MASARYKOVA UNIVERZITA
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV RELIGIONISTIKY

NÁBOŽENSKÁ IDEOLOGIE, EXPANZIONISMUS A SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE V TENOCHTITLÁNU

JIŘÍ KRPEŠ

MAGISTERSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

BRNO 2007

VEDOUCÍ PRÁCE:
PHDR. DALIBOR PAPOUŠEK

Prohlašuji, že jsem vycházel pouze z literatury uvedené v bibliografii.

.....

Poznámka k přepisu

Vzhledem k tomu, že práce je určena odborné veřejnosti, přidržuji se ve své práci transliterace náhuatlu do češtiny. Řídím se přitom územ slovníku moderního jazyka náhuatl, Bierhorstova překladu kodexu Chimalpopoca a Cambellova slovníku Florentinského kodexu (viz bibliografie). Substantiva náhuatlu však skloňuji, a to tak, že příslušné sufixy připojuji k nahuaskému slovu.

OBSAH:

1. ÚVOD – „VELKÉ TÉMA IDEOLOGIÍ“ 4

2. TEORETICKÁ PERSPEKTIVA 6

2.1. NÁBOŽENSTVÍ, POLITIKA A IDEOLOGIE 6
2.2. IDEOLOGIE, SOCIOKULTURNÍ EVOLUCE A INTERPRETACE 8
2.3. POZNÁMKA K INTERPRETACI PRAMENŮ 10
2.4 „INTERPRETATIVNÍ RELIGIONISTIKA“ – HLEDÁNÍ PŘÍSTUPU 12
2.4.1. Politická antropologie 14

3. TEOCALLI - KONDENZACE SYMBOLŮ AZTÉCKÉ NÁBOŽENSKÉ IDEOLOGIE 15

3.1. DVA ZDROJE LEGITIMITY VLÁDY „*TOLTECA-CHICHIMECA*“ 17
3.1.1. Inaugurace Acamapichtliho 18
3.1.2. Strategie upevňování toltéckých kořenů a „přenesení slunce“ 20
3.1.3. Dědicové dvou kulturních linií 21
3.2. CE-TECPATL 21
3.2.1. Exkurz: charakter aztéckého řečnictví a písemnictví 21
3.2.2. Exkurz: k historičnosti aztéckých písemných pramenů 22
3.2.3. Vyjití z Aztlanu 24
3.2.4. Coatepec, místo zrození Huitzilopochtliho 26
3.2.5. Založení Tenochtitlánu a Templo Mayor 27
3.2.6. Exkurz – k dějinám „posvátného balíčku“ 29
3.3. PÁTÉ SLUNCE A POTŘEBA LIDSKÝCH OBĚTÍ 30
3.4. NOVÝ OHEŇ 31
3.5. TLALTECUHTLI 32
3.6. TRŮN JAKO PROMINENTNÍ POLITICKÝ SYMBOL 32

4. ZFALŠOVANÁ VZPOMÍNKA A JEJÍ PROTAGONISTÉ 34

5. TLACAÉLEL, VYVOLENÝ LID A IDEOLOGIE VÁLKY 37

6. SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE V TENOCHTITLÁNU 39

6.1. TYPOLOGIZACE MEXICKÝCH DĚJIN PODLE ÚROVNĚ EKONOMICKÉ ORGANIZACE 40
6.2. JAK SE TO STALO? 42
6.3. SYMBOLICKÉ KÓDY ROZLIŠOVÁNÍ A SPOLEČENSKÝ STATUS 43
6.4. LEGITIMITA VLÁDCŮ 45

7. ČÍ IDEOLOGIE? 46

7.1 TELPOCHCALLI 48

8. ZÁVĚR 50

9. BIBLIOGRAFIE 52

10. RESUMÉ 58

1. ÚVOD – „VELKÉ TÉMA IDEOLOGIÍ“

Aztécká říše[1] byla tvořena územím, které ovládala vojenská aliance tří městských států centrálního Mexika: Tenochtitlán, Tezcoco a Tlacopan. Od svého vzniku v roce 1430 až do příchodu Španělů v roce 1519 zaznamenávala tato aliance řadu vojenských úspěchů, až si nakonec podmanila naprostou většinu městských států ležících na území moderního státu Mexiko. Aztécká říše se rozpínala na území 200 tisíc km² a odhaduje se, že v ní žilo pět až šest miliónů lidí.[2] Fakt, že se Aztécká říše rozšířila na tak velkém území a v tak krátké době, po mnoho let přitahuje pozornost moderních badatelů. Ti se zpravidla snaží zodpovědět prostou otázku – jak se to mohlo stát? Při hledání odpovědi se řada z nich obrátila právě k tématu ideologií, které se fakticky stalo tématem *par excellence* mezoamerického bádání.[3] Zkoumají se přitom dva základní problémy: 1. *role ideologie jako myšlenkové systému motivujícího k expanzi říše;* 2. *role ideologie jako myšlenkového systému legitimizujícího zavedenou společenskou nerovnost.*[4]

Spolu s touto problematikou také začíná komplikovaná diskuze na téma ideologie a sociokulturní evoluce, ideologie a její vliv na jednání jednotlivce (či skupiny) a v neposlední řadě také vztah mezi ideologií a náboženstvím. Skutečně svědomité vypořádání se s řadou teoretických prací na tato témata

---

[1] Označení **Aztékové** používám pro všechny etnické skupiny, které odvozovaly svůj původ z mýtického místa Aztlanu, a které přicházely do centrálního Mexika od středně poklasického období (1200 n.l.) ze severozápadu území. Označení **Nahuové** používám pro jazykovou podskupinu, která je součástí větší skupiny uto-aztéckých jazyků. **Mexiky** nazývám aztéckou etnickou skupinu, která se usadila v Tenochtitlánu a sousedním/souostrovním Tlatelolcu (Města byla sjednocena v roce 1473). **Tenochkové** jsou Mexikové, kteří založili Tenochtitlán. Termínem **Acolhuové** označuji aztécké etnikum, které obsadilo východní část jezera Tezcoco a stalo se nejsilnějším spojencem Mexiků. **Tepanekové** byli Aztékové na západním pobřeží Tezcoca (Azcapotzalco, Tacuba/Tlacopan), kteří před prohrou v rozhodující bitvě s Mexiky (1430 n.l.), ovládali celou oblast. Tepanekové z Tacuby/Tlacopanu se v bitvě proti Azcapotzalcu stali nejsilnějšími spojenci Mexiků. Termínem „**trojaliance“** odkazuji k *politickému* a *vojenskému* charakteru spojenectví mezi Mexiky, Acolhuy z Tezcoca a Tepaneky z Tlacopanu/Tacuby. **Aztécká říše** pak jsou území ovládaná trojaliancí.

[2] Diane Z. Chase (ed), *Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment.* University of Oklahoma Press, 1992. s. 282-83.

[3] Viz například Geoffrey W Conrad, Arthur A. Demarest (eds, et al), *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992.

[4] Srov. Carla M. Sinopoli, „The Archaeology of Empires“ in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23. (1994), s. 167. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>. [Cit. 1.8.2007].

by ovšem zdaleka přesáhlo rozsah a původní záměr mé práce. Přestože se těmto vzájemně se protínajícím problémům nelze zcela vyhnout, primárním záměrem mé práce je průzkum náboženské ideologie Tenochtitlánu, nahlížená na pozadí procesů souvisejících se sociální stratifikací místního obyvatelstva. Fascinující je přitom skutečnost, že zakladatelé Tenochtitlánu byli původně relativně egalitářským, kočujícím kmenem, který své privilegované postavení získával postupně, spolu s dalšími a dalšími vítěznými taženími. V důsledku toho prošla tenochská společnost zcela zásadním procesem transformace: vznikly přísně stratifikované sociální skupiny, oddělené téměř nepřekročitelnou propastí společenského postupu. Na pozadí sociálních a akulturačních procesů docházelo ke zcela novým konceptualizacím vlastní etnické minulosti. Zcela klíčovou roli přitom sehrála symbolika válečného božstva *Huitzilopochtliho*, která rovněž prochází v náboženské artikulaci Tenochků procesem postupné transformace – od lokálního kmenového božstva směrem k univerzálnímu slunečnému božstvu s válečnickými atributy.

Městský stát Tenochtitlán byl přitom vybrán z několika důvodů, především proto, že byl v době příchodů španělských vojsk fakticky největším kultovním a mocenským centrem, odkud se šířily klíčové „nábožensko-politické“ ideje do všech koutů Aztécké říše.

Struktura této práce je následující: nejdříve se pokusím vyjasnit vztah mezi ideologií, náboženstvím a politikou. Poté nahlédnu koncept náboženské ideologie Tenochtitlánu na příkladě významného archeologického nálezu *teocalli*. Dále se pokusím popsat proces, jakým se náboženská ideologie utvářela v souvislosti se změnou mocenských poměrů v tenochtitlánské společnosti. A nakonec se zde budu soustředit na otázku, komu byla vlastně tato ideologie určena.

2. TEORETICKÁ PERSPEKTIVA

2.1. Náboženství, politika a ideologie

Vydělování ohraničených kategorií „náboženství“ a „politiky“ z mnohovýznamové sociokulturní reality spadá do epochy osvícenství a je výsledkem zcela konkrétních diskuzí vedených v rámci evropské intelektuální tradice. Podobně jako v řadě jiných ne-evropských kultur, ani v předkolumbovské Mezoamerice nenalezneme podobně ohraničené pojmy, natož aby mezi nimi byl stanoven nějaký konkrétní vztah. Tato metodologická nesnáz bude v rámci této práce překlenuta tím, že pozornost nebude soustředěna na *vztah* mezi náboženstvím a politikou, ale na *způsob*, jakým *politický diskurz odkazuje k moci své autority*.[5] „To náboženské“ pak lze v politické artikulaci rozpoznat podle toho, že je nalezeno určité množství *podstatných znaků*, které lze ke kategorii „náboženské“ přiřadit.

S politickou sférou je snad od dob Napoleona I. Bonaparte (1769-1821) spjat i termín ideologie. Jeho první užití však třeba přiřadit francouzskému *ideologu* Destutt de Traccymu (1754-1836), který ideologii postuloval jako vědu zkoumající ideje (*Science des idées*), oproštěnou od politických konotací.[6] Napoleon, a později ovšem také Karl Marx, Karl Mannheim a řada dalších autorů, naplnili pojem ideologie negativním politickými (či revolučními) konotacemi, které v některých pojetích přetrvávají dodnes.[7] Obzvláště slovní spojení „náboženská ideologie“ má v některých teoreticko-metodologických přístupech řadu negativních přívlastků (viz diskuze níže). Lze však zaznamenat pokusy o neutrální vymezení ideologie, které se tím přibližují původnímu de Tracyho pojetí. Gary Lease například pojímá náboženství jako specifickou formu ideologie, která je organizovaná podle určitých principů – kosmologie

---

[5] Ke vztahu politiky a náboženství viz. Hugh B. Urban, „Politics and Religion: An Overview“, in: *Encyclopedia of Religion- 2nd ed*. Farmington: Thomson Gale, 2005, (Vol 11.), s. 7248-7259.

[6] De Tracy ideologii původně zamýšlel jako zastřešující meta-vědu, která bude obsahovat katalogizační přehledy dějin idejí (ne nepodobné tehdejší zoologii) a bude plnit funkci jakési náhražky za náboženství. Náboženské ideje tedy měly být v ideologii implicitně přítomné a ideologie jim měla být pozičně nadřazena.

[7] K dějinám ideologie např. David Hawkes, *Ideology,* London: Routledge, 2003. V češtině viz Pavel Šaradín, *Historické proměny pojmu ideologie*, Brno: CDK, 2001.

či mytologie.[8] Podle Lease mytologie, jako organizační princip rozličného světa významů, „představuje údaje jako samozřejmé“ a ustanovuje tím, co bude v kultuře – ve sféře posvátného – považováno za samozřejmé.

Inspirativní pojetí ideologie předložil rovněž Clifford Geertz, který pojímal ideologii, podobně jako náboženství či vědu, jako „kulturní systém“. V práci *Interpretace kultur* (1973) Geertz porovnává způsoby ideologického a vědeckého myšlení, a hovoří o nich jako o „smyšlených dílech“. „*Rozlišující znak vědy a ideologie jako kulturních systémů je třeba hledat v typech symbolické strategie pro postižení situací, které každá z nich představuje.*“[9] Tato strategie je, podle Geertze, oproti vědě silně *angažovaná*, jinými slovy, *ideologie je angažovanou konceptualizaci kulturních systému*. Geertz tak do své úvahy o kulturních systémech začlenil nejen systémy náboženské a politické, ale též ty, které mezi náboženstvím a politikou nerozlišují. Na Geertze v tomto navázal Mark Jürgensmeyer, který bryskně odmítá Marxovo zpolitizované pojetí ideologie tím, že zavádí termín *ideologie řádu*.[10] Ideologie řádu je termín, který je užitečný i pro potřeby této práce, neboť je s to obsáhnout koherentní, nábožensko-politický způsob úvah čelních představitelů Tenochtitlanu o lidech, vztahu mezi lidmi, a vztahu mezi lidmi a světem, ve kterém žijí.

Nechci se však dopustit té chyby, že ideologii zcela oprostím od její vazby na mocenské zájmy, s kterými ideologie nutně souvisí. Ostatně právě toto byla jedna z výtek, které na Geertzův účet vznesl Talal Asad – že se vůbec nezajímá o to, jak je náboženství mocí definováno. Ideologie řádu je vždy někým definována a zpravidla platí, že „...[k]*do má větší klacek, má větší šanci prosadit svou definici reality.*“[11] Podle Anthony Giddense jsou ideologie:

---

[8] Gary Lease, „Ideology“, in: Braun, Willy – McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*. London – New York: Cassel 2000, s. 442.

[9] Clifford Geertz, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000z, s. 260.

[10] Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley - Los Angeles - London: University of Califomia Press 1994, s. 26-35.

[11] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK 1999, s 109.

> „Sdílené představy nebo názory, jejichž smyslem je ospravedlňovat zájmy dominantních skupin ve společnosti. Nacházíme je ve všech společnostech, kde existuje systematická a pevně zakotvená nerovnost mezi skupinami lidí. Pojem ideologie je úzce spjat s pojmem moci, protože ideologické systémy slouží k legitimizaci mocenských rozdílů.“ [12]

Můj výzkum náboženské ideologie Tenochtitlanu vychází z předpokladu, že byla utvářena zcela konkrétní skupinou, jež se náhle dostala k moci a která svou ideologii řádu propagovala formou různých komunikačních kanálů. Tím přitahuji pozornost zpátky k tématům problematizovaným v úvodní kapitolce – role ideologie při expanzi říše a roli ideologie při legitimizaci sociálních nerovností.

2.2. Ideologie, sociokulturní evoluce a interpretace

Dějiny výzkumu ideologií předkolumbovského Mexika jsou spjaty s diskuzí na téma vlivu ideologie na sociokulturní evoluci, přičemž právě ve státní náboženské ideologii Mexiků spatřují někteří badatelé klíč k vysvětlení aztécké imperiální expanze:

> „Originálním přínosem Mexiků k evoluci mezoamerické civilizace byla ideologie, která úspěšně integrovala náboženské, ekonomické a sociální systémy do imperialistické válečné mašinérie [war machine]. Ideologické změny, které způsobily tuto integraci, byly výsledkem práce hrstky lidí (Itzcoatl, Tlacaélel, Moctezuma I, etc.), kteří... ustanovili nové reformy.“ [13]

Michael E. Smith shrnuje pojetí aztécké expanze autorů tohoto citátu následovně:

> „Jedno z populárních vysvětlení Aztécké říše (Conrad and Demarest 1984) dokonce tvrdí, že Mexikové neměli vposledku žádný plán či strategii [expanze], a pouze vysílali armádu náboženských fanatiků, aby náhodně dobývali ve snaze nalézt zajatce pro rituály lidských obětí.“ [14]

---

[12] Anthony Giddens, Sociologie, Praha: Argo 1999, s. 550.

[13] Geoffrey W Conrad, Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamic of Aztec and Inca Expanzionism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 37.

[14] Michael E. Smith, „The Aztec Empire and the Mesoamerican World System“, in: Susan E. Alcock (eds., et al.), *Empires - Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 140.

Kauzální vysvětlení je přitom nasnadě: aztécká expanze byla zapříčiněna náboženskými motivy, které vyžadovaly oběti válečných zajatců – náboženství Aztéků je považováno za *realpolitik*.

Obecně je možné shrnout, že většina soudobých mesoamerikanistů nahlíží ideologii a její roli při rozvoji kultur předkolumbovského Mexika na pozadí marxistického nebo kulturně-ekologického paradigmatu. Podle zastánců kulturní ekologie[15] se společnost rozvíjí na základě dynamické interakce s lokálním životním prostředím dané společnosti.[16] Klíčovým konceptem kulturní ekologie je přitom pojem *kulturního jádra* (cultural core) – souhrnu všech technologických, organizačních a ideologických rysů, jež jsou vztaženy k nejdůležitějším materiálním potřebám společnosti. Ideologie ovlivňuje to, jak lidé koncipují svět kolem sebe, přičemž ideologie ovlivňuje též kulturní, ekonomickou, politickou a společenskou organizaci společnosti, a stejně tak možnost disponovat technologickými prostředky. Podle představitelů kulturní ekologie však není ideologie v kulturní evoluci určující hybnou silou, tou je změna v oblasti techniky a technologie.

Kulturní ekologie má podle mého názoru blízko k teorii sociálního konstruktivismu.[17] Jejich společné východisko spatřuji v tom, že považují člověka za bytost, která v interakci s životním prostředím vytváří stabilní podmínky pro své přežití. Produkty lidské činnosti se zvnějšují (*externalizují*) a získávají statut objektivní reality (*objektivizace*), která je (například v podobě institucí) zpětně *internalizována* a přijímána za vlastní.[18] Těmito třemi procesy sociální konstruktivisté vysvětlují *dialektický vztah* mezi jednotlivcem a společností, jednotlivcem a životním prostředím, společností a životním prostředím. Změna na jedné úrovni se projeví na druhé a naopak. Ideologie se,

---

[15] Kent V. Flannery, „The Cultural Evolution of Civilizations“, in: *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol. 3. (1972), s. 399-426. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>. [1.8.2007]. William T. Sanders, Deborah L. Nichols, „Ecological Theory and Cultural Evolution in the Valley of Oaxaca“, in: *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 1. (1988), s. 33-80. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [3.4.2007]. Viz též Susan Toby Evans, *Ancient Mexico and Central America*, London: Thames & Hudson 2004.

16 Srov. Benjamin S. Orlove, „Ecological Anthropology“**,** *Annual Review of Anthropology*, Vol. 9. (1980), s. 235-273. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [9.11.2006].

[17] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce...*

[18] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociolocal Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967, s. 3-29.

v Luckmannově a Bergerově pojetí, objevuje vždy tam, kde začne být určitá *definice reality* vázaná na konkrétní instituce či mocenské zájmy.

Pokusy o rekonstrukci ideologií společností, k jejichž studiu neexistují prakticky žádné písemné prameny a dochovaly se pouze výtvory materiální kultury, stojí vždy na apriorních konceptech. Příkladem poněkud nešťastných apriorních generalizací jsou některé marxisticky orientované práce: „*Elita manipuluje ideologií kontrolou náboženských institucí. Jejich speciální rituální role vytváří a legitimizuje jejich politickou moc a nutí ne-elitu, aby platila tribut, čímž se zvyšuje společenská nerovnosti.*“[19] Marxovými pracemi inspirovaní badatelé spatřují dynamiku sociokulturní evoluce v dynamice třídního boje, tedy v modelu, jenž postuluje solidaritu uvnitř společenských tříd a boj *mezi* nimi.[20] Podle marxistů elitní skupiny společnosti v ideologiích maskují své utilitární zájmy a snaží se tím získat přírodní a informační zdroje pro sebe a své příbuzné.[21]

Přestože nábožensky legitimizovaný utilitarismus nelze v souvislosti s institucemi (a jednáním jednotlivců) nikdy zcela vyloučit, není podle mého názoru možné jej apriorně, bez znalostí konkrétních historických reálií, považovat za příčinu sociokulturní evoluce. Například motivy aztécké expanze byly v zásadě dvojí: nábožensko-ideologické (potřeba zajatců) a ekonomické (potřeba tributu). Pokud by Aztékové sledovali čistě utilitární zájem, pak by se soustředili na co nejrychlejší vítězství a na tribut. Ovšem nábožensky motivovaná strategie boje Aztéky nutila získat zajatce pro náboženské rituály živé. A právě tato nábožensky motivovaná strategie boje byla příčinou několika prohraných bitev Mexiků – přičemž ta poslední, se španělským vojskem, se stala Aztékům osudovou.

2.3. Poznámka k interpretaci pramenů

Prameny pro výzkum náboženství a ideologie Tenochtitlánu jsou, naštěstí, dvojí – archeologické i textové. Archeologické prameny jsou tvořeny

---

[19] Arthur A. Joyce, Marcus Winter, „Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca“, in: *Current Anthropology*, Vol. 37, No. 1. (1996), s. 46.

20 Maurice Godelier, „Infrastructures, Societies, and History“, in: *Current Anthropology*, Vol. 19, No. 4. (1978), s. 763-771. Jonathan Friedman, Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism, in: *Man*, New Series, Vol. 9, No. 3. (1974), s. 444-469.

[21] Arthur A. Joyce, Marcus Winter, „Ideology...

projevy aztécké materiální kultury – monumentálními pyramidami, chrámy, sochami, amulety, reliéfy, atd. Pramenné texty lze rozdělit do tří skupin: (a) vzniknuvší před příchodem Španělů; (b) zapsané pokřesťanštěnými indiány; a (c) zapsané španělskými misionáři. U archeologických i textových pramenů je potřeba se vždy tázat po významu a interpretaci získaných dat. V případě archeologicky získaných artefaktů naráží interpret na symboliku, kterou lze v kontextu znalostí, jež o artefaktu máme, vykládat vždy různě (v nejlepším případě *ambivalentně*). Do artefaktu vtělená symbolika nemusí nutně odrážet společenskou realitu, ale jako zatížená mocenskými vztahy může být předmětem manipulace. Význam symboliky však může být díky textovým pramenům více a více zpřesňován. Metoda rozumění (hermeneutický kruh) nás již od dob Friedricha Schleiermachera (1768-1834) učí, že porozumění části předpokládá porozumění celku a naopak. Pro správné *porozumění*, jenž je předpokladem správné *interpretace*,[22] je potřeba zohlednit čtyři základní faktory: (a) *autora*, který chce prostřednictvím aktu tvorby a s určitým záměrem něco sdělit; (b) *text* zachycující, co chtěl autor sdělit; (c) *čtenáře* vstupujícího do kontaktu s autorem a jeho světem; (d) *věc*, na kterou se autor, text i čtenář odvolávají.[23]

Dochované textové prameny prošly v aztécké společnosti reinterpretacemi mnoha autorů, textů i vykladačů. Některé reinterpretace textů byly záměrné, jak se to stalo, když tenochtilánský vládce Itzcoatl (1426-1440) nechal spálit kodexy a nahradil je novými (viz níže). Texty pokřesťanštěných indiánů zase vznikaly v dobách naprostého kolapsu Aztécké říše, krize identity a mocenského útlaku ze strany konkvistadorů – přiznat se k vlastním „pohanským“ praktikám se rovnalo smrti na hranici. Jindy se lze zase setkat se snahou indiánů vykládat své dějiny Španělům tak, že legitimizují jejich právo na území, které obsadili konkvistadoři.[24] Samotné zprávy misionářů byly povětšinou psány za účelem christianizace („spirituální konkvista“) původního indián-

[23] Srov. Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha: Vyšehrad 2001, s. 17-18.
[24] Alfredo López Austin, *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist,* Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1997.

ského obyvatelstva.[25] Moderní badatelé přistupují k textům s individuálními předsudky – základní metodologická formule zní: „tyto předsudky si uvědom, aby mohly být kontrolovány“.[26] Interpretace pramenů (archeologických i textových) proto vyžaduje přísnou metodiku založenou na kritické reflexi pramenů i vlastních interpretačních pozic.

2.4 „Interpretativní religionistika“ – hledání přístupu

Studium mezoamerického náboženství má jedno své specifikum, které snad nejlépe vystihl Nigel Davies:

> „Generalizace mezoamerických náboženských témat jsou v nejlepším případě riskantní a jen zřídkakdy je možné z nich vyvodit logický závěr. Jakýkoliv pokus v tomto ohledu končí tam, kde začal, a to hned poté, co vykonal plný kruh.“[27]

V současném religionistickém výzkumu mezoamerického náboženství převládají dva základní směry: a) silný proud inspirovaný pracemi Mircea Eliadeho a Paula Wheatleyho;[28] b) strukturalistický proud navazující na Claude Lévi-Straussův výzkum mýtů.[29] Obě vědecká paradigmata mají společné jedno – je jim vlastní transkulturální a transhistorický přístup. Zatímco prvně uvedený preferuje pojem *posvátna*, ten druhý zdůrazňuje pojem *struktury*. Má základní výtka spočívá v tom, že oba směry preferují tyto své klíčové koncepty jako základní gnoseologicko-metodologické prostředky odhlížející od společenskohistorických skutečností. Navíc jsou oba přístupy ovládány

---

[25] Analýzu a roztřídění pramenné literatury podle období vzniku, okolností a záměru sepsání viz Henry B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl: Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder: University Press of Colorado 2001.

[26] H. G. Gadamer se přímo staví proti tradici novověkých vědců, jejichž požadavkem je jasné a zřetelné poznání bez předsudků. Srov. Jaroslav Hroch, *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno: Masarykova universita v Brně, 2003, s. 54.

[27] Nigel Davies, *The Toltecs, Until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press 1977, s. 386.

[28] Davíd Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma, Doris Heden, Geofrey G. McCafferty, in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas´s Classic Heritage: from...*

[29] Michel Graulich, The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual, in: *Current Anthropology*, Vol. 22, No. 1. (1981), s. 45-60. Michel Graulich, Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico, in: *Current Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press. Vol. 24, No. 5 (1983), s. 575-588.

principem privilegovaného hlediska, ze kterého lze zobrazit skutečnost,[30] přičemž tento postup je, a souhlasím zde s Paul de Manem, zcela zavádějící, neboť v literatuře vše závisí na existenciálním statutu tohoto hlediska *interpretace*.[31]

Studium kultur z hermeneuticky orientovaných pozic zaměřil, snad jako první, antropolog Geertz, který navrhl studovat *kulturu jako soubor textů*:

> „Domnívaje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považuji kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné.“[32]

Geertz ve svých pracích razil tezi, že při výzkumu kulturních systémů, kam lze zařadit, jak už bylo uvedeno, i systémy náboženské, by se měl badatel nejdříve pokusit identifikovat jednotlivé prvky symbolického systému a následně charakterizovat daný systém jako celek prostřednictvím jeho klíčových symbolů, struktur nebo ideologických principů. Symbol Geertz rozumí jako označení libovolného objektu, činu, události, vlastnosti nebo vztahu, který slouží jako nositel pojmu – tento pojem je pak významem symbolu. Symboly mohou sloužit jednak jako *modely reality* (sloužící pro výklad a interpretaci reality) a jednak jako *modely pro realitu* (návody a postupy pro organizaci reality). Náboženství pak lze podle Geertze chápat jako „*...systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým*

---

[30] Kritiku strukturalismu přejímám od P. de Mana, který na kritice „klasického“ francouzského strukturalismu C. Lévi-Strausse prokazuje, že neexistuje „žádná struktura, která platně funguje jakožto model pro ostatní struktury, žádný postulát ontologické hierarchie, který by mohl sloužit jako organizující princip, z něhož by mohly být odvozovány jednotlivé struktury stejným způsobem, jako bychom řekli o božstvu, že stvořilo lidstvo a svět“. Paul de Man, *Blindness and Insight*, University of Minnesota Press 1983, s. 10. Citováno in: Jaroslav Hroch, *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno: Masarykova universita v Brně 2003, s. 133.

[31] Srov. „Paul de Man“ in: Jaroslav Hroch, *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno: Masarykova universita v Brně 2003, s. 132-134.

[32] Clifford Geertz, *Interpretace kultur...,* s. 14.

nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“[33]

Talal Asad podrobil metodu interpretativní antropologie radikální kritice a na příkladě Geertzovy definice náboženství se pokusil ukázat, že Geertz pracuje se skrytým teologický předpokladem existence významu.[34] Asad mimo jiné napadá Geertzův nezájem o způsob, jak jsou náboženské významy konstruovány. Tvrdí přitom, že propojení mezi náboženskou teorií a náboženskou praxí je záležitostí mocenských struktur, které vytvářejí náboženství tím, že nabízejí definice skutečnosti, zakazují či povolují určité interpretace. Asad se ptá, jak náboženský diskurz definuje náboženství, a jak je náboženství mocí vytvářeno.

Nutno podotknout, že Geertz nikdy nepopřel klady tradičního empirického výzkumu ve společenských vědách. Tvrdil ale, že je pouze první fází ve výzkumu kultury – výzkum nesmí být redukován na popis empiricky postihnutelného chování,[35] ale musí též usilovat o porozumění a postihnutí *vnitřního významu* sociokulturního projevu či procesu.

2.4.1. Politická antropologie

Propojení politické a symbolické antropologie přitom učinil Geertzův kolega Victor Turner dávno před Asadovou kritikou.[36] Při výzkumu vztahu symbolických a politických akcí se Turner nechal inspirovat Cohenovou prací *Two Dimmensional Man*,[37] jejímž zájmem je „*...systematické studium dynamické závislosti mezi mocenskými vztahy a symbolickým jednáním v komplexní společnosti...*“[38] Cohen zde postuluje „dialektickou závislost“ mezi mocenskými a symbolickými vztahy, jinými slovy osobní a kosmické

---

[33] Clifford Geertz, *Interpretace kultur*..., s. 107.
[34] Talal Asad, *Christianity and Islam*. London – Baltimore: The Hopkins University Press 1993, s. 27-55.
[35] Srov. Václav Soukup, *Dějiny*..., s. 180-181.
[36] Victor Turner, „Symbolic Studies“, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4. (1975), s. 145-161.
[37] Abner Cohen, *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
[38] Tamtéž, s.145.

symboly[39] jsou mechanickou reflexí mocenských vztahů. Politické skupiny mohou docílit změn v politickém uspořádání *záměrnou* manipulací se symbolickou dimenzí. Náboženství tak může být podle Cohena *nástrojem* v procesu změny a evoluce společnosti. Význam Cohenovy práce spočívá hlavně v tom, že změnu sociálního uspořádaní politického systému nahlížel na pozadí *polyvalence* jednotlivých symbolů: „*Symbol nebude vykonávat svou práci, pokud nebude polyvalentní a komplexní.*“[40] Cohen se však při svém studiu zaměřoval více na politickou než na symbolickou „dimenzi“. Tu druhou, mimo Turnera, dále rozpracovává Frank Cancian ve své teorii sociální stratifikace.[41]

Podle Canciana je proces sociální stratifikace příznačný tím, že dochází k proměnám na úrovní symbolů – významy jsou znovu-definovány, a to právě v přímé souvislosti se změnou společenského postavení. Tím je současně možná transformace zkušenosti z procesu sociální stratifikace v jednotlivých společenských skupinách. Symboly tak jsou v sociální stratifikaci zcela klíčové. Cancian rozlišuje tři druhy polyvalence (*ambiquity*) v systémech stratifikace:

1) Polyvalence v kulturních konvencích, v rolích a symbolech, které jsou spojeny s každým společenským postavením.
2) Člověk nebo skupina soupeřící o postavení se budou v každé konkrétní situaci definovat v pojmech, které jejich postavení zvyšují.
3) Výsledná situace může zahrnovat několik rozdílných definicí sociální reality, která přitom zůstávají životaschopná. Normativní nebo kulturní konsensus tedy nemusí být příznačný k nově vzniklé situaci.[42]

3. TEOCALLI - KONDENZACE SYMBOLŮ AZTÉCKÉ NÁBOŽENSKÉ IDEOLOGIE

K představení aztécké ideologie, kterou lze v některých jejich aspektech klasifikovat jako náboženskou, jsem zvolil metodu interpretace archeologického nálezu, v němž se, podle mého názoru, kondenzuje a vyjevuje prakticky veškerá klíčová symbolika obsahující konstitutivní prvky aztécké nábo-

---

[39] Symboly chápe Cohen jako „*…nástroje vyjádření, komunikace, poznání a kontroly.*“
[40] Tamtéž, s. 37.
[41] Frank Cancian, „Social Stratification“, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 5. (1976), s. 227-248.
[42] Tamtéž, s. 243.

ženské ideologie. Tuto metodu využívá, mimo jiné, také etnoarcheologie, vědecká disciplína nacházející se na pomezí archeologie a kulturně ekologické antropologie. Činí předmětem svého výzkumu sociokulturní systémy z hlediska vztahů mezi materiální a symbolickou bází kultury, v kontextu konkrétního ekologického prostředí. Zvláštní pozornost je přitom věnována tomu, jak se kulturní normy, ideje a vzory chování promítají do podoby materiální kultury dané společnosti.[43] Samotný popis objektu bude doprovázen interpretací vycházející z celkových znalostí aztécké kultury a bude doplňován odkazy na kulturněhistorické souvislosti vzniku a rozvoje Aztécké říše.

Monumentální skulptura nazývána „chrámový kámen“ (*teocalli*) (obr.2) byla zhotovena při příležitosti aztéckého svátku „Nového ohně“ v roce 1507, v době vlády *tlatoani* („mluvčí“, pl. *tlatoque*) Motecuzomy II. (1502-1520). Chrámový kámen byl objeven při archeologických výzkumech v Mexico City v roce 1831, v místě, kde svého času stával palác Motecuzomy II. Pojmenoval jej jeho nálezce Alfonso Caso. Nyní je nález uložen v muzeu Templo Mayor v Mexico City, kde již skulpturu studovali Aguilar-Moreno a Pasztory, o jejichž některé interpretace se zde opírám.[44]

Obr. 2. *Teocalli* („chrámový kámen“), 1,23m vysoký. Mohl sloužit jako trůn Motecuzomy II. (Podle Evansové, 2004.)

Objekt je vysoký 1,23m a na první pohled připomíná miniaturu aztécké pyramidy se třinácti strmými schody, na jejímž vrcholku stojí další miniaturní chrám. Šestnáct různých vyobrazení a šest kalendářních záznamů odkazují k aspektu či události, jež byly v ideologii státní tenochtitlánské politiky něčím důležité.

---

[43] Srov. Václav Soukup, *Dějiny...*, s. 146.

[44] Manuel Aguilar-Moreno, *Aztec art & Architecture* [online], FAMSI.org. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/aguilar/index.html>. [cit. 11.3.2007].

3.1. Dva zdroje legitimity vlády „*Tolteca-chichimeca*“

Na obou bočních stranách monumentu *teocalli* vidíme dvě sedící postavy s kostliveckou tváří, péřovými čelenkami a bederními rouškami – typické insignie válečníků. Ve skutečnosti je nelze zcela přesně identifikovat – může jít o aztécké předky, vládce či božstva. Postava sedící blíže k přední části *teocalli* však má některé insignie boha deště *Tlaloca*. Druhá postava má na hlavě královskou čelenku, a tím ji lze identifikovat jako vládce nebo též jako boha ohně *Xiuhtecuhtliho*. Pro obě tato božstva je příznačné, že je Aztékové propojovali s civilizací, která je předcházela – tedy s Toltéky. *Xiutecuhtli* byl znám jako „velmi starý bůh“ (*huehueteotl*) a samotný bůh deště a plodnosti *Tlaloc,* byl v aztéckém pojetí přímým patronem Toltéků. Symbolika obou postav tak odkazuje k dědictví toltéckých a chichiméckých kořenů (*chich* od slova „pes“, a *mecatl* od slova „linie“, či „rod“).

Skutečné porozumění ideologickým principům Mexiků předpokládá obeznámení se s tím, jakým způsobem si přisvojili toltécké dědictví. Jak prokazují současné archeologické výzkumy, Aztékové byli původně migrující kmeny, které od počátku třináctého století přicházely do oblasti centrálního Mexika a zakládaly malé městské státečky (*altepetl*) vedle mnohem etablovanějších a mocensky dominantnějších městských států, jako byly Xaltocan na severním a Culhuacan, Cuitlahuac, Mixquic, Xochimilco, Chalco na jižním pobřeží jezera Tezcoco.

Porozumění termínu chichiméctví v rétorice pramenných textů je možné pouze za předpokladu, že je postaveno do protikladu s termínem toltéctví. Kronikář Bernardino de Sahagún uvádí, že Toltékové žili zemědělským způsobem života a původně sídlili v legendárním městě Tollanu, zatímco Chichimékové byli nomádi živící se lovem a sběrem na planinách nebo v lesích.[45] Chichimékové byli „divocí“ a byli „barbaři“,[46] kdežto Toltékové byli „vzdě-

[45] V kodexech jsou Chichimékové obvykle vyobrazeni s dlouhými vlasy, bosi, v šatech z kůže a v rukou držíce luky a šípy. Oproti tomu obyvatelé měst mají bavlněné oblečení, zastřižené vlasy, na chodidlech sandály a obsidiánové zbraně.

[46] Srov. Thomas Ward, „From the People to the Nation: An Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo“, in: *Estudios de Cultura Nahuatl*, Ciudad de Mexico: Instituto de Investigaciones Historicas 19. Vol. 32., s. 223-234.

laní, spravedliví, zbožní, bohatí a vysocí“.[47] Prostřednictvím terminologie „my Toltékové“ a „vy Chichimékové“ se tradiční toltécké městské státy centrálního Mexika vymezovaly vůči nově příchozím aztéckým kmenům. Culhuacánský *tlatoani*, Coxcoxtli, jenž rodově přináležel k toltécké tradici vládců, údajně na účet migrujících Mexiků poznamenal: „*...nejsou to skuteční lidé, ale velicí lumpové a snad tam zahynou, požráni hady, kterých je tam odjakživa hodně.*“[48]

Už od počátku svého vstupu do centrálního Mexika naráželi migrující Aztékové na všudypřítomnou toltéckou kulturu. Legendární Tollan, hlavní město Toltécké říše, bylo sice zničeno (12. st.), ale jazyk, kultura, náboženství a zvyky Toltéků byly stále v živé paměti společenstev některých městských států. Nově založená aztécká města se postupem času přibližovala svým „civilizovanějším“ toltéckým sousedům a v rámci socio-kulturně adaptačních procesů od nich přejala nejen znalosti nezbytné pro městský-zemědělský-řemeslný způsob života a s tím spojenou sociální hierarchii, ale také božstva, architekturu, písmo, kalendář, „míčovou hru“, „filozofii“, aj. „*Být člověkem v kulturním slova smyslu nebo být legitimním panovníkem znamenalo, že člověk musel být z Tollanu nebo musel být potomkem někoho, kdo v Tollanu žil či vládl.*“[49]

3.1.1. Inaugurace Acamapichtliho

Obyvatelé Tenochtitlánu-Tlatelolca velmi záhy po založení svých měst pocítili potřebu postavit do svého čela mluvčího (*tlatoani*), který by legitimizoval panství pokrevním propojením se starobylou tradicí toltéckých panovníků, sahající až k mýtickým vládcům *Mixcoatlovi*, *Topiltzin Quetzalcoatl*ovi a *Huemacovi*. Mexikové obrátili své zraky ke Culhuacánu, starobylému městu, které založili Toltékové po svém odchodu z Tuly a pod jehož správou Mexikové před založením Tenochtitlánu několik let žili. Culhuacán, jako jedno

---

[47] Bernardino de Sahagún, Historia General de las Cosas de Nueva Espaňa I., México 1989, kniha X.
[48] Alvarado Tezozomoc, Op. cit. Michael E. Smith, *The Aztecs*. Cambridge: Blackwell 1996, s. 44.
[49] Tamtéž., 105.

z nejvýznamnějších kulturních center té doby, zprostředkoval Mexikům přímé kulturní a politické propojení s Toltéky a s Tulou.

Avšak „*..spojnice, kterou se mexická královská rodina pokoušela napojit na slavnou a mýtickou minulost, byla mimořádně křehká.*“ (J. Soustelle).[50] Samotná událost napojení Tenochků na toltéckou tradici vládců je zachycena v několika pramenech, které se však navzájem liší v tom, jaký byl původ prvního *tlatoaniho*. Na základě svého dávného spojenectví s Culhuacánem Tenochkové apelovali na jednoho ze zdejších králů,[51] aby jim vydal Acamapichtliho (1372-1391), který se měl stát jejich vládcem, a který z Culhuacánu údajně pocházel, přičemž jeho matka měla být z kmene Mexiků.[52] Podle jiné verze, kterou zaznamenal Diego Durán, byl Acamapichtli synem mexické matky a culhuacánského otce:

> „Veliký pane, my Mexikové, tví služebníci a vazalové, jsme sevřeni mezi třtinou a rákosem, sami a nechráněni žádným státem, pouze naším bohem nasměrováni do míst, kde se právě nacházíme, jež leží v kompetenci Azcapotzalca, tvé říše a Tezcoca. Se zřetelem k tomuto... by nebylo správné, abychom zůstávali bez vůdce nebo pána, který by nás mohl vést a rozkazovat nám a ukázat nám jak máme žít: který nás může osvobodit, zaštítit a ochránit před našimi nepřáteli. Z tohoto důvodu jsme přišli za tebou, vědouce, že mezi tvými lidmi jsou synové naší krve, spřízněné s tvou, zrození z tvého a našich těl. Dozvěděli jsme se, že mezi těmi z tvé krve žije syn Opichiztahuatzina, jehož jméno je Acamapichtli. Je rovněž synem naší dcery zvané Atotoztli. Naléhavě tě žádáme, abys nám ho dal jako našeho pána, abychom mohli tvrdit, jak se patří, že on je z rodu Mexiků a králů a pánů Culhuacánu.“[53]

Juan Caño ve svých *Relaciones* uvádí, že Acamapichtli byl adoptovaným synem posledního legitimního culhuacánského krále.[54] Vládcové Tenochtitlánu tak mohli sledovat svůj původ až k toltéckým vládcům v Tule. Ať už

---

[50] Jacques Soustelle, *Daily life of the Aztecs*, London: Phoenix Press 2003, s. 88.

[51] V Culhuacánu tehdy paralelně působily čtyři toltécké dynastie.

[52] Henry Phillips, *History of the Mexicans as Told by Their Paintings*, 1883. Proceedings of the American Philosophical Society 1883. [Online]. Dostupné na <http://www.famsi.org/research/christensen/pinturas/>. [1.8.2007].

[53] Op. cit. Davíd Carrasco, „*Quetzalcoatl…*, s. 157.

[54] *Relaciones* jsou jednou z nejranějších zpráv, jež se zachovaly, a představují rovněž jeden z nejlepších pramenů dynastické historie Culhuacánu a Tenochtitlánu. Sepsány nejmenovanými františkány na žádost conquistadora Juana Caño v roce 1532. Oba texty *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que le acuerdan haber gentes en estas partes* a *Origen de los Mexicanos* jsou kopie ztracených originálů.

napojení Acamapichtliho na toltéckou dynastii vládců proběhlo jakkoliv, stal se nakonec prvním z řady *tlatoque*, kteří stáli v čele Tenochtitlánu až do dobytí města Hernando Cortésem (1485-1547).

Důležité je však to, že podle oficiálních mexických záznamů byl Acamapictli inaugurován roku 1376, což podle aztéckého kalendáře odpovídá datu *ce-tecpatl*. Toto datum je zobrazeno na čelní straně skulptury *teocalli* a jeho významu zde bude ještě věnována pozornost.

3.1.2. Strategie upevňování toltéckých kořenů a „přenesení slunce"

Vládcové Tenochtitlánu nikdy neztratili ze zřetele potřebu neustále vyzdvihovat a rituálně upevňovat své „toltécké kořeny". Pořádali proto pravidelné výpravy do Tuly v Hildagu a Teotihuacánu, které byly považovány sídla legendárních Toltéků (*Tollan*),[55] za účelem vykopat z půdy starobylé toltécké předměty. Tenochkové pak tyto cennosti přinášeli s sebou do Tenochtitlánu a při příležitosti rituálních přestaveb Templo Mayor je ukládali do jeho nových náspů.[56] Dodnes bylo při archeologických výzkumech v Templo Mayor nalezeno přes čtyřicet předmětů tohoto druhu. Tenochtitlánský *tlatoani* navíc pořádal každých dvacet dní pravidelné rituální výpravy do Teotihuacánu, kde konal obětiny. Podle některých zpráv, zde byli *tlatoque* i voleni.[57]

Elizabeth Booneová nazývá toto jednání Mexiků *rituálním přivlastňováním*: „*Přenesením ´místa, kde bylo stvořeno páté slunce´, do Templo Mayor si Aztékové metaforicky toto slunce přivlastnili, kvůli němu pokračovali ve svém obětovávání, a za něj byli zodpovědní.*"[58]

---

[55] Označení pro Tollan („místo rákosu") je spíše konceptem a metaforou než odkazem ke konkrétnímu geografickému. Za Tollan Aztékové považovali Cholulu, Teotihuacan, Tulu v Hidalgu a také Tenochtitlán.

[56] Templo Mayor byl přestavován celkem šestkrát. Postaven byl 1325, další fáze pak 1390, 1431, 1454, 1480, 1487 a 1500.

[57] Viz Doris Heyden, „From Teotihuacan to Tenochtitlan", in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas´s...,* s. 168.

[58] Elizabeth Hill Boone, „Venerable Place of Beginning", in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas´s...,* s. 388.

3.1.3. Dědicové dvou kulturních linií

Tato *„toltekalizace Aztéků“* však nikdy nedospěla do fáze naprosté kulturní asimilace chichiméckých kulturních prvků či ztráty chichimécké kulturní identity, ale dala vzniknout zcela novému synkretickému kulturnímu útvaru, novému kulturnímu paradigmatu. Výstižně zachytil tento přechod od chichiméctví k toltéctví Davies:

> „Nárokovat si rustikální – nebo ´chichimécké´ – předky dobarvovalo příběhy kmenového původu a uspokojovalo mezoamerickou touhu po původu, která signalizovala postup od žebráka boháčem [rags to richies]... legenda „ze žebráka boháčem“ téměř dosahovala symbolického statutu.“[59]

A byli to právě Mexikové, respektive jejich nobilita, kteří se v pozdějších fázích rozvoje Tenochtitlánu začali deklarovat jako dědicové obou kulturních linií: té „divoké“ chichimécké, s kterou přišel kmenový bůh *Huitzilopochtli*, a té „vznešené“ toltécké, kterou se legitimizovali jako přímí nástupci legendární toltécké říše.

3.2. Ce-tecpatl

Glyf *ce-tecpatl* („jedna pazourek“) umístěný na skulptuře *teocalli* hned vedle vyobrazení boha *Huitzilopochtliho* má celou řadu významů, jež toto božstvo propojují s klíčovými událostmi dějin mexické migrace. Téma migrace si zaslouží větší pozornost, neboť je zcela důležité pro porozumění tradici, na jejímž základě se později rozvíjí „*Huitzilopochtliovská vize světa*“.

3.2.1. Exkurz: charakter aztéckého řečnictví a písemnictví

Dříve než bude šířeji pojednáno o událostech, hodnotách a postavách, jež tvoří tenochské dějiny, je zajisté vhodné stručně pojednat o celkovém kontextu písemnictví mezi Aztéky a ovšem také o charakteru jejich historického vědomí.

Před příchodem do centrální části Mexika neznali Mexikové jinou formu uchovávání kolektivních dějin než prostřednictvím *orální tradice*. Neexistovala u nich žádná privilegovaná vrstva písařů, jež by zaznamenávala důležité události do malovaných kodexů, jak to bylo zvykem u okolních městských

---

[59] Nigel Davies, *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*, Norman: University of Oklahoma Press 1980, s. 85-86.

států. Tenochkové přejali písmo teprve v důsledku akulturačních procesů „toltekalizace“, přičemž Toltékům byl také přisuzován objev písma (*in tlilli in tlapalli*).[60] Nešlo však o písmo v pravém smyslu toho slova – dochované kodexy mají formu malovaných obrázků, jež sloužily jako mnemotechnické pomůcky pro ty, kteří je četli. Informátoři kronikáře Bernardino de Sahagúna (1499-1590) používali písmeno *„N“* (ze šp. *nombre*, „jméno“) tam, kde mělo zaznít jméno osoby. Kodexy totiž byly jakési matriční vzorce, do nichž bylo možné dosadit různá jména podle toho, jak to zrovna danému čtenáři vyhovovalo,[61] či přesněji, jak to vyhovovalo společenství, které kde byl „text“ hlasitě přednášen.[62]

3.2.2. Exkurz: k historičnosti aztéckých písemných pramenů

Je obecně známo, že Aztékové byli více než jakékoliv jiné mezoamerické kultury doslova „posedlí“ důsledným zaznamenáváním důležitých „historických“ událostí.[63] Své „paměti“ zaznamenávali do malovaných kodexů. Ovšem o charakteru jejich historického vědomí se vedou stále velmi ostré debaty, v nichž jedni argumentují pro možnost rekonstruování aztéckých dějin

---

[60] Písma znalí byli aztéčtí mudrcové *tlamatinime* („ti, jež znají věci“), ale také *nemiliztlacuiloani* („historik“), *teoyomacami* („kněz“), a také samotný *tlacuilo* („písař“). Právě v nahuaském slově *písař* se vyjevuje kořen slova „*tlatoa*“ – „mluvit“, nebo též „*tlatolli“* – jazyk, od nichž jsou odvozena mnohá další důležitá slova související s psaním, mluvením a s nimi spřízněnými povoláními. Například označení pro vládce aztéckých metropolí, zodpovědného spíše za vnější („mezi-městsko-státní“) politiku, bylo *tlatoani*, ale toto slovo lze docela dobře přeložit rovněž jako „mluvčí“; podobně lze vyvozovat aztécká označení pro poetu (*tlatollaliani*); ten, jenž zaznamenával důležité výroky státníků, se nazýval *tlatolicuiloani* atp. Mluvené slovo (*tlatollotl*) a psaný text (*tlacuilloli*) tedy byly v aztécké společnosti něčím naprosto klíčovým a bezpochyby též jejich znalost vysoce ceněna.

[61] Doris Heyden, „From Teotihuacan to Tenochtitlan“, in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas's...,* s. 166.

[62] Typickým příkladem takového textu je pramen *Leyenda de los Soles* (Legenda o sluncích), který je písemným záznamem výkladu dnes již ztraceného piktografického kodexu. Aztékové používali kreslené kodexy, aby si zapamatovali „tenían memoria de sus antiguallas, así como linajes“ (Motolinía, 1971:210). Dle Doris Heyden, Doris Heyden, „From Teotihuacan to Tenochtitlan“, in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas's...,* s. 166.

[63] Miguel Léon-Portilla, „Existence historického vědomí v nahuaském světě“, in: Miguel León-Portilla, *Aztécká...*, s. 221-225.

z dochovaných záznamů, a druzí tuto možnost naprosto popírají.[64] Archeologové však dnes obecně, na rozdíl od dřívějších dob, upouštějí od pokusů rekonstruovat dějiny z dochovaných pramenných textů[65] a hovoří spíše o semilegedárních vyprávěních, která mohou mít skutečně pravdivé historické jádro, ale která se pod vlivem reinterpretací orální tradice mění v legendu či mýtus.

Aztékové neměli slova, kterými by odlišili „mýtus" a „historii", což je distinkce, jež proběhla v „západní" intelektuální tradici. To, co bylo jednou zaznamenáno v aztéckých kodexech, bylo *skutečnými dějinami daného společenství*. Neexistovalo něco jako zpochybnění samozřejmosti mýtu známá z filozofujícího Řecka. Aztékové však důsledně rozlišovali „falešné psaní" od „pravého". Nepravdivý záznam nazývali *iztlaca tlacuilolli* (od *iztlaca*, „vymyslet si"; *tlacuilolli*, „psaný text") nebo *tlatlapiquicuilolli* (od *tlatlapiqui*, „často lhát") a označovaly se tak záznamy, jež nevyhovovaly „verzi historie", jak ji znal písař. Oproti tomu pravdivý záznam nazývali *neltiliz tlacuilolli* (od *nelli*, „pravda") nebo *melauaca tlacuilolli*.[66] Smysl této distinkce pravého od nepravého záznamu se plně vyjeví v souvislosti s tím, že každý městský stát *nabízel svou vlastní verzi historie*, kterou nejenže dokládal legitimitu svých vládců sahající genealogicky k zakládajícím mýtickým vládcům Tollanu, ale nabízel i vlastní verzi svých vítězství a porážek ve válečných taženích.

> „Neexistuje žádný kodex nebo písemný pramen, který by podával celkovou historii Údolí Mexika. Tyto kodexy a další anály byly výtvory jednotlivých měst..., a každý z nich interpretoval a zaznamenával událost podle místních zájmů nebo každý zaznamenával události, které chyběly v jiných pramenech."[67]

Například v tenochtitlánském záznamu vítězství Tenochků nad Azcapotzalcem není ani zmínka o tom, že by k úspěchu potřebovali pomoc Acolhuů z Tezcoca či bojovníků ze sousedního Tlatelolca, s nimiž přitom vytvořili pů-

---

[64] Shrnutí diskuze viz Michael E. Smith, „Comments on the historicity of Topiltzin Quetzalcoatl, Tollan, and the Toltecs", in: *The nahua newsletter*, The Indiana University, 2003, vol. 36, s. 31-36.

[65] Michael E. Smith, „The Aztlan Migration of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?", in: *Ethnohistory*, Vol. 32 (1984), s. 153-186.

[66] Srov. Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton: Princeton University Press 1993, s.52.

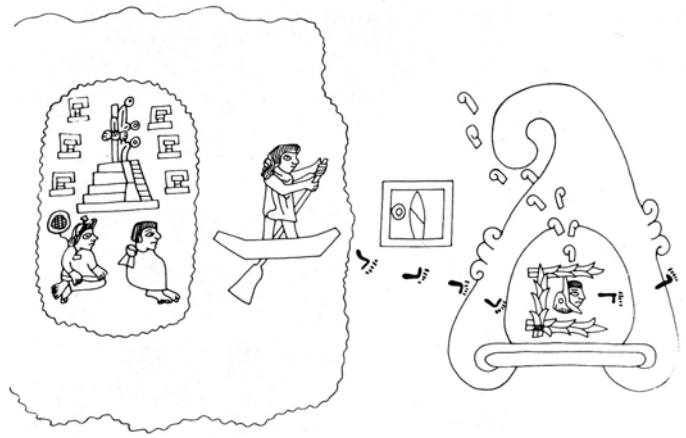
[67] Elizabeth Hill Boone, *Stories in Red and Black - Pictorial Histories of the Aztec and Mixtecs*, Austin: University of Texas Press 2000, s. 238.

vodně válečnou protitepaneckou alianci. O pomoci Acolhuů v této významné bitvě víme jen díky Fernando Alva Ixtliloxitlovi, který dějiny Tezcoků zaznamenal na základě četby místních kodexů. Žádné jiné kodexy se nedochovaly – pravděpodobně v nich Tepanekové nabízeli svou vlastní verzi porážky.

3.2.3. Vyjití z Aztlanu

Příběhy mexické migrace se dochovaly v několika verzích. Nejucelenější a vzájemně velmi podobné příběhy lze nalézt v kodexu Azcatitlan, Boturini a Aubin.[68] Mexické dějiny mají vcelku jednoduchou strukturu: prakticky všechny začínají líčením legendárního místa Aztlanu, kde měly podle mýtu aztécké kmeny společně žít a odkud rovněž začínají svou pouť.[69] Pokračují sérií událostí, při níž se Mexikové zastavují na různých místech (Teocolhuacan, Coatepec, Tollanu, Capultepec, Culhuacan), až nakonec zakládají vlastní město – Tenochtitlán.

Huitzilopochtli se jako kmenový bůh (šp. *abogado*) Mexiků objevuje hned na začátku putování, když je vyobrazen uvnitř jeskyně v podobě kolibříka (obr. 3.)[70] Podle mapy Sigüenza a kodexu Mexicanus stojí *Huitzilopochtli* při vyjití Aztéků z ostrova Aztlanu na vrcholku stromu, odkud promlouvá k zástupu lidí. Datum odchodu je *ce-tecpatl* roku 1116.



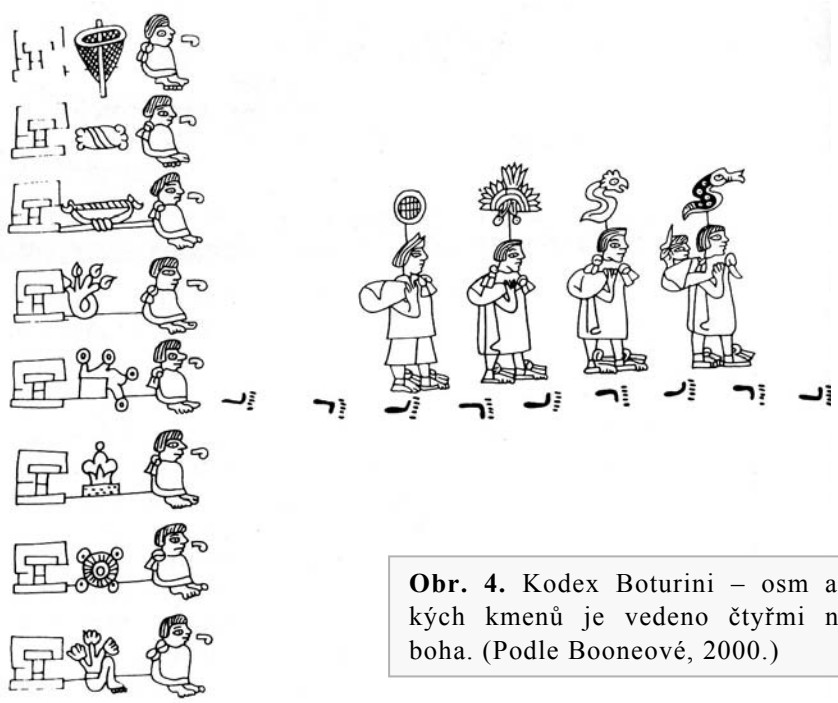
Obr. 3. Kodex Boturini – Aztékové opouští Aztlan v roce *ce-tecpatl* (uprostřed). V jeskyni vpravo je vyobrazen *Huitzilopochtli*. (Podle Booneové, 2000.)

[68] Části pak lze nalézt v Kodexu Mexicanus, Tira de Tepechpan, Kodexu Mendoza, Kodexu Telleriano-Remensis a Kodexu Vaticanus A\Ríos. Analýza dějin migrace v dochovaných textech viz Elizabeth Hill Boone, *Stories*...

[69] Většinou se jich uvádí osm kmenů, přičemž většina z nich jsou eponyma.

[70] Podle Sahagúna je kolibřík Huitzilopochtliho *nahualli* – zvíře, do kterého se může přeměnit a sdílet s ním svou identitu.

Huitzilopochtli přitom putuje spolu s Mexiky (obr. 4.), identifikovat ho lze jako *tlaquimilloli* („svazek“, či „balíček“), který je nesen na zádech *teomama* („nosič boha“).[71] Na všech místech, kde se Mexikové v průběhu svého putování pozastavují, budují pro *Huitzilopochtliho* speciální chrám, do kterého *tlaquimilloli* ukládají. Důležitou událostí je rozlomení velkého stromu, při které *Huitzilopochtli* Mexikům sděluje, že musí opustit zbývajících osm aztéckých kmenů, se kterými do nynějška putovali, a dále musí pokračovat sami. Mexikové na *Huitzilopochtliho* doporučení přijímají nové jméno: „*Nyní byste se již neměli více nazývat Aztékové, nyní jste Mexikové.*“[72] Nový apelativ byl odvozen od jednoho z titulů *Huitzilopochtliho*, *Mexihtli*, který lze přeložit jako „měsíční pupek“.[73]



Obr. 4. Kodex Boturini – osm aztéckých kmenů je vedeno čtyřmi nosiči boha. (Podle Booneové, 2000.)

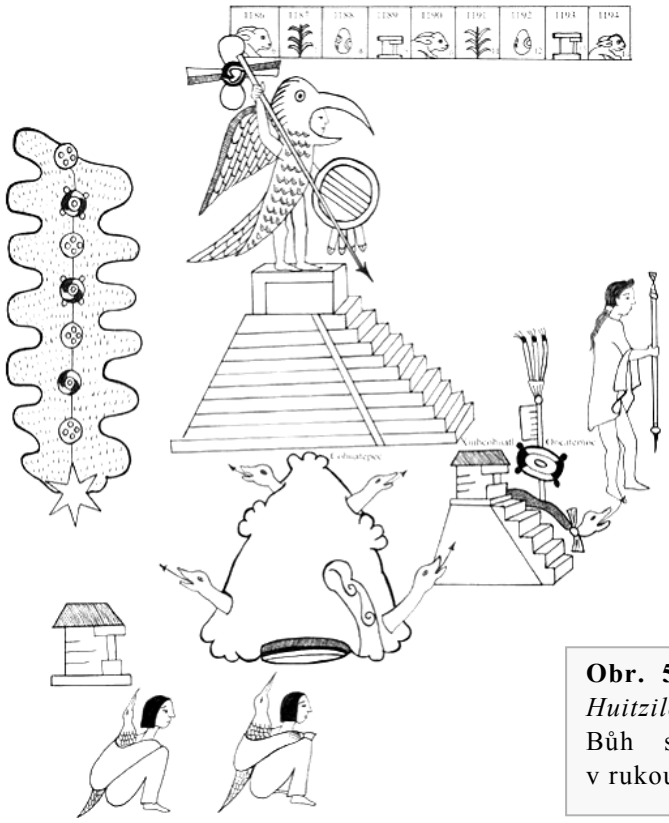
[71] Jedná se o Kodex Boturini (str. 1, 4) a Kodex Azcatitlan (str. 6, 11). V kodexech Aubin a Boturini jsou tito „nosiči *Huitzilopochtliho*“ jmenováni jako: Chimalma („Štít“), Apanecatl („Voda vítr“), Cuauhcoatl („Orlí had“) a Tezcacoatl („Zrcadlící had“).

[72] Fernando Alvarado Tezozomóc, *Crónica Mexicáyotl*, Op. cit. Nigel, Davies, *Toltecs Until the Fall of Tula*, Norman: University of Oklahoma Press 1977, s. 7.

[73] Miguel Léon-Portilla, *Fifteen Poets of the Aztec World*, Norman: University of Oklahoma Press 2000, s. 148.

3.2.4. Coatepec, místo zrození Huitzilopochtliho

Ce-técpatl je rovněž datem *Huitzilopochtliho* mýtického zrození na posvátné hoře Coatepec („Hadí hora“) (obr.5.)



Obr. 5. Kodex Azcatitlan. Zrození *Huitzilopochtliho* na hoře Coatepec. Bůh se rodí s kopím a štítem v rukou. (Podle Aguilar-Moreno.)

Podle aztéckých dějinných záznamů se zde Mexikové zastavili v roce 1163. Mýtus *Huitzilopochtliho* zrození byl pro státní válečnickou ideologii něčím naprosto klíčovým, neboť odkazuje ke každodenní kosmické bitvě, z níž vychází ranní slunce *Huitzilopochtli* jako vítěz. *Huitzilopochtli* se rodí z bohyně země *Coatlicue* vyzbrojen kopím (*xiuhcoatl*, „ohnivý had“) a štítem (*teueulli*), a ihned zabíjí svou sestru, bohyni měsíce, *Coyolxauhqui*: *„…sťal jí hlavu. A pak se pustil do čtyř set* [bratrů *Centzohuiznahua* („čtyři sta hvězd“)] *a zabil je… málo jich uniklo z rukou Huitzilopochtliho…*“[74]

Po vítězství v kosmické bitvě zůstává *Huitzilopochtli* na Coatepecu. Mexikové sem přicházejí a *Huitzilopochtli* je naučí vykonávat rituál vytrhnutí

[74] Bernardino de Sahagún, Historia General de las Cosas de Nueva Espaňa I., México 1989, kniha III, s. 202-206.

srdce.[75] Tento rituál spolu s dekapilací a několika dalšími způsoby usmrcení oběti byl důležitou součástí státního válečnického kultu. Tomuto mýtu lze též rozumět jako uzákonění lidských obětí, neboť v centrálním Mexiku existovala představa, že v dobách legendárních toltéků se lidé neobětovávali. Mexikové tyto nabyté znalosti využívají v zápětí, když vyrvou srdce „nepříteli kmene Mexiků“ Copilovi:

> „Tu noc se Huitzilopochtli zjevil ve snu jednomu z vůdců a řekl: 'když budeš následovat mé příkazy a zabiješ mého synovce Copila a vytrhneš mu srdce a hodíš jej pryč do jezera, narazíš na kámen a z tohoto kamene vyroste nopálový kaktus a na něm bude stát orel. Jdi a najdi to, a tam založíte město, které pojmenovávám Tenochtitlán.' A Huitzilopochtli jej nazval Tenochtitlán, neboť tetl je kámen, nochtli je nopál, tlan je místo...“ (Codex Ramirez)

Neméně důležitý je fakt, že Copilovo srdce bylo podle příběhu skutečně odhozeno do míst, kde později vyrostl kaktus, na němž stál orel v okamžiku, kdy tudy putující Mexikové procházeli.

3.2.5. Založení Tenochtitlánu a Templo Mayor

K události založení Tenochtitlánu odkazuje další glyf vytesaný do monumentu *teocalli* – *ome-calli* („dva dům“, rok 1325). Mimo to je na zadní straně monumentu *teocalli* zobrazen orel sedící na kaktusu a držící v zobáku hada – tedy opět odkaz na výše uvedené *Huitzilopochtliho* znamení.

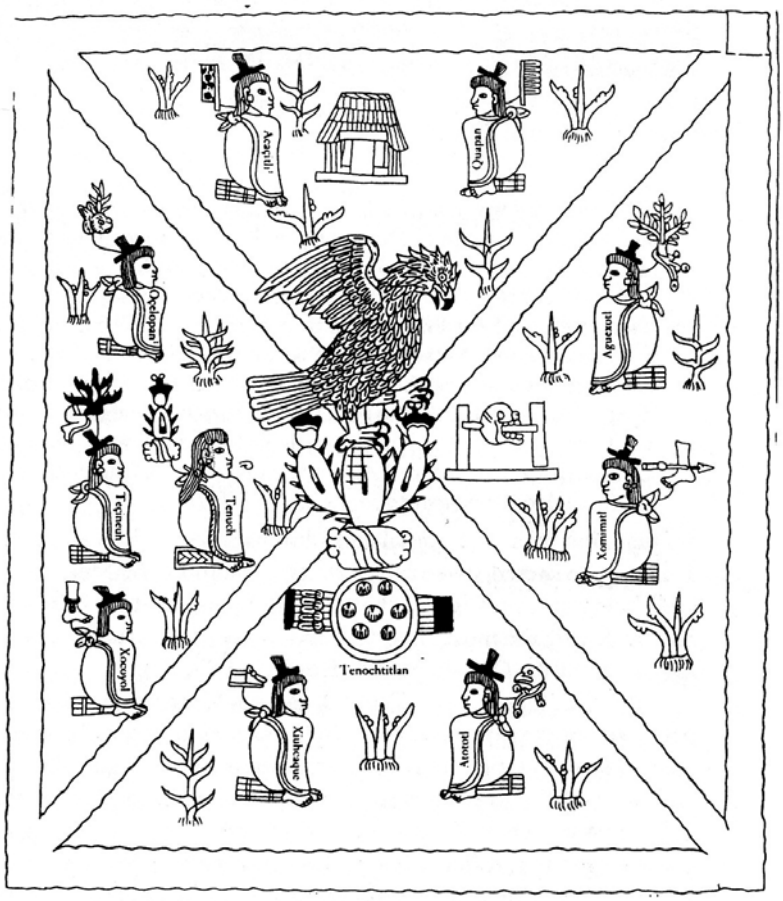
Akt založení vyobrazený hned na první straně Codexu Mendoza (obr.5.) se jeví být spoluprací několika náčelníků mexického kmene. Podle mýtu bylo město na příkaz *Huitzilopochtliho* rozděleno na čtvrtiny (*nauchcampa*), jež měly společný průsečík v centru – Templo Mayor. Jeho stavba byla prvním, co Mexikové po založení svého města učinili:

> „...položili základy velkého a důležitého chrámu Huitzilopochtliho, který se zvětšoval velkou rychlostí, s každým vládcem Mexika, který vystřídal dalšího u moci, zvětšovali jej přidržujíc se toho původního, který tam postavili první obyvatelé; a ten tam Španělé našli velmi vysoký, mohutný a široký, a bylo se (velmi) na co dívat.“[76]

---

[75] Brundage je toho názoru, že ani pozdější Tepanecové a Acolhuové se s touto praktikou neidintifikovali tak blízce jako samotní Tenochkové. Viz Burr Cartwright Brundage, *The Fifth Sun*, Austin: Univerzity of Texas Press 1983, s. 209.

[76] Henry Phillips, *History of the...*, s. 632.



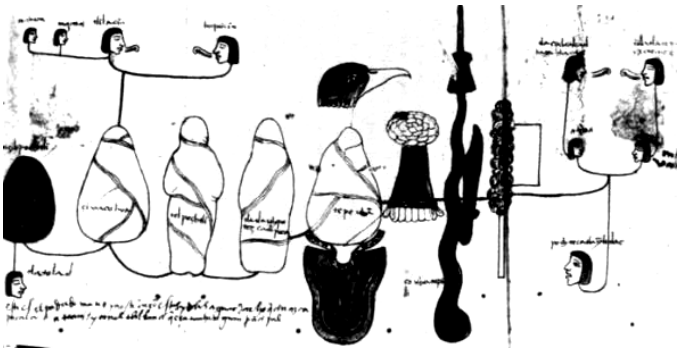
Obr. 5. Kodex Mendoza. Založení Tenochtitlánu.

Na samotném vrcholku pyramidy Templo Mayor se nacházely dva chrámy reprezentující každý posvátnou horu: Coatepec na jižní straně, zasvěcený *Huitzilopochtlimu*, a Tonacatepetl orientovaný na sever a zasvěcený bohu deště *Tlalocovi*. Templo Mayor byl s největší pravděpodobností dějištěm dramatu odkazujícího k výše zmiňovanému mýtu o *Huitzilopochtliho* zrození na Coatepecu. Svědčí o tom několik bezhlavých reliéfů bohyně *Coyolxauhqui*, které byly nalezeny zakopané v různých nánosech půdy v okolí chrámu. Vrstevnatost přitom může odkazovat k periodickému opakování rituálu. Spolu s těmito reliéfy našli archeologové i několik ženských lebek. Archeologové se na základě těchto objevů a po srovnání s daty textových pramenů vesměs shodují na tom, že „*...tyto rituály znovu ustanovují mýtické události na Coatepecu*.“[77]

[77] Manuel Aguilar-Moreno, *Aztec Art*..., s. 32.

3.2.6. Exkurz – k dějinám „posvátného balíčku“

Je vysoce pravděpodobné, že *Huitzilopochtliho tlaquimilloli* byl po založení Tenochtitlánu uložen přímo do *Huitzilopochtliho* svatyně na vrcholku Templo Mayor. Pozoruhodné přitom je, že předmět z tohoto chrámu měl své vlastní dějiny i po španělské konkvistě.[78] Podle zprávy, již zaznamenali očití svědkové, později konvertující ke křesťanství, předal samotný Motecuzoma II. tento *tlaquimilloli* z Templo Mayor do opatrovnictví muži jménem Tlatolatl. Ten je spolu s dalšími *tlaquimilloli* přemístil do paláce šlechtice Boquicina nedaleko Azcapotzalca. Tlatoatl a Boquicin byli po dobytí říše vzati Cortézem na výpravu na Honduras, odkud se už nevrátili. Poté, co se do Mexika donesla zpráva o jejich popravě, byly všechny idoly z Boquicinova paláce přeneseny zpátky do Tenochtitlánu, kde byla událost zaznamenána - všech pět idolů bylo zakresleno a bylo k nim připojeno následující označení (zleva doprava) (obr. 6): *Huitzilopochtli*, *Cihuacoatl*, *Telpochtli*, *Tezcatlipoca* a *Tepehua*. Čáry na obrázku propojují hlavu s idolem, identifikujíc tím toho kterého opatrovníka. Tím lze identifikovat Tlatoatla jako opatrovníka (možná přímo *teomama*) *Huitzilopochtliho* atd.[79] Není pro účel této práce příliš podstatné, zda to byl *ten samý* „posvátný uzlíček“, se kterým Tenochkové přišli do centrálního Mexika a pro který vystavěli Velký Chrám. Je však důležité zdůraznit, že v době konkvisty byl přinejmenším stejně důležitý jako v době, kdy vznikala nová koncepce dějin (viz kap. 4.) pojímající *Huitzilopochtliho* jako vůdčího boha. *Huitzlipochtliho tlaquimilloli* lze nahlížet jako klíčový *identní symbol, který propojoval současnost s mýtickou minulostí.*



Obr. 6. *Huitzilopochtliho tlaquimilloli*, první zleva. (Podle Booneové, 1989.)

[78] Zde se přidržuji práce Elizabeth H. Boone, *Incarnation of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Philadelphia: Dumbarton Oaks 1989.
[79] Elizabeth H. Boone, *Incarnation of...,* s. 28.

3.3. Páté slunce a potřeba lidských obětí

Na průčelí *teocalli*, na vrcholku „pyramidy“, je vyobrazen *sluneční disk*, který má ve svém centru glyf *nahui ollin* („čtyři pohyb“). Tento glyf odkazuje k nahuaskému kosmologickému mýtu o pátém „slunci pohybu“ (*ollintonatiuh*), jenž bylo stvořeno obětí bohů v Teotihuacánu, jako důsledek nastolení rovnováhy mezi kosmickými silami.[80] Aztékové sdíleli mýtus o čtyřech předchozích sluncích, jejichž jednotlivá stvoření vždy zanikla: nejprve díky jaguárům, pak silným větrem, ohnivým deštěm a nakonec povodní. Současné páté slunce vzniklo *obětí bohů* a právě v tomto se nachází „*...od samého počátku nejskrytější základ budoucího aztéckého mysticismu: slunce a život existuje díky oběti, lze ho uchovávat jen obětí.*“[81] Páté slunce, věk tohoto světa, má být zničeno zemětřesením:

> „V přesvědčení, že k zabránění konečné katastrofy je třeba posílit Slunce, přijali poslání poskytovat mu životní energii skrytou ve vzácné tekutině, jež udržuje při životě lidi. Obětování a válka jako důležitý prostředek k získání obětí, jež mají udržet Slunce při životě, byly jejich hlavní činností, osou jejich osobního, společenského, vojenského a národního života. Jejich mystický sklon, zhuštěný řekněme ve 'huitzilopochtlovské vizi světa', z nich učinil válečnický rod par excellence, 'lid Slunce'.“[82]

Aztékové chápali svět jako nepřetržitou kosmickou bitvu, v níž silnější vítězí nad slabším. Například slunce každé ráno vítězí nad silami noci a poráží přitom měsíc a hvězdy. Toto vítězství však není trvalé, neboť od poledne slunce začíná slábnout a večer měsíc a hvězdy znovu vítězí.

Aztécké státní náboženství úzce propojovalo válku s každodenními světovými cykly. Aby slunce v této každodenní kosmické bitvě uspělo, musí být podpořeno krví zajatců, jež byli nejčastěji zajati při válečných taženích: „*Každý vězeň zajatý Aztéky byl hvězdou, která byla obětována slunci, aby ho podpořila magickou výživou reprezentující život a podpořila ho v souboji bohů... Odtud pocházela hrdost Aztéků, kteří na sebe pohlíželi jako na pomocníky bohů...*“[83]

---

[80] Miguel Léon-Portilla, *Aztécká filosofie*, Praha: Argo 2002 s. 114.
[81] Tamtéž, s. 105.
[82] Tamtéž, s. 118.
[83] Alfonso Caso, The Aztecs People of the Sun, Norman: University of Oklahoma Press 1958, s. 93.

Celá tato mýtická koncepce pěti sluncí, bitvy mocností světla a tmy a potřeby lidských obětí byla vtělena do symboliky aztécké státní materiální kultury. Jeden ze známějších příkladu lze nalézt v monumentu slunečního kamene, kde je potřeba lidských obětí slunci zdůrazněna centrálním umístěním obětního nože *techpatl* v ústech boha slunce *Tonatiuha*. Sluneční disk zobrazený na průčelí zkoumané skulptury *teocalli* se však od slunečního kamene v několika rysech liší – především nemá ve svém centru vyobrazení *Tonatiuha*, ale pouze glyf *nahui ollin*. Potřeba oběti je však v symbolice slunečního disku *teocalli* zdůrazněna vyobrazením profilů dvou postav, natočených čelem k slunečnímu disku: nalevo je bůh *Huitzilopochtli* nebo jeho *ixiptla* („obraz boha“); a napravo *tlatoani* Motecuzoma II. Oba mají v rukou obětní nůž (*techpatl*) a kost, ze kterých teče krev obtékající sluneční disk. Na vrcholku *teocalli* se nachází obětní *zacatapayolli* („travnaté klubko“), jenž je zobrazeno jako plné trnů a krve. *Huitzilopochtli* (nebo jeho *ixiptla*) tak společně s *tlatoanim* provádějí sebeoběť slunci jako zdroji světla a života.[84]

3.4. Nový oheň

Znak **„**dva rákos**“** vyrytý do *teocalli* asociuje svátek „Nového ohně“ *xiuhmolpilli*, respektive počátek nového kalendářního cyklu, který měl v aztécké koncepci časoprostoru 52 let. Šlo o časovou periodu, kdy se ve dvou vzájemně se doplňujících kalendářích vystřídaly všechny možné dvojkombinace.[85] Svátek nového ohně přímo odkazuje k mýtu o zrození nového slunce v Teotihuacánu, podobně jako zmiňovaný sluneční disk na průčelí *teocalli*. Podle tohoto mýtu se *Nanahuatzin* a *Tecuciztecatl* vrhli v Teotihuacánu do obětního ohně, a tím bylo stvořeno slunce a měsíc. Bůh ohně *Xiuhtecuhtli*, jehož insignie má i jedna z postav vyobrazena na boční straně *teocalli* (viz kap. 3.1.), byl tedy této události přímo účasten. Rituální jednání Aztéků při tomto svátku spočívalo v tom, že vysoce ceněnému válečnému zajatci vyrvali srdce z těla, a poté se v hrudním koši oběti pokoušeli rozžehnout oheň.

---

[84] Tato interpretace viz Manuel Aguilar-Moreno, *Aztec*... .

[85] Aztékové používali pro měření času dva kalendáře, jež byly ve vzájemné interakci: 365denní solární kalendář (*xiuitl*), jenž se skládal z 18 „měsíců“ (*meztlipohualli*) po 20 dnech, plus 5 „nešťastných dní“ (*nemontemi*) na konci roku (18x20+5=365). Druhý, „rituální“ kalendář (*tonalpohualli*) měl 260 dní a byl určován kombinací 13 čísel (*trecena*) a 20 dní (13x20=260).

3.5. Tlaltecuhtli

Na vodorovné plošině před slunečním diskem skulptury *teocalli* je vyobrazen androgynní bůh země *Tlaltecuhtli* spolu s pásem lebek. Podle Aguilar-Morena tato symbolika odkazuje k „nenasytné moci země“. *Tlaltecuhtli* je po stranách obklopen válečným náčiním – kopími a štíty, jež reprezentují válečné emblémy. Nádoba *cuauhxicalli*, zdobená orlími pery a jaguářími skvrnami, poukazuje na symboliku aztéckých válečných jednotek – řádů orlů a jaguárů.

Podle Aguilar-Morena tento výjev odkazuje k „svaté válce“, ve které bojovníci získávají krev a srdce zajatců pro výživu země, a že *teocalli* je tím upomínkou svaté války, ve které Mexikové dobývají zemi.

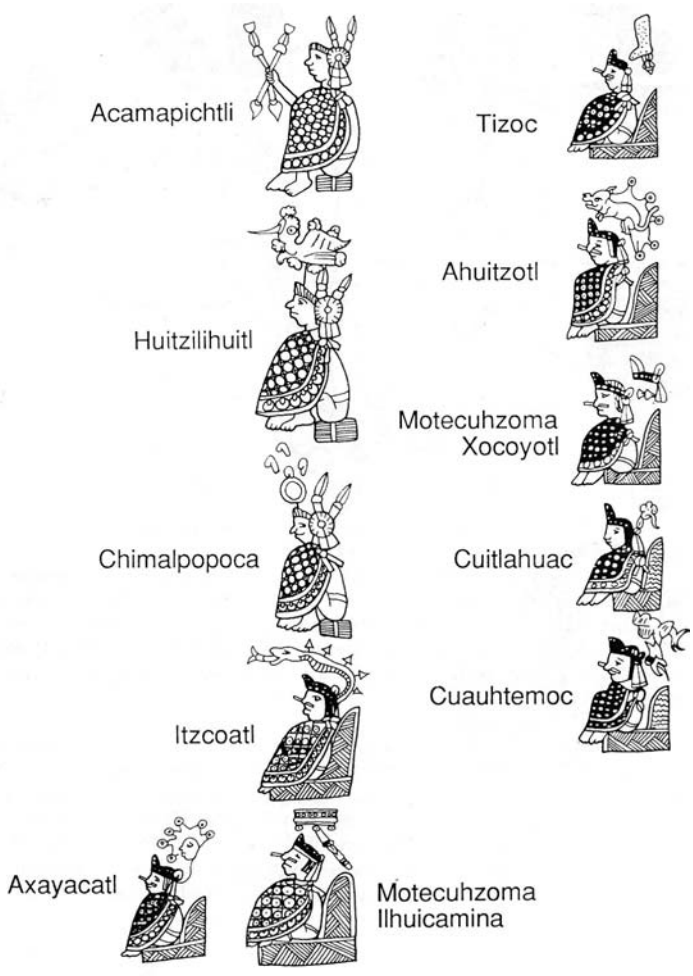
3.6. Trůn jako prominentní politický symbol

Jaký byl tedy celkový význam velkolepé skulptury *teocalli*, v níž vyplouvají na povrch klíčové symboly mexické státní ideologie? Paszstoryová i Aguilar-Moreno se přiklánějí k interpretaci, že chrámový kámen sloužil jako trůn Motecuzomy II. Podle Pasztoryové byl trůn současně symbolem aztéckého hlavního města a 52-letého cyklu. Někdo vysoce postavený, jako například Motecuzoma II., tak mohl symbolicky spočinout na vrcholu země i podsvětí, za svými zády nést slunce světa, oslavujíc dědictví svých předků. *Teocalli* tak ztělesňuje nepřerušenou kontinuitu aztécké a toltécké dominace a právo Aztéků nahradit toltéckou civilizaci v dobývaní a v chytání zajatců – pod vedením *Huitzilopochtliho*.

Pokud bychom hledali nějaký prominentní politický symbol moci a vlády aztéckých panovníků, pak bychom jej skutečně nalezli v symbolice *in petlatl, in icpalli* (lit. „rohožka, křeslo/trůn“). V jazyce náhuatl je slovo pro „vládnout“, či „zastávat úřad“ *petlapan, ycpalpan* („na [vrchu] rohoží“). Vládce byl někdy také nazýván „ten, který je navrchu rohoží“. Dalším symbolem vládce zastávajícího svůj úřad byl trůn pokrytý jaguáří kůží (*oceloicpalli*). Vyobrazení mumie sedící na trůnu představuje smrt vládce – jeho nástupce se vyobrazoval jako sedící na jiném trůnu a čárou propojený s trůnem mumie předchůdce.

První tři *tlatoque* Tenochtilanu (Acamapichtli, Huitzilihuitl, Chimalpopoca) – zůstali v podřízeném postavení vůči Azcapotzalcu – s jejich souhla-

sem se mohli usadit na ostrově Tenochtitlán-Tlatelolco a po celou dobu byli povinováni odvádět do Azcapotzalca pravidelný tribut. Ve Florentinském kodexu jsou tito první tři vládcové vyobrazeni sedící na malém rákosovém balíčku (*toloicpalli*), zahaleni ve zvířecí kůži (obr. 7). Tímto způsobem je vyjádřeno jednak podřízené postavení prvních tří *tlatoque*, a jednak tím byl zdůrazněn jejich chichimécký původ.[86] Teprve od čtvrtého *tlatoani* Itzcoatla, který Tenochtitlánce vymanil z tepanéckého područí, jsou *tlatoque* vyobrazeni sedící na trůnu s opěradlem. Sullivan z tohoto důvodu interpretuje zobrazení rákosových balíčků jako symboly „nezpevněné politické moci“, zatímco pozdější vyobrazení tkaným rákosem potaženého trůnu (*tepotzoicpalli*) představuje symbol „zpevněné politické moci“.[87]



Obr. 7. Florentinský kodex. Vládcové Tenochtitlanu. První tři sedí na rákosových balíčcích, ostatní již na „trůnu“. (Podle Marcusové, 1993.)

[86] Srov. Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System*..., s. 311.
[87] Podle Marcusové, tamtéž.

Významy symboliky „trůnu *teocalli*“ jsou hluboké – odkazují na mýty o stvoření slunce a bitvě kosmických sil, o zrození boha války, o lidu vedeném tímto bohem do Tenochtitlánu, odkazují na přisvojování si toltéckého dědictví a k posvátnému úkolu bojovníků podporovat slunce v jeho každodenním kosmickém souboji formou obětí válečných zajatců. A právě zde, v rituální oběti válečných zajatců, lze spatřit ono „*realpolitik“* – propojení mýtu a války, náboženství a politiky – náboženské ideologie.

4. ZFALŠOVANÁ VZPOMÍNKA A JEJÍ PROTAGONISTÉ

S datem *ce-tecpatl* se pojí ještě několik dalších historických událostí, které v rétorice náboženské ideologie Tenochtitlánu nabývaly symbolických statutů – byla založena aztécká válečná trojaliance, poražena aliance tepanécká, a nakonec byl inaugurován i jeden z hlavních ideologů aztécké expanzivní politiky – *tlatoani* Itzcoatl. Byl to právě on a jeho společník *cihuacoatl* Tlacaélel, kteří se podle všeho po porážce Azcapotzalca scházejí spolu s dalšími významnými válečníky, aby dějinám svého lidu dali novou podobu – odstranili nevhodné pasáže ze svých historických záznamů a zničili dějinné záznamy poražených Tepanéků.

„*Jejich dějiny byly uchovávány,*
ale pak byly spáleny:
když vládl Itzcóatl v Mexiku.
Bylo rozhodnuto,
mexičtí vládcové řekli:
není dobré, aby všichni lidé
znali znaky
Ti, kteří jsou podrobeni (lid),
se zkazí
a země se bude zmítat v křečích,
neboť se tam uchovává mnohá lež
a mnozí v nich byli považováni za bohy.“[88]

[88] Op. cit. Miguel León-Portilla, „*Aztécká…*“, s. 222. Originál Codex Matritense de la Real de Academia de Historia.

Nové pojetí dějin mělo hned několik cílů, přičemž některé byly čistě utilitární - nejdůležitější bylo odstranit některé genealogie potenciálních nástupců na trůn po zavražděném třetím *tlatoani* Tenochtitlánu Chimalpopocovi (1415-1426). Prameny jsou nejednotné v identifikaci Chimalpopocova vraha, podle jedněch byl Chimalpopoca zabit na příkaz azcapotzalského vláce Maxtly, ovšem podle jiných byl odstraněn vlastními lidmi, a to pod přímým vedením Itzoatla.[89] V Tenochtitlánu tehdy existovala vlivná rodina Chimalpopocových potomků, již mohli vznášet na trůn mnohem legitimnější nároky než Itzcoatl, který nebyl „toltéckým plnokrevníkem", a nesplňoval tím základní podmínku legitimity – u *tlatoque* se předpokládalo přímé dědictví v linii toltéckých vládců (obvykle z otcovy strany) a přinejmenším vysoce postavený původ rodiny ze strany druhé (obvykle vysoce postavená žena z jiného městského státu).[90] Itzoatl sice byl synem Acamapichtliho, ale jeho matka byla „půvabná otrokyně" z Azcapotzalca.[91] „*Božskou linii vládců bylo velmi těžké prokázat..., ale bylo snadné ji získat prostým prohlášením.*"[92]

Dalšímu vyšachování chimalpopocových dědiců z boje o trůn napomohla také Tlacaélelova a Itzocatlova reforma, kterou byla změněna pravidla a podmínky inaugurace *tlatoaniho,* či *cihuacoatla* Tenochtitlánu.[93] Ti měli od nynějška povinnost prokázat své válečnické schopnosti bitvě a zajmout co největší množství zajatců. Ostatně kdokoliv, kdo chtěl od nynějška zastávat nějaký vyšší úřad v Tenochtitlánu, musel být velmi zdatný válečník. Samotný Itzoatl s Tlacaélelem byli známí jako skvělí válečníci a podle Marcusové tak mohli být chimalpopocovi dědicové, s ohledem na nové reformy, vyřazeni z boje o „trůn" právě touto jejich schopností.

S vědomím těchto souvislostí je nyní vhodné pohlédnout na způsob, kterým se Itzcoatl pokoušel prokázat svou legitimitu. V kodexu Telleriano

---

[89] Srov. Susan Toby Evans, *Ancient Mexico*..., s. 458.

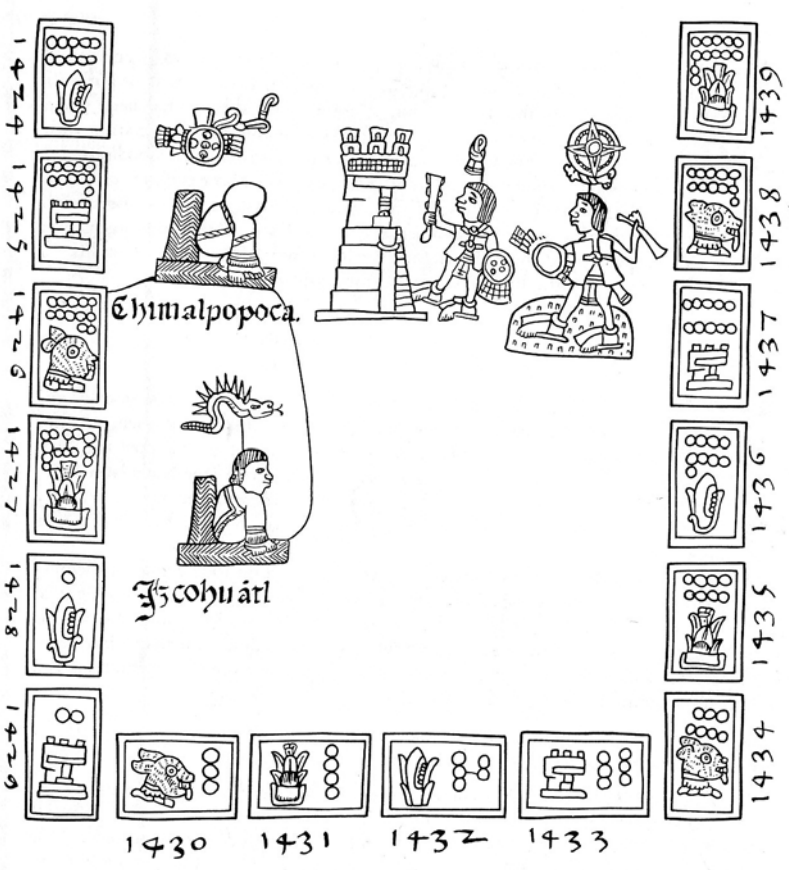
[90] U titulu *cihuacoatl* se předpokládala toltécká linie ze strany otce i matky.

[91] Před vládou Itzcoatla se dědil úřad z otce na syna, ale vládcova matka mohla být netenochského původu. Od času Itzoatla byly tenochského původu i všechny matky vládců. Viz Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System*..., s. 265.

[92] Doris Heyden, „From Teotihuacan to Tenochtitlan", in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas's...,* s. 168.

[93] Davíd Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myth and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. 74.

Remensis (Lámina V.) vidíme vyobrazeného mrtvého Chimalpopoku (mumie omotaná provazem) (obr.8). Znak pro jeho jméno Chimalpopoka („Kouřící štít“) je umístěn nad mumií. Čára pod trůnem propojuje Chimalpopoku se znakem pro rok „12 králík“ (1426), což je datum jeho smrti. Další čára vede od trůnu Chimalpopoky k trůnu jeho následovníka Itzcoatla. Jak už bylo uvedeno, Itzcoatlova matka byla otrokyně, a tudíž byl jako *tlatoani* nelegitimní. Ovšem propojující šňůrou (*mecatl*) mezi trůny Aztékové naznačovali kontinuitu nebo „příbuzenství“ (*mecayotl*).[94]



Obr. 8. Kodex Telleriano-Remensis (Lámina V.) Trůn mrtvého vládce Chimalpopocy je propojen s trůnem jeho následníka Itzoatla. Itzcoatl si tím nárokuje dědictví, jenž mu nepatří.

Jak již bylo uvedeno, bylo zcela nemyslitelné, aby *tlatoani* neměl totlécké předky, nesplnil by tím totiž fundamentální podmínku legitimity přiděleného panství.

---

[94] Pokrevní linie vládců se vyjadřovaly slovem *mecayotl*, odvozeného od slova *mecatl* („šňůra“) a sufixu *yotl*, jenž je abstraktní substantivum. Na pravé straně obrázku jsou tepanécký Maxtla a pod ním Tlacateutl z Tlatelolca. Písař obrázkem zaznamenal, že Itzcoatl tyto dva spojence porazil.

5. TLACAÉLEL, VYVOLENÝ LID A IDEOLOGIE VÁLKY

Skutečným „náboženským ideologem“ Tenochtitlánu se však zdá být *cihuacoatl* Tlacaélel, muž, který „*...prosazoval myšlenku (pokud to nebyl právě on, kdo s ní přišel) o nutnosti udržet při životě Slunce-Huitzilopochtliho pomocí vzácné tekutiny z obětí.*“[95] Byl to pravděpodobně on, kdo se zasadil o to, aby se do nového pojetí dějin promítla koncepce Mexiků jakožto lidu vedeného *Huitzilopochtlim* z legendárního Aztlanu do Tenochtitlánu. Pro dějiny Mexiků totiž bylo až do dne vítězství nad Azcapotzalcem příznačné podřazené postavení vůči okolním městským státům – nejdříve spadali Tenochkové pod mocenskou doménu Culhuacánu a později zakládají Tenochtitlán se svolením Tepanéků z Azcapotzalca. Jejich postavení se však pomalu zlepšovalo, pravděpodobně tím, že během vlády prvních tří *tlatoque* Tenochtitlánu se Mexikové nechávali najímat do válečných tažení, čímž pomohli Azcapotzalcu dobýt a znovu-dobýt Xochimilco, Mixquico, Cuitlahuaco a Xaltocan. Teprve se smrtí vládce Tezozomoka (1426), kdy se tepanéčtí hegemonové dostávají do krize a na trůn nastupuje jeho syn Maxtla, členové trojaliance obrací svá obsidiánová ostří *maquahuitl* proti Tepanékům, vstříc nezávislosti.

Manipulace kolektivní vzpomínkou a naplňování symbolů novými významy není v souvislosti s legitimizací politického řádu v dějinách lidstva ničím novým. Stačí vzpomenout na egyptského faraóna Achnatona, který nechal v celé říši vymýtit symboliku boha Amona a nahradit jej slunečním božstvem Atonem. Chimaplahinova *Sedmá zpráva* hovoří vcelku výmluvně o Tlacaélelově invenci při sepisování nových dějin: „*První ve válce, silný muž. Tlacaélel, jak lze vidět v letopisech, byl to on, kdo se vždy staral, kdo vždy přesvědčoval Mexiky, že jejich bohem je Huitzilopochtli.*“[96]

Jsme zde svědky vzniku nového mýtu, který má charakter toho, co Anthony D. Smith nazývá „mýtem etnické vyvolenosti“.[97] Tlacaélelovi se podařilo naplnit dějiny Mexiků novým smyslem: událost vítězství nad Azcapotzalcem, jež nastartovala cestu Mexiků ke slávě a jež kondenzovala v symbolice „ze žebráka boháčem“, byla legitimizována odkazem na kolektiv-

---

[95] Miguel Léon-Portilla, *Aztécká filosofie*, Praha: Argo 2002, s. 229.
[96] Miguel Léon-Portilla, *Aztécká...*, s. 228.
[97] Anthony D. Smith, „Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive“, in: *Ethnic and Racial Studies*, 15:3 (1992), 440-449.

ní vzpomínku putování pod vedením *Huitzilopochtliho*. Vzpomínka na dějiny putování přitom měla silný „mytomotorický náboj“,[98] neboť to byl právě *Huitzilopochtli*, který v dějinách osudově zasahoval a určoval, kým Mexikové jsou, odkud jdou a kam kráčí. Z pramenných textů vyplývá, že si Mexikové rozuměli jako ti, jež pod vedením svého boha přišli ze vzdáleného místa sem, aby zde vládli.[99]

Huitzilopochtli, původně kmenový bůh lovu, přitom získává v novém pojetí dějin řadu nových atributů, především boha slunce *Tonatiuha*, které jej v retrospektivním pohledu propojují nejen s historií a osudem putujícího kmene, ale rovněž s osudem celého pátého věku – kolektivní vzpomínka zastavení se na Coatepecu propojovala Mexiky přímo s mýtem o zrození slunce. *Huitziopochtli* zde naučil Mexiky jeden z hlavních obětních rituálů – vytržení srdce –, což znamená, že je naučil způsobu, jak podpořit slunce v jeho každodenní kosmické bitvě. Oběti válečných zajatců tak byly nezbytnou součástí rituálu, který se odehrával na obětním kameni před vstupem do *Huitzilopochtliho* svatyně v Tenochtitlánu.

> „Toto tržiště, říkám já, Tlacaélel, ať je umístěno v Tlaxcale, Huexotincu, Cholule, Atlixcu, Tliuhquitepecu a Tecoacu. Jestliže je umístíme dále odtud, na takových místech, jako je Yopitzinco nebo Michoacan, nebo tam, kde žijí Huaxtékové, všichni, již jsou již pod naší nadvládou, jejich odlehlost by mohla být větší, než by naše armáda mohla unést. Jsou příliš daleko a kromě toho, maso těch barbarů není po chuti našemu bohu. Jsou jako staré ztvrdlé tortilly, protože, jak říkám, mluví divným jazykem a jsou barbaři. Z tohoto důvodu je vhodnější, aby naše trhy byly v šesti městech, které jsem jmenoval... Náš bůh bude jimi nasycen, jako by jedl horké tortilly, horké a chutné, přímo vytažené z pece... A tato válka nebude taková, že bychom usilovali o naprosté zničení ostatních. Válka musí neustále pokračovat tak, že kdykoliv si budeme my a náš bůh přát jíst a slavit, můžeme tam jít, tak jako když jdeme na trh koupit něco k snědku... tak, abychom získali zajatce, jež nabídneme našemu bohu Huitzilopochtlimu.“[100]

---

[98] Jan Assmann, *Kultura a paměť*, Praha: Prostor 2001, s. 73.

[99] Booneová na základě studia pramenů k mexické migraci vyvozuje závěr, že Mexikové chápali sami sebe jako lid, jenž pod vedením svého boha přišel z vzdáleného místa sem, aby zde vládl a naplňoval jeho záměr. Viz Elizabeth Hill Boone, *Stories in*... .

[100] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme. Tomo I.*, México, Imp. de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867, kap. X.

Diskuzi na machiavellistické téma, zda byla nová ideologie zamýšlena z pietních či utilitárních důvodů, není v tento okamžik důležitá. Faktem však zůstává, že koncepce války, která musí z náboženských důvodů neustále pokračovat, byla z velké části důsledkem expanze říše.

Aztécká válečná politika přitom zabezpečovala pravidelný přísun tributu do centra říše.[101] Tribut podporoval ekonomickou základnu trojaliance, především pak vládce, vyšší nobilitu a obzvlášť úspěšné válečníky. Vznik ideologie Tenochtitlánu je proto potřeba nahlížet na pozadí vítězství trojaliance nad Azcapotzalcem, neboť právě v tomto období se dostává do popředí válečnický kult a vzniká nová elitní skupina válečníků. Komplexní náboženská symbolika je vznikající elitou obohacena o nové politické významy. A s tím vším velmi úzce souvisí proces sociální stratifikace obyvatel Tenochtitlánu.

6. SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE V TENOCHTITLÁNU

Diego Durán zaznamenal zprávu, podle které se Itzoatl snaží mobilizovat Tenochtitlánce, aby se vydali do bitvy za nezávislost na tepanécké alianci:

> „‘Jestliže nedosáhneme toho, co zamýšlíme, vydáme se vám do svých rukou tak, že naše maso se stane vaší potravou. Tak bude naplněna vaše pomsta. Můžete nás sníst v popraskaných a špinavých mísách tak, že my a naše maso budeme naprosto poníženi.‘ A lidé odpověděli: ‚jestliže zvítězíte, budeme vám sloužit a pracovat pro vás na vaší půdě. Budeme vám platit tribut, budeme vám stavět domy a budeme vašimi otroky. Dáme vám naše dcery, sestry a neteře pro vaše potěšení. A když půjdete do války, vezmeme svou zbroj... a budeme sloužit po celou cestu... budeme vám sloužit navždy.‘“[102]

Tento záznam je evidentně až retrospektivním pohledem na společenské události, které předcházely vítězství trojaliance v bitvě s Tepanéky. Pozoruhodné přitom je, že záznam nejen legitimizuje privilegované postavení nejvyšší společenské vrstvy, ale přitom zbavuje předáky tradičních společenství (*calpultin*, sing. *calpulli*, „*velký dům*“) některých výsad.

---

[101] Trojaliancí podmaněná území současní badatelé rozdělují na ty, která měla povinnost odvádět do centra říše pravidelný tribut (tato území jsou zaznamenána v *Kodexu Mendoza*) a na „strategické provincie“, jež vyjadřovaly trojalianci „sympatie“ formou nejrůznějších „darů“.

[102] Diego Durán, *Historia de las Indias*..., kap. X.

Calpultin byly základní jednotky aztécké společnosti, které sdružovaly převážně zemědělce a řemeslníky (svým charakterem částečně připomínají pozdně středověké evropské cechy). *Calpultin* si samy zajišťovaly vzdělávací systém, měly vlastní vojenské jednotky, vlastní patronské božstvo (*calpolteotl*) a vlastní náboženské rituály.[103] Do složitého urbánního komplexu byly jednotlivé *calpultin* začleněny podle symbolických, politických a teritoriálních hledisek. V čele každé *calpulli* stál zvolený náčelník (*calpullec*) pocházející z jedné z tradičních „předáckých rodin".[104] Konečnou platnost měl ve věcech politických výnos kmenového sněmu, kterého se účastnili představitelé jednotlivých rodin – válečníci a rolníci v jednom.[105]

První tři *tlatoque* Tenochtitlánu byli nuceni sdílet svou autoritu právě s předáky *calpulli*. Samotný konflikt mezi nově vznikající nobilitou a *calpulli* lze spíše předpokládat než doložit. Každopadně v Tenochtitlánu dochází časem k úpadku významu a autority *calpulli*, jejichž produkce je nahrazována množstvím tributu plynoucího z porobených městských států.[106] Navíc díky ostrovnímu charakteru města byli Tenochtitlánci ve svém zemědělství částečně limitováni a podle Evansové se proto začali více zaměřovat na obchod a tribut.[107] Tím pádem se pozornost upíná k *válečnictví*, které je s to přísun tributu zaručit, a tím Tenochtitlán ekonomicky zabezpečit. Společnost se v důsledku organizace pro kontrolu, přepravu a příjem tributu více a více byrokratizuje.

6.1. Typologizace mexických dějin podle úrovně ekonomické organizace

Podle úrovně ekonomické organizace lze premoderní společnosti rozdělit na (a) *egalitářské*, ve kterých neexistuje žádná větší kumulace individuálního majetku; (b) *hierarchizované*, ve kterých někteří jednotlivci či rodiny dědičně užívají větších materiálních výhod než ostatní; a (c) *stratifikované*,

---

[103] John M. Ingham, Time and Space in Ancient Mexico: The Symbolic Dimensions of Clanship, in: *Man*, New Series, Vol. 6, No. 4. (Dec., 1971), s. 616.
[104] Předáci (*calpullec*) byli částečně privilegovanou vrstvou, jež autoritativně rozhodovala o věcech v *calpulli*. Friedrich Katz, *Staré americké civilizace*, Praha: Odeon 1989, s. 184.
[105] Jacques Soustelle, *Daily Life of Aztecs*, London: Phoenix Press 2003, s. 36-37.
[106] Geoffrey W. Conrad, Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamic of Aztec and Inca Expanzionism*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 26.
[107] Susan Toby Evans, *Ancient Mexico... ,* s. 449.

ve kterých vzájemně odlišují celé společenské třídy,[108] a to jak na ekonomické úrovni, tak v rovině symbolické.

V období migrace (do roku 1250) byli Mexikové relativně egalitářskou společností bez hlubších sociálních nerovností, kde prominentní společenskou roli měli snad jen „nosiči boha“ (*teomama*),[109] kteří mohli s největší pravděpodobností rozhodovat o některých válečných záležitostech kmene a těšili se určité formě politické autority v rámci svých kněžských funkcí.

Akt založení Tenochtitlánu se podle kodexu Mendoza (obr. 5) jeví být společnou akcí několika kmenových vůdců, přičemž každý jeden z nich mohl být *calpullec*. Existovala zde tedy jistá forma sociální diferenciace, která byla daná hlavně dědictvím úřadu předáka (*calpullec*). Uspořádání však bylo vcelku volné a zdaleka neodpovídalo formě rigorózní sociální organizace okolních městských států.

Pohled na sociální strukturu Tenochtitlánu těsně před příchodem Španělů (rok 1519) oproti tomu odhaluje ostrou sociální diferenciaci a pevně zakořeněnou nerovnost mezi jednotlivým sociálními skupinami. Na špici pomyslné pyramidy společenské prestiže se nachází vládce *huetlatoani*, jeho nejbližší rodina a hlavní (váleční) poradci (*tetecuhtin*). S touto vrstvou je spojena níže postavená vrstva rozených *pipiltin,* což byli většinou potomci *tetecuhtin*, avšak zastávající nižší úřad než jejich otcové. Za touto vrstvou směrem dolů se od dob Motecuzomy II. nacházela prakticky nepřemostitelná sociální propast, za níž byla běžná pracující třída (*macehualtin,* zemědělci – *mayeques, tlaltmaitl*), která se sestávala z řemeslníků a zemědělců organizovaných v *calpulli*. Nejníže společensky postavení byli „otroci“ (*tlacotin*), kteří svého statutu povětšinou nabyli jako trestanci, či byli zajati ve válce.

Pouze zručným válečníkům (*quauhpipiltin*) a obchodníkům (*pochteca*)[110] byla garantována vertikální sociální mobilita. Obecně platilo pravidlo čím více zajatců, tím lepší sociální postavení. Pokud *macehualli* zajal v bitvě

---

[108] Srov. Kent V. Flannery, „The Cultural Evolution of Civilizations“, in: *Annual...* .

[109] V kodexech vyobrazení nesoucí na zádech „posvátný uzlíček“ (*tlaquimilolli*) s kmenovým božstvem *Huitzilopochtlim*.

[110] Obchodníci mohli získat vyšší statut kumulací bohatství nabytého kontrolou trhu mezi městskými státy. Byli rovněž diplomaté, vyzvědači a zdatní válečníci – z tohoto důvodu byli pro expanzi Aztécké říše zcela klíčoví.

alespoň čtyři zajatce, získával dědičně nepřenosný statut *pilli* a byl nazýván *quauhpilli*. Stát mu přidělil půdu, mohl získat přístup do *quauhcalli* („dům orlů“) a na válečný koncil svolávaný *tlatoanim*. *Huetlatoani* často dosazoval tyto úspěšné válečníky na místa vládců dobytých městských států a uděloval jim přitom titul *calpixqui* – správce města. Jejich sociální statut byl nepřenosný, pokud se ovšem válečník neoženil se stejně sociálně postavenou ženou – jejich potomek se pak narodil jako *pipiltin*. Na počátku šestnáctého století polygynie *pipiltin* produkovala takové množství šlechticů, že Motecuzoma II. změnil pravidla získání titulu *quauhpipiltin* a možnost překlenutí společenské propasti zrušil.

6.2. Jak se to stalo?

Tím zde přirozeně vyvstává otázka, jak se stalo, že se z egalitářské společnosti kmene Mexiků stala během několika let přísně stratifikovaná společnost městského státu Tenochtitlán? A jakou roli sehrála v těchto sociokulturních změnách náboženská ideologie?

Podle Flanneryho, který zastává kulturně ekologický pohled na vývoj společnosti, je již v egalitářských společnostech potenciálně přítomná stratifikace, která pouze čeká na vhodné socio-environmentální podmínky, aby se nechala projevit.[111] V kmenových a jiných egalitářských společnostech, jako byli původně Mexikové, je tato potencialita držena v šachu tím, co Flannery nazývá „zrovňující mechanismus“ (*leveling mechanism*) – společenská či náboženská instituce, která shromažďuje informace o nerovnosti (ve vlastnictví půdy, majetku nebo disponibility moci), tyto proměnné reguluje ještě předtím, než převýší „cílový rámec egalitářské společnosti“ (*goal ranges of egalitarian society*). Pokud je přece jen tento rámec převýšen, může se daný systém buďto zhroutit, nebo dojde k evoluční změně, pro kterou jsou příznačné jevy *segregace* a *centralizace*. Podle Flanneryho pak v kontrolní hierarchii vznikají nové sektory (segregace) nebo je výše postavená kontrolní instituce posílena, čímž dochází k centralizaci.[112] Některé úřady či instituce mohou být

---

[111] Kent V. Flannery, „The Cultural Evolution of Civilizations“, in: *Annual... ,* s. 400.

[112] Segregace podle Flanneryho souvisí „*... s množstvím vnitřní diferenciace a specializace subsystémů...*“, zatímco centralizace odkazuje ke „*...stupni propojení mezi různými subsystémy a nejvýše postaveným kontrolním úřadem ve společnosti...*“.

v hierarchii povýšeny (*promoted*) na vyšší úroveň, což ve svém důsledku znamená povýšení ze „speciálního účelu“ na „obecnější účel“. Příkladem z aztéckého kontextu může být povýšení instituce kmenového vůdce Tenochků na vládce (*tlatoani*) Tenochtitlánu, kterého se jim dostalo skrze Acamapichtliho. Nebo později, od dob vítězství trojaliance, zavedení instituce *huetlatoani*, kterou prvně obsadil Itzcoatl a autoritu svého rozhodovacího práva zcela vyvázal ze závislosti na předácích *calpulli.*

Tím, jak se společnost a politický systém stávají více a více komplexními, vzniká potřeba nejvýše postavených úřadů přímo kontrolovat nejníže postavené články řetězce. Flannery tento proces nazývá *linearizací.* V případě Aztéků lze uvést příklad, kdy byl do porobených městských států dosazen vlastní správce města (*calpixqui*), který dohlížel na přípravu a odeslání tributu do centra říše. Flannery nazývá tento proces zasahováním (*meddling*) „*...subjektu přímo do vyššího řádu kontroly proměnných, obvykle regulovaných nižším řádem kontrol.*“[113] Tímto procesem „zasahování“ lze charakterizovat prakticky celé politické dějiny Aztécké říše od roku 1420 až do roku 1520 – *huetlatoque* válečné trojaliance (v pozdějších letech pak výhradně *huetlatoani* Tenochtitlánu) v této době zasahovali do čím dál většího počtu politicky autonomních městských států tím, že kontrolovali jejich ekonomické výstupy, a přitom za ně prováděli některá důležitá politická rozhodnutí.

6.3. Symbolické kódy rozlišování a společenský status

Společenská identita vždy spočívá na společensky akceptovaných rolích, jež se aktivně prezentují určitými *symboly*, a vyjadřují tím společenský status.[114] Každá sociální skupina přitom má svou vlastní identní symboliku, která je většinou přísně společensky střežená. Pojem identita lze myslet na dvou úrovních – (a) *osobní identita*, která je dána souhrnem všech rolí, vlastností a kompetencí, které jedinci náležejí skrze začlenění do specifických konstelací společnosti;[115] (b) *kolektivní identita* je společenským konstruktem

---

[113] Kent V. Flannery, „The Cultural Evolution of Civilizations“, in: *Annual... ,* s. 414.

[114] Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*, Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.

[115] Je myslím užitečné rozlišit, jak to činí Jan Assmann, ještě individuální identitu jako„...obraz, vybudovaný a udržovaný ve vědomí jedince, který zachycuje jednotlivé rysy, jež odlišují jedince od všech (‚významných´) ostatních...“. Distinkce osobní a individuální

stojícím na sociální konstrukci hranic, jež se opírají o symbolické kódy rozlišování[116] a kodifikuje vlastní hodnoty a vzorce chování.[117]

Zcela fundamentální rozlišení mezi nobilitou a těmi ostatními obyvateli Tenochtitlánu se zakládalo na úrovni jazykové – nobilita měla svůj vlastní „vznešený“ jazyk (*tecpillatolli*), zatímco obyčejní lidé mluvili jazykem „prostým“ (*macehuallatolli*). Společenský statut se lišil už jen tím, že *pipiltin* bydleli v palácech v okolí centra Tenochtitlánu, měli jiný způsob vzdělání a jedli jiné potraviny. Snad nejprengnantněji byl společenský statut demonstrován v symbolice oblékaní a zdobení těla. To lze nejlépe ukázat na příkladě vertikálně mobilní společenské vrstvy válečníků, jejichž symbolika byla důsledně společensky střežená a jejíž porušení se přísně trestalo. Pokud si například válečník, který v bitvě zajal pouze jednoho zajatce, oblékl šat bojovníka zajmuvšího zajatce tři, mohl být popraven.

Obr. 9. Kodex Mendoza, Folio 67. Společenský statut bojovníků závisel na tom, kolik zajatců ukořistili.

identity umožňuje zahrnout jak socializaci, tak individuaci „já“. Viz. Jan Assmann, *Kultura*..., s. 115-125.

[116] Shmuel Noah Eisenstadt, Bernhard Giesen, „Konstrukce kolektivní identity“, in: Miroslav Hroch (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha: SLON, 2003, s. 361-374.

[117] Bedřich Loewestein, *My a ti druzí*, Brno: Doplněk 1997, s. 66.

Podle kodexu Mendoza (obr. 9) začátečník, který v bitvě získá jednoho zajatce, si může obléci *ichcahuipilli* nebo prošívanou obrněnou vestu. Dva zajatci, může si obléci bílou, peřím zdobenou *tlahuiztli*. Tři zajatci, může nosit zelenou *tlahuiztli*, atd.[118] Kdežto například mladý muž, který ani nepomohl v bitvě zajmout nějakého zajatce, získával nepříjemnou společenskou nálepku tím, že si od svých patnácti let nemohl zastříhávat vlasy.

Symbolika obleků přitom propojovala úspěšné válečníky s odkazy na mýty o kosmické bitvě slunce. Vynikajícím válečníkům pak byly uděleny tituly implikující mytologické a kosmologické události, což navyšovalo jejich společenský status. Symbol orla, se kterým se lze ve válečné symbolice Aztéků tak často setkat, například odkazuje k vítěznému slunci v zenitu. [119]

6.4. Legitimita vládců

Propojení politické a náboženské symboliky lze snad nejlépe vidět na příkladě vládce. Ten čerpal svou legitimitu ze dvou principiálních zdrojů: jednak to bylo toltécké dědictví, jenž jej propojovalo s legendárním vládcem – *Topiltzin Quetzalcoatlem*, a jednak získával svou moc od „*všemocného, neviditelného a nedotknutelného*“ boha *Tezcatlipocy*. Sám *Tezcatlipoca* byl ve státním náboženství velmi úzce propojen s *Huitzilopochtlim*, když byl v kosmogonickém mýtu postaven do základní čtveřice zakladatelských božstev.[120] Sahagún nás zpravuje o tom, že inaugurace *tlatoaniho* probíhala v chrámu *Huitzilopochtliho* na vrcholku Templo Mayor, a to přesně v okamžiku, kdy se „*slunce... objevilo*“.[121] Budoucí vládce měl na sobě modrozelenou kápi, na níž byly vyobrazeny kosti, a *Huitzilopochtliho* roucho. Slova, která přitom byla pronášena, propojovala nového vládce přímo s *Tezcatlipocou*, od kterého obdržel *tlatoani* moc vládnout. Tuto nabytou moc

---

[118] Čtyři zajatci v bitvě, může nosit černobílý kónický klobouk. Pět zajatců umožňuje válečníkovi nosit na štítu ornament orlího pařátu. Nejvýše postavený voják mohl nosit žlutou *tlahuiztli* a přilbu ve tvaru horského lva. Viz Též Bernardino de Sahagún, *Historia General...*, kniha XIII, kap. 21.

[119] Karl Taube, „The Turquoise Hearth: Fire, Self-Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War“, in: Davíd Carrasco (eds, et al), *Mesoamericas's Classic Heritage: From...,* s. 269-340.

[120] Henry Phillips, *History of the Mexicans...* .

[121] Bernardino de Sahagún, *Historia General* ..., kniha VI.

musel demonstrovat v nejbližším válečném tažení, přičemž čím více zajatců se mu podařilo získat, tím lépe.

Připomeňme v této souvislosti neúspěšné tažení *tlatoani* Tizoca (1481-1486) proti Metzitlánu, kde se mu podařilo získat pouze několik zajatců. To, spolu s rostoucími vzpourami některých provinciích, jež se chtěly vyvázat z povinnosti odvádět tribut, vyvolávalo obrovský tlak a nahlodávalo ideologické principy státního náboženství. Vyjevily se tak vnitřní prvky křehkosti, ohrožení poslání „lidu slunce". Symbolické stvrzení a znovuonbnovení autority vládce doprovázely četné rituály. Dokladem je skulptura nazvaná „Tizocův kámen", na kterém je Tizoc patnáctkrát vyobrazen, pokaždé držíc za vlasy zajatce z jiného městského státu. Tizoc má na všech obrazech *Teczatlipocovu* insignii – obsidiánové zrcadlo – a v jednom případě má na hlavě nasazenou přilbu odkazující k *Huitzilopochtlimu*. Jde fakticky o jedinou nalezenou skulpturu svého druhu, která by tak blízce identifikovala vládce s *Huitzilopochtlim*.

7. Čí ideologie?

Doposud byla věnována pozornost tomu, jaká byla náboženská ideologie, jak se prezentovala na symbolické úrovni, a jak se utvářela na pozadí změn sociálního uspořádání v Tenochtitlánu. Další otázka, která vyvstává, je, jaký byl vztah mezi náboženskou ideologií jako propagovanou společenskou normou a jednáním těch, kterým byla určena. Abychom ji mohli zodpovědět, je nejprve potřeba jasně určit, jaká byla cílová skupina státní propagandy a jaké komunikační kanály byly k šíření ideologie využívány.

Současné pohledy archeologů na uspořádání a organizaci Aztécké říše se shodují v tom, že ta se skládala z „jádra" a „obalu", kde „jádro" tvořily městské státy v Údolí Mexika, v nichž byl ekonomický a politický systém integrován do úzce propojeného celku podobnému lokálnímu dění v Tenochtitlánu; a "obal" představuje přilehlou periferii, která byla kontrolována prostřednictvím nejrůznějších mocenských strategií.[122] V dobytých měst-

[122] Mary G. Hodge, „Archaeological Views of Aztec Culture", in: *Journal of Archaeological Research*. Vol. 6, No. 3, 1998, s. 197-238. Dobyté městské státy zůstávaly nadále politicky autonomní jednotky a měly pouze povinnost odvádět pravidelný tribut do centra říše.

ských státech byla většinou místní vládnoucí dynastie ponechána u moci a zůstal zde pouze dosazený správce města (*calpixqui*), který dohlížel na přípravné práce pro odeslání tributu do centra říše. Pokud byl správce zavražděn či tribut nedorazil, vyslala trojaliance své vojenské jednotky dobýt město znovu. S odlivem materiálních prostředků ve formě tributu však mohlo jen málo městských státu klást aztéckému hegemonovi výraznější odpor.

V náboženské ideologii Aztéků, jak byla představena na příkladu skulptury *teocalli*, jsem nenalezl téměř nic, co by mohlo vést k představě jakési jednotné ideologie, která by byla společně sdílena *všemi* městskými státy, jenž válečná trojaliance začlenila do svého seznamu tributem vázaných provincií. Výjimku tvoří pouze jediná oblast, na které *by mohla* aztécká státní politika vystavět ideologii, která by dokázala v ideové rovině integrovat ostatní městské státy – společný odkaz na toltécké dědictví a *Topiltzin Quetzalcoatla*, jímž se legitimizovala naprostá většina vládnoucích dynastií.

Ovšem odlišné dějiny putování a odlišné historické vědomí, které se opíralo o identifikaci s vlastními kmenovými bohy, vedlo k tomu, že se Aztékové vzájemně identifikovali v termínech etnicity. Vědomí odlišnosti se samozřejmě zakládalo také na celé řadě jiných faktorů, jako například na jazykových rozdílech, odlišných zvyklostech, a, jak ukázala Joyce Marcusová, také na různých pojetích kalendářů: „*...nebyl pouze jeden univerzální kalendář, ale bylo jich mnoho, ovšem s podobnými rysy*“.[123] Marcusová srovnala kalendáře jednotlivých městských států Aztécké říše a zjistila, že rozdíly v kalendářních systémech byly dány různými počátky a závěry jednotlivých měsíců i roků. V některých případech zjistila rozdíly v dataci konce celého padesáti dvouletého kalendářního cyklu (*xiuhmolpilli*), což znamená, že jeden z nevýznamnějších aztéckých svátku, „Nový oheň“, byl slaven v odlišných dnech. Podle Marcusové může být tato kalendářní diverzita výsledkem neadaptivního směřování v tom smyslu, jak se jednotlivé skupiny lišily etnicky a jazykově – odlišnost tak mohla být „*...zdůrazňována jako cesta udržování etnické identity*.“[124] Jako odraz tohoto faktu ve státní mexické politice zopakujme výše citovaný výrok Tlacaélela: „*...maso těch barbarů není po chuti*

[123] Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System...,* s. 95-142.
[124]Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing System...,* s. 142.

našemu bohu. Jsou jako staré ztvrdlé tortilly, protože, jak říkám, mluví divným jazykem a jsou barbaři...“

Na druhou stranu dnes víme, že Tenochtitlán byl v době svého největšího rozkvětu multietnickým městem, ve kterém trvale žili Mexikové, Culhuové, Tepanekové a Acolhuové. Byla to etnika, která dokázala společně kooperovat. Hledání společných identních symbolů Aztéků by si jistě zasloužila větší pozornosti. Aztékové však nikdy nic jako jednotnou říši nevytvořili, neměli pro pojem „říše“ ve svém jazyce náhuatl ani významově ekvivalentní vyjádření. Znali slovo pouze pro politický útvar, který tvořila aztécká trojalince – *excan tlatocoyan* – „*el tribunal de los reyes*“.

Tato fakta mne vedou k závěru, že aztécká ideologie se mimo aztécká městská centra šířila *nezáměrně*. Aztéčtí bojovníci přinášeli na ostřích svých obsidiánových mečů výzvu k platbě tributu, ale žádná náboženská poselství.

Například je vysoce pravděpodobné, že mezi obyvateli městského státu Metztitlánu, ve kterém, ačkoliv se nacházel v blízkosti Údolí Mexika, neexistovala představa o strategii boje, podle níž je potřeba ukořistit co nejvíce živých zajatců.[125] Přestože se Aztékové snažili tento stát dobýt, a přestože byli v mocenské převaze, nikdy se jim to nepovedlo. Pozornost náboženské ideologie „my Mexikové, vyvolený lid boha *Huitzilopochtliho*“, které dal vzniknout nejspíš Tlacaélel a pravděpodobně ještě několik dalších politicky, vojensky a rétoricky zdatných jedinců, a která byla dále rozvíjena čelními náboženskými specialisty a politiky v jednom, byla totiž zaměřena *do vlastních řad*.

7.1 Telpochcalli

Elizabeth Brumfielová na základě komparace pramenných textů a výsledků současných archeologických výzkumů prokazuje, že státem podporované „ideologicko-kosmické“ vedení války, s nímž nevyhnutelně souvisel kult lidských obětí a který je často nahlížen jako integrující mechanismus pro fungování Aztécké říše,[126] bylo dominantní právě jen v centrální oblasti říše a jeho bezprostředním okolí (Tenochtitlán, Texcoco, Xochimilco, Tlamanal-

[125] Susan Toby Evans, *Ancient Mexico* ..., s. 499.
[126] Viz Geoffrey W. Conrad, Arthur A. Demarest, *Religion and Empire*... .

co).[127] Ve vzdálenějších městech (Tepepolco, Xaltocan) byl kladen důraz spíše na rituály spojené s plodností a zemědělským cyklem.

Podle Brumfielové měli být cílovou skupinou státní propagandy mladí bojovníci tvořící jádro aztécké armády. Prostor pro bojové vzdělání se nabízel ve školách pro *macehualtin*, které se nazývaly *telpochcalli* („dům mladíků"). Motecuzoma I. (1440-1469) zavedl tyto vzdělávací instituce do všech *calpulli* v Tenochtitlánu (pravděpodobně jich bylo dvacet šest)[128] a za časů *tlatoani* Tizoca zde již byl v záběhu vojenský tréninkový program, který mladé muže připravoval na boj a současně je k boji motivoval. Mladíci zde byli „indoktrinováni" státní ideologií a uváděni do hlubin náboženského poslání bojovníků. Tomu jistě napomohla též symbolika vtělená do monumentů, skulptur a dalších vyobrazení, odkazující na klíčové symboly s válečnou tématikou, v níž bojovníci zaujímají prominentní úlohu. Bojovníci byli bezpochyby motivováni také možností zlepšení svého socioekonomické postavení, což bylo, až do reformy Motecuzomy II., který fakticky vertikální sociální mobilitu zakázal, vskutku lákavou představou: dobrým válečníkům byla nejen přidělena země a byli osvobození od placení daní, ale mohli též veřejně pít alkoholický nápoj *pulque*, měli právo vydržovat si konkubíny, jíst lidské maso při rituálních oslavách, atd.

Podle Brumfielové však náboženská ideologie působila prostřednictvím okázalých rituálů lidských obětí a monumentálních staveb se zobrazením kosmicko-válečné tématiky na většinu obyvatel centra říše. Tato myšlenka se mi zdá plodná, neboť kráčí v myšlenkové linii nových výzkumů ideologických systému. Jak ukázal Cancian, vztah společenských norem a chování není výhradně izomorfický, neboť vždy najdeme dostatek příkladů deviantního chování, které těmto normám nevyhovuje a je sankciováno podle daných pravidel.

---

[127] Elizabeth M. Brumfiel, „Aztec Hearts and Minds: Religion and the State in the Aztec Empire" in: Susan E. Alcock (*eds, et al.*), *Empires – Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 283-310.

[128] John M. Ingham, Time and Space in Ancient Mexico: The Symbolic Dimensions of Clanship, in: *Man*..., s. 616.

8. ZÁVĚR

Cílem této práce bylo na pozadí procesů sociální stratifikace v Tenochtitlánu nahlédnout okolnosti vzniku a rozvoje státem propagované náboženské ideologie. A spolu s tím se též pokusit o interpretaci, jak mohla realizace této válečné, nábožensko-politické vize řádu přispět k expanzi Aztécké říše. Dospěl jsem při svém zkoumání k několika závěrům, které zde nyní předkládám.

Státem propagovaná náboženská ideologie řádu, tak jak byla představena příkladě interpretace skulptury *teocalli* (viz 3.), byla s největší pravděpodobností výtvorem několika politicky, vojensky a rétoricky nadaných jedinců (Tlacaélel, Itzoatl, Motecuzoma I., viz 4. a 5.), kterým se podařilo reinterpretovat a spojit dvě, původně odlišné, nábožensko-kulturní tradice – „toltéckou“ a „chichiméckou“. Podařilo se jim to za velmi specifických politicko-historických okolností, kdy došlo ke změně mocenských poměrů v Údolí Mexika porážkou městského státu Azcapotzalco. Mexikové, spolu s dalšími dvěma členy válečné aliance, přebírají mocenskou doménu po poraženém hegemonovi, přičemž v Tenochtitlánu se tím dostává do popředí nová, vysoce postavená vrstva válečníků. Se změnou politických poměrů dochází v tenochské společnosti k jevům *segregace*, *centralizace* a *linearizace* (viz 6.2.). A současně k „dialekticky závislé“ proměně v rovině symbolických kódů (viz 2.4.1.), přičemž nelze zcela vyloučit možnost její záměrné manipulace (viz 4.). Prohlubuje se sociální propast mezi jednotlivými společenskými vrstvami a nově vznikající definice reality privilegované skupiny je prosazována mocenskými prostředky.

Dějiny putování Mexiků jsou v Tlacaélelově reinterpretaci naplněny zcela novým významem – „Mexikové, lid vyvolený bohem *Hutzilopochtlim*“. Vzpomínka na dějiny putování naplněné tímto smyslem měla přitom silný mytomotorický náboj, neboť určuje, kým Mexikové byli, jsou, a jaké je jejich poslání – *udržování řádu světa*. V nově vzniklých dějinách putování lze nalézt návod, jak svět pátého slunce udržovat v chodu – je to okamžik z dějin putování, kdy *Huitzilopochtli*, po vítězné kosmické bitvě na hoře Coatepec, učí Mexiky rituálu vytržení srdce z těla lidské oběti. Tento klíčový státní rituál se konal na vrcholku největší tenochtitlánské pyramidy, na obětním kameni (*techpatl*) před vchodem do *Huitzilopochtliho* svatyně, a to za účelem získání „vzácné tekutiny“ z živého těla oběti, která bojujícímu slunci pomáhá

v kosmické bitvě. Tato „válečná mystika“, proces transformace životní energie bojovníka v *tonatiuh ilhuicac yauh* (lit. „duše bojovníka doprovázejícího slunce“), byla pravděpodobně jedním z klíčových hlubinných dimenzí aztéckého státního náboženství. Symboliku kukel a motýlů, která odkazuje k procesu této mystické transformace bojovníků, nacházeli Tenochtitlánci při pravidelných návštěvách Teotihuacánu i Tuly v Hidalgu. Mexická ideologie prezentovala válečníky jako pokračovatele toltécké i chichimécké tradice.

Tenochtitlánští vládcové deklarovali tyto dva kulturní zdroje v symbolice vladařských insignií, které je propojovaly s chichiméckým *Huitzilopochtlim* i toltéckým *Topiltzin Quetzalcoatlem*. *Tlatoque*, jejichž moc kondenzuje v symbolice *in petlatl, in icpalli*, byli prominentními udržovateli a ručiteli nastoleného řádu světa. Smrt vládce byla dobou krize, po níž následovalo nejobřadnější stvrzování řádu související s inaugurací nového vládce – válečném tažení a získání co největšího počtu zajatců.

Silná vzpomínka na dějiny putování, návaznost na symboliku starodávné toltécké kultury a vize řádu světa však nebyly integrativním faktorem sjednocujícím Aztéckou říši, ale týkala se výhradně Tenochtitlánu a v některých svých aspektech též městských států v jeho bezprostředním okolí. Státní náboženská ideologie byla zacílena do vlastních řad, mezi mladé muže učící se bojové dovednosti v *telpochcalli*. Tuto vzdělávací instituci zavedl Motecuzoma I. do všech přibližně dvaceti šesti tenochtitlánských *callpulli*, a právě zde byli s největší pravděpodobností mladí muži uváděni do hlubin aztéckého státního náboženství a motivováni k činům.

Otázka po vztahu mezi náboženskou ideologií, propagovanou nejvyšší společenskou vrstvou Tenochtitlánu, a jejími příjemci, mladými válečníky, zde zůstane nezodpovězena. Faktem zůstává, že státní propaganda pracovala s náboženskými motivy obětí válečných zajatců, a že Aztécká říše se rozšiřovala se stejnou rychlostí, s jakou válečníci trojaliance pochodovali dobývat nová a nová města. Klást však mezi náboženské motivy a expanzi říše kauzální vztah je přinejlepším dobře myšleným předpokladem. Zvláště když je v potaz vzata skutečnost, že ideologie je různá podle toho, na jakém místě ve společenském žebříčku stojí ten, kdo ji artikuluje.

9. BIBLIOGRAFIE

Pramenné texty:

- CODEX BORBONICUS, Bibliothéque Du Palais Bourbon - Codex Borbonicus (Loubat 1899). [online]. FAMSI. Dostupné na: < http://www.famsi.org/research/loubat/>.[cit. 3.2.2007]. ISBN: 3-201-00901-6
- CODEX BORGIA. Universitätsbibliothek Rostock (Loubat 1898). [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX COSPI. Universitätsbibliothek Rostock (Loubat 1898), [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX FEJÉVÁRY-MAYER. Bibliothek der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) (Loubat 1901). [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX IXTLILXOCHITL. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt – Graz. [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/graz/#Aztec>. [cit. 3.2.2007]. ISBN: 3-201-00970-9.
- CODEX LAUD. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt – Graz. [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/graz/#Aztec>. [cit. 3.2.2007]. ISBN: 3-201-00761-7.
- CODEX TELLERIANO-REMENSIS Universitätsbibliothek Rostock (Loubat 1901). [online]. FAMSI. Dostupné na: http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX TONALAMATL AUBIN (Loubat 1901). [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX VATICANUS 3738 A. Universitätsbibliothek Rostock (Loubat 1900). [online]. FAMSI. Dostupné na: http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- CODEX VATICANUS 3773 B. Universitätsbibliothek Rostock (Loubat 1900). [online]. FAMSI. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/loubat/>. [cit. 3.2.2007].
- DURÁN, Diego. Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme. Tomo I.,II. México, Imp. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1867 (1880). [online] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2006. Dostupné na: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=7521> [cit. 15.1.2007].
- MOLINA, Alonso de, (O.F.M.). Aquí comienca [sic] un vocabulario en la lengua castellana y mexicana [online]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2006. Dostupné na: < http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=22559>. [cit. 15.1.2007].

- PHILLIPS, Henry. History of the Mexicans as Told by Their Paintings, 1883. Proceedings of the American Philosophical Society 1883. [Online]. Dostupné na <http://www.famsi.org/research/christensen/pinturas/>. [1.8.2007].
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. Historia General de las cosas de Nueva Espaňa I.,II. México 1989.
- TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado. Crónica Mexicáyotl. México: Universidad Nacional Autónoma de México 1998.

Sekundární literatura:

- AGUILAR-MORENO, Manuel. Aztec art & Architecture [online]. FAMSI.org. Dostupné na: <http://www.famsi.org/research/aguilar/index.html>. [cit. 11.3. 2007].
- ALCOCK, Susan E. (eds., et al.). Empires - Perspectives from Archaeology and History. Cambridge: University Press 2001.
- ASAD, Talal. Christianity and Islam. The Hopknis University Press: London – Baltimore 1993.
- ASSMAN, Jan. Kultura a paměť. Praha: Prostor 2001.
- BERGER, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociolocal Theory of Religion. New York: Doubleday 1967.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. Sociální konstrukce reality. Brno: CDK 1999.
- BIERHORST, John. History and mythology of Aztecs: The Codex Chimalpopoca. Tuscon: University of Arizona Press 1992.
- BOONE, Elizabeth Hill. Incarnation of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. Philadelphia: Dumbarton Oaks 1989.
- BOONE, Elizabeth Hill. Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. Philadelphia: The American Philosophical Society 1989.
- BOONE, Elizabeth Hill. Stories in Red and Black - Pictorial Histories of the Aztec and Mixtecs. Austin: University of Texas Press 2000.
- BRUMFIEL, Elizabeth M. Specialization, Market Exchange, and the Aztec State: A View From Huexotla. In: Current Anthropology, Vol. 21, No. 4. (1980), s. 459-478.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright. The fifth sun. Austin: Univerzity of Texas Press 1983.
- CAMPBELL, Joe R. Florentine Codex Vocabulary. [online]. Dostupné na <http://www.umt.edu/history/NAHUATL/span-nah.htm>. [11.8.2006].
- CANCIAN, Frank. Social Stratification. In Annual Review of Anthropology. Vol. 5. (1976), s. 227-248. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [9.11.2006].

- CARRASCO, Davíd (eds, et al). Mesoamericas´s Classic Heritage: from the Teotihuacan to the Aztecs. Boulder: University Press of Colorado 2000.
- CARRASCO, Davíd. City of Sacrifice. Boston: Beacon Press 1999.
- CARRASCO, Davíd. Náboženství Mezoameriky. Praha: PROSTOR 1999.
- CARRASCO, Davíd. Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myth and Prophecies in the Aztec Tradition. Chicago: The University of Chicago Press 1982.
- CASO, Alfonso. The Aztecs People of the Sun. Norman: University of Oclahoma Press 1958.
- CLENDINNEN, Inga. Aztecs an interpretation. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- COHEN, Abner. Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society. London: Routledge & Kegan Paul 1974.
- CONRAD, Geoffrey W. DEMAREST Arthur A. (eds, et al). Ideology and Pre-Columbian Civilizations. Santa Fe: School of American Research Press, 1992.
- CONRAD, Geoffrey W. DEMAREST Arthur A. Religion and Empire: The dynamic of Aztec and Inca Expanzionism. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- DAVIES, Nigel**.** The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán. Norman: University of Oklahoma Press 1980.
- DAVIES, Nigel. Toltecs Until the Fall of Tula. Norman: University of Oklahoma Press 1977.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, GIESEN, Bernhard. Konstrukce kolektivní identity. In Miroslav Hroch (ed.). Pohledy na národ a nacionalismus. Praha: SLON 2003, pp. 361-374.
- EVANS, Susan Toby. Ancient Mexico and Central America. London: Thames & Hudson 2004.
- FLANNERY, Kent V. The Cultural Evolution of Civilizations. In: Annual Review of Ecology and Systematics, Vol. 3. (1972). S. 399-426. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>. [Cit. 1.8.2007].
- FLORESCANO, Enrique. Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence. Austin: University of Texas Press 1994.
- FRIEDMAN, Jonathan. Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism, in: Man, New Series, Vol. 9, No. 3. (1974), s. 444-469. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [9.11.2006].
- GEERTZ, Clifford. Interpretace kultur: Vybrané eseje. Praha: Sociologické nakladatelství 2000.
- GIDDENS, Anthony. Sociologie. Praha: Argo, 1999.
- GODELIER, Maurice. Infrastructures, Societies, and History. In Current Anthropology. Vol. 19, No. 4. (1978). s. 763-771. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [9.11.2006].

- GOFFMAN, Erving. Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon 1999.
- GOSSEN H. Gary (eds, et al). South and Meso-american Native Spirituality. New York: Herder & Herder 1997.
- GRAULICH, Michel. Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico. In Current Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press. Vol. 24, No. 5 (1983), pp. 575-588. [online] Dostupné na < http://www.jstor.com >. [cit. 23.3.2007].
- GRAULICH, Michel. The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual. In Current Anthropology, Vol. 22, No. 1. (1981), s. 45-60. [online]. Dostupné na < http://www.jstor.com >. [cit. 9.11.2004].
- HAWKES, David. Ideology. London: Routledge 2003.
- HODGE, Mary G. Archaeological Views of Aztec Culture. In Journal of Archaeological Research. Vol. 6, No. 3, 1998, s. 197-238. [online]. Dostupné na < http://www.springerlink.com/content/t522163274408447/>. [cit. 14.3.2007]. ISSN 1573-7756.
- HODGE, Mary G., „Archaeological Views of Aztec Culture. In: Journal of Archaeological Research, Vol. 6, No. 3, 1998, s. 197-238. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [9.11.2006].
- HORYNA, Břetislav. Úvod do religionistiky. Praha: Oikoymenh 1994.
- HROCH, Jaroslav. Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti. Brno: Masarykova universita v Brně 2003.
- CHASE, Diane Z. (ed). Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment. Edited by Diane Z. Chase and Arlen F. Chase. University of Oklahoma Press 1992.
- INGHAM, John M. Time and Space in Ancient Mexico: The Symbolic Dimensions of Clanship. In Man, New Series, Vol. 6, No. 4. (Dec., 1971), pp. 615-629. [online] Dostupné na < http://www.jstor.com >. [cit. 21.9.2006].
- JONES, Lindsay (Editor in Chief). Encyclopedia of Religion- 2nd ed. Farmington: Thomson Gale 2005.
- JOYCE, Arthur A., WINTER Marcus. Ideology, Power, and Urban Society. In Pre-Hispanic Oaxaca. Current Anthropology, Vol. 37, No. 1. (1996).[online] Dostupné na < http://www.jstor.com >. [cit. 21.9.2006].
- JUERGENSMEYER, Mark. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley - Los Angeles - London: University of Califomia Press 1994.
- KATZ, Friedrich. Staré americké civilizace. Praha: Odeon 1989.
- KOLEKTIV autorů. Filosofický slovník. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002.
- KOVÁČ, Milan. Slnko jaguára: Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov. Bratislava: Chronos 2002.
- LEASE, Gary. Ideology. In: Braun, Willy – Mc Cutcheon (eds.). Guide to the study of Religion. London – New York: Cassel 2000.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel, SHORRIS, Earl (eds.). In the Language of Kings: An Anthology of Mesoamerican Literature. W. W. Norton & Company 2002.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. „Mytologie starověkého Mexika.“ In: Mytologie starověku. Praha: Odeon 1977.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Aztécká filosofie. Praha: Argo 2002.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Fifteen Poets of the Aztec World. Norman: University of Oklahoma Press 2000.
- LOEWESTEIN, Bedřich. My a ti druzí. Brno: Doplněk 1997.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist. Colorado: University Press of Colorado 1997.
- MAIER, Hans. Politická náboženství: totalitární režimy a křesťanství. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- MANNHEIM, Karl. Ideologie a utopie: přednášky a eseje. Bratislava. Archa 1991.
- MARCUS, Joyce. Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations, Princeton: Princeton University Press 1993.
- MARX, Karl. Kapitál I-III. Praha 1954-56.
- NICHOLSON, Henry B. Topiltzin Quetzalcoatl: Once and Future Lord of the Toltecs. Boulder: University Press of Colorado 2001.
- OEMING, Manfred. Úvod do biblické hermeneutiky. Praha: Vyšehrad 2001.
- ORLOVE, Benjamin S. Ecological Anthropology. In Annual Review of Anthropology, Vol. 9. (1980), s. 235-273. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>. [9.11.2006].
- PÉREZ, Plácido Hernández (eds et al)**.** Diccionario Náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz. Verano. [online]. 2002 Instituto Lingüístico de Verano. Dostupné na: < http://www.sil.org/americas/mexico/nahuatl/istmo/G020a-DiccNahIstnhx.htm>. [cit. 12.3. 2007].
- SANDERS, William T., NICHOLS, Deborah L. Ecological Theory and Cultural Evolution in the Valley of Oaxaca. In: Current Anthropology, Vol. 29, No. 1. (1988). S. 33-80. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [3.4.2007].
- SLAVÍK, Ivan. Sláva a pád Tenochtitlánu. Praha: Odeon 1969.
- SMITH, Anthony D. Chosen peoples: why ethnic groups survivive. In Ethnic and Racial Studies. 15:3 (1992), 440-449.
- SMITH, Jonathan Z. To take place: Toward Theory in Ritual. Chicago: The University of Chicago Press 1992.
- SMITH, Michael E. The Aztecs. Cambridge: Blackwell 1996.
- SMITH, Michael E. The Aztlan Migration of the Nahuatl Chronicles: Myth or History? In Ethnohistory 32 (1984). S. 153-186.
- SOUKUP, Václav. Dějiny antropologie. Praha: Karolinum 2004.

- SOUKUP, Václav. Dějiny sociální a kulturní antropologie. Praha: Univerzita Karlova 1996.
- SOUKUP, Václav. Přehled antropologických teorií kultury. Praha: Portál 2000.
- SOUSTELLE, Jacques. Čtvero sluncí. Praha: Argo 2000.
- SOUSTELLE, Jacques. Daily life of the Aztecs. London: Phoenix Press 2003.
- ŠARADÍN, Pavel. Historické proměny pojmu ideologie. Brno: CDK 2001.
- The nahua newsletter. Forth Wayne: The Indiana University 1986-. [online] Dostupné na <http://www.ipfw.edu/soca/NahuaArch.htm>. [cit. 1.8.2007]. ISSN 1066-0089.
- TRIGGER, Bruce. Understanding Early Civilizations**.** Cambridge: University Press 2003.
- TURNER, Victor. Symbolic Studies. In: Annual Review of Anthropology. Vol. 4. (1975), s. 145-161. [Online]. Dostupné na <www.jstor.org>, [1.8.2007].
- VAILLANT, George C. Aztékové. Praha: Orbis 1974.
- VRHEL, František. Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: modulové učební texty pro studenty antropologie a "příbuzných" oborů. Předkolumbovské literatury: témata, problémy, dějiny. Brno: Nadace Universitas Masarykiana 2003.

10. RESUMÉ

The aim of my thesis is to examine the circumstances of the origin and progress of state-supported religious ideology in context of social stratification in Tenochtitlán, and also to interpret how the religious ideology could contribute to the expansion of the Aztec Empire.

State-supported religious ideology of order as it was introduced by the interpretation of the sculpture of *teocalli* was created by few individuals (Tlacaélel, Itzcoatl, Motecuzoma I.), who managed to reinterpret and connect two, originally separated, religious-cultural traditions: Toltecas and Chichimecas. They succeded in very special politic-historical circumstances – when the defeat of city-state of Azcalpotzalco caused the powership changes in the Valley of Mexico. Mexica together with two other members of the war alliance assume power in the area. A new, prominent class of warriors got ahead in Tenochtitlán with it.

By the change of conditions the phenomenons of *segregatin*, *centralization* and l*inearization* occure in the society of Tenochtitlán, and, in the same time, the dialectical interdependent change in the level of symbolic codes, while one cannot exclude the possibility ot its intentiomal manipulation. The social gap among the social class deepens and newly evolving definition of reality is championed by power.

The history of wandering of Mexica are in Tlacaelél's reinterpretation fulfilled by entirely new meaning: "Mexica, the people chosen by *Hutzilipochtli*". The memory of history of wandering fulfilled by this meaning had strong mytomothoric charge for it defines who the Mexica were, are and what is their mission: *preservation of the world order*. The strong memory of the history of wandering, following the symbolism of the ancient civilisation of Toltecs and the vision of the world system were not the element to integrate the Aztec Empire – they reffered only to Tenochtitlán and, in their certain aspects, to some city-states in vicinity. State-supported religious ideology was aimed into its own ranks, to the young men who studied the fight in *telpochcalli*.