

KULTURNÍ TRANSFERY (NEJEN) NA KOLONIÁLNÍ HRANICI NOVÉHO SVĚTA¹

Markéta Křížová

Cultural Transfers (Not Only) at the Colonial Border of the New World

The frontier regions of colonial empires offer themselves as almost ideal spaces for the study of two-way cultural transfers. The present article presents the possibilities, but also the limits of the study of cultural transfer and *entangled history/histoire croisée* on the example of the Jesuit missions on the borders of Spanish colonies in America, especially the northern frontier of the viceroyalty of New Spain (contemporary Mexico and Central America). Traditionally, historiography made use of the Jesuit texts more for illustrating the narratives of the advance of European colonization to the interior of the New World. But even though these testimonies are based on the European optic, they can be used also for the analysis of the view of the natives of the colonial processes and the role of the missionary as “knowledge brokers” on the level of material as well as spiritual culture. Important is the fact that the culture imprinted upon the natives was not homogeneous, as many of the missionaries in the peripheral regions were non-Spanish.

Keywords: Society of Jesus, mission, America, 17th to 18th century, cultural transfer

Markéta Křížová (*1974) associate professor at the Faculty of Arts of the Charles University in Prague, marketa.krizova@ff.cuni.cz

Pohraniční oblasti koloniálních impérií se z hlediska historické antropologie jeví jako téměř ideální prostory pro studium oboustranného kulturního transferu.²

1 Tento text je výstupem grantu GA ČR (P405/12/1242) pro projekt „Bohemikální prameny ke komparativnímu studiu španělské koloniální expanze raného novověku“.

2 Tématu kulturního střetu na periferii koloniálních impérií se věnoval JORGE CAÑIZARES-ESGUERRA, *Entangled Histories: Borderland Historiographies in New Clothes?*, *American Historical Review* 112/2007, s. 787-799.

Jednalo se o místa prvního setkávání Evropanů s „jinakostí“ mimoevropských kultur, s odlišnými politickými strukturami, hospodářskými strategiemi, systémy víry. Toto setkání zásadním způsobem otřáslo evropským vnímáním světa i sebe sama. Z hlediska domorodého obyvatelstva bylo seznámení s průzkumníky, dobyteli, misionáři a kolonisty stejně přelomové. Pokud dokázali nové poznatky, předměty každodenní potřeby, způsoby získávání obživy či věrouku dostatečně rychle a efektivně integrovat do vlastní kultury, zvyšovala se jejich naděje na přežití – jako jednotlivců i jako kompaktních sociálních společenství.

Takto pojatému studiu se ale staví do cesty množství překážek, od v literatuře dlouhodobě zakořeněných představ o jednosměrném a především vnučeném kulturním přenosu po útržkovitý charakter pramenů, neumožňujících jednoznačně a podrobně popsat procesy, které v misiích probíhaly, a identifikovat záměry jejich aktérů. Na následujících stranách budou limity, ale především možnosti studia kulturního transferu a „provázaných dějin“ (*histoire croisée/entangled history*) demonstrovány na příkladu jezuitských misií na periferii španělských kolonií, především severního pohraničí místokrálovství Nové Španělsko (dnešní Mexiko a Střední Amerika). Jezuitské texty byly dlouho využívány spíše jako ilustrace narativních líčení postupu evropské kolonizace do vnitrozemí amerického kontinentu. Přestože se jedná o svědectví vycházející jen z optiky samotných misionářů, lze je využít i pro analýzu domorodého pohledu na koloniální procesy a roli misionáře jako zprostředkovatele kulturní výměny.

Je třeba zdůraznit, že kulturní transfer v této oblasti probíhal v několika rovinách, nejen proto, že se domorodá etnika v mnoha směrech navzájem lišila co do materiální i duchovní kultury, sociální komplexnosti i míry zapojení do koloniálního systému. Většina misionářů však nebyla původem ze Španělska a během svého působení v misiích si udržovala určitá kulturní specifika a komunikovala se svou původní vlastí. Mimo to elitní, kosmopolitní zvyklosti Tovaryšstva Ježíšova v mnohém kontrastovaly s plebejskou kulturou koloniálního pohraničí. To vše zatím nebylo při studiu misií zohledňováno. Pokud vůbec byly procesy kulturní výměny studovány, pak buď s jednoznačným akcentováním oficiální španělské tradice, postavené proti homogenizované tradici indiánské,³ nebo – což je záležitost poslední dekády – s přehnaným důrazem na národní specifika (především

3 To je případ většiny klasických zpracování dějin misií během větší části 20. století: GERARD DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572–1767)*, México 1940–1941; PETER MASTEN DUNNE, *Early Jesuit Missions in Tarabumara*, Berkeley–Los Angeles 1948; IGNACIO DEL RÍO, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697–1768*, México 1998.

„němectví“) zúčastněných misionářů.⁴ Ostatně ve studiu kulturní výměny obecně dlouho přetrvával zájem o dvoustranné procesy.⁵ Vzhledem k rozsáhlosti tématu a množství pramenů nebylo mojí ambicí nabídnout vyčerpávající přehled dějin jezuitských misí nebo všech stránek vzájemného soužití na koloniální hranici. Cílem studie je ukázat možnosti studia tzv. multilaterálního kulturního transferu, jenž pro české badatele nedávno představila Lucie Storchová.⁶ Zároveň se dotkne i role jezuitů jako zprostředkovatelů kulturní transformace.

Koloniální hranice

Střední a jižní část místokrálovství Nové Španělsko, tedy území tzv. aztécké říše a dalších usedlých, centralizovaných politických entit (příkladem mohou být Zapotékové a Mixtékové v okolí dnešní Oaxaky nebo Mayové v Chiapasu a Guatemale), byla kolonizována během několika desetiletí a implementace španělského politického systému, katolické věrouky a evropských kulturních standardů proběhla poměrně efektivně, byť samozřejmě i zde docházelo k obousměrnému kulturnímu transferu. Severozápadní periferie místokrálovství (území ohraničené na západě Tichým oceánem a na východě pohořím Sierra Madre, které zahrnuje dnešní mexické státy Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Durango a Nayarit, většinu Kalifornského poloostrova a také jižní části amerických států Arizona a Nové Mexiko) však dlouho zůstávalo mimo přímý dosah vojenské moci a hospodářské exploatace. Z evropského hlediska neúrodné území postrádající výraznější ložiska drahých kovů bylo obýváno rozmanitou směsí etnických skupin, které se zásadně lišily komplexností společenské organizace, způsobem obživy a konkrétními kulturními rysy, sdílely však mobilitu (být v rámci vymeze-

4 Například sborník z konference věnované německy mluvícím jezuitským misionářům: *Desde los confines de los imperios ibéricos: Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, (edd.) KARL KOHUT, MARIA CRISTINA TORALES PACHECO, Frankfurt am Main-Madrid 2007.

5 Srov. zakladatelské texty Michela Espagne a Michaela Wernera a jimi inspirovaných badatelů. Za všechny *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe–XIXe siècles)*, (edd.) MICHEL ESPAGNE, MICHAEL WERNER, Paris 1988; dále *Französisch–deutscher Kulturtransfer im Ancien Régime*, (edd.) GÜNTER BERGER, FRANZISKA SICK, Tübingen 2002. Pro španělsko-americké kolonie klasické studie dvoustranného kulturního transferu (být samozřejmě opět bez užití tohoto termínu) CHARLES GIBSON, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519–1810*, Stanford 1964.

6 LUCIE STORCHOVÁ, *The Role of (Trans)National (Meta)Narratives in Representations of Cultural Transfers*, in: *Processes of Cultural Exchange in Central Europe, 1200–1800*, (ed.) Veronika Čapková, Opava 2014, s. 36–39.

ného území) a výraznou bojovnost. V očích Evropanů se tedy jednalo o „barbary“, jejichž politické instituce a kulturu nejenže nebylo třeba respektovat, na rozdíl od již zmíněných usedlých a relativně „civilizovaných“ obyvatel centrálních oblastí, ale naopak se pokládalo za nezbytné je co nejrychleji vykořenit.

Diferencování mezi různými skupinami původních obyvatel Ameriky, vyznačujícími se odlišnými stupni kulturního vývoje, a následně doporučení k respektování akceptovatelných kulturních rysů, nebo naopak důsledné odstraňování praktik z evropského pohledu nepřijatelných, kodifikoval pro španělské koloniální impérium jezuita José de Acosta. Na základě zpráv svých spolubratří Acosta rozdělil „pohany“ do tří skupin. Do první zařadil Číňany a Japonce, kteří Evropany vždy fascinovali svými úspěchy v organizaci společnosti i vědeckými objevy. Doporučoval vůči nim užívat metodu prvních apoštolů mezi Řeky a Římany, tedy přesvědčování, a mírného zacházení. Přísněji již soudil příslušníky druhé skupiny, kteří sice neznaly písmo a literaturu, přesto ale dosáhli určitého stupně politické organizace (república) a náboženského kultu, žili ve stálých sídlech a svou ochranu svěřili armádě. Sem ze všech indiánských skupin Ameriky připustil jen Aztéky a Inky. Do třetí skupiny zařadil všechny ostatní obyvatele zámořských území, Afriky, Asie i Ameriky, minulé i dosud žijící: „O tomto druhu barbarů psal Aristoteles, když prohlásil, že mají být loveni jako zvěř a ovládnání silou. [...] Je třeba je vychovat, aby se stali lidmi, a vyučovat je jako děti. Jestliže se, nalákání lichotkami, podrobí dobrovolně, tím lépe; ale jestliže vzdorují (...) proti svému vlastnímu dobru a staví se na odpor lékařům a učitelům, je třeba je přinutit (L 14, 23), aby vstoupili v království nebeské.“⁷

Koloniální administrativa podporovala budování osad a vojenských pevností v severním pohraničí, které se stávaly jádru osídlení. Zásadní vliv na postup kolonizace však měli příslušníci jezuitského řádu. Jezuité v letech 1591–1767 založili více než stovku misijních osad s rozsáhlým zemědělským zázemím, izolovaných od zbytku koloniální společnosti, avšak podrobených soustředěnému – byť velmi specifickému – civilizačnímu tlaku. Z hlediska koloniálních úřadů měly být misie dočasnými projekty a jejich hlavním cílem bylo urychlit pacifikaci domorodců a jejich proměnu v usedlé zemědělce a námezdní pracovníky a vytvořit bariéru proti útokům dosud nepodrobených „divokých“ Indiánů⁸ ze severu, především výrazně nomádských a agresivních Apačů, a koloniálním ambicím jiných evropských států. Tovaryšstvo Ježíšovo však sledovalo vlastní

7 JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute* (1588), (ed.) Francisco Mateos, Madrid 1952, s. 63–65.

strategii v rámci všezahrnujícího projektu nápravy křesťanské obce a globálního soupeření s protestantismem. Usilovalo o zachování misí jako trvalých vzorových křesťanských obcí.⁹ Tyto své snahy jezuité hojně zdokumentovali: propagačními texty, mířícími na širokou veřejnost v Evropě a v samotných koloniích (zde se schematický, homogenizovaný obraz „barbarských“ indiánských kultur a jednosměrného transferu evropské kultury díky úsilí misionářů víceméně shoduje s postojem španělských autorit).¹⁰ Zároveň však popisovali i kulturu svých neofytů v dopisech a zprávách důvěrných, určených pouze vybraným osobám uvnitř řádu, a proto výrazně realističtějších, podrobnějších co do dokumentace lokálních tradic i výsledků tlaku na jejich změnu.¹¹

Historikové studující problematiku severního pohraničí Nového Španělska dlouho zůstávali pod vlivem konceptu koloniální hranice (*frontier*), zavedeného do amerických dějin Frederikem Jacksonem Turnerem.¹² Byť byla Turnerova teorie původně formulována výlučně v kontextu dějin britské kolonizace Severní Ameriky, ve snaze zdůraznit specifičnost amerického politického systému, zro-

8 Navzdory nejnovější úpravě pravopisu slova Indián v češtině zachováváme v tomto textu jeho podobu s velkým počátečním písmenem. Nesouhlasíme totiž s argumentací Pravidel českého pravopisu z roku 1993, že jde o „příslušníka antropologické skupiny“ (podobně jako „černo“ atd.). Nedomníváme se také, že by toto označení neslo pejorativní podtext jakožto dědictví evropské kolonizace amerického kontinentu. Namísto toho pokládáme termín Indián (bez jakéhokoli hodnotícího podtextu) za označení geografické, tedy za označení obyvatele „Západních Indií“, jak byly španělské državy v Americe nazývány v 16.–18. století. Společnou antropologickou skupinu („rasu“) tvoří Indiáni s obyvateli dalších území, Polynésany, Melanésany a řadou Asiatů.

9 Pro všennápravné snahy jezuitů a jejich konkrétní projevy v misiích v severním pohraničí Nového Španělska srov. MARKÉTA KRÍŽOVÁ, *Ideální město v divočině. Misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené jednoty bratrské v koloniální Americe*, Praha 2007; pro dějiny jezuitských misí v tomto regionu BERND HAUSBERGER, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, Wien-München 2000; k problematice koloniální přítomnosti Španělů v lokalitě LUIS GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *El noroeste novohispano en la época colonial*, México 1993.

10 Příkladem práce, která jednoznačně zapadá do oficiálního diskurzu španělské koruny a jejíž autor – byť příslušník jezuitského řádu – opakovaně odkazuje na své úzké spojení s koloniálními úředníky, je ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Orbe* [1576], México 1992; analýzu této práce právě se zřetelem na její jednoznačné politické implikace provedl GUY ROZÁT, *América, imperio del demonio (Cuentos y recuentos)*, México 1995.

11 K typům jezuitských pramenů srov. bibliografickou poznámku v M. KRÍŽOVÁ, *Ideální město v divočině*, s. 16–20.

12 FREDERICK JACKSON TURNER, *The Significance of the Frontier in American History*, Annual Report of the American Historical Association 1893, s. 199–227; moderní rozvedení konceptu *The Frontier in Perspective*, (edd.) WALKER D. WYMAN, CLIFTON B. KROEBER, Madison 1965.

zeného z „primitivní demokracie“, soustavně obnovované na koloniální hranici (místě střetnutí civilizace s divočinou), především zásluhou Herberta Eugena Boltona byla brzy aplikována i na dějiny španělské kolonizace Nového světa. Bolton akcentoval jednosměrný, drtivý postup kolonistů, „až zázračné rozšíření [španělské] kultury, náboženství, práva a jazyka (...) a to v důsledku vitality a důraznosti španělských pohraničních sil“.¹³ Právě jezuité podle Boltona představovali díky svému „heroismu“ a schopnosti vnutit domorodcům nové kulturní zvyklosti hlavní z těchto sil, a tím je urychleně integrovat do celku španělské koloniální říše.¹⁴

Jednoznačné rozlišování mezi kulturou předávající a dominantní/evropskou a přijímající a podrobenou/indiánskou stejně jako přesvědčení, že misie zajistily vtažení nově christianizovaných etnik do příběhu světových dějin,¹⁵ určovaly historické a etnologické bádání následujících desetiletí. Pokud byla přece jen akceptována možnost přenosu dříčích výseků domorodé kultury na samotné jezuitské misionáře, případně na většinovou koloniální společnost, zdůrazňovala se výjimečnost takové situace i skutečnost, že k přenosu došlo de facto pouze díky „civilizační nadřazenosti“ samotných jezuitů. Přestože byli Bolton a jeho následovníci od 60. let 20. století kritizováni pro jednostrannou adoraci evropské civilizace a pohrdavý postoj k domorodým tradicím, z hlediska studia kulturního transferu se ani revizionističtí badatelé od jím nastaveného kurzu neodchýlili. Kolonizace již nebyla prezentována jako obohacení místních tradic; osou výkladu však zůstával jednosměrný kulturní přenos autoritativně a vědomě režírovaný misionáři a končící buď destrukcí indiánských kultur, tedy jejich „akulturaci“¹⁶

13 HERBERT EUGENE BOLTON, *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*, *American Historical Review* 23/1917, s. 42–61, zde s. 42; TÝŽ, *The Black Robes of New Spain*, *Catholic Historical Review* 21/1935, s. 257–282. Pro další texty inspirované Boltonem srov. Bolton and the Spanish Borderlands, (ed.) JOHN F. BANNON, Norman 1964; shrnutí v DAVID J. WEBER, *Bolton, the Boltonians, and the Spanish Borderlands*, in: Týž, *Myth and History of the Hispanic Southwest*, Albuquerque 1988, s. 33–53.

14 ALFRED E. LEMMON, *Jesuits and Music in Mexico*, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 46/1977, s. 191–198; v této linii badatelé stále pokračují – srov. KRISTIN DUTCHER MANN, *The Power of Song: Music and Dance in the Mission Communities of Northern New Spain, 1590–1810*, Stanford-Berkeley 2010.

15 Myšlenku vtaňování neevropských kultur do jednotitého celku světových dějin prostřednictvím koloniální hranice, byť s větší vstřícností vůči jejich specifickým, rozvedl například ERIC WOLF, *Europe and the Peoples Without History*, Berkeley 1982.

16 Koncept akulturace, zavedený do sociálních věd ve 30. letech 20. století, sice předpokládal, že dlouhodobý a intenzivní kontakt dvou či více etnik nemůže skončit jinak než jejich vzájemným připodobněním, že však politická, vojenská a ekonomická převaha nutně učiní toto připodobňování

a rozplynutím do celku většinové společnosti, nebo jejich alespoň částečným přežitím v případě, že se dokázaly evropským vlivům bránit. Rezistenci vůči kulturnímu transferu badatelé v pramenech vyhledávali, prokazovali a implicitně oslavovali.¹⁷

Jednu z výjimek v uniformním proudu interpretace koloniálního kulturního střetu představuje monografie George Fostera, jejíž osu tvoří koncept „kulturní krystalizace“.¹⁸ Právě ten by se mohl stát východiskem pro pohled na kulturní transfer v prostředí jezuitských misí v pohraničí Nového Španělska. Fosterovým základním argumentem bylo konstatování, že v okamžiku objevení Ameriky nelze hovořit o španělské kultuře, vzhledem k roztržitému Iberskému poloostrova a rozmanitosti vlivů na jeho obyvatele (ať již se jednalo o dědictví původního vizigótského osídlení, římské přítomnosti nebo tlaku kultury maurské a židovské). Teprve kontakt s americkými domorodci se měl stát podnětem pro hledání jednotného „španělského“ kulturního modelu, a to jak v rovině materiální kultury a každodenního života (ať už se jednalo o nevhodnější tvar tkalcovského člunku, pluhu nebo nářečních termínů v jazyce), tak v rovině kultury duchovní (doprovodné obrady k hlavním křesťanským svátkům i svátky místní, které se v Americe někdy dlouhodobě prosadily, jindy zanikly). Postupně, ať již spontánně nebo autoritativně, se z mozaiky regionálních tradic, zahuštěných mimo to rozdíly mezi elitní a lidovou kulturou,¹⁹ rodil kulturní vzorec, předávaný indiánskému obyvatelstvu.

Foster tedy vnáší do pohledu na jednoho z účastníka transferu – španělskou kulturu – dynamiku a zdůrazňuje, že se v procesu *conquisty* rozhodně nesetkávaly

asymetrickým. Srov. dva normativní texty: ROBERT REDFIELD, RALPH LINTON, MELVILLE HERSKOVITS, *Memorandum on the Study of Acculturation*, *American Anthropologist* 38/1936, s. 149–152; H. G. BARNETT, *Acculturation. An Exploratory Formulation*, *American Anthropologist* 56/1954, s. 973–1002; a klasická díla: MELVILLE HERSKOVITS, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, New York 1938; RALPH LINTON, *Acculturation in Seven American Tribes*, New York 1940. V kontextu latinskoamerické kultury rozvíjel teorii akulturace například GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, *El proceso de aculturación y el cambio social en México*, México 1970.

17 Srov. teze o rezistenci jedné z kulturních formací severního pohraničí Nového Španělska, tzv. Pueblanů (jedná se o etnika různého jazyka, sdílející ale základní rysy materiální a duchovní kultury), vůči evropským tlakům: RAMÓN GUTIÉRREZ, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500–1846*, Stanford 1991. Totéž již citovaný I. DEL RÍO, *Conquista y aculturación*.

18 GEORGE M. FOSTER, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, Chicago 1960.

19 Detailní diskuse na téma precizní definice „lidové“ kultury není v tomto textu možná; držím se vysvětlení, které nabídl PETER BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, Praha 2005, s. 20–25.

dva monolitické bloky, že minimálně španělská strana střetnutí ve stejnou chvíli bolestně hledala sebe sama v komplikovaném procesu multilaterálního transferu (byť přirozeně tento pojem nepoužil). Totéž samozřejmě platí o domorodcích, kteří nebyli ani „svědky pravěku“ či živoucími fosiliemi, demonstrujícími jednotlivá stadia vývoje lidského rodu, ani jednolitou masou uniformně reagující na podněty zvenčí, nýbrž mozaikou vzájemně provázaných, vyvíjejících se a soupeřících společenství s velmi rozmanitými vlastními zájmy. K tomuto závěru archeologové a etnohistorikové věnující se severnímu pohraničí Nového Španělska dospěli poměrně brzy.²⁰ Dlouho se ale nedařilo provázat výsledky tohoto specializovaného bádání se studiem historických procesů v koloniální době. Podnětem se stalo až vydání monumentálního kompendia u příležitosti 500. výročí dobytí Ameriky, jehož editor i jednotliví autoři opakovaně zdůraznili nutnost „kubistické perspektivy“, tedy nahlížení etnického a kulturního vývoje v regionu simultánně z různých úhlů.²¹

Dynamiku tohoto vývoje zkomplikovala evropská přítomnost v Novém světě ještě předtím, než došlo k fyzickému setkání. To prokázal Daniel Reff, poté co zmapoval důsledky nakažlivých chorob, o řadu let či dokonce desetiletí předcházejících přímý kontakt kolonistů s domorodci a přinášejících na jedné straně sociální a politickou dezintegraci, vyliďňování stálých sídel a ztrátu řady kulturních prvků, na straně druhé dramatické změny ať už v rovině materiální kultury (přesuny sídel, změny hospodářských strategií) nebo kultury duchovní (nové rituály usilující o odvrácení nemocí, zpochybnění tradičních náboženských autorit).²² Reffova práce navíc, podobně jako o něco dříve vydaná studie Edwarda Spicera, prezentuje jednotlivé etnické skupiny v severním pohraničí jako autonomní historické aktéry, jejichž existence ani nezačala, ani neskončila v okamžiku příchodu Španělů. V jeho pojetí jsou společenstvími, která aktivně hájila své partikulární zájmy a pokoušela se do nich zapojit i španělské kolonisty, uzavírala s nimi krátkodobá spojení, selektivně přejímala nabízené kulturní prvky a začleňovala je do vlastních kulturních vzorců.

Spicer to demonstroval na příkladu Yaquiů, jednoho z etnik severu Nového Španělska. Yaquiové v roce 1617, poté co úspěšně čelili několika útokům španělských vojáků, při mírových jednáních oficiálně vyjádřili přání, aby na jejich území

20 Výsledky předchozího bádání shrnuje monumentální svazek *Nómadas y sedentarios en el Norte de México (Homenaje a Beatriz Braniff)*, (ed.) MARIE-ARETI HERS, México 2000.

21 *Columbian Consequences*, (ed.) DAVID HURST THOMAS, Washington 1989–1992, 3 sv.

22 DANIEL T. REFF, *Disease, Depopulation and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518–1764*, Salt Lake City 1991.

přišli jezuitští kazatelé – jako jediní běloši, dokonce bez obvyklého vojenského oddílu určeného na ochranu misionářů. Byli očividně obeznámeni s fungováním dříve založených jezuitských misí i s průběhem kolonizace v oblastech, kde misie zakládány nebyly, i se skutečností, že jezuité indiánské obyvatele svých osad do určité míry chránili před exploatací ze strany španělských osadníků.²³ S vědomím vojenské síly Yaquiů místní úřady na dohodu přistoupily. Po celé 17. století Yaquiové sami určovali podmínky svého soužití s misionáři a aktivně rozvíjeli nový kulturní systém, založený na limitovaném a jednostranném kontaktu se španělskou společností prostřednictvím jezuitů, „učitelů“ a zprostředkovatelů obchodní výměny.

Během několika let se obyvatelé mnoha desítek yaquijských osad přestěhovali do osmi velkých misí, kde se věnovali intenzivnímu zemědělství a přebytky prodávali bílým kolonistům v sousedství. Hospodářský a kulturní vzestup Yaquiů narušilo až objevení stříbra na jejich území ve 30. letech 18. století a následný nezvladatelný příliv španělských osadníků. Výsledkem bylo povstání a po jeho potlačení výrazné utužení španělského dohledu. Přesto si Yaquiové – mimo jiné díky tomu, že jim jezuitská kuratela umožnila více než stoletý autonomní vývoj (dále ještě bude zmíněna péče misionářů o zachování a rozvoj domorodých jazyků) – zachovali pocit svébytné identity a sounáležitost, a to hluboko do 20. století. Tento případ zpochybňuje nejen představu o Indiánech jako bezmocných obětech drtivého postupu evropské kolonizace a problematizuje dichotomický obraz dominance/podřízenosti v zobrazování koloniálního střetu, svádějícího trajektorie kulturního vývoje všech účastníků procesu dobývání Nového světa do jediného homogenního celku. Spicer ve své analýze v podstatě nabídl modelový příklad „provázaných dějin“ (entangled history) dvě desetiletí předtím, než jej formulovali Werner a Zimmerman. V jeho chápání není příchod Španělů okamžikem, který ukončil „bezčasou“ existenci Yaquiů a vtáhl ji do ekumenického příběhu světových dějin, ale okamžikem, kdy se do té doby autonomně existující dějinné trajektorie proluly, ovlivnily a pokračovaly dále sice ve vzájemné interakci, přesto však samostatně.

Eric Wolf ve své již citované práci²⁴ použil pro kritiku antropologizujícího vnímání světových dějin metaforu kulečnickových koulí, tedy jednotlivých kultur,

23 EDWARD SPICER, *The Yaquis: A Cultural History*, Tucson 1980; TÝŽ, *Political Incorporation and Cultural Change in New Spain (A Study in Spanish-Indian Relations)*, in *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*, (edd.) Howard Peckham, Charles Gibson, Salt Lake City 1969, s. 107–135.

24 E. WOLF, *Europe and the Peoples Without History*, s. 6.

narážejících do sebe navzájem i do zdí svého vymezeného prostoru, a tak ve vzájemné interakci ovlivňujících svůj pohyb. Wolf však výslovně zpochybnil snahy prezentovat tyto kultury jako do sebe uzavřené a rezistentní ke změnám. Proto nakonec metaforu kulečnicku odmítl jako odporující jeho představě světových dějin, „celku, totality, systému“. Můžeme ale tento obraz přizpůsobit a vizualizovat si Spicerovu představu do podoby koulí, které při každém nárazu mění svůj tvar a strukturu, nabalují na sebe něco z koule narazivší a něco jí předávají, a tím pak dlouhodobě ovlivňují svůj pohyb. Ve svém zhodnocení „provázaných dějin“ oproti komparativnímu přístupu Michael Werner a Bénédicte Zimmermann upozornili mimo jiné na to, že zájem o vnitřní fungování konkrétních kulturních entit spolu se zdůrazňováním jejich unikátnosti přinesl posun v obecném chápání toho, jak lidská společenství fungují, na druhé straně ale fragmentarizoval a relativizoval společenskovědní bádání. To s sebou přineslo ztrátu zájmu o hledání vzájemných souvislostí historického dění.²⁵ Jakkoli je tato obhajoba nového přístupu pojata velmi obecně, lze ji vztáhnout právě na studium koloniální periferie.

Yaquiové byli ve svém entuziastickém zapojení do jezuitského projektu výjimkou. I odpověď dalších etnik ze severu Mexika na počáteční aktivity Tovaryšstva Ježíšova však byla poměrně vstřícná. Zprávy samotných jezuitů hovoří o tom, že Indiáni na prvním místě doufali ve snazší přístup k potravinám a španělskému zboží, především železným nástrojům, případně hledali v misích ochranu před svými nepřáteli z jiných kmenů.²⁶ Již byl zmíněn faktor nakažlivých chorob, které vedle redukce populace způsobily narušení základních společenských jednotek. Zbylá populace musela potlačit tradiční rivality a misionáři nabídli

25 MICHAEL WERNER, BÉNÉDICTE ZIMMERMANN, *Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflectivity*, *History and Theory* 45/2006, s. 30–50. Srov. též HILDA GOULD, *Entangled Histories, Entangled Words: The English-Speaking Atlantic as a Spanish Periphery*, *The American Historical Review* 112/2007, s. 764–786. Tento článek je reakcí na již citovaný text, J. CAÑIZARES-ESGUERRA, *Entangled Histories*.

26 Srov. zprávu o tarahumarských misích Juana Marii Ratkaye z roku 1683, kterou cituje WILLIAM L. MERRILL, *Conversion and Colonialism in Northern Mexico*, in: *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, (ed.) Robert W. Hefner, Berkeley 1993, s. 138. Také interní jezuitský dokument z konce 18. století zdůrazňuje, že indiánští obyvatelé misí oceňují především to, že je zde vždy dostatek potravy. *Aclaraciones que se hacen a cierto escrito acusatorio formulado por Juan Isidro de Pardiñas [Villar de Francos], gobernador de Nueva Vizcaya, contra los padres de la Compañía de Jesús, a quienes culpó del alzamiento de los indios tarahumares [ocurrido en 1690]*, rkp., nedat., fragment, Biblioteca Nacional de México (nadále BNM), fond Archivo Franciscano, 12/207.1, ff. 13–14.

nové intelektuální struktury, v určitých aspektech odlišné od požadavků koloniální administrativy. Vzbuzovali v nich pocit hrdosti a sounáležitosti následovníků Kristových, nabízeli konkrétní sdílené aktivity (výroční slavnosti k počtě svatých patronů, komunitní obdělávání pozemků určených k jejich financování apod.) jako základnu pro budování nových identit. Neméně závažná byla prokázaná neschopnost domorodých vůdců a šamanů, případně i tradičních božstev čelit epidemiím a následné hospodářské dezintegraci. Misionáři nabídli nové, sebevědomé formy vůdcovství. Těmito faktory by bylo možné vysvětlit (pro misionáře až překvapivou) počáteční ochotu domorodců přijmout křest a osvojit si katolické rituály.

Na druhé straně pro mnohá etnika byly určité aktivity nebo nové kulturní prvky nepřijatelné. V případě Tarahumarů (na území Sonory) to byl například požadavek na permanentní pobyt v osadách a přechod na intenzivní zemědělství. Odpovědí byla série ozbrojených povstání v polovině 17. století a po jejich porážce pasivní rezistence. Tarahumarové přitom využívali materiální přínosy španělské kultury, chovali koně, pěstovali španělské plodiny a užívali kovové nástroje. Přicházeli do misí na oslavy církevních svátků a kvůli obchodu, ale většina z nich zde trvale nepobývala.²⁷ Tato taktika měla zpočátku úspěch, ale tak jako v případě Yaquiů znamenalo rozhodující zvrat objevení stříbrných nálezů v 80. letech 17. století, které s sebou přineslo rostoucí tlak na tarahumarskou pracovní sílu i na produkci potravin v misích. Narůstající nespokojenost vedla k tomu, že Tarahumarové začali misie opouštět, stahovat se do nepřístupných horských oblastí a vracet se k mobilnímu životnímu stylu loveckých tlup (rancherías). Některé z těchto komunit se staly otevřeně protikřesťanskými.²⁸ V jiných horských útočištích však Tarahumarové začali na počátku 18. století praktikovat vlastní verze křesťanských rituálů. K výročním slavnostem zemědělského a loveckého cyklu připojili křesťanské svátky a k posvátným symbolům z předkolumbovské doby kříž.²⁹ Jak vysvětlil jeden z jezuitských misionářů, v horách nepobývali „obyčejní pohané, nýbrž potomci špatných křesťanů uprchlých z misí nebo z dolů. Ti svým synům odkázali nenávisť ke španělským městům, a dokonce hrůzu ze služebníků božích. [...] Pro-

27 SUSAN DEEDS, *Rebeliones de tepehuauas y tarahumaras*, in: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, díl 2/2: Mesoamerica since the Spanish Invasion, (edd.) Richard E. W. Adams, Murdo J. MacLeod, Cambridge-New York 2000, s. 24.

28 W. L. MERRILL, *Conversion and Colonialism in Northern Mexico*, s. 134.

29 Ve zprávě Josepha Tardá a Tomáse de Guadalajara se popisuje tarahumarský zvyk malování obličejů hlinkou během tradičních rituálů: LUIS GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Tarahumara. La Sierra y el Hombre*, México 1985, s. 175: „A tak, jako malovali nějaké figury, si teď malují na tváře kříže.“

to mají své svátosti, o nichž jsou přesvědčeni, že mají stejný účinek jako křesťanské. [...] Mají své starší, kteří je žení a křtí, a dokonce jakousi mši a kázání a podobné věci. [...] Jeden z nich ji řídí, poté co je vyzpovídal, a v rukou má hliněnou nádobu, která slouží jako kalich, kus dřeva jako patěnu a moždíř, do něž se buší kamenem jako do zvonu. [...] Neznají však ani španělsky, ani latinsky.³⁰

Tarahumarové tím, že si sami (a ve vlastním jazyce) organizovali „mši“ a „kázání“, čelili infantilizujícímu tlaku španělské koloniální společnosti, která Indiánům cílevědomě zabráňovala získat vyšší vzdělání a funkce v rámci církevní hierarchie. Zároveň však citovaný dokument zmiňuje „mši“ hned vedle poznámky o „tancích a pitkách“, tedy patrně tradičních obřadech doplňovaných konzumací kvašeného nápoje z kaktusových plodů. Nekompromisní tlak misionářů, požadujících odvržení původní praktik, tak vystřídalo operativní využívání těch duchovních sil, jaké byly v danou chvíli pokládány za vhodné, aniž by jedna forma nutně vytlačovala druhou.³¹ To vše zpochybňuje černobílou představu „duchovní conquisty“ jako kulturní genocidy nebo kulturního transferu jako vnucení nových zvyklostí vzdorujícím domorodcům.³² Naopak, katolické náboženství a především jeho doprovodné kolektivní rituály, umožňující participaci celé komunity, byly pro Tarahumary a také pro další etnika, která se pobytu v misiích nebránila, očividně lákavou kulturní inovací.

V jezuitských misiích byla pořádána divadelní představení na motivy z Písma či ze španělských dějin a také procesí s korouhvemi, pochodněmi a hudbou. Někdy byly o svátcích jako doprovod oficiálních rituálů povoleny i tradiční „šprýmy, tance a slušné hry“,³³ ostatně podobně jako v mnoha částech Evropy ve stejné

30 Dopis Josepha Miquea provinciálu Cristóbalovi de Escobar y Llamas, Nuestra Señora de Loreto de Yoquibo, 7-III-1745, Archivo General de la Nación, México (dále AGN), fond Jesuitas, leg. I-16, exp. 11.

31 K tarahumarskému synkretickému náboženství MARKÉTA KRÍŽOVÁ, *Křesťanské misie a re-vitalizační hnutí v Novém světě*, in: Antropologické přístupy v historickém bádání, (edd.) Martin Nodl, Daniela Tinková, Praha 2007, s. 137–159.

32 Tarahumarský příklad lze tedy vnímat jako potvrzení teze, kterou zmínil například HARTMUT KAELBLE, *Foreword: Representations and Transfers*, in: Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages, (edd.) Jörg Feuchter, Friedhelm Hoffmann, Bee Yun, Frankfurt am Main 2011, s. 9–14: že i vynucený transfer může sehrát pozitivní roli ve vývoji daného společenství. Binární obraz misijního kulturního transferu, který připouští pouze bezpodmínečné přijetí nebo bezpodmínečné odmítnutí nového náboženství, odmítla i ELIZABETH GRAHAM, *Mission Archaeology*, Annual Review of Anthropology 27/1998, 25–62.

33 MIGUEL VENEGAS, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*, Madrid 1757, díl 2, s. 250. Jeden z misionářů v Kalifornii, José de Ugarte, ve své misií dokonce o svátečních dnech pořádal tradiční hry a zápasy, v nichž Indiáni „měřili své síly s dru-

době. Paradoxem je, že misionáři nebránili přežívání části domorodých tradic, tvrdě se ale bránili tomu, aby Indiáni přebírali návyky od okolních španělských osadníků. V privátní korespondenci se soustavně opakovaly stížnosti na nevdělanost a pověřčivost kolonistů a obavy ze zhoubného vlivu na Indiány.³⁴ I misionářům byla zakazována „přílišná důvěrnost se světskými osobami“³⁵ pobývajících v okolí misí. Naopak španělští úředníci argumentovali, že úzký styk Indiánů se Španěly bude pro domorodce prospěšný. Například „vyšetřující soudce a generální vizitátor“ José Rafael Rodríguez Gallardo, jenž v polovině 18. století procestoval severní pohraničí Nového Španělska s cílem navrhnout prostředky pro zlepšení jeho správy a zvýšení výnosů z této periferní oblasti, pokládal za chybu, jestliže „indiánské národy (...) žijí odděleně od příkladu Španělů a styku s nimi, neboť to by mělo největší vliv na jejich mravy a politický život“.³⁶

„Otcové nezanedbávají ani zemědělství, ani řemesla“

Zároveň sami misionáři zvyšovali rozmanitost tradic, jimž byli jejich svěřenci vystaveni, přesně v duchu Fosterovy myšlenky „kulturní krystalizace“. Většina misionářů v severním pohraničí totiž nepocházela ani ze Španělska, ani z amerických kolonií, ale ze střední či jižní Evropy.³⁷ Důvodem byl na jedné straně nedostatek

hými. [...] Nechte je zápasit, říkával Otec, čím víc síly budou mít, tím lépe budou pracovat.“ – JUAN JOSEPH DE VILLAVINCENCIO, *Vida, y virtudes de el Venerable, y Apostolico Padre Juan de Ugarte de la Compañía de Jesús, Misionero de las Islas Californias, y uno de sus primeros Conquistadores* [1752], in: *Jesuitica Californiana, 1681–1764*, (ed.) W. Michael Mathes, Madrid 1998, s. 120–121.

34 Například JOSÉ MARÍA GENOVESE, *Memorial*, nedat. (asi 1722), rkp., AGN, fond Archivo Histórico de la Hacienda, leg. 278, exp. 41.

35 JOSÉ DE ARJÓ, *Instrucciones generales de las misiones* (1722), in: *El noroeste de México* (Documentos sobre las misiones jesuíticas 1600–1769), (edd.) Ernest J. Burrus, Félix Zubillaga, México 1986, s. 13–14.

36 J. RAFAEL RODRÍGUEZ GALLARDO, *Informe sobre Sinaloa y Sonora. Año de 1750*, (ed.) Germán Viveros, México 1975, s. 25. Sama koloniální společnost přitom nebyla jednotná. IGNACIO ALMADA BAY, *Towards a New Interpretation of the Colonial Regime in Sonora, 1681–1821*, *Journal of the Southwest* 50/2008, s. 377–413, zmiňuje nápadnou přítomnost Basků v této (i jiných) částech španělských kolonií a odporu zbytku osadníků vůči nim. Na tezi o rozmanitosti koloniální kultury španělských kolonií postavil svou tezi i již citovaný G. M. FOSTER, *Culture and conquest*, passim.

37 Samozřejmě tento text neposkytuje prostor pro definici „střední Evropy“. Příkladním se k přístupu BERNDHA HAUSBERGERA, *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie*, Wien-München 1995, s. 22, jenž ji pracovně definoval jako totožnou s rozlohou „německé asistence“, tj. jednoho ze šesti správních celků v rámci Tovaryšstva Ježíšova.

kněží ve španělských državách, na straně druhé entuziasmus těchto příslušníků Tovaryšstva Ježíšova, explicitně požadujících vyslání na dosud nekolonizovaná území. Přestože jezuité v okamžiku vstupu do řádu formálně rezignovali na jakékoli vazby k vnějšímu světu, k rodině stejně jako k národu, a stávali se součástí navenek homogenního celku, zachovali si mnohé z materiální i duchovní kultury své původní vlasti. To dosvědčuje i jejich úcta ke speciálním světcům – Italové pořádali ve svých misích slavnosti k počtě Panny Marie Loretánské, Češi zase na počest sv. Jana Nepomuckého a sv. Václava, pojmenovávali po nich geografické prvky i neofyty.³⁸

Podobně probíhalo kulturní zahušťování v jiných odvětvích. Misionáři vyučovali konvertity zpěvu a hře na sofistikované hudební nástroje, harfy nebo housle, někdy i jejich výrobě.³⁹ Využívali přitom své předchozí zkušenosti, neboť výuka hudby byla integrální součástí nižšího i univerzitního školství organizovaného Tovaryštvem Ježíšovým. Je tak velmi pravděpodobné, že mše v misích severního Nového Španělska doprovázela hudba českých a rakouských barokních skladatelů. Některé hudební motivy přešly do spontánního repertoáru místních obyvatel.⁴⁰ Unikátní bylo i zavádění architektonických modelů v podmínkách koloniální hranice. V tradičním Boltonově pojetí bylo vybudování monumentálního misijního kostela na území dnešní Arizony jednoznačným svědectvím unilaterálního přenosu evropské civilizace do americké „divočiny“.⁴¹ V misijní

38 Zajímavé je, že zde docházelo ke kulturnímu transferu i v rámci Tovaryšstva Ježíšova: jezuité z německých zemí se entuziasticky připojovali k oslavám k počtě sv. Václava, jak dokazuje list bavorského misionáře Antona Mariy Bentze rodičům z roku 1750 – *Four unpublished letters of Anton Maria Bentz, eighteenth century missionary to Mexico*, (edd.) PETER MASTEN DUNNE, ERNEST J. BURRUS, Archivum Historicum Societatis Iesu 24/1955, s. 353. Další bavorský jezuita, Jakob Sedelmayer, svěřil nově objevený pramen do ochrany Jana Nepomuckého – JACOB SEDELMAYER, *Relación de la entrada que se hizo... a las naciones gentílicas de los ríos Gila y Colorado, Real Presidio de San Miguel de Horcasitas, 26-XII-1750*, rkp., kopie, BNM, fond Archivo Franciscano, 4/67.1.

39 IGNAZ PFEFFERKORN, *Sonora: Description of a Province*, Albuquerque 1949, s. 182.

40 Pro severní pohraničí Nového Španělska není tato skutečnost prokázána detailními výzkumy, ale pro působení jezuitů (ze stejných částí Evropy) v Paraguayi existuje unikátní muzikologická analýza, která ve zlidovělých popěvkách místních Indiánů detekovala motivy z barokních kompozic pražských a vídeňských autorů: VICTOR RONDÓN, *Música y evangelización en el cancionero „Chilgídu“ (1777) del padre Haverstadt, misionero jesuita en la Araucanía durante el siglo XVIII*, in: *Los jesuitas españoles expulsos: Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, (ed.) Manfred Tietz, Frankfurt am Main-Madrid 2001, s. 557–579.

41 HERBERT EUGENE BOLTON, *The Spanish Borderlands: A Chronicle of Old Florida and the Southwest*, New Haven 1921, s. 198.

architektuře se ale projevovaly specifické jezuitské intelektuální tradice i nutnost přizpůsobit se terénu a prostředí, a ostatně také specifické výtvarné styly místních etnik, jejichž příslušníci přispěli ke stavbě a výzdobě kostelů.⁴² Zde se opět ukazují limity jezuitské dokumentace. Zejména v oficiálních, ale často i v důvěrných, tedy praktické záležitosti řešících listech prezentovali misionáři domorodce pod svou kuratelou jako zcela postrádající jakoukoli představu o architektuře, takže jejich obydlí jsou pouhými beztvarymi přístřešky; že se jejich zpěv a hudba nepodobají lidským apod.⁴³ Minimálně v oblasti výstavby obydlí však archeologické výzkumy i svědectví jiných Evropanů než příslušníků jezuitského řádu prokázaly znalost poměrně sofistikovaných řemeslných technik alespoň u některých z etnik v oblasti severního pohraničí.⁴⁴

Jako poslední příklad míšení různorodých intelektuálních tradic lze zmínit medicínské zahrady, zakládané u misí. Péče o nemocné byla již ve středověku v Evropě vnímána jako základní povinnost každého křesťana. Přestože jezuitští misionáři neměli možnost získat formální školení na lékařských fakultách, mnoho kněží a ještě více „koadjutorů“, tedy nevysvěcených členů řádu, kteří zajišťovali každodenní provoz v rezidencích a některých misích, se věnovalo výrobě a podávání léků. Jak již bylo zmíněno v úvodu, jejich snaha poznat a využívat domorodé léčivé prostředky byla staršími generacemi historiků interpretována

42 Průnikům rozmanitých tradic v architektuře jezuitských misí se věnovala CLARA BARGELLINI, *At the center on the frontier: the Jesuit Tarabumara missions of New Spain*, in: *Time and place: The geohistory of art*, (edd.) Thomas DaCosta Kaufmann, Elizabeth Pilliod, London 2005, s. 113–133. Bargellini připomněla i další rozměry multilaterálního kulturního transferu na koloniální hranici, například skutečnost, že se v kostelích často nacházely, vedle obrazů, relikviářů a soch zaslanych ze Španělska, Itálie, případně z jiných částí Evropy (moravský misionář Václav Eymer žádal v roce 1692 svého spolubratra z Brna Johanna Lobera, aby mu zaslal do Mexika obraz „blahoslavené Panny brněnské“, patrně reprodukcí obrazu Panny Marie Sněžné z brněnského jezuitského kostela – ZDENĚK KALISTA, *Cesty ve znamení kříže*, Praha 1947, s. 92) a vedle stříbrných předmětů vyrobených řemeslníky ze středního Mexika také předměty z Asie, které do severního Nového Španělska doputovaly na obchodních lodích z filipínské Manily. I misionáři někdy stolovali na čínském porcelánu – C. BARGELLINI, *At the center on the frontier: the Jesuit Tarabumara missions of New Spain*, s. 116

43 Opakované zmínky v J. J. BAEGERT, *The Letters of Jesuit Missionary*. Jen výjimečně naopak misionáři připustili existenci autonomní kulturní tradice, předcházející příchodu Evropanů. Již citovaný Juan de Ugarte, misionář v Kalifornii, jenž, podle dochovaných dokumentů, musel být mezi ostatními jezuitou výjimečný svým shovívavým postojem k domorodým zvyklostem, zaznamenal, že v jižní části poloostrova existovaly jakési „školy, v nichž mládež vyučovali své příběhy o minulých dobách“ – JUAN DE UGARTE, *Relación al P. Procurador José de Echeverría sobre el descubrimiento del Golfo de California, San Pablo, 12-1-1722*, BNM, Archivo Franciscano, 4/53.1.

44 D. REFF, *Disease, depopulation and cultural change*, passim.

jako jednoznačný výsledek dynamického vývoje vědeckého myšlení v Evropě.⁴⁵ Ale medicínské zahrady v misiích severního pohraničí byly spíše laboratořemi kulturní synkreze, kde se setkávaly rostliny a lékařské postupy převzaté od domorodců, z centrálního Mexika a Španělska i ze střední Evropy, kde jezuité hledali cesty, jak překlenout, nahradit či doplnit mezery ve svém vědění.⁴⁶

Cílem jezuitů ovšem nebylo pouze dosáhnout náboženské konverze domorodců či přispět ke zlepšení jejich zdraví a životního standardu, ale vytvořit z nich ideální komunitu, stavěnou jako vzor dekadentním Evropanům. Proto zdůrazňovali nutnost fyzické práce jako základního výchovného prostředku pro proměnu divochů v křesťany; zároveň byla pracovní aktivita nezbytná pro hospodářskou prosperitu misí, a tedy pro nalákání dalších potenciálních zájemců. Především v propagačních textech – historiích či souborech publikovaných dopisů – se objevují časté a podrobné popisy snah misionářů naučit Indiány evropským řemeslům, neboť v jejich pojetí byli jakýmikoli technologiemi zcela nedotčení, často prostě „nazi“ fyzicky i duševně.⁴⁷ Jinými slovy: vytváří se zde obraz autoritativního kulturního přenosu. Joseph Neumann v jednom ze svých dopisů uvedl: „Sám jsem tesařem a truhlářem, svým vlastním kuchařem, správcem, kostelníkem, ševcem, pradlenou a lékařem: jedním slovem, vykonávám všechna řemesla, protože je Indiáni ani neumějí, ani nemají ponětí o jejich užitečnosti.“⁴⁸

45 V prostoru severního pohraničí Nového Španělska je v tomto směru nejcitovanější farmakologická příručka jezuita Johana Steinhofera/Juana Esteyneffera, v Novém Španělsku opakovaně vydávaná, intenzivně využívaná jak pro praktickou užitečnost, tak pro zájem autora o domorodé léčitelské metody – srov. moderní edice JUAN ESTEYNEFFER, *Florilegio medicinal* [1712], (ed.) María Anzuers, México 1978. Vědecké zaujetí misionářů jako jednoznačně „evropský“ kulturní rys zdůraznil například GEORGE FOSTER, *Relationships between Spanish and Spanish American Folk Medicine*, *Journal of American Folklore* 66/1953, 201–217; RENÉE GICKLHORN, *Missionsapotheker: Deutsche Pharmazeuten in Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1973.

46 Pro revidovaný pohled na vědecké aktivity jezuitských misionářů v zámoří srov. STEVEN J. HARRIS, *Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773*, *Isis* 96/2005, s. 71–79.

47 V tomto smyslu použil výraz „nahý“ (desnudo) například misionář JAIME BRAVO, *Carta del P. Jaime Bravo al marqués de Villa-Puente, Loreto, 12–VII-1730*, rkp., kopie, BNM, Archivo Franciscano, 4/56.1; totéž *Carta del P. Wenceslao Linck al P. Procurador Juan de Armesto, San Borja, 16–VIII-1767*, BNM, Archivo Franciscano, 4/70.1.

48 Srov. úvod Bohumír Roedla k edici JOSEPH NEUMANN, *Historia de las sublevaciones indias en la Tarabumara*, Praha 1994, s. 29. Jiný misionář, Vicente Águila, si stěžoval, že misionář „se věnuje nejen věcem duchovním, ale i světským, o které se nemuseli starat apoštolové, a my ano, musí pomáhat se stavbou kostela a domů, neboť tato zem je barbarská a nová“. Text cituje ANTONIO ASTRÁIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1912–1919, díl 4, s. 327.

Tyto zmínky byly důležitým argumentem pro unilineární výklady kulturního transferu v misiích v dílech Boltona, Ducruého a dalších historiků. Skutečnost ale byla podstatně složitější. Už samotný výběr místa pro misií, přestože se podřizoval jezuitským představám o ideální osadě i požadavkům španělských zákonů, musel zároveň respektovat specifika daného regionu i indiánské zvyklosti. A stejně tomu bylo i v zaměstnání jejich obyvatel.

Opět je samozřejmě iluzí představa, že bez výuky misionářů by indiánští konvertité nebyli schopni zajistit si předměty základní potřeby. V misiích pokračovaly a rozvíjely se tradiční výrobní postupy jako výroba keramiky, košíků a rohoží, byť obohacené o nové vzory nebo dílčí technologie (například glazování keramických nádob). Jiná odvětví byla samozřejmě zaváděna nově: evropský standard „slušnosti“ si například vynucoval výrobu látek na oděvy španělského střihu. Juana de Ugarte oslavoval jeho životopisec za to, že zavedl do Kalifornie chov ovcí a učil konvertity „jak vlnu připravit, sprádat a tkát. Sám vyráběl přeslice, kolovraty a tkalcovské stavý.“⁴⁹ Pokud ale Ugarte skutečně osobně sprádal vlnu, byl mezi svými spolubratry výjimkou. Ani „bratři koadjutoři“, tedy laičtí členové řádu, nevysvěcení na kněze, kteří i v jezuitských rezidencích zajišťovali každodenní potřeby, patrně podobné pracovní postupy běžně neovládali, a tím méně kněží, kteří sice prošli nejlepšími univerzitami své doby, avšak před příchodem do misií jen zřídka museli fyzicky pracovat. Přitom v oficiálním diskurzu jezuité ostře vystupovali proti přítomnosti Španělů v misiích, s argumentem jejich neblahého vlivu na domorodce. Ostatně ani koloniální zákonodárství nepovolovalo bělochům ani míšencům pobývat v misiích, a dokonce je ani navštěvovat bez svolení misionářů.⁵⁰ V mnoha z nich však trvale pobývali nejen vojáci určení pro ochranu misionářů, ale také jezuité pozvaní a placení řemeslníci, vyučující konvertity a zásobující je svými výrobky, a dokonce „celé rodiny Španělů a mulatů“.⁵¹

Právě v rovině materiální kultury docházelo k nejintenzivnějšímu vzájemnému kontaktu Indiánů a španělských osadníků, zároveň je ale tento kontakt nej-

49 M. VENEGAS, *Noticia de la California*, sv. 1, s. 321.

50 *Recopilación de las leyes de Indias*, díl 2, s. 1839, 1840: Libro VII, Tit. 10, Ley 48, 51: „Žádný Španěl (...) nesmí žít v osadě Indiánů. [...] Mezi Indiány nesmějí obcházet ani s nimi žít mulatí, mesticové ani černoši, protože s nimi špatně zacházejí, učí je svým zlým zvykům a lenosti a také některým omylům a neřestem, které mohou rozvrátit a zničit (...) úsilí o spásu duší řečených Indiánů.“ Je zřejmé, že mnohé z „omylů a neřestí“ mohl být specifické kulturní zvyklosti evropského či afrického původu.

51 Dopis Josepha Torala provinciálu Juanu Antoniu de Oviedovi, Banamitzu, 1-IX-1737, AGN, fond Archivo Histórico de la Hacienda, leg. 17, exp. 2, carta 4.

obtížněji identifikovatelný. V jezuitských dokumentech se podrobnější informace o řemeslných aktivitách v misiích neobjevují příliš často, a pokud zde nějaké zmínky najdeme, jsou jen letmé.⁵² Těžko soudit i ze skromných archeologických nálezů, nakolik a jak trvale se v jejich vlastní produkci odrazily pracovní postupy konkrétních řemeslníků, kteří mohli pocházet z různých částí Nového Španělska nebo Iberského poloostrova, neboť je třeba opět mít na paměti Fosterova zjištění o rozmanitosti koloniální materiální kultury.⁵³ Jisté ale je, že minimálně některé autoritativně předané kulturní prvky přijímali s nadšením. Pérez de Ribas si stěžoval, že Indiáni, „aby si pořídili nové šaty a aby byly co nejmódnější, opouštějí svou půdu a své ženy a odcházejí někdy padesát i více mil hledat práci“.⁵⁴ Zároveň je ale nepochybné, že si Indiáni oděvy nebo domácí náčiní, ať již kupované nebo vlastnoručně vyrobené, upravovali po svém. Snahy detekovat konkrétní projevy synkreze v rovině materiální kultury jezuitských misí znesnadňuje nejen omezený počet nálezů, ale především skutečnost, že tyto osady málokdy byly etnicky homogenní. Vzhledem k opakovaným epidemiím musely být soustavně doplňovány nově získanými „pohany“ z okolí nebo slučovány s jinými osadami, nebylo proto výjimkou soustředění dvou nebo dokonce tří etnických skupin na jednom místě. Často se přitom jednalo o skupiny vyznačující se zásadně odlišnými životními styly a stupněm sociální koheze.

Takové soužití si samozřejmě vynucovalo přizpůsobování v rovině každodenního života – animozity panující mezi obyvateli misí potvrzovali opakovaně i misionáři) – společný komunikační jazyk. Protože ale jezuité důsledně odmítali své neofyty hispanizovat (navzdory tomu, že královská nařízení vyzývala, aby se v Americe „budovaly školy, kdekoli je to možné, a Indiáni se učili kastilský jazyk“),⁵⁵ znamenalo to, že se lokálně zvyšoval význam jednoho z místních jazyků.

52 Například zpráva vizitátora jezuitských misí v Nayaritu vypočítává jednotlivá řemesla evropské provenience („někteří z Indiánů se věnují truhlářství, ševcovině, vydělávání kůží“), zároveň ale zdůrazňuje, že „většina z nich se zabývá pracemi, k nimž mají přirozené sklony“ – JOSÉ ANTONIO BUGARÍN, *Visita de las misiones del Nayarit, 1768–1769*, (ed.) Jean Mayer, México 1993, s. 133.

53 Pro snahy o identifikaci kulturních vlivů vzešlých z evropské kolonizace na základě archeologických nálezů srov. sborník *Indigenous Landscapes and Spanish Missions: New Perspectives from Archaeology and Ethnohistory*, (edd.) LEE M. PANICH, TSIM D. SCHNEIDER, Tucson 2014; WILLIAM E. ALTIZER, *Cultural Identity and Continuity at the Missions of New Spain: Examining the Native American Experience at the Spanish Mission of Texas*, Nebraska Anthropologist 2007, s. 5–17. Především hroby jsou často vybaveny pozoruhodnou kombinací tradičních a evropských parafernálií.

54 A. PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, s. 340.

55 *Recopilación de las leyes de Indias*, sv. 2, s. 1879.

Důsledným zabraňováním ovládnutí španělského jazyka se ztěžovala komunikace Indiánů a osadníků v okolí misí a zvýrazňovalo dominantní postavení misionáře jako prostředníka mezi indiánskou komunitou a koloniálními úřady. Noví křesťané také zůstávali odříznuti od kulturního břemene evropské tradice, lépe řečeno seznamovali se s ní výlučně prostřednictvím jezuitských učitelů. Nezáměr jezuitů o jazykovou výuku jejich indiánských svěřenců byl stálou položkou na seznamu stížností španělských osadníků. Paradoxně v situaci, kdy katolická církev halasně odsuzovala protestantské požadavky na užití vernakulárních jazyků v kultu, se indiánští konvertité učili z paměti „všechny modlitby a také otázky a odpovědi o nejzákladnějších mystériích ve svém vlastním jazyce“⁵⁶ a jezuité sepisovaly traktáty oslavující užití mateřského jazyka ve službě Bohu.⁵⁷ Nehledě na nutnost zavádět neologismy pro pojmy do příchodu Evropanů neznámé byly gramatiky a slovníky domorodých jazyků, které jezuité sepisovali a které využívali pro komunikaci s neofyty, sestavovány na bázi latiny.⁵⁸ Jinými slovy, docházelo k určité deformaci domorodých komunikačních vzorců. Do jaké míry je opět těžké, ne-li nemožné zjistit, vzhledem k tomu, že jiné než jezuitské dokumenty lingvistické informace neobsahují a mnoho jazyků během následujícího období zcela vymizelo.

Již bylo zdůrazněno, že úsilí příslušníků Tovaryšstva vnútit misijním osadám životní rytmus a řád ideálního křesťanského společenství naráželo na požadavky koloniální administrativy, která se snažila využít misijní obyvatele k vlastním cílům – jednak jako pracovní síly, jednak jako pomocného vojska při dalším postupu kolonizace a obraně už obsazených území. Z důvodů soustavného nedostatku prostředků na financování vojenských kampaní v pohraničí i španělských nebo míšeneckých vojáků pro jejich uskutečňování byli totiž misijní Indiáni najímáni jako oficiální spojenci španělské koruny v bojích s Apači, od 16. století útočícími na hornické osady a haciendy. Pro misijní osady to znamenalo značnou hospodářskou zátěž, válečná tažení navíc soustavně narušovala jejich izolaci a nově ustavený pořádek. A především museli misionáři tolerovat některé tradiční domorodé rituály související s bojem – noční tance doprovázené zpěvem a popí-

56 *Noticia de la provincia de Sinaloa*, nedat. (asi 1769), rkp., Archivum Societatis Iesu Provinciae Mexicanae, México (dále ASIPM), sign. 1805 (patrně text některého z jezuitských misionářů, vypovězených v roce 1767 ze španělských kolonií, sepsaný v italském exilu).

57 ANTONIO CID, *Parecer sobre predicar a los indios en su lingua*, 6–VI–1758, ASIPM, sign. 1474.

58 Ze severního pohraničí Nového Španělska například MATTHÄUS STEFFEL, *Tarahumarisches Wörterbuch nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren*, rkp., Moravský zemský archiv Brno, Sběrka rukopisů Františkova muzea, sign. G 11 809.

jením alkoholických nápojů, ale také mučení zajatců.⁵⁹ Indiánští „kapitáni“ byli navíc za své úspěchy v boji odměňováni penězi, dary (často v podobě slavnostních uniforem nebo oděvů), čestnými tituly či právem užívat evropské zbraně a konzumovat prestižní potraviny a nápoje, víno či kakao.⁶⁰ Opět tedy byli motivováni k aktivní spolupráci a ne násilím vtačováni do předem připravených kulturních vzorců. Jejich existence zpochybňuje tradiční představu o jednoznačné dominanci jezuitů v misijních komunitách a o kulturním přenosu založeném na autoritě jedněch a podřízenosti druhých. Zároveň docházelo k výrazné kulturní diverzifikaci mezi neofyty, neboť domorodé elity se s dominantní španělskou kulturou ztotožňovaly mnohem výrazněji než zbytek jejich obyvatel.

Příklad domorodých vojenských velitelů poukazuje na další možnou rovinu analýzy, totiž individuální motivace účastníků misijního transferu. Někteří z neofytů očividně přistupovali k možnostem vzešlým z přítomnosti Evropanů aktivněji než jiní. I v případě misionářů hrály samozřejmě roli osobnostní charakteristiky. Jak vyplývá ze zpráv nadřízených i z jejich vlastní písemné dokumentace, někteří z nich se spokojili s minimálními výsledky, další se pokoušeli ovlivnit život svých svěřenců do nejmenšího detailu, aktivně se podíleli na školní výuce, organizovali polní práce, překládali žalmy a nakupovali oděvy pro indiánské ženy. Část z misionářů se plně ztotožnila s novým prostředím, a to až do té míry, že byli současníky kritizováni (a svými spolubratry chváleni) za dokonalou adaptaci na „barbarský“ způsob života.⁶¹ Někteří dokonce přijali svou novou roli poddaných španělského krále, a to do té míry, že se aktivně zapojili do koloniálního soupeření.⁶² Další se až do konce svých dnů nepřestali cítit „Němci“

59 Tyto praktiky popsal JOHANN NENVTVIG, *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora, por un amigo del Servicio de Dios, y el Rey Nuestro Señor* (1764), (ed.) Germán Viveros, México 1971, s. 110–111.

60 Jako příklad indiánského „kapitána“, jenž navázal exkluzivní vztahy se španělskými vojenskými veliteli a pokusil se prosadit svou autoritu proti nadvládě misionářů, lze zmínit Luise Oapicagiguu (zvaného též Luis de Sáric), jenž stál v pozadí povstání Pimů v roce 1751. Jak vyšlo najevo při vyšetřování povstání, byly to právě snahy misionářů tohoto indiánského vůdce, honosícího se přátelstvím se španělskými vojenskými veliteli, „ponížít“, resp. vykázat mu místo řadového obyvatele misie, co vyvolalo výbuch násilí – srov. ROBERT C. EWING, *The Pima Outbreak in November 1751*, *New Mexico Historical Review* 13/1938, s. 337–346; TÝŽ, *Investigations into the causes of the Pima Uprising of 1751*, *Mid-America* 23/1941, s. 138–151; ROBERTO MARIO SALMÓN, *A Marginal Man (Luis of Saric and the Pima Revolt of 1751)*, *The Americas* 45/1988, s. 61–77.

61 To je příklad již citovaného Josefa Neumanna – srov. úvod B. Roedla k edici J. NEUMANN, *Historia de las sublevaciones indias*, s. 30.

62 Jezuita z Tridentu, Eusebius Franciscus Chino/Kühn/Kino, jenž sám sebe označil za „Itala narozením, Němce výchovou“ (dopis vévodkyni de Aveiro, Cádiz, 16-XI-1680, in: *Kino escribe a la*

pobývajících v cizině, odmítali místní stravu, obtížně snášeli prostředí i kontakt s Indiány a do proměny jejich kultury nad rámec svých pastoračních povinností nijak nezasahovali.⁶³

Jezuité jako zprostředkovatelé

Výklad o mnohostranném kulturním transferu v prostoru misijní hranice by samozřejmě bylo možné rozvíjet do dalších podrobností. V tuto chvíli je ale zásadní připomenout, že vedle své hlavní role aktivních určovatelů kulturní změny hráli jezuité i roli prostředníků, ať již vědomě nebo nevědomky. Role jezuitů jako „prostředníků“ (go-betweens, knowledge brokers) je v literatuře poměrně reflektována především pro misie v Číně, Kanadě nebo Brazílii.⁶⁴ Pro oblast severního pohraničí Nového Španělska v odborné literatuře rozpracována nebyla, z dochované dokumentace je ale zřejmé, že tuto roli plnili v oblasti materiální i duchovní kultury. V nejzákladnější rovině samozřejmě šlo o zprostředkování v oblasti obchodu. Zde je třeba se vrátit k již citovanému případ Yaquiů, pro něž byli jezuité především dodavateli jinak nedostupného zboží a zprostředkovateli důležitých znalostí, především španělského jazyka – či jiného způsobu dodávání materiálního zboží, vyrobeného v Evropě nebo v centrálních částech kolonie. Nechávali si posílat artikly každodenní potřeby, oděvy a léky,⁶⁵ výjimečně se sami aktivně zapojili do organizace koloniálního obchodu.⁶⁶ Ale i v jiných oblastech

duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la duquesa de Aveiro y otros documentos, (ed.) ERNST J. BURRUS, Madrid 1964, s. 105, se v době války o španělské dědictví postavil na stranu bourbonského uchazeče o španělský trůn, Filipa V. – B. HAUSBERGER, *Jesuiten aus Mitteleuropa*, s. 32.

63 Příkladem může být alsaský misionář Jakob Baegert, jenž v dopisech bratrovi vršil stížnosti na americkou přírodu i povahu domorodců a odmítal kukuřici jako „nevhodnou pro výživu lidských bytostí“ – JOHANN JACOB BAEGERT, *The Letters of Jesuit Missionary in Baja California, 1749–1761*, (ed.) Doyce B. Nunis, Los Angeles 1982, s. 171. Ohledně komplikovaných identit jezuitských misionářů ze střední Evropy na území Ameriky MARKÉTA KRÍŽOVÁ, *Problem of (proto)National/Ethnic/Regional Identities of Jesuit Missionaries from Central Europe in America*, Leipzig 2015.

64 Například ALIDA C. METCALF, *Go-Between and the Colonization of Brazil, 1500–1600*, Austin 2005, zejména s. 89–117; ASHLEY E. MILLAR, *The Jesuits as Knowledge Brokers Between Europe and China (1582–1773): Shaping European Views of the Middle Kingdom*, Economic History Working Papers 105/07, London 2007.

65 Již citovaný dopis Václava Eymera v Z. KALISTA, *Cesty ve znamení kříže*, s. 90–92.

66 To byl případ jezuitu Michala/Miguela Sabela, jenž se aktivně zapojil do exportu českého skla do Ameriky – srov. JOSEF POLIŠENSKÝ, LUBOMÍR VEBR, *Miguel Sabel y orígenes del comercio americano con el vidrio de Bohemia*, Ibero-americana Pragensia 5/1971, s. 93–116.

otevřeli především nešpanělští jezuité svým indiánským konvertitům svět za hranicemi místokrálovství už svou samotnou existencí, každodenními návyky či tím, že jejich mateřštinou byla čeština, němčina nebo italština. Plnili roli překladatelů z a do španělštiny, vysvětlovali nová slova a pojmy nebo je vytvářeli.

Zcela zásadní je, že stejnou roli prostředníků – otevírajících svět exotického amerického kontinentu – hráli misionáři nejen vůči španělskému koloniálnímu systému, pro nějž zpřístupňovali území severního pohraničí, ale také vůči svým rodinám, spolubratrům a ostatním obyvatelům svých domovských provincií. Posílali domů exotické zboží, kakao či léčivé rostliny. V dopisech podrobně líčili zvláštnosti americké přírody. Karlova univerzita vydala v roce 1750 latinský spis Josefa Neumanna o povstáních Tarahumarů.⁶⁷ Již roku 1702 byly do Jihlavy dopraveny ostatky misionáře Augustina Strobacha, jenž zahynul na Mariánských ostrovech. Líčení jeho mučednické smrti i její obrazová ztvárnění zprostředkovala čtenářům účast na misijním a koloniálním úsilí. A co víc, Strobach se spolu s Jindřichem Václavem Richterm, misionářem z Peru, také zabitým domorodci, ocital v eulogických líčeních po boku jezuitských světců Ignáce z Loyoly, Františka Xaverského či Stanislava Kostky, ale i českých středověkých mučedníků Václava, Ludmily a Jana Nepomuckého. Byli jedním z pojítek historických příběhů amerického pohraničí a středoevropské „periferie“ Starého světa.⁶⁸

V jezuitském diskurzu ostatně nebyly misie na koloniálních hranicích Nového světa periferií, nýbrž centrem, ohniskem snažení a imaginace všech členů řádu a nepřímo i ostatních obyvatel katolické Evropy. A stejnou roli sehrávaly ty části Starého světa, které procházely rekatolizací.⁶⁹ Přestože samozřejmě komunikační kanály, jejichž prostřednictvím se obyvatelé Evropy setkávali s Novým světem, daleko přesahovaly působení Tovaryšstva Ježíšova, Amerika se svými exotickými sceneriemi, podivnými obyvateli, plantážní produkcí a mezinárodním soupeřením se mimo jiné i díky jezuitským misiím stala pevnou součástí jejich světa.

67 J. NEUMANN, *Historia seditionum*.

68 EMANUEL DE BOYE, *Vita et obitus venerabilis P. Augustini Strobach...*, Olomouc 1691; TÝŽ, *Vita et obitus Vener. Patris Henrici Wenceslai Richter...*, Praha 1702; JAN ROYT, *Los PP. Misioner Augustin Strobach y Enrique Richter en un Grabado Praguense del siglo XVIII*, Ibero-Americana Pragensia 33/1999, s. 137–141.

69 Diskurzivní propojení nekatolických Čech a „barbarské“ Ameriky jako dvou objektů jezuitského christianizačního úsilí ukázal HENRY SULLIVAN, *El jesuita Rodrigo de Arriaga (1592–1667): Rector de la Universidad Carolina de Praga (Bohemia) durante el Siglo de Oro*, (edd.) Carlos Mata Induráin, Miguel Zugasti, Pamplona 2005, díl 2, s. 1605–1612; JOHN O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge 1993, s. 241–242.

Americké výjevy figurují na titulních listech univerzitních tezí nebo ve výzdobě kostelů.⁷⁰

Mnohé z toho, co zaznělo v souvislosti s kulturními transfery na severu Nového Španělska, můžeme vztáhnout i na dění ve střední Evropě. Tradiční obraz rekatolizace českých zemí v 17. a 18. století zdůrazňuje buď rychlý a radikální přechod na katolictví, nebo úspěšnou rezistenci vůči němu, aktivní i pasivní odpor nekatolíků. Málokdy se připouští možnost, že propast dělící obě skupiny byla nejen překlenutelná, ale dokonce se mohla stát i základnou pro vytváření nových, svébytných kulturních formací, daleko přesahujících sféru náboženství. I v rámci rekatolizace ale docházelo k multilaterálnímu kulturnímu transferu – a nejen proto, že první jezuité v českých zemích pocházeli ze Španělska a Německa. Rychtář z Frýdlantska na počátku 18. století nálehal na své sousedy, aby se stali „trochu katolíky“,⁷¹ protestantské zpěvníky čerpaly z katolických a naopak, složitá symbolika barokních kázání oslovovala i protestanty. Nestřetla se homogenní síla „katolictví“ a stejně uniformní „protestantismus“. Na obou stranách pomyslné a velmi propustné bariéry probíhaly procesy kulturní krystalizace, stejně komplikované jako ty, které Foster popsal pro koloniální Mexiko. Ne vždy byla konverze ke katolictví výsledkem nátlaku; docházelo k míšení vysoké a nízké kultury (lidové zvyky v rituálu). To vše vyzývá ke srovnání. Avšak plnohodnotná komparace dvou kulturních transferů, které se odehrávaly v přibližně stejné době na protilehlých březích Atlantiku, samozřejmě není možná vzhledem k nevyrovnanosti dochovaných pramenů i specifícnost historických kontextů.

Protagonisté historie *croisée* mimo to před komparací varují. V jejich pojetí dochází při srovnávání ke zplošťování posuzovaných objektů a situací, k jejich černobílému vymezování nebo naopak k rozplývání do jediného bezbřehého celku. Takto je kritizován i donedávna populární koncept „atlantických dějin“, vzešlý původně ze snahy prolomit omezení národních historických příběhů a vtáhnout mimoevropské prostory do celku světových dějin jako rovnocenné partnery.⁷² Pokud přijmeme tuto výzvu, můžeme namísto identifikování pro-

70 Srov. například kazatelnu kostela sv. Mikuláše ve Znojmě v podobě zemského glóbu s prominentně zvýrazněným americkým kontinentem – PAVEL ŠTĚPÁNEK, *Čechy a Peru, historie a umění: Dějiny vzájemných kulturních vztahů*, Olomouc 2013, s. 26.

71 EDITA ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004, s. 19.

72 V 70. letech 20. století se Pierre Chaunu pokusil aplikovat Braudelův model středomořského prostoru na prostor atlantický, být téměř výlučně ve sféře hospodářských vazeb: PIERRE CHAUNU, *Séville et Amérique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1977; z nových prací srov. *British Atlantic World, 1500–1800*, (edd.) DAVID ARMITAGE, MICHAEL BRADDICK, New York 2002. K vypracování konceptu „atlantických dějin“ přispěla již od 50. let snaha vítězných mocností

měnných, které by bylo možné komparovat, přistoupit k oběma výše zmíněným regionům jako ke svébytným hráčům, jejichž trajektorie se v určitém historickém momentu protnuly. Nesplynuly však do jediné masy homogenního historického příběhu, nýbrž jako kulečnickové koule Erika Wolfa pokračovaly vlastními cestami. Jejich podobu však setkání, byť nepřímé, dlouhodobě ovlivnilo.

integrovat své dějinné příběhy do jediného – srov. WILLIAM O'REILLY, *The Atlantic World and Germany: A Consideration*, in: *The Atlantic World and Latin America – América Latina en el mundo atlántico (1500–1850)*. Essays in the honor of Horst Pietschmann, (edd.) Renate Pieper, Peer Schmidt, Köln-Weimar-Wien 2005, s. 48.