kontaktem nebyl bez rozporů a komplikací, jak názorně dokládají dějiny Jižní a Střední Ameriky. Sepúlvedův názor, že Nový svět by se mohl obejít bez indiánů, však v Latinské Americe nedostal historickou příležitost. Na konci koloniálního údobí převyšoval počet indiánů na španělském území téměř dvojnásobně populaci bělochů (sedm a půl milionu oproti třem milionům). Již v průběhu Cortésova tažení proti Montezumovi existovali indiáni, kteří přijímali dílčí hodnoty a postoje evropské kultury a předznamenávali tak proces akulturace. Po Cortésově boku se nacházela legendární indiánka Malinche (též *Malintzin* či *Doña Marina*). Jejím mateřským jazykem byl náhuatl, ale strávila řadu let jako otrokyně Mayů. Španělům sloužila zprvu jako tlumočnice a později jako klíčová Cortésova poradkyně „pro indiánské záležitosti“ (a údajná matka jeho syna). „*Cortés se při žádném jednání s indiány neobešel bez její pomoci*“, napsal kronikář *Bernal Díaz del Castillo* (1496–1584) a je zřejmé, že svým ztotožněním s postoji Španělů přispěla nemalým dílem k pádu aztécké říše. Skutečné kulturní splývání, pokud nechce být pouhým ornamentem podobným „africké“ módě, která se občas přežene západními metropolemi, vychází z hlubšího vzájemného porozumění života kultur, jichž se bezprostředně týká. Diego Durán, pravděpodobně jeden z prvních misionářů s „mentalitou antropologa“, přinesl o možnostech překladu z jedné

kultury do druhé toto pozoruhodné svědectví: „Všechny jejich zpěvy (tj. Aztéků, pozn. autora) 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.“ (Tzvetan Todorov, 1996, str. 248, přeložila Kateřina Lukešová) Není divu, že Tzvetan Todorov napsal, že Diego Durán není již Španělem ani Aztékem, ale (podobně jako Malinche) jedním z prvních Mexičanů. Záhy se objevili literárně nadaní indiáni jako například *Muñoz Camargo*, *Alva Ixtlilxóchtli* (1568–1648), *Juan Bautista Pomar* (zemřel 1582) a *Fernando Alvarado Tezozómoc* (zemřel 1598), kteří se naučili španělsky nebo psali latinou v jazyku náhuatl. Zásahu na tom měla zejména františkánská kolej v Tlatelolku, založená již v roce 1536, která navzdory všem předsudkům učila syny z rodin bývalé aztécké aristokracie s úspěchem „gramatice, mluvit, rozumět a psát latinou, a dokonce skládat hrdinské verše“.

Archetypální postavou počínajícího indiánsko-španělského procesu asimilace a akulturace byl však bezesporu *Garcilaso de la Vega* (1539–1616). Narodil se doslova na doutnajících troskách incké říše jako nemanželský syn španělského conquistadora a princezny Chimpu Ocllo, vnučky desátého inky Tupaca Yupanquiho. Byl tedy v biologickém smyslu míšencem (a navíc nelegitimním), ale pravděpodobně příslušnost k dvojí aristokracii, evropské a domorodé, jej naučila snášet tento úděl s hrdostí: „Jakožto děti Španěla a indiánky anebo indiána a Španělky nás nazývají *mesticové*, aby naznačili, že jsme směsí dvou národů: toto jméno nám dali první Španělé, kteří měli děti s indiánkami, a protože bylo dáno našimi otci a kvůli jeho významu, prohlašuji se z plných plic za *mestice* a považuji to za vyznamenání.“ (*Comentarios Reales de los Incas*, cit. Nathan Wachtel, 1997, str. 52, přeložil Karel Thein) *Garcilaso*, který byl sice vychováván jako křesťan, ale jehož indiánští učitelé kladli rovnocennou váhu na domorodou kulturu, byl nakonec uznán za právoplatného dědice nemalého majetku svého zemřelého otce a odešel ve dvaceti letech z Jižní Ameriky, kam se již nikdy nevrátil, do Evropy. Ve Španělsku se zařadil do intelektuálního společenství humanistických vzdělavců, s nimiž vedl (jak bylo zvykem) obsáhlou korespondenci. Zdá se, že měl zvláštní sympatie pro Židy, pravděpodobně jako výraz pocitu spřízněnosti lidí „na okraji“ oficiální společnosti (nezapomeňme však rovněž, že identifikace indiánů s Židy byla v šestnáctém století při výkladu osídlení Ameriky poměrně běžná).

Hlavním *Garcilasovým* dílem jsou *Královské komentáře* (*Comentarios Reales de los Incas*), syntetický výklad historie peruánských indiánů z roku 1609, který přechází do filosofických úvah o poslání říše Inků. V dějinách Peru rozlišil *Garcilaso de la Vega* tři údobí. Během prvního z nich žili Indiáni ve stavu barbarství,

v jakémisi primordiálním antikulturním „chaosu“, kdy sídlili v jeskyních, nebo dokonce v dutinách stromů, jedli byliny, hlízy a divoké plody a jejich zemědělství bylo velmi primitivní. Mravy panovaly značně pokleslé: indiáni zabíjeli, kradli, chovali se promiskuitně a uctívali barbarské a „ohavné“ idoly. Teprve Inkové přicházejí jako skuteční kulturní hrdinové, demiurgové, kteří stvořili pevný kulturní řád. Tím nastává druhý věk, kdy se rozvíjelo zemědělství, zavodňování, předení a tkání, budovaly se cesty, vznikala města a chrámy. Do čela místních společenství byl postaven vůdce, který dohlížel na morálku a trestal přečiny. Inkové tak zavedli mír a spravedlnost. Polyteistické modloslužebnictví ustoupilo ve prospěch monoteismu, vyznávání jediného boha, jímž bylo Slunce. Inkové navíc podle Garcilasa dospěli k víře v neviditelného transcendentního boha, stvořitele vesmíru, *Pachacamaca*, v nesmrtnost duše a univerzální vzkříšení. Garcilaso dokonce tvrdil, že v inckém Cuzcu byl již před příchodem Španělů uctíván kříž. incká říše, tato obdoba Platónovy ideální obce, obohacená o některé utopické renesanční představy, sjednotila rozmanité indiánské kmeny žijící v širokém pásmu Kordiller a přivedla je pod silnou centrální autoritou na práh přijetí křesťanství. Evangelizace, kterou Garcilaso de la Vega ospravedlňuje *conquistu* a její veškeré zločiny, představuje završení vývoje peruánských indiánů v rámci třetího věku. Poslání říše Inků srovnává Garcilaso s historickou úlohou římského impéria. V tomto ohledu navázal na církevní otce přelomu antiky a raného středověku, kteří v době zhroucení Říma přesně takto rozuměli jeho dějinnému poslání. Inky označil Garcilaso pojmem *gentiles*, který se v evropské literatuře vztahoval k Římanům a pohanům obecně. Tento termín sehrál při dalším formování a tříbení antropologického myšlení důležitou úlohu a teprve německý romantismus jej nahradil výrazem *Volk*. Analogie mezi indiány a Římany prozrazuje Garcilasovu humanistickou a historickou orientaci, spojenou s důrazem na institucionální stránku vývoje. Badatelé, zaměřeni na synchronní srovnávání náboženského chování, zakotvené v doslovnější biblické dějinné perspektivě, dávali občas přednost identifikaci indiánů se ztracenými kmeny izraelskými. Historie Inků byla v díle Garcilasa de la Vegy integrována do západní křesťanské filosofie dějin. Mesticismu se tak dostalo dějinného ospravedlnění v rámci evropské konceptualizace.

AMERIKA: ZROZENÍ UTOPIE

Prakticky od okamžiku Kolumbova vylození na Bahamách se Nový svět stal symbolickým prostorem osvobozené západní utopické imaginace. „Potřeba Ameriky“ byla zakořeněna hluboko v povaze evropské kultury již od archaických dob a křesťanská civilizace ji svým svébytným vyhoceným mesianismem a chiliasmem pouze akcentovala. Středověk pojímal pozemskou realitu jako proměnlivou, potenciální a prozatímní, vztaženou k plné aktualizaci božího plánu.

Cílem spásných dějin, jejichž průběh byl organizačním principem všech historicko-politických událostí, bylo například společenství blažených a vyvolených v přímém nazírání boha, přebývajících v bílé růži v Empyreu, o kterém psal Dante. Podle tomistické antropologie je člověk nehotovou bytostí, která svého plného uskutečnění („*la notion complete de leur propre individualité*“ podle *Étienne Gilsona*, 1884–1978) může dosáhnout až v zásvětí. *Erich Auerbach* (1892–1957) napsal, že pro kulturu středověkého Západu je příznačný *figurální realismus*, který církevní otcové sv. Tertullianus, sv. Jeroným a sv. Augustin obhájili proti spiritua-listicko-alegorickým proudům, jež „*podkopávaly skutečností ráz dění a spatřovaly v něm pouze naddějinný znak a význam*“ (*Erich Auerbach*, 1998, str. 167, přeložil Rio Preisner). Prostřednictvím figurálního realismu byl ve středověku chápán vztah mezi pozemským a nadzemským. Figurální vnímání reality pokládá nadzemský zjev za naplnění pozemského zjevu, který se stává figurou nadzemského. Figurální struktura se tak vyznačuje dvěma póly – pozemskou figurou a transcendentálním naplněním, které si oba (na rozdíl od gnostické tradice) zachovávají konkrétní dějinný skutečností ráz. „*Figura a její naplnění se navzájem „významňují“, ale jejich významový obsah nijak nevylučuje skutečnost; figurálně pojatá událost si uchovává doslovný, historický smysl.*“ (*Erich Auerbach*, 1998, str. 167, přeložil Rio Preisner) Lidský jedinec na zemi v tělesné podobě „*figuruje*“, zatímco v nadzemské sféře se „*naplňuje*“. Neustálé napětí mezi dvěma póly figurální struktury, přičemž figura a její naplnění byly chápány jako skutečné historické události, obsahuje značný utopický potenciál. Odtud pramení středověká touha po zaslíbených zemích a ostrovech, nejrůznějších pozemských rájích, které jsou chápány jako figurace, v nichž se vyjevuje konečné osvobození od pomíjivé a bídné pozemské existence. Symbolika náhle nalezeného amerického prostoru představovala figuraci završení spásných dějin lidstva a západní křesťanská civilizace tím získala unikátní historickou příležitost figurálně prožít svoji konečnou spásu.

První fází v utopické konstrukci Nového světa byla sakralizace nativního obyvatelstva, které se stalo figurou představitelů primordiálního pokolení zlatého věku. Indiáni byli označováni za potomky „*druhého Adama*“ (je zde zárodek polyfyletismu), kteří nebyli poskvrněni hříchem a pádem. Zrodil se „*mýtus ušlechtilého divocha*“ (*bon sauvage*). Pověstná je posvátná fascinace „*divochy*“ u Kryštofa Kolumba, jehož *Edward Gyltort Bourne* nazval v přednášce z roku 1906 poněkud nadneseně „*zakladatelem americké antropologie*“: „*Byli to ti nejkrásnější mužové a nejkrásnější ženy, jaké až dosud spatřil*“ (13. 10. 1492); „*Ti lidé jsou dobří*“; „*Jsou to ti nejlepší a nejmírnější lidé na světě*“ (16. 12. 1492); „*Admirál pravil, že se mu nechce věřit, že by kdo kdy viděl tak dobrosrdečné lidi*“ (21. 12. 1492); „*Myslím, že na světě není lepších lidí ani lepších zemí*“ (25. 12. 1492) (Tzvetan Todorov, 1996, str. 47, přeložila Kateřina Lukešová). Kolumbův obdiv k antilským Tainům nebyl nijak ojedinělý; zápisy dalších evropských mořeplavců, kteří se na pobřeží Ameriky, Afriky a Asie setkávali s domorodými kulturami,

ukazují, že myšlení tohoto vzorku Evropanů bylo prostupováno nostalgií po ráji, vycházející z mýtu o dávném a zmizelém zlatém věku. Objevení Nového světa ztotožnili Kolumbovi současníci se znovunalezením původního rajského stavu lidského bytí. Ráj, pro Západ ztracený po prvotním hříchu, se figurativně zachoval v prostředí exotických krajin. Čerstvá etnografická data a zkušenosti byly strukturovány kosmologickou vizí reality, která navazovala na archaickou tradici integrovanou do kultury středověku. Mytopoetická kategorie „ušlechtilého divocha“, jejímž prostřednictvím se Evropan snažil vidět „toho druhého“, z antropologického myšlení prakticky nikdy nevytizela. Na samotném pojmu „*přírodní národy*“ lze doložit, jak tento náhled na mimoevropská společenství vstoupil i do etnologické terminologie. Příroda, v jejímž lůně domorodci žijí, byla ještě v romantismu pokládána za živel přirozené nevinnosti a rajské harmonie, od kterého se civilizace ke své škodě oddělila. *Zákon o míru* Irokézské federace mocně oslovil kvakery Williama Penna a byl pokládán za příkladný projev ducha „ušlechtilého divocha“. Slavné renesanci se „mýtus ušlechtilého divocha“ těšil v Rousseauově, *Marmontelově* (1816–1898) a Chateaubriandově díle; jeho stopy nalezneme ve spekulacích romantiků a novoromantiků, v degenerační teorii „pramonoteismu“ Andrewa Langa a Wilhelma Schmidta, v raných knihách Margaret Meadové nebo ve specifické Eliadově „archaické ontologii“. Spisovatel a folklorista *Giuseppe Cocchiara* (1904–1965) právem napsal: „*Předtím než byl objeven, byl divoch vymyšlen.*“ V praktické koloniální politice však proti koncepci „ušlechtilého divocha“ pracovaly od samotného počátku síly, o jejichž autoritě se v rodícím novověku nepochybovalo, síly, které přinesly Západu světovládu a které se obracely proti tradiční hierarchické struktuře evropské civilizace: *síly praktického zájmu*, instrumentalizující a desakralizující domorodý svět.

V západní tradici existují dva výrazné ideologické zdroje vize zlatého věku, jehož rysy byly projektovány do prostoru Nového světa. V oblíbeném díle Kryštofa Kolumba *Imago mundi* od Pierra d'Aillyho stojí, že pozemský ráj, o kterém hovoří knihy *Genese*, leží v mírném pásu v krajině za rovníkem. Poblíž delty řeky Orinoko zaznamenal Kryštof Kolumbus přítomnost sladké vody, a byl tudíž přesvědčen, že zde ústí jedna z řek Ráje. Křesťanská literatura ve středověku oplývala imaginárními cestami do geograficky vzdáleného ráje. Jan Marignolli věřil, že na Cejlonu lze spatřit otisk Adamova chodidla a že rajská zahrada se nachází tak blízko tohoto ostrova, že je možno slyšet zvuk vycházející z jejich fontán. Čtyři řeky ráje – Nil, Píson, Tigris a Eufrat – protékají podle Marignolliho Cejlonem dříve, než se rozejdou do různých částí světa. Jeden autor ze třináctého století napsal, že cesta z Francie do ráje trvá 1 425 dní. Ráj navštívil podle středověkého spisu *Iter ad Paradisum* Alexandr Makedonský, který do něj dorazil po měsíc trvající plavbě na východ od ústí Gangy. Nesmírné popularity dosáhla dobrodružství irského mnicha svatého Brendana, který údajně našel pozemský ráj v Atlantickém oceánu. Ostrov Svatého Brendana umístil poblíž rovníku západně od Kanárských ostrovů na svůj glóbus Martin Behaim v roce 1492 a na mapách

se objevoval ještě v roce 1759. Tyto představy, pokud se vymkly figurálnímu vymezení, hraničily ve středověku s herezí, protože ráj představuje v křesťanské teologii transcendentní nepozemskou kategorii, a proto, jak poučil v jiném středověkém příběhu svatý Makarius tři mnichy toužící ono místo spatřit: „*Do Ráje živý člověk nemůže nikdy vstoupit.*“ Benátčan Andrea Bianco proto v duchu této legendy zakreslil na svou mapu světa z roku 1448 před pozemský ráj mohutný „hospic svatého Makaria“ na místě, kde mu anděl zabránil pokračovat v cestě.

Na druhé straně sekularizovaní renesanční svědci Kolumbových výprav našli zdůvodnění víry ve znovuzpřítomnění zlatého věku v textech antických autorů, vyzdvižených humanismem. Básník *Hésiodos* vylíčil ve skladbě *Práce a dni* (*Erga Kai Hémerai*) život „zlatého pokolení“ nostalgicko-utopickými slovy: Vládl jim Kronos a žili bez starosti a námahy, jedli jenom žaludy, divoké plody a med, který kapal ze stromů, pili ovčí a kozí mléko, nikdy nezestárli, hodně tancovali a smáli se. Smrt pro ně nebyla horší než spánek. Všichni už odešli, ale jejich duchové žijí dál jako strážci krásných venkovských zákoutí, nosí lidem štěstí a chrání spravedlnost. *Pedro Martire d'Anghiera* (1457–1526) vydal v roce 1511 spis *Decades de Orbe Novo*, ve kterém přirovnal životní podmínky amerických indiánů k věčným saturnáliím (*saturnia regna*), opěvovaným Vergiliem. Obě vize, křesťanská i antická, pocházejí pravděpodobně ze společného archaického substrátu; biblická zpráva o vyhnání z ráje, ovlivňující středověkou kulturu, byla pravděpodobně odvozena ze semitské mytologie starého Kanaánu, o které nás informují například dochované zápisy z *Ugaritu* (dnešní *Ras Šamra*).

Mytopoetická koncepce zlatého věku, v němž žijí přírodní národy, byla silnější než realita kanibalismu hojně pěstovaného na ostrovech v Karibském moři nebo na pobřeží Venezuely. První pokusy o realističtější podání indiánské kultury pocházejí například od *Hanse Stadena* (1525–1576), který podnikl v letech 1547 až 1555 několik cest do Brazílie a své zkušenosti včetně zajetí kanibalským kmenem *Tupinaba* vylíčil ve spise *Pravdivá historie a popis země divochů*, vydaném v němčině v Marburgu roku 1557, nebo od francouzského hugenota *Jeana de Léryho* (1534–1611), jehož kniha *Historie cesty podniknuté do země brazilské, jinak zvané Amerika* (*L'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amérique*) byla uveřejněna roku 1568 a komentována Michelelem de Montaignem. Tyto spisy však nijak nenarušily utopický obraz „věčných saturnálií“. Spekulace o povaze obyvatel Nového světa dokládají, že Evropané nebyli zprvu připraveni intelektuálně zvládnout nesmírnou rozmanitost kultur, ras a náboženství, se kterou se setkávali na svých objevitelských výpravách. Pomáhali si kategoriemi a formami středověké kultury, do kterých vtěsňovali své neobvyklé zážitky, daleko přesahující horizont tradičního vědění. Claude Lévi-Strauss zdůrazňuje, že fantastické spekulace a obrazy vznikající v průběhu prvních zámořských výprav nejsou pouze projevem „šťastného století, které ještě neznalo nic nemožného“, ale že „šlo o nedostatek jiné vlastnosti, při vědeckém myšlení nepostradatelné: lidé této doby neměli smysl pro styl reality. Bylo to něco podobného,

jako když dnes v oblasti umění nějaký nevzdělaný člověk pochytl pár zevních rysů italského malířství nebo černošské sošky, ale nikoli už jejich příznačnou harmonii: nebude schopen rozlišit nějakou napodobeninu od pravého Botticelliho nebo nějakou bazárovou tretu od pangwejské sošky. Sirény a ovčí strom – toť něco jiného a závažnějšího než objektivní omyly: jsou to spíše v intelektuální rovině jakési prohřešky proti vkusu; prozrazují bytostnou vadu těchto intelektů, které přes svoji genialitu a přes vyspělou jemnost, jakou projevovaly v jiných oblastech, byly nedostatečně vyvinuté, pokud šlo o pozorování“ (Claude Lévi-Strauss, 1966, str. 50–51, přeložil Jiří Pechar). Hlavním vodítkem při pochopení reality Nového světa byly v prvním údobí kategorie liminality a marginality, které přirozeně nově objevené přírodní bohatství znásilňovaly a deformovaly ke svému vlastnímu obrazu. Odtud pocházejí ony „prohřešky proti dobrému vkusu“ při pozorování americké fauny a flóry, jež tak znechtily francouzského etnologa. Rozsáhlé racionalistické teologicko-filosofické systémy tomismu, scottismu i neoaugustinismu a zejména tradiční aristotelská fyzika a přírodověda byly konfrontovány s nesmírným množstvím nových empirických dat a poznatků, vyžadujících ustanovení speciálních vědních oborů. Viděli jsme, jak setkání středověké vzdělanosti s realitou Nového světa vedlo k vytváření kategorií nových; jakoby zábleskem se objevovaly intuice, v nichž byla obsažena intelektuální náplň pro celá nadcházející staletí: Bartolomé de Las Casas založil dávno před Montesquiueuem *relativistickou antropologii* a Francisco de Vitoria vytvořil základy mezinárodního práva.

Jako každá utopie měla konstrukce „Ameriky“ ambivalentní povahu: odkazovala jednak „nevinností“ svých domorodých obyvatel, panenskostí a „božskou“ velebností své „barokní“ přírody k primordiální Zemi „před pádem“ (*Alexander Pope* prohlásil: „*Na počátku byl celý svět Amerikou*“), zároveň však přitahovala desítky vizionářů, mystiků a ideologů, kteří zde, mimo svazující *sociální strukturu* rigidní a korumpované Evropy, našli ideální *liminální prostor* k realizaci své představy dokonalé *communitas*. To byla druhá fáze budování utopického prostoru Ameriky, která je již více ovlivněna *instrumentalizující* ideologií novověku. Vytváření utopie probíhá vždy ve znamení anihilace původní reality, proto i v Novém světě se uskutečňují pokusy o ustavení „vzorné obce“ v bizarním souladu se zhroucením domorodé subsistence a „velkého vymírání“ nativních populací. Bez objevení Ameriky by zřejmě silné centralizované státy evropského novověku zadusily novou vlnu neortodoxních pokusů o vybudování alternativní „boží obce“, která se zvedla v sedmáctém století a jež navazuje především v protestantském prostředí na nejrůznější katarské, bogomilské, valdenské, táboritské a další středověké utopické a eschatologické iniciativy. Takto mají zmíněné skupiny, které se dostávají ve svých mateřských zemích do sporu s oficiální verzí náboženství, možnost realizovat své vize v Novém světě. O zřízení modelové kalvinistické komunity *France antarctique* v Brazílii usiloval v polovině šestnáctého století s podporou admirála Colignyho Nicolas Durand de Villegaignon. Svých

„deset ztracených kmenů izraelských“ promítali do Nového světa Židé. V katolickém táboře to byly po neúspěšných pokusech o založení církevního státu na troskách aztécké říše především aktivity příslušníků Tovaryšstva Ježíšova, řádu, který díky osobité směsi přísné hierarchie, silného intelektu a hluboké mystiky měl z katolických společenství k utopickým ambicím asi nejbližší. Jezuité usilovali v letech 1588 až 1756 v prostředí indiánského kmene *Guaraní* na území dnešní Paraguaye o vytvoření dokonalého modelu teokratické *communitas*. Výsledkem byly tzv. redukce či misie, osady prodchnuté religiózním duchem s kolektivistickými formami vlastnictví a organizací práce, které se udržely až do ozbrojené intervence ze strany Španělska a Portugalska. *Frances A. Yatesová* v knize *Rosenkruciánské osvícenství (The Rosencrucian Enlightenment)* ukázala, že řada utopických autorů přelomu šestnáctého a sedmnáctého století pokládala Ameriku za místo, kde se skuteční regenerace světa přislíbená rosenkruciány, tajným bratrstvem, které na sebe upozornilo poprvé v roce 1603 (i když svůj vznik vázalo k roku 1413) řadou manifestů ostře napadajících monarchii, církev a existující mocenské instituce Západu. Bez dobytí Nového světa by byla pravděpodobně nemyslitelná díla jako *Utopie* od Angličana *Thomase Mora* (1477–1535) nebo *Sluneční stát* italského myslitele *Tommasa Campanelly* (1568–1639). *Johann Valentin Andreae* (1568–1654) umístil na druhý břeh oceánu svou *Christianopolis*, zatímco klasičtěji zaměřený *Francis Bacon* psal o *Nové Atlantidě*. Rodící se americká společnost *Espanoles americanos*, jejíž příslušníci se svým lokálním patriotismem vymezovali proti nově přicházejícím Španělům, jimž se v Mexiku říkalo *gachupines* a v Peru *chapetones*, podvědomě odmítala být pouhou projekcí utopismu své mateřské civilizace; její emancipace znamenala defiguraci reality Nového světa.

Jednu *realizovanou* utopii, nyní již mimo křesťanský kontext, však Evropané v Novém světě skutečně našli: říši Inků. Literární podklad pro utopickou idealizaci inckého státu poskytli na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století především *Blas Valera* (1551–1597) a *Garcilaso de la Vega*, synové španělských conquistadorů a incké nobility z matčiny strany. *Garcilaso de la Vega*, jenž inspiroval uspořádání jezuitských misí v Paraguayi, vyzvedl dílo Inků jako příklad ideálního státu a administrativní vzor pro Západ. Byl to zejména systém všeobecné sociální asistence, který zaujal západní myslitele. Receptce incké říše v západní kultuře poskytla předobraz osvícenského absolutismu a moderního sociálního inženýrství. *Voltaire* a *Alexander von Humboldt* psali s obdivem o velkých stavbách Inků a *Michel de Montaigne* poznamenal, že ani Řecko, ani Řím, ani Egypt se nemohou s nimi měřit žádným svým dílem, ať už v užitečnosti, složitosti, či vznešenosti. *Thomas Morell* (1703–1784) nazval incký stát „*nejvyvinutější a nejlepší organizovanou říší, jaká kdy existovala*“. Právě zmíněná idealizace incké říše způsobila, že po potlačení indiánského povstání *Tupaca Amaru* v roce 1780 španělská koloniální administrativa *Garcilasovo* dílo zakázala. Liberálně zaměřený *Alexander von Humboldt* byl nicméně k inckému společenskému řádu již

kritičtější: „*Incká říše je jako velký klášter, v němž je každému předepsáno, co má činit ve prospěch obecného blaha. Zkoumáme-li tyto primitivní Peruánce přímo na místě s jejich po staletí nezměněným psychickým ustrojením, naučíme se správně chápat Kodex Manca Capaca s celým jeho působením na obecný vývoj a veřejné štěstí. Najdeme tam státní, avšak sotva soukromý blahobyť, více podřízenosti vládci než lásky k vlasti, pasivní poslušnost bez odvahy k individuálnímu nezávislému jednání, přísnost, řád pronikající do nejzazších jednotlivostí soukromého života, ale žádné velkolepé myšlenky, žádný vzlet charakteru. Nejsložitější politická instituce, jakou kdy historie poznala, udusila jakýkoliv zárodek osobní svobody, a zatímco se zakladatelé říše Cuzca chlubili, že přinutili své poddané k životu plnému štěstí, ve skutečnosti je degradovali na pouhé stroje.*“ (Cit. Friedrich Katz, 1989, str. 358, přeložil František Vrhel)

V Severní Americe, která se na rozdíl od Střední a Jižní Ameriky nenacházela pod homogenní centralizovanou správou dvou evropských velmocí, byly utopické experimenty pestřejší. V průběhu sedmnáctého a osmnáctého století se zde vytvořily relativně izolované mikrokosmy *communitas*, do značné míry nezávislé na většinových protestantských církvích, z nichž můžeme zmínit například osadu *Irenii*, založenou moravskými bratry v roce 1695, kolonii *Woman in the Wilderness*, zřízenou německými pietisty roku 1694, osadu *Bohemia Manor*, vybudovanou labadisty 1683, kolonii *Ephrata Cloister*, kterou postavili roku 1732 sabbataríáni, *Bethlehem*, založený v roce 1740 anabaptisty, a *Mount Lebanon*, vybudovaný roku 1787 shakery. Tato místa byla většinou soustředěna pod ochranou Williama Penna a jeho kvakerů, kteří na území dnešní Pensylvánie uplatňovali velkorysou náboženskou svobodu. Značná část zmíněných sekt byla výrazně orientována na Starý zákon a jejich hebrofilie hraničila až s kulturní imitací (fenomén známý i z protestantského prostředí první poloviny osmnáctého století ve východních Čechách a na Vsetínsku). Amerika pro ně představovala „Nový Izrael“ a indiáni potomky „ztracených kmenů izraelských“. Život kolonistů byl naplněn tvrdou prací (přesně ve Weberově duchu), majetek měli společný, ženy se těšily značným právům či naprosté rovnosti a na tradiční formy evropských institucí, včetně manželství, se hledělo s nedůvěrou a projevovaly se snahy je odstranit. Postoj k domorodcům byl na rozdíl od „dominantních“ protestantských církví, například puritánů nebo luteránů, spíše vstřícný. Právě v komunitě *Ephrata Cloister* došlo k prvnímu severoamerickému (s výjimkou jezuitů) pokusu o písemný překlad indiánského jazyka. Touto pensylvánskou osadou se cítili silně intelektuálně i citově osloveni otcové americké nezávislosti, Benjamin Franklin a John Adams. Lidé, kteří stáli v čele těchto společenství, byli většinou vzdělanými a charismatickými osobnostmi. Mysticky založený *Johannes Kelpius* (1673–1708) byl vzděláním matematik; básník, učenec a rosenkrucián *Conrad Beissel* (1690–1768) vystudoval před odjezdem do Ameriky univerzitu v Heidelbergu; *Christoph Schegel* byl luteránským teologem a spolupracovníkem Johanna Valentina Andrea, autora řady rosenkruciánských manifestů; *Jean de Labadie*

(1610–1674) prošel komplikovaným vývojem od člena jezuitského řádu přes hugenota po zakladatele vlastní církve, labadistů, kteří předtím, než se usadili v Pensylvánii, uvažovali o vybudování kolonie na Surinamu; *Anna Lee* (Matka Anna pro shakery) pocházela z prostředí francouzských Kamisardů, kteří se pokládali za nástupce katarů, a hlásala, že Spasitel se dostaví v podobě ženy. Jak ukázal *Hall Palmer* ve studii o „hermetických kořenech Ameriky“, kromě puritánských Otců poutníků a náboženských sekt zasáhla do dějin kolonizace Ameriky též nejrůznější polooficiální i skrytá hermetická, zednářská nebo karbonářská společenství a jejich doktríny a komplikované symboliky a rituály silně pronikly do politické imaginace nově se rodící severoamerické civilizace. Intelaktuální vliv zejména zednářských lóží na americkou revoluci nelze podceňovat. Z rituálu svobodných zednářů pochází například proslulý „orel svobody“, objevující se dodnes na státní symbolice Spojených států amerických. Součástí zednářského programu bylo i odčinění potlačení templářů na počátku čtrnáctého století a skutečnost, že vyhlášení Deklarace nezávislosti doprovázelo zvolání „*Jacquesi de Molayi, jste pomstěni!*“, není náhodná.

Kontinuita pojetí Ameriky jako symbolického prostoru k realizaci západních utopických vizí byla zachována i v devatenáctém století. Tehdy jako plody myšlenek „aplikovaného osvícenství“ a socialismu vyrůstají ve vnitrozemí Spojených států amerických osady *Oneida*, *Nová Harmonie*, *Icaria* nebo *Brook Farm*, jejichž ideologie byla založena na sociální a majetkové rovnosti, racionální organizaci práce a společenského života, univerzalizmu, deismu nebo agnosticismu. Náléhavou potřebu pokračovat v této linii neustálé konstrukce amerického utopismu cítíme v americké kultuře i dnes, po zdolání posledních „nových hranic“. Utopická imaginace se zastavila na pobřeží Tichého oceánu, v Kalifornii, kde prorok psychedelické *communitas Timothy Leary* snil o novém pokolení mutantů, kolonizátorů vesmíru, jejichž inteligence a vědomí budou radikálně rozšířeny chemickými prostředky. V Kalifornii však existuje i rozvinutý kosmický průmysl: vesmír jako nový prostor utopické symbolické imaginace poskytuje široké možnosti, které se projevují v řadě aspektů soudobé kultury. Určitou sublimaci utopického pnutí, které je hluboce zakořeněno ve struktuře našeho pojetí světa, může přinést globální virtuální realita, stvořená počítačovou technologií a sítí internetu.

TRIUMF DIACHRONIE: EXPANZE ZÁPADNÍHO POJETÍ ČASU

Západní vliv na přírodní národy má často za následek otevření domorodých konceptuálních systémů k diachronii. „Revoluce v čase“ může podnítit nejrůznější milenaristické a revitalizační kultury a hnutí a vést v některých případech až k explozi domorodých společenství. To neznamená, že by na rozdíl od dějinně „horké“ a dynamické západní civilizace byl „studený“ mimoevropský svět zaklet

do nehybného bezčasí. Tato etnocentrická představa „dvojího času“, kterou sdílí řada předních antropologů dvacátého století, včetně Clauda Lévi-Strausse, vychází z tradiční křesťanské (a judaistické) bipolarity mezi společenstvím pravých věřících majících účast na dějinách, které se mohou uskutečňovat pouze na základě smlouvy nebo zjevení, a pohany, kteří jsou z této jediné autentické historie bez případné konverze vyloučeni. Charakteristickým rysem západní kultury bylo však silně eschatologicky vyhocené pojetí křesťanské *communitas*. Je to pravděpodobně dáno vznikem raného křesťanství v prostředí lidové vzpoury proti vládnoucímu řádu a vyhocenými mesianistickými a chiliastickými náladami jeho tehdejších stoupenců, kteří očekávali brzký zánik světa. Církev posléze tuto imaginaci institucionalizovala a učinila z ní klasickou mimosvětskou *communitas*, regulující (a kultivující) sociální struktury středověké civilizace. Přesto přetrvával u mocenských vrstev středověké církve pocit neustálého ohrožení případným úsilím o *historizaci communitas* a vytvořením ideologických a posléze mocenských nástrojů k budování „království božího na zemi“ se všemi apokalyptickými důsledky, které by podobný experiment přivodil. Evropa raného středověku, složená ze směsi germánských, keltských, slovanských, uralských a dalších kmenů, byla vlastně prvním kulturně odlišným „domorodým“ společenstvím, které bylo kolonizováno křesťanským „duchem“ Západu, který po pádu Římské říše reprezentovala katolická církev. Tato akulturace nebyla bezbolestná a – jak ukázal vývoj přinejmenším od reformace – z dlouhodobého hlediska ani příliš úspěšná. Ideologicky pojaté schizma a svár mezi semitským typem spirituality a „árijskou“ kulturní tradicí byly toho neblahým důkazem. To, co se označuje za proces *sekularizace* posledních staletí, byl vlastně z tohoto hlediska procesem *dekolonizace*. Problematiku vazby mezi diachronizací a pokusy o historizaci *communitas* lze názorněji ukázat na příkladech z několika kulturních okruhů: středověké a novověké Evropy, Peru po dobytí Španěly, ostrovů Melanésie a Severní Ameriky.

Jedním z nejznámějších pokusů o přetvoření křesťanské eschatologie v reformní (či revoluční) *historický projekt* je učení kalábrijského opata *Jáchyma z Fiore* (1135–1202). Tento výrazný myslitel prorockého charizmatu, který se stýkal s nejpřednějšími muži své doby, hlásal, že všeobecné dějiny lidstva lze rozčlenit do tří věků: *věk Otce*, to znamená údobí starozákonní, kdy je „boží lid“ ovládán přísným patriarchálním bohem; *věk Syna*, zahrnující humánnější epochu prvního příchodu Ježíše Krista, Nového zákona a náboženské víry, který potrvá 42 pokolení, z nichž každému je vyměřeno 30 let (obdobně jako podle evangelia sv. Matouše 1, 1–17 uplynulo 42 pokolení mezi Abrahámem a Ježíšem), a završí se proto kolem roku 1260, kdy nadejde třetí *věk Duchy svatého*. Jeho počátek nebude snadný, protože nejprve se skuteční příchod a tříapůlletá vláda Antikrista, jenž však bude poražen. Poté nastane údobí lásky, radosti a duchovní svobody, údobí, kdy se po předchozí duchovní nadvládě ženatých mužů a práce (první věk), kleriků a vědy (druhý věk) dostanou do popředí řádoví

mniši a kontemplace. Tato struktura všeobecných dějin není zcela nová; již starozákonní *Kněžský kodex* ukázal minulost jako řadu epoch stupňovitě se rozvíjejícího zjevení: první tři epochy zde začínají Adamem, Noemem a Abrahamem a po nich přichází zjevení, jehož se dostalo Mojžíšovi. Co je však originální, je Jáchymova idea, že křesťanská duchovní dokonalost je prakticky *realizovatelná* prostřednictvím *reformatio mundi* v *historické budoucnosti*, a tedy nikoliv až po posledním soudu. Hlavními ideology této spirituální revoluce měly být dva nové řády, jejichž založení Jáchym z Fiore předpověděl a v nichž se posléze rozpoznali františkáni a (v menší míře) dominikáni. Jáchymova vize narazila na odpor u většiny oficiálních představitelů a mluvčích církve. Papež *Inocenc III.* (1198 až 1216) odsoudil dílo kalábrijského opata roku 1215. V roce 1254 vydal františkán *Gerard z Borgo San Donnino* v Paříži pod názvem *Úvod k věčnému evangeliu* úvahy Jáchyma z Fiore, v jejichž komentáři prohlásil, že autorita katolické církve se blíží ke konci a bude brzy vystřídána (v roce 1280) církví Ducha svatého. Vyvolal tím skandál, zákrok teologů Pařížské univerzity proti žebravým řádům a v roce 1263 odsouzení papežem Urbanem IV. Učení Jáchyma z Fiore – *joachimismus*, které vzniklo jako výraz napětí a krize dialektické souhry mezi středověkou sociální strukturou a ideální křesťanskou *communitas*, zanechalo hlubokou stopu v západním teologickém a filosofickém myšlení. Joachimismus pronikl do tezí *Arnolda z Villanovy* (zemřel 1311) a jeho žáků, ovlivnil bekyně, beghardy a fraticelli. Na přelomu šestnáctého a sedmnáctého století bylo Jáchymovo učení vstřícně přijímáno v jezuitských kruzích a v sekularizované podobě inspirovalo Lessinga (u něhož je třetí věk stadiem rozumu) a jeho prostřednictvím Comta, Fichteho, Hegela i Schellinga. Intelektuální odkaz Jáchyma z Fiore se projevil i u *Olivera Cromwella* (1599–1658) a v étosu jeho Nové armády.

Narušení věrohodnosti souhry mezi společenským řádem a *communitas* se bezpochyby podílí na vzniku středověkých milenaristických hnutí, z nichž největší proslulosti dosáhli *bogomilové* a jejich západní odnož – *kataři*, kteří (podle jejich názoru) zkorumpovanou a pokleslou sociální strukturu demonizovali a synekdochicky ztotožnili s hmotným světem jako celkem, dílem Satanovým. *Norman Cohn* popsal řadu středověkých milenaristických proudů, které vrcholily v protestantismu a pokračují do nejrůznějších soudobých sekulárních nacionalistických a ideologických hnutí. Ohlas extremistických směrů, jako jsou nacismus nebo komunismus v západní společnosti dvacátého století, poskytuje další příklad snahy, která je vlastní podstatou *totalitarismu*, o násilné prosazení *communitas* na úkor původní sociální struktury.

Svědectví o *diachronizaci* domorodého myšlení, které vlivem křesťanské náplně *communitas* nabývá apokalyptických rysů, přináší ve svém díle čistokrevný peruánský indián z přelomu šestnáctého a sedmnáctého století *Felipe Guamán Poma de Ayala* (zemřel 1613). Tento očité svědek utrpení svého lidu v prvním údobí španělského kolonialismu podal v *Nové kronice (Nueva Corónica y Buen Gobierno)* z roku 1615 obsáhlý přehled indiánských dějin, který *Nathan Wachtel*

postavil jako spis výrazně nonkonformní a kritický do protikladu vůči smířlivému tónu Garcilase de la Vegy. Podle strukturalistického rozboru Nathana Wachtela svědčí způsob, jakým Poma integroval do svého výkladu poznatky, ideje a hodnoty západní civilizace, o přetrvávání hlubšího domorodého konceptuálního a klasifikačního schématu, kterému se daří i za cenu řady úprav a proměn podržet svou původní autentickou strukturu. Zřetelné je to především na pojetí času a prostoru. V závěru své kroniky zobrazil Poma mapu světa a Indií (Ameriky). Peru zde bylo představeno pomocí dvou úhlopříček, které vymezují starodávné čtvrtiny říše Inků (*Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Collasuyu* a *Cuntisuyu*), soustředěné kolem inckého hlavního města Cuzca (ačkoliv za Pomova života byla již mocenským střediskem španělského místokrálovství Lima). Tyto čtyři díly reprezentují hierarchicky uspořádaný klasifikační systém, který Poma nabídl španělskému králi *Filipu III.* (1578–1621) jako ideální model k uspořádání světa tvořeného čtyřmi mocnostmi (královstvím Indií, Guinejí, Římem a Tureckem), v jehož středu by jako vládce království Kastilie (v postavení Cuzca) stál samotný Filip III. Incký kalendář, který Poma v *Nové kronice* popsal, je cyklický a jeho principy odpovídají organizaci prostoru. Kečuánština také zná jeden shodný pojem pro čas a prostor: *pacha*. Historické schéma, které Poma předložil ve svém díle, sice obsahuje více prvků inspirovaných domorodým prostředím než spisy Garcilasovy, nicméně jeho chronologický rámeček není cyklický a je bezpochyby evropského původu. Přesto oproti Garcilasově progresivistickému nasměrování indiánského vývoje do hodnotově vyšší evangelizace klade Poma důraz na postupný mravní úpadek indiánů, který byl dovršen příchodem Španělů. Věky před conquistou, to znamená čistě indiánské, jsou opět čtyři a jejich uspořádání a vymezení ukazuje na to, že jde o uplatnění stejného klasifikačního systému, jaký byl použit při konstrukci geografického prostoru. Homologie mezi časem a prostorem se tak projevila na rovině obecných principů organizace. Připojíme-li po vzoru *Reinera Toma Zuidemy* k uvedeným artefaktům ještě domorodý příbuzenský systém, představují prostor, kalendář, příbuzenství a dějiny dílčí, parciální struktury, které nikoliv přímo, ale prostřednictvím řady transformací náležejí k jediné základní hlubinné klasifikační struktuře. Tento vzorný model je však „narušen“ věkem pátým, plně historickým, kdy do Peru přicházejí Španělé. Systém se tímto způsobem otevírá aktuálnímu dění. Wachtel napsal: „*Jde o výtvar společnosti, která již zvolila – nebo začínala volit – dějiny.*“ Jaká je však náplň tohoto nového diachronního toku, který strhl domorodý konceptuální model? Poma na jedné straně nabídl Španělům indiánský klasifikační systém jako nástroj utopické reorganizace světa, na straně druhé – otráven španělskou kolonizací, které upírá legitimitu – se uchýlil k apokalyptickému tónu: „*Nedostatek křesťanskosti tohoto království mne děsí a dávám se do pláče a tvrdím, že Bůh je veliký, milosrdný, posvátný beránek, neboť jak by na nás za tolik zla a hříchů nese-slal svůj trest, svůj hněv, a nenechal nás pohltit zemí, jak to učinil se Sodomou a se třemi kraji, které sežehl nebeským ohněm?*“ (Cit. Nathan Wachtel, 1997, str. 88,

přeložil Karel Thein) Svět je zkrátka „vzhůru nohama“: s koncem říše Inků nastala *pachacuti*, kataklyzma doprovázené zvratem, převrácením světa a času. *Pachacuti* je domorodý pojem; jeho vstup do indiánské imaginace však byl vyvolán až vpádem evropské diachronie do místního konceptuálního systému. Zůstalo však u kataklyzmatu imaginárního; mocenské struktury koloniální správy byly schopny veškeré pokusy o *historizaci pachacuti* pacifikovat.

Ke skutečné „explozi“ domorodých společenství vlivem setkání se západním pojetím času a *communitas* došlo v rámci náboženského hnutí *kultu cargo* na ostrovech Melanésie, Polynésie a Mikronésie v první polovině dvacátého století. Excesy, ke kterým se domorodci uchýlovali zejména počátkem čtyřicátých let, byly však také umožněny dočasným zhroucením místního koloniálního systému a mocenským „vakuum“ jako důsledku událostí druhé světové války v Pacifiku. Hnutí *kultu cargo* reprezentovalo událost v marginální oblasti dnešního světa, která – jakmile již nebyla nutná pacifikující a represivní úloha koloniálních správců a úředníků a situace se „uklidnila“ – byla svěřena do konceptuální péče etnografů, antropologů a dalších pověřených expertů na „exotično“. Přesto však někteří autoři soudí, že historiografický záznam a antropologický výklad zmíněného hnutí má vysokou vypovídací hodnotu o povaze naší vlastní kultury a historie. To, co se odehrálo v pralesích jižního Tichomoří, je podle nich mnohem bližší procesům, které probíhaly i v rámci západní civilizace, než by byli ochotni připustit badatelé uvyklí s takřka manicheistickou zarputilostí klást proti sobě společnosti „horké“ a dějinné a společnosti „studené“ a nehybné.

Základní stavební kameny *kultu cargo*, které se vyskytují v nejrůznějších lokálních kombinacích, zahrnují podle *Petera M. Worsleyho* především víru v návrat mrtvých, znovuoživení, případně modifikaci místního náboženství, integraci křesťanských prvků, fascinaci západním zbožím a technologií – *cargem*, víru, že černí lidé se brzy změní v bělochy a naopak, očekávání blízkého příchodu vykupitele, snahu obnovit tvář v tvář Západu domorodou politickou a hospodářskou nezávislost, násilí a hrozby vůči bělochům a sjednocování tradičně rozdělených a zneprátelených skupin. V rámci *kultu cargo* nalezneme řadu bizarních motivů, které jakoby v karnevalové, fraškovité podobě karikují mnohá „vážná“ až „osudová“ témata západního monoteismu. Euroameričtí pozorovatelé často hovořili v souvislosti s kultem *cargo* o chiliastickém „šilenství“, apokalyptické „mánii“ nebo eschatologické „zběsilosti“ jeho stoupenců a zdůrazňovali údajnou nevyzpytatelnou iracionalitu hnutí. Ve skutečnosti můžeme v pozadí svébytné *bricolage*, která kombinuje mnohé melanéské, starozákonní, eschatologické a apokalyptické motivy a elementy, zahlédnout logickou stavbu, jež je výrazem dramatického střetávání a vyrovnávání domorodých společenství s průnikem západní kultury.

Dílčí případy *kultu cargo* nalezneme v relativně velkém časovém rozpětí a často bez vzájemné souvislosti především na ostrovech Melanésie – Nové Guineji, Šalomounových ostrovech, Vanuatu (dříve Nové Hebridy), Fidži, dále na

některých ostrovech Polynésie (Tahiti), Mikronésie (Kiribati, dříve Gilbertovy ostrovy) a na Novém Zélandě. Peter M. Worsley vypočítává celkem 59 lokálních projevů kultu cargo, které byly mezi lety 1886 až 1955 zaznamenány na Nové Guineji a na přilehlých Bismarckových a Schoutenských ostrovech (především *Koreri movement*, *Simson incident*, *Black King movement*, *Great Pigs*, *Hine movement*, *Native King*, *Ghost Wind*, *Tommy Kabu Cooperative movement*, *Batawi incident*, *Vailala madness*, *Filo incident*, *Goilala and Gogodara cult*, *Pig killing*, *Three Black Kings*, *Mambu movement*, *Tifu incident*, *Kukuaik movement*, *Yali incident*, *Gagara movement*, *Letub movement*, *Rai Coast incident*, *Eemasang movement*, *Timo incident*, *Lazarus movement*, *Sosom incident*, *Morobe movement*, *Markham valley movement*, *Yerumot incident*, *Baigona movement*, *Taro cult*, *Assisi cult*, *Milne Bay movement*, *Paliau movement*, *Batari movement*, *Baining trouble*, *Kokopo movement*, *Namatanai movement* aj.). Bougainville, Buka, Malaita a San Cristobal na Šalomounových ostrovech byly postiženy nepokoji v letech 1913 až 1958. Ostrov Espírito Santo, jenž je součástí Vanuatu, proslul řadou projevů kultu cargo (*Mamara movement*, 1945–1951; *Atori incident*, 1945; *Rongoro affair*, 1914–1923; *incident Ava-Avu*, 1937), stejně jako další ostrovy tohoto souostroví – Malekula (*Malekula Native Company*; 1950), Pentecost (*Bule incident*; 1947) a Tana (pověstné *John Frum movement*, 1938–1958). Na ostrově Lif severně od Nové Kaledonie byla v rámci místní varianty kultu cargo v roce 1947 vykupitelská úloha spojována s Komunistickou stranou Francie. Na Fidži byl kult cargo patrný již v sedmdesátých a osmdesátých letech devatenáctého století (*Tuka movement*, *Luveniwai*), přičemž opět mocně vzplál koncem druhé světové války (*Kelevi sect*; 1945–1947). Na Novém Zélandu proběhlo silně protibělošsky zaměřené hnutí odpovídající svou povahou kultu cargo již v letech 1860 až 1871. Nejstarší známý projev kultu cargo souvisel podle G. G. Byrona s vyloděním kapitána Jamese Cooka v roce 1779 na Havajských ostrovech, jeho tragickou smrtí a asimilací do místního rituálu *Makahiki*. Příjezd lodí Jamese Cooka, jenž byl ztotožněn s chtonickým božstvem plodnosti Lonem, byl údajně pro domorodce příslibem nadcházejícího zlatého věku věčné blaženosti a blahobytu. Je zřejmé, že kult cargo představuje souhrnný název pro rozmanité, na první pohled protikladné způsoby chování domorodců, jejichž variabilita a vnitřní rozpory umožňují četné interpretace.

Západní zboží hrálo v kultu cargo výraznou úlohu a tato skutečnost přiměla mnohé badatele k tomu, že chápali zmíněné hnutí téměř výlučně jako magické úsilí domorodců získat hmotné výdobytky bělochů. Samotný název *cargo* náboženského a sociálního jevu, jímž se zabýváme, je odvozen z výrazu Pidgin English pro „zboží“. Domorodci uvěřili, že skutečným zdrojem carga nejsou západní kolonizátoři, které nikdy nespátřili doopravdy fyzicky pracovat, ale spíše mytická země mrtvých předků. Papuánci, kteří na Nové Guineji stavěli v džungli bambusové tyče v domnění, že vztyčují telegrafní antény, nebo Melanésané, kteří na ostrovech Vanuatu intenzivně mýtili prales a budovali „silnice“, „přistávací

dráhy“ a „přístavy“ pro magická letadla a plavidla, která údajně přicházejí od přátelského krále „Rusefolda“, vládce mytické Ameriky, země mrtvých, se snažili si tímto způsobem osvojit rituály a magii bílých mužů, aby se sami stali příjemci carga bez diskriminujícího prostřednictví bělochů. Domorodci se také pokoušeli přímo vyzvědět tajemství ezoterické moci přivolávající cargo a v Madangu na Nové Guineji sepsali petici, v níž požadovali rovnocenný přístup k západní magii. Na ostrově Malaita, součásti Šalomounových ostrovů, se rozšířily kuriózní rituály, při nichž si domorodí účastníci sedali v napodobeninách evropských šatů kolem stolů s lahvemi a vázami s květinami a na papíry „psali magické značky“, jejichž prostřednictvím hodlali získat magickou moc nad cargem. Interpretace, která považuje kult cargo především za projev fascinace produkty průmyslové revoluce, vychází vstrčíc samolibé západní pýše na „zázračnou“ techniku a navazuje na intelektualistické výklady původu náboženství od evolucionistů typu Edwarda Burnetta Tylora nebo Jamese George Frazera. Ti soudili, že náboženství a magie vznikly jako utilitární „technologie sakrálna“, pomocí které se archaický člověk snažil k vlastnímu prospěchu ovlivnit a vytěžít přírodní prostředí. Pochopit ale dramatické události na ostrovech jižního Pacifiku jako pouhý výraz nenaplněné a zklamané touhy domorodců po získání evropského zboží by znamenalo uzavřít si cestu k širší konceptualizaci zmíněných procesů.

Podle Vittoria Lanternariho a Eliada je myticko-rituálním klíčem k pochope- ní rozličných kultů cargo téma každoročního návratu mrtvých a kosmické obno- vy, jež je spjato s obřady nového roku (*New Year Festivals*). Vittorio Lanternari identifikoval obřady nového roku v náboženském životě obyvatel Melanésie, kde údajně zahrnovaly témata jako příchod mrtvých, zákaz práce, obětní dary mrt- vým, hostinu pro duchy a slavnost orgiastického rázu. Američané, kteří se bě- hem druhé světové války vylodili na melanéských ostrovech, byli rozpoznáni jako duchové mrtvých, jejich křižníky a letadlové lodi byly pokládány za pověst- ná „plavidla mrtvých“, přicházející z dalekých zemí, kam se domorodci uchylují po smrti. Podle proroka Ronouura z ostrova Espírito Santo nastane potopa, po které připlují mrtví na nákladních lodích s rýží a s množstvím dalších potravin. Kult cargo byl proto pochopen jako neusměrňované kolektivní sdílení obřadů, které prolomily svá původní určení symbolického regenerativního aktu, pro- stoupily celou společností a dovedly ji prakticky na pokraj sebezničení. Tsek, vůdce kultu na ostrově Espírito Santo, vyzýval v polovině čtyřicátých let své stoupence, aby zapálili domy, zničili veškeré předměty pocházející od bělochů, usmrtili všechna domácí zvířata, opustili dosavadní společenské zvyky, chodili nazí a nedodržovali tradiční tabu. Podobné destruktivní výzvy vůči vlastní hmotné i duchovní kultuře jsou pro kult cargo charakteristické. Na pahorkati- nách Nové Guineje se domorodci v roce 1946 hromadně zbavovali všech prasat, která představovala základní zdroj jejich výživy, symbol statusu a klíčový rituální artefakt. Co bylo ale příčinou tohoto porušení „zákona míry“ (*law of measure*), této aktualizace modu chování, které za normálních okolností každé společenství

přísně střeží a jehož projevy toleruje v duchu římské moudrosti „*non semper Saturnalia erunt*“ jen za striktně stanovených podmínek a po vymezenou dobu?

Obyvatelé tichomořských ostrovů měli příležitost se seznámit s křesťanstvím prostřednictvím především katolických misionářů a adventistů sedmého dne. Eschatologické, apokalyptické a prorocké texty Starého a Nového zákona, zvěstování vzkříšení mrtvých, druhého příchodu Ježíše Krista a celkové obnovy světa mocně oslovily náboženskou imaginaci domorodců. Melanésané, Polynésané i Mikronésané údajně rozpoznali v biblické tradici svůj vlastní eschatologický mýtus. Příznačný je osud domorodé legendy o kulturním hrdinovi Mansrenovi, stvořiteli ostrovů a prapředku Papuánců, který pravidelně obnovoval své síly ohněm a svlékáním kůže. Tento mýtus plodnosti a regenerace přírody postupně splynul – částečně z iniciativy samotných misionářů – s obsahem křesťanské zvěsti. Důležitým důsledkem této synkreze bylo, že se domorodci začali silně identifikovat se svěbytně pojímanou biblickou kulturou, jejíž pastorálně archaický ráz více odpovídal jejich vlastnímu životnímu stylu než moderní civilizace, která právě přicházela na ostrovy. Papuánci dávali svým vesnicím jména jako Jericho, Betlém nebo Galilea. Domorodý poustevník na jednom z ostrovů Huon Peninsula se nazval Lazarem, Schoutenské ostrovy byly přejmenovány na Judeu a místní říčka na Jordán.

Již v roce 1893 ohlásil prorok Tokeriu z Milne Bay na Nové Guineji blížící se katastrofu zahrnující vulkanickou činnost, zemětřesení a záplavy, která však otevírá cestu ke zlatému věku obecné hojnosti a blaženosti. Tsek, vůdce kultu cargo na ostrově Espirito Santo, spojil počátek nového věku s příchodem „Ameriky“, kdy všichni stoupenci kultu získají množství zboží a budou žít věčně. I v jiných oblastech Melanésie pocítovali domorodci blízkost rajske éry hojnosti a blaženosti. Na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století Bainingové věřili, že zemětřesení smete všechny Evropany a jejich domorodé pomocníky a na obrovské planině, kam se navrátí zemřelí, budou lidé bezpracně sklízet plody zahrad a ovocných sadů. John Frum z ostrova Tana na Vanuatu předpověděl obrovskou katastrofu, po níž nebude nikdo pracovat, zmizí choroby, starci omládnou a domorodci se zbaví bělochů a misionářů. Společenský rozvrat a destruktivní chování vůči vlastní kultuře měly předznamenat regeneraci světa a nástup zlatého věku. Tyto vize připomínají například zlatou říši Gimli, která se podle germánské Eddy vynoří po zničujícím zápase mezi bohy a démony, nebo i obraz *pays de cocagne* z utopické imaginace evropského středověku a s ním spojené alimentární orgie. Ve zvláštní shodě s evropskými humanisty šestnáctého století, kteří se po objevení Nového světa, jenž byl vzápětí ztotožněn s reliktem zlatého věku, domnívali, že „na počátku byl celý svět Amerikou“, případně s rosenkruciány sedmnáctého století, kteří pokládali „Ameriku“ za místo regenerace světa, přichází na melanéské ostrovy „Amerika“ jako metafora utopického stavu blaženého bezčasí, obnovujícího primordiální podmínky lidské existence. Západní vliv na přírodní národy měl často za následek otevření domorodých chronologických

systemů, až dosud uzavřených v „mýtu věčného návratu“, vůči diachronii. Kult cargo by pak představoval v podstatě iniciační proces, jehož prostřednictvím do-
tčené společnosti začaly slovy Nathana Wachtela „volit dějiny“. Je patrné, že mi-
lenaristický prvek představuje klíčový aspekt kultu cargo, tohoto svébytného
systému synkretického, ale vnitřně konzistentního náboženství, které vzešlo
z archaické mytologie Melanésie, magických rituálů, inspirovaných moderní
technologií západní civilizace, a z křesťanské eschatologie.

Chiliastické nálady kultu cargo měly většinou vyhraněně protibělošský a pro-
tikřesťanský ráz. Zdá se, že misionáři a křesťané obecně svou rezervovaností vůči
chiliastickým složkám vlastní víry zklamali očekávání, která v ně byla vkládána.
Prorok Yali, vůdčí osobnost hnutí Madang, se odvrátil od křesťanství poté, kdy
se dozvěděl, že skutečnou vírou bělochů je evoluční teorie o původu člověka ze
zvířete, která mu splývala s tradiční totemickou vírou jeho vlastního kmene.
Tato nedůslednost způsobila, že mnozí domorodí vůdcové nabyli přesvědčení,
že jim běloši zamlčeli skrytou část křesťanského učení. Hlavní úloha v dějinách
spásy měla po právu náležet Papuáncům; Evropané však vytrhli první stránku
z Bible a zatajili tak skutečnost, že Ježíš Kristus byl Papuáнец. Chiliastické očeká-
vání bylo v Melanésii spojováno i s předpokládanou změnou postavení místního
obyvatelstva: domorodci se stanou bílými a budou vládnout bělochům, jejichž
kůže naopak ztmavne. Toto přesvědčení se zdálo být ospravedlněno pohledem
na černošské vojáky v uniformách americké armády.

Pověstné hnutí Vailala na Nové Guineji ve dvacátých letech 20. století vážně
znepokojilo koloniální správce. V následujícím desetiletí byli domorodci v ně-
kterých oblastech Nové Guineje zachvázeni „hnutím Černého krále“ (*Black King
movement*), jehož mluvčí vyzývali k pasivní rezistenci, neplacení daní a hlásali,
že Holanďané brzy opustí zemi a majetek zanechají původním obyvatelům.
V Markhamském údolí na Nové Guineji hlásal domorodec Marafi kult Satana
a vyzýval své přívržence, aby uznali Satana za Nejvyšší bytost. Zhroucení kolo-
niálního řádu, rychlá evakuace Holanďanů a příchod japonských vojsk na No-
vou Guineu počátkem druhé světové války byly domorodci přivítány jako logic-
ká posloupnost naplňování soumraku věků; později se jejich náboženský zápal
obrátil proti zprvu populárním Japoncům a vyústil v krvavé střety. Kult cargo
jako výraz protikoloniálního vzdoru obsahuje výrazné revitalistické motivy, spo-
čívající v zaměření na mesianistické poslání vlastní kultury, které je vyvoláno
pocitem ohrožení z asymetrické akulturace, jež relativizuje její tradiční hodnoty.
Existenciální strach ze ztráty kulturní identity vede k mobilizaci tradičních kul-
turních hodnot a k jejich umocnění v rámci vykupitelského patosu.

Mary Douglasová interpretovala fenomén kultu cargo jako projev milenaris-
tického hnutí, které se zrodilo jako reakce společenství založeného na dualitě
„pevné mřížky“ s vypjatým individualismem elitní vrstvy (tzv. *strong ego-focused
grid*) a masy nediferencované závislé klientely (*Big Man System*) na koloniální
podmínky. Vládnoucí složka domorodých kultur čelila krizi, protože nebyla

schopna vstupovat s představiteli Západu do recipročních směnných vztahů, které by symbolicky stvrdily její rovnocenné partnerství. Západní zboží (cargo) zjevně přesahovalo svou hodnotou a přitažlivostí vše, co mohly místní komunity nabídnout výměnou. Útěk k milénarismu, vypjatá a destruktivní vzpoura proti lokální tradici, spojená s revivalistickým očekáváním brzké regenerace, představovaly snahu nastolit takový systém, ve kterém by domorodci zaujali vůči cizincům reciproční, a proto důstojné postavení. Sociální organizace označovaná v etnografické literatuře jako *Big Man System* dokáže totiž obstát pouze tehdy, jestliže jsou privilegované třídy s to uspokojit v rámci vzájemného konkurenčního boje o prestiž svými dary a službami očekávání a tužby rozsáhlé podřízené klientely. Pocit frustrace a nenaplněnosti z neukojené poptávky ústí ve vzpouru právě oněch „lidových“ mas, jejichž méněcenné a závislé postavení ospravedlňuje tradice symbolickou kompenzací materiálními statky, na které mají jako klienti „přirozené“ právo. Do čela „lidu“, jenž byl až dosud historicky „němý“, „anonymní“ nebo strukturálně „neviditelný“, se v milenaristických krizích staví jakožto jeho mluvčí různí proroci nebo sociální reformátoři. Ti vedou „revoltu klientů“ k úsilí o vybudování zlatého věku, v němž nastane blahobyť pro všechny. Mary Douglasová naznačila, že k obdobným hnutím mohlo v Melanésii vzhledem k vnitřní disponovanosti místních společenství docházet v minulosti častěji, ještě před příchodem Evropanů.

Kult cargo představuje svébytný systém synkretického, ale vnitřně konzistentního náboženství, vzešlého z archaické mytologie Melanésie, magických rituálů inspirovaných moderní technologií západní civilizace a křesťanské eschatologie, obohacené o melanéské prvky, která se nakonec stala dominantní složkou, a nikoli v poslední řadě z krize místní sociální struktury. Kult cargo obsahuje revivalistické motivy, spočívající v zaměření na vykupitelskou úlohu vlastní kultury, která je vyvolána pocitem ohrožení z asymetrické akulturace, jež relativizuje její tradiční hodnoty. Existenciální strach ze ztráty vlastní kulturní identity vede k mobilizaci tradičních kulturních hodnot a jejich umocnění v rámci mesianistického étosu. Podléháje stejnému patosu, navrhol Felipe Guamán Poma de Ayala indiánský klasifikační systém španělskému králi jako ideální nástroj k reformě světového řádu.

V osmdesátých letech devatenáctého století, kdy byl definitivně zlomen ozbrojený odpor amerických indiánů, šířil dakotský šaman z Nevady *Jack Wilson* neboli *Wovoka* nové náboženství – tzv. *tanec duchů* (*Ghost Dance*), zahrnující soubor rituálů, jejichž provozování mělo magicky přivolat epochu, ve které budou indiáni osvobozeni od bělochů a severoamerické pláně se opět zaplní stády bizonů. Toto revitalizační hnutí bylo definitivně násilně potlačeno v září 1890 masakrem Siouxů u *Wounded Knee*. Analogicky indiáni z oblasti Bahai, kontrolované Portugalci, vyvolali v poslední třetině šestnáctého století milenaristické hnutí zvané *Santidade*: domorodci přestali pěstovat plodiny v naději, že je bůh osvobodí od otroctví a zotročí místo nich Portugalce. Revivalistické prvky nalezneme

i ve společenstvích pojídačů *peyotlu*, která navozovala společným přijímáním halucinogenní látky účast na imaginární psychedelické *communitas*. O užívání peyotlu, halucinogenní substance obsahující alkaloidy, svědčí již dokument španělské inkvizice z roku 1620. Aztékové jej získávali z kaktusů *Lophophora williamsii* a *Lophophora diffusa*. Počátky rituálního požívání peyotlu sahají pravděpodobně do předkolumbovských dob, ale jeho kult později synkreticky splynul s prvky křesťanství. Přes odpor španělských koloniálních úřadů založili v roce 1692 indiáni kmene *Coahuila* misii *El Santo de Jesus Peyotes* a uctívali svatého patrona *El Santo Niño de Peyotl*, ochránce peyotlu. Během osmnáctého a devatenáctého století se peyotl rozšířil mezi indiánskými kmeny žijícími ve Spojených státech amerických a v jižních oblastech Kanady. *Native American Church*, sdružující pojídače peyotlu, měla v sedmdesátých letech dvacátého století mezi nativním obyvatelstvem asi 250 000 členů. Psychedelické fenomény plynoucí z užívání peyotlu a dalších omamných látek zpopularizoval zejména antropolog *Carlos Castaneda*, který byl do domorodých rituálů údajně zasvěcen indiánským šamanem *donem Juanem* z kmene *Yaqui*.