

Ryszard Gaj

Odkrycie, ewangelizacja, czy podbój

Elpis 6/9/10, 271-314

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ODKRYCIE, EWANGELIZACJA, CZY PODBÓJ

Wstęp

Dzisiaj, kiedy jedno państwo rości sobie prawo do samodzielnego decydowania, co jest dla wszystkich dobre, a co złe, i zbrojnie narzuca światu swój protektorat, stają się aktualne zagadnienia tolerancji, porozumienia, dyskusji, dialogu pomiędzy ludźmi różnych kultur. Dlatego celowe jest przyjrzenie się temu, jak niektórzy Europejczycy wcześniej dokonywali globalizacji, czy nastąpił istotny postęp we współzyciu na ziemi, czy też regres. Sądzę, że jednak cofnęliśmy się w rozwoju i zaczynają dominować, albo stają się powszechnie akceptowane, przynajmniej wśród elit politycznych i dziennikarzy i to w kraju tak ciężko doświadczonym historycznie jak nasz, racje moralne fizycznie i technicznie silniejszego, bardziej skutecznego w zabijaniu.

Jan Paweł II nawoływał, aby pięćsetletnią rocznicę odkrycia Ameryki celebrować w Dominikanie w 1992 roku jako wielkie wydarzenie religijne. Nie można jednak pierwszej wyprawy Krzysztofa Kolumba traktować jako przedsięwzięcia o charakterze misyjnym i ewangelickim. Hiszpanie uzyskali od papieża prawo do niesienia Ewangelii rok później po niej i dopiero w drugiej wyprawie Kolumb zabrał ze sobą trzech zakonników z zakonu św. Hieronima. Świeccy uczestnicy pierwszych wypraw, ale także jeszcze długo biali koloniści, nie byli zainteresowani w nawracaniu Indian czy chrzczeniu przybywających z Afryki czarnych niewolników, o czym nagminnie donosili misjonarze z Ameryki. Wyrażane przez papieża podczas licznych pielgrzymek do byłych Indii Zachodnich przekonanie o „w sumie pozytywnych skutkach” tzw. „Pierwszej Ewangelizacji”, wygłaszane przez niego pochwały dla „pierwszych chrześcijan”, uczestniczących jakoby tłumnie w tym dziele¹, odbierane są przez latynoskich i karaibskich inteligentów jako otwarta pochwała holocaustu na

¹ Szczegółowe omówienie podróży papieża po Ameryce Łacińskiej zawiera apologetyczny wobec treści jego przesłania artykuł Lasanto Casero *La nueva evangelización de America*, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 37 z 11. 09. 1992 r.

autochtonach. Z postawą polskiego papieża kontrastują zmówiona gremialna modlitwa i skierowana do Boga prośba o przebaczenie przez członków Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Santo Domingo w 1992 roku – przy sprzeciwie biskupów jedynie z Argentyny i Urugwaju – za współudział Kościoła w zbrodniach popełnianych na miejscowej ludności, za zniszczenie jej kultury i amerykańskiej przyrody.

Albowiem spośród wszystkich podbojów w historii ludzkości upadek indo-amerykańskiego świata i powstanie europejskich kolonii miały najbardziej dramatyczny i spektakularny przebieg, chociaż charakter konkwisty był zróżnicowany. Pokojowi Tainowie i Arawakowie żyjący w tropikalnych lasach Hispanioli (wyspa Haiti), Kuby i innych wysp karaibskich oraz koczownicy na dużych przestrzeniach stepowych Argentyny i Urugwaju całkowicie wyginęli. Wojownicze imperium azteckiego Trójrzymierza, w którym mieszkało od 15 do 20 milionów osób, Hernan Cortes na czele tysiąca awanturników podbił w półtora roku. Upadek imperium Inków trwał dosłownie pół godziny, tyle bowiem zajęło pojmanie w Cajamarca jego ostatniego, rzeczywistego władcy, Atahualpy przez 168 Hiszpanów pod dowództwem Francisco Pizarro. Ludność tych państw oraz żyjący obok ruin niegdyś świątynych swoich miast Majowie (choć nie wszyscy), zostali w praktyce szybko i dosyć łatwo zniewoleni, chociaż niebawem w teorii byli równi białym kolonistom, dzięki wymuszonym na królach Hiszpanii, głównie przez gorącego obrońcę Indian hiszpańskiego dominikanina Bartolomeo de Las Casas, prawom i przywilejom. Wszystkie te narody przeżyły katastrofę demograficzną na skutek działania nowego porządku. W rejonach andyjskim i w Mezoameryce, najgęściej zaludnionych, spadek populacji pod koniec XVI wieku sięgał 90% i dopiero na początku XVIII wieku się zatrzymał. Natomiast mieszkańcy puszczy amazońskiej oraz Aruacanie w Chile, Apacze na północy Meksyku, uważani za dzikusów przez portugalskich jezuitów, francuskich poszukiwaczy drewna *brasil* i Hiszpanów, a wcześniej jeszcze przez Inków, przeważnie wybierali wolność i bronili jej. Nigdy nie ulegli, i jeżeli nie wyginęli, to pozostali przy swoim stylu życia i wierzeniach do dzisiaj.

Europejczykami kierowały różne motywy, cele i interesy. Mimo tego założyli trwałe i przez trzysta lat na ogół lojalne wobec swoich metropolii kolonie. A trzeba zaznaczyć, że Hiszpańscy konkwistadorzy na przełomie XV i XVI wieku, na nieznanym sobie kontynencie, byli bardzo nieliczni. Poruszali się pieszo, gdyż koni mieli początkowo niewiele,

a innych zwierząt pociągowych i jucznych, poza słabymi lamami w Andach i psami u Eskimosów, w Ameryce nie było. Często o głodzie musieli dźwigać ciężkie zbroje, a trzeba było im przemierzać wielkie obszary zróżnicowane pod względem klimatu i morfologii, czyli przedzierać się przez malaryczne dżungle na nizinach i wspinać na niedostępne od strony Pacyfiku wysokie Andy. Mogli jeszcze co najwyżej w tych trudnych warunkach komunikacyjnych korzystać z miejscowych zawodowych tragarzy, azteckich *tamemes*. Sama przeprawa przez ocean jeszcze długo była wyczynem nawigacyjnym i organizacyjnym ze względu na rozmiar okrętów (do stu ton wyporności), szkorbut i brak doświadczenia żeglarzy oraz wiedzy, co ich jeszcze czeka u celu podróży. Na dodatek Hiszpanie wzajemnie się zabijali w rywalizacji o skarby i władzę, jak na przykład w Hondurasie, Peru i Panamie.

Czemu więc Hiszpanie zawdzięczali tak zawrotne sukcesy polityczne? Ich przewaga, zasadzająca się, według obiegowych do niedawna opinii w Europie, na posiadaniu broni palnej, koni i lepszej taktyki na polu walki, miała niewielkie znaczenie w konfrontacji z rycerskimi zawodowymi zakonami Azteków, a jeżeli miała, to tylko jedynie na początku spotkań. Dodać jeszcze należy, że tylko cztery setne spośród konkwistadorów zmarło śmiercią naturalną, zażywając korzyści z podboju.

Bowiem podstawowymi przyczynami załamania się indiańskiego świata pod ciosami Konkwisty były czynniki kulturowe, religijne i filozoficzne. W przeciwieństwie do uniwersalistycznego chrześcijaństwa, z wysoce abstrakcyjnym pojęciem Boga, cywilizacjom mieszkańców Ameryki brakowało jakiejś powszechnej i jednoczącej ich wokół wspólnych interesów idei. Nawet nie posiadali ogólnego pojęcia człowieka, oznaczającego gatunek *homo sapiens*. Odnoszący się do nich umowny termin „Indianie” otrzymali w darze skutkiem błędów kolumbowej geografii. Ich religie znajdowały się dopiero na początku drogi do wielkiej syntezy, a w owym czasie były dopiero zlepkiem elementów starych tradycji i, wymyślanych na potrzeby władzy, ideologicznych manipulacji. Moctezuma II uważał Hiszpanów za wysłanników dobrego tolteckiego boga Quetzalcoatl, który, jako przeciwny masowym ofiarom z ludzi, został wcześniej pokonany przez krwawego boga Tescatlipoca i wypędzony w kierunku wschodnim. Aztekowie (nieścisła nazwa nadana przez Prescottta i Humbolda dominującej grupie w meksykańskim imperium z powodu powoływania się przez jej elitę na legendarne miasto Aztlan,

matecznik plemienny), a właściwie Meksykanie (*mexicas*) lub *tenochcas* (założyciele Tenochtitlanu) rozwinęli do wielkich rozmiarów kanibalizm i kult boga Huiztilopochtli, domagającego się krwi i serc jeńców zdobywanych w specjalnych wojnach (*guerras floridas* – „wojny kwietne”), aby mógł nie pozwolić na zgaśnięcie słońcu i by mógł utrzymać na swych barkach kosmos. Gdy, mimo składanych coraz liczniejszych ofiar podczas najazdu hiszpańskiego, nie następowały korzystne boskie interwencje, duch bojowy Meksykanów musiał upaść, szczególnie, że agresorzy mogli korzystać z pomocy innych indiańskich plemion, stale dotąd terroryzowanych tymi religijnymi rytuałami. Inkowie natomiast dynamikę rozwojową swojego państwa zawdzięczali reformom religijnym, które polegały na ubóstwieniu Inki i na przyjęciu mesjanistycznej koncepcji własnego plemienia jako narodu wybranego oraz dzięki, związanej z tym reformami religijno-ideologicznymi, pewnej organizacji własności². Otóż kolejny imperator zrodzony z rodzeństwa, by mieć zapewnioną czystość boskiej krwi, dziedziczył po ojcu władzę polityczną, ale pozbawiony był własności ziemskiej i niewolniczej siły roboczej. Kult tak zwanych *huacas*, czyli mumii, jego wymagana wystawność zmuszały go do ciągłych podbojów. Po śmierci imperatora jego dzieci ze związków pozamażeńskich, tworzące arystokrację *panaca*, otrzymywały jakby w depozyt wszelkie materialne bogactwa, aby opiekować się mumią darczyńcy i jemu, nawet po jego śmierci, winny były posłuszeństwo. Hiszpanie dlatego zaproponowali Atahualpie, nieprawemu imperatorowi popieranemu przez wojsko, albo spalenie, albo chrzest i śmierć przez powieszenie. Ze względu na wspomniany kult mumii inkaski władca przyjął chrzest, i dzięki temu możliwe było wykradzenie przez poddanych jego ciała i kontynuowanie oporu. Ale, gdy po 27 latach Hiszpanie znaleźli mumie wszystkich imperatorów i je spalili, wszelki opór w Andach zanikł na długo.

Można zatem powiedzieć, że względnie niezależne sfery władzy doczesnej i *sacrum* w świadomości Europejczyków (pamiętajmy o scholastyce odwołującej się do intersubiektywnych zasad dowodów na istnienie Boga i do wielu innych racjonalistycznych elementów w uzasadnianiu wiary) nie pozwalały na bezpośrednie, „ręczne” manipulacje i zostawiały nawet zwykłym żołnierzom szeroki margines dla samodzielnych

² Dokładną analizę systemu własności u Inków zawiera praca znanych antropologów: G. W. Conrad, A. A. Demarest, *Religion and empire. The dynamics of Aztec and Inca expansionism*, Cambridge 1984.

interpretacji zdarzeń, intencji i cech swoich dowódców³. Natomiast indiańska władza wzbudzała mistyczne uwielbienie, ale i wymuszała siłą przejawy swego kultu, a jej boska bezpośrednia legitymizacja była praktyką wielce ryzykowną w sytuacji konfrontacji z obcymi siłami.

Niebawem jednak Hiszpanie musieli borykać się z wieloma kłopotami innej, od wskazanych wyżej, natury. Chociaż monarchowie hiszpańscy otrzymali od papieża Aleksandra VI w 1493 roku, na podstawie bull *Inter caetera*, *Eximie devotionis* (obydwie ukazały się 3 V), *Piis fidelium* (23 IV) i *Dudum siquidem* (25 IX) prawo do władzy nad obszarami nowo odkrytymi, aby przede wszystkim móc głosić Ewangelię i wspierali się oni także na starożytnym prawie odkrywcy, ich zwierzchność nad Ameryką i jej ludami stała się ważnym problemem prawnym i politycznym. Nadania papieskie zasadały się na doktrynie o prymacie papieża w sprawach religijnych i świeckich, a jej sformułowanie przypisuje się Henrykowi Sousa (Ostiensis), działającego jeszcze w czasach wypraw krzyżowych. Według tej doktryny, papież miał prawo narzucić niewiernym chrześcijańskiego księcia, a nawet pozbawić ich ziem i własności, gdyby nie chcieli uznać Kościoła. I tak na początku wypraw krzyżowych w XI wieku papież Urban II zezwolił nawet na zabijanie innowierców, w tamtym przypadku miał na myśli muzułmanów. Ale krzyżowcy to błogosławieństwo rozciągnęli na Żydów i chrześcijańskich Greków, zwanych „schizmatykami”. Wychodząc z tej doktryny, w 1510 roku zlecono prawnikowi Palacios Rubios zredagowanie tekstu, tak zwanego *requerimiento*, w którym, po jego przetłumaczeniu, nawoływano Indian do przyjęcia nowej wiary i podporządkowania się królom Hiszpanii. Z czasem jednak te prawa ograniczano i warunkowo akceptowano zwierzchność papieża w doczesnym świecie.

Według kardynała Tomasso de Vio oraz większości prawników i teologów w owym czasie pogan można było podzielić na trzy kategorie. Do pierwszej należą ci, którzy żyją poza Kościołem, ale na terenach należących przedtem do imperium rzymskiego i dlatego znajdują się w *dominium* Kościoła. Do drugiej należą ci poganie, którzy żyją gdziekolwiek na świecie, ale którzy legalnie wcześniej podlegali władzy jakiegoś chrześcijańskiego księcia. Pod trzecią kategorię podpadają zu-

³ Symptomatyczny dla tej tezy jest wspaniały opis dziejów konkwisty, charakteru Cortesa itd., który pozostawił nam konkwistador Bernal Diaz del Castillo w książce opublikowanej w języku polskim *Pamiętnik żołnierza Korteza*, Warszawa 1962.

pełni poganie, którzy nigdy nie podlegali żadnej władzy chrześcijańskiej ani rzymskiej. I ci ostatni, według tego punktu widzenia, oczywiście nie podlegają instytucjom chrześcijańskim. Historyk Oviedo próbował udowodnić, że Indianie byli potomkami wazygockiej diaspory i w pewnym sensie musieli być chrześcijańskimi poddanymi, ale nikt nie brał serio tej koncepcji. Zatem ani papież, ani cesarz imperium rzymskiego nie mieli praw zwierzchnich nad ludami w Ameryce. Także prawo odkrywców nie działało w tym przypadku, ponieważ wszędzie tam Hiszpanie napotykali zasiedziałe ludy, żyjące w zorganizowanych wspólnotach politycznych. W przeciwieństwie do wyznawców islamu, nigdy nie słyszeli o *Ewangeli* ani o papieżu, dlatego również nie można było uznać ich za wrogów chrześcijaństwa.

Niektórzy prawnicy korony argumentowali, że Indianie nie posiadali prawowitych władców, ale tyranów, a ich obyczaje, tj. antropofagia, homoseksualizm (zwany przez Europejczyków „sodomia”), wolna miłość seksualna gwałciły prawo naturalne i dlatego nadania papieskie zachowywały moc prawną. Ale ci katolicy, jak zapewnia nas John Parry, którzy uznawali prymat papieża w sprawach duchowych i zgadzali się z tezą, że królowie katolicy nie mogli nie przyjąć nałożonego na nich w bullach obowiązku ewangelizacji, zadawali sobie pytanie na temat zakresu władzy świeckiej i stosowanych przez nią środków. Czy można było nawracać siłą i zniewalać Indian? I jakim prawom mieli oni podlegać: cywilnym czy kościelnym, i czy powinni podlegać sądom hiszpańskim? Jakie usprawiedliwienie miało zmuszanie Indian do pracy?⁴ Wszak już Izabela Kastylijska zakazała ich zniewalać, odrzucając propozycje Kolumba z 1495 roku, a w swoim testamencie, tuż przed swoją śmiercią w 1504 roku, nakazała swoim następcom traktować Indian „sprawiedliwie i dobrze”. Pytania jeszcze bardziej się mnożyły, gdy wraz z nastaniem Reformacji papież przestał reprezentować wszystkich chrześcijan, a koloniom hiszpańskim i portugalskim w Brazylii zagrażali francuscy hugenoci. Na dodatek w 1511 roku dominikański ksiądz, Antonio de Montesinos, podczas głośnej mszy w Santo Domingo, oskarżył hiszpańskich kolonistów o zbrodnie wobec Indian, a niedługo po nim w roku 1515 to samo jeszcze dużo głośniej zaczął czynić wspomniany już wyżej dominikanin Bartolomeo de Las Casas.

⁴ J. H. Parry *Morskie imperium Hiszpanii*, Gdańsk 1983, s. 125.

Oprócz hugenotów francuskich monopolowi Hiszpanii groziło z zewnątrz jeszcze większe niebezpieczeństwo. Kiedy król Hiszpanii Habsburg Carlos I i późniejszy cesarz jako Carlos V z inicjatywy papieża Pawła III na rzecz pokoju hiszpańsko-francuskiego przybył z wizytą do Paryża w 1540 roku, zdał sobie sprawę, że sąsiednia monarchia katolicka czyni poważne przygotowania do własnej, wielkiej ekspedycji kolonizacyjnej do Ameryki, która miała zabrać kolonistów, księży i żołnierzy pod dowództwem Cartiera. Dlatego korona hiszpańska szukała w pośpiechu argumentów politycznych, które musiały bazować na bardziej wyrafinowanej definicji Indian jako pogan, szczególnie, że papież w bulli z 1537 roku uznał ich za ludzi, że mają duszę rozumną i prawo do osobistej wolności.

Problem statusu Indian żywo interesował hiszpańskich prawników i teologów, którzy, oprócz pracy na uniwersytetach, zasiadali w radach królewskich. Na przykład Melchor Cano (1509-1560) i Domingo de Soto (1494-1570) na długi czas odeszli z uczelni, aby doradzać koronie. Rady królewskie, zwoływane co jakiś czas i zwane *juntas*, w Hiszpanii miały pewną już tradycję, pomagały zarządzać prowincjami na Półwyspie Iberyjskim. Składały się z uniwersyteckich uczonych reprezentujących teologię, prawo cywilne i kanoniczne. Pierwsza *junta* w sprawie Indii, którą zwołał Ferdynand Aragoński, odbyła się w 1504 roku i zakończyła konkluzją, że Indianie powinni poddać się Hiszpanom, i to jest zgodne z prawem ludzkim i boskim. Korona, już po śmierci Izabeli, jeszcze uważała, że papieskie koncesje dają jej nie tylko zwierzchność nad terenami nie należącymi nigdy wcześniej do chrześcijańskiego władcy, ale także do zniewalania Indian. *Inter caetera* jednak mówiła co innego. Papież nie pozwalał monarchom na zwiększanie ich władzy i bogactwa Kastylii, ale dawał im możliwości „dla przedsięwzięcia napoczętego z duchem i gorącą gorliwością, właściwą dla prawdziwej wiary, aby chcieli i powinni prowadzić ludy żyjące na tamtych wyspach i ziemiach do przyjęcia religii katolickiej, bez zastraszania ich i zmuszania do pracy”⁵. Ferdynand, powszechnie dzisiaj uważany za pragmatyka i oportunistę w przeciwieństwie do bardzo pobożnej Izabeli, posiłkował się bullą *Exime Devotionis*, która jakoby pozwalała mu na więcej, niż tylko na wysyłanie misjonarzy, a szczególnie wspierał się na bulli *Dudum siquidem*, która, w intencji nie dopuszczenia do ewentualnego konfliktu Hiszpanii z Portu-

⁵ Aleksander VI: *Inter caetera*, [cyt. za:] A. Padge: *La caída del hombre natural*. Madrid 1991, s. 54. Tytuł oryginału: *The Fall of Nature Man*.

galią na Atlantyku, przekazywała Kastylii wszystkie „łaski, przywileje, wolności, kompetencje, immunitety”, otrzymane wcześniej przez Portugalie w 1455 roku, kiedy papież Mikołaj V dał królowi Alfonsowi V prawo sprowadzania do wiecznej niewoli mieszkańców wszystkich terytoriów afrykańskich, od przylądka Bojador „wzdłuż wszystkich brzegów na południe aż do końca”. Portugalczycy mieli ich zniewalać jako wrogów Chrystusa⁶.

Ale sytuacja w Indiach była inna niż w Afryce. Portugalia w pierwszej połowie XVI wieku, ze względu na swój mały potencjał ludzki, prowadziła inny rodzaj kolonizacji od hiszpańskiej. Portugalczycy w owym czasie zakładali na świecie poza metropolią tylko faktorie handlowe i misje, których egzystencja zależała od dobrej woli autochtonów, a trudne warunki środowiskowe w Afryce Zachodniej nikogo z nich nie skłaniały do zamieszkania tam na stałe. Portugalczycy handlowali czarną ludnością, którą kupowali od murzyńskich kacyków i wszyscy to wówczas aprobowali. Natomiast na wyspach karaibskich Hiszpanie się osiedlali, zmieniali środowisko i zmuszali prawie całą miejscową ludność do pracy. Sam papież Aleksander VI, bazując na doniesieniach Kolumba w *Inter caetera* określał Indian, że są „ludźmi, którzy pokojowo żyją, i według tego co się mówi, chodzą nago i nie jedzą mięsa (...), wierzą w Boga stwórcę w niebie, i wydają się wystarczająco zdolni do przyjęcia Wiary Katolickiej i do nauczania się dobrych obyczajów”⁷. Były jeszcze ważniejsze przeciwskazania. Tereny będące źródłem czarnego czy białego niewolnictwa politycznie nie były związane z Hiszpanią. Natomiast Indianie stali się nowymi poddanymi Korony. Izabela w 1501 roku mówiła do Nicolasa de Ovando, gubernatora Hispanioli, że „chcemy, aby Indianie byli dobrze traktowani jako nasi dobrzy poddani i wasale”⁸, a w tym samym roku zarządziła śledztwo przeciwko pewnemu koloniście, który miał praktykować niewolnictwo w Cumana; „ponieważ wyżej wspomniane postępowanie było sprzeczne z naszym rozumieniem i zakazami, oraz z tym, że wspomniani Indianie są naszymi poddanymi”⁹. Walczyć przeciwko Indianom, uważał największy prawniczy autorytet hiszpański dominikanin Francisco de Vitoria, było tym samym, co walka przeciwko

⁶ Papież Mikołaj V: *Romanus pontifex*, 8 VI 1455, gdzie mówi się o Afrykanach jako *sarracenos et paganos aliosque Christi inimicos ubicumque constitutos*. *Tamże*.

⁷ Aleksander VI: *Inter caetera*. *Tamże*, s. 55.

⁸ I. Kastylijska: *Instruccion*, wrzesień 1501, *Tamże*, s. 59.

⁹ I. Kastylijska: *Cedula*, 2 grudnia 1501, *Tamże*, s. 59.

mieszkańcom Sewilli. Pierwszy biskup miasta Mexico, Juan de Zumarraga przypomniał Carlosowi V, że nie ma żadnego prawa, „ni boskiego, ni naturalnego, ani pozytywnego, ani ludzkiego, na podstawie którego autochtoni z tej ziemi mogą być, ze względu na swoją kondycję, przekształceni w niewolników”.¹⁰

Po naradzie z 1504 roku, która zakończyła się wnioskami przychylnymi dla Korony, król Hiszpanii wydawał się być uspokojony na kilka lat, aż tu w niedzielę przed Bożym Narodzeniem w 1511 roku, nieznanemu wtedy szerzej dominikanin, wspomniany już Antonio de Montesinos, w czasie mszy na kazaniu oskarżył kolonistów hiszpańskich o nadużycia wobec Indian, o narzucanie im „niewoli strasznej i okrutnej”¹¹, przez którą zredukowali ludność Hispanioli (dzisiejsza wyspa Haiti), że nie posiadają zdolności do przekazania im odpowiedniej instrukcji religijnej i moralnej, i jeżeli nie zmienią swojego postępowania, „nie łatwiej uzyskają zbawienie, aniżeli muzułmanie i Turcy”¹². Biali koloniści wysłali protest i skargę na księdza, który, według nich, podkopuje autorytet królewski z intencją „odebrania mu (królowi) władzy i dochodów, które jemu się tutaj należą”¹³. W marcu 1512 roku prowincjał dominikanów, Alonso de Loyasa (późniejszy Generalny Inkwizytor) mitygował Montesinosa za „dawanie motywu w waszym kazaniu do tego, że wszystko się utraci, całe Indie, i nikt z was nie pozostanie tam, a te nowinki wprowadzane przez was i waszych kolegów inspirowane są przez diabła”¹⁴. Ferdynand przypomniał zakonnikom, że prawo do indiańskiej służby jest zawarte w bulli *Exime devotionis*.

W założeniach tak zwana *encomienda*, czyli przydzielanie konkwistadorom ziemi wraz z miejscową ludnością, miała służyć ochronie Indian przez Hiszpanów, miała także umożliwiać indoktrynację religijną i powinna dawać małej wielkości zapłatę za pracę. Hiszpanie, a szczególnie w większej części misjonarze, przekonani byli, że tylko wtedy Indianie staną się prawdziwymi chrześcijanami, kiedy będą mieli stały, codzienny kontakt z wierzącymi. Dlatego w 1513 roku wydano w Burgos prawa o grupowaniu Indian, słynne później *reducciones*. W uzasadnieniu

¹⁰ J. de Zumarraga: *List do króla*, bez daty. *Tamże*.

¹¹ *Tamże*, s. 55.

¹² A. de Montesinos, *Tamże*.

¹³ *Tamże*, s. 56.

¹⁴ *Tamże*.

praw podawano, że nie będący pod ciągłą kontrolą Indianie porzucają „to wszystko, czego ich nauczono i powracają do swoich nałogów i lenistwa”¹⁵. Chrystianizacja musi mieć charakter ciągły, gdyż ich „każdy cel i chęć polegają na dążeniu do wolności i robienia tego, na co sami mają ochotę”¹⁶.

Jednak głównym celem tej formy gospodarczej było organizowanie prawie darmowej pracy w kopalniach i w monokulturowym rolnictwie o charakterze głównie eksportowym. W praktyce system *encomiend*, który bazował na pracy Indian odrywanych od rodzin a także od produkcji żywności, dzięki nieludzkim warunkom tej pracy i nowym dla nich chorobom doprowadził do gwałtownego wyludnienia się Wielkich Antyli. Dlatego Las Casas i zakonnicy od św. Hieronima domagali się od korony czarnych niewolników na miejsce słabych, chorujących i buntujących się Indian. Ekspansja Hiszpanów zaczęła sięgać kontynentu i groźba wyludnienia większych jeszcze obszarów z powodu zachłanności konkwistadorów stawała się realna, co nie odpowiadało interesom państwa. Na przykład Nikaragua została prawie w całości pozbawiona ludności. Potrzeba ustalenia statusu prawnego Indian nie cierpiała zwłoki i implikowała szerszą dyskusję na temat ich natury, stosunku do ich obyczajów, ich własności, obowiązków i mechanizmów ich ochrony.

Szkoła prawa międzynarodowego w Salamance

Zabrał głos teolog z uniwersytetu w Salamance, wspomniany już Vitoria (1492-1546), który specjalizował się w dziedzinie prawa międzynarodowego. W wykładach z lat 1532-1539, w słynnych *Relectiones*, w ich części wydanych parokrotnie pod tytułem *De indii et de jure belli*, znanych także pod tytułem *Relectio de Indis* lub *De Indis i De indis*, analizował powody wszczynania tak zwanych „słusznych” wojen i odrzucał prawa papieskie do zwierzchności doczesnej nad władcami chrześcijańskimi i nad niewiernymi. Vitoria przyznawał papieżowi jedynie władzę regulującą, według której mógł on jedynie powierzyć komuś chrześcijańskiemu władcy zadanie popierania misji wśród pogan. Nadanie takie mogło usprawiedliwić wysłanie wojska dla ochrony misjonarzy lub kupców przed ewentualnym na nich atakiem, ale nie uzasadniało prowadzenie podbojów pod jakimkolwiek pretekstem religijnym czy obyczajowym.

¹⁵ *Prawa z Burgos* - 1513, [cyt. za:] A. Padge: *La caída...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶ *Tamże*.

Vitoria, według J. H. Parry'ego¹⁷, do stworzenia swojej koncepcji prawa narodów wykorzystał część rzymskiego prawa prywatnego *ius gentium*, która dotyczyła Rzymian i innych ludów, i pod tą samą nazwą zbudował koncepcję prawa publicznego pomiędzy różnymi narodami. Uważał, że wszystkie narody na podstawie prawa naturalnego, powiązane są systemem wzajemnych praw i obowiązków. Te prawa narodów obowiązywały państwa, mające naturalne władze, w taki sposób, w jaki obowiązywały jednostki będące w stanie naturalnym, w fazie „przedpolitycznej”. Wynikające z nich normy prawne rządziły wszystkimi stosunkami, włącznie z wojnami, pomiędzy niezależnymi państwami. Indianie, według Vitorii, na równi z mieszkańcami Europy stanowili narody (*gentes*), żyli w zorganizowanych politycznie wspólnotach, a ich władcy powszechnie uznawani przez swoich poddanych podlegali jako szefowie niepodległych państw *ius gentium*. Tylko wtedy można było wytoczyć im wojnę, gdyby oni sami innym narodom odmawiali tych samych praw.

Każdy naród miał prawo do prowadzenia pokojowego handlu, do pokoju i prawo do głoszenia Ewangelii. Hiszpanie, tak jak inne narody, mieli prawo do nawiązania kontaktów z Indianami i głoszenia Ewangelii, ale powinni to robić w sposób pokojowy. Odrzucenie Ewangelii nie mogło posłużyć za powód do wojny, ale odmowa wpuszczenia misjonarzy i kupców, a także atak na nich niczym nie sprowokowany, mogły być takimi powodami.

Nadania papieskie dla Hiszpanów miały dlatego sens, że byli oni do roli ewangelizacji najlepiej przygotowani i w stosunku do innych Europejczyków przysługiwało im prawo odkrywcy. Bulle papieskie obowiązywały innych chrześcijan, ale nie Indian. *Ius gentium* Vitorii zakładało jako warunek swojej powszechności „zgody większej części świata, zwłaszcza w sprawach powszechnego dobra dla wszystkich”. Europa właśnie w umysłach Europejczyków stanowiła tę „większą część” i Vitoria widział dla niej rolę strażnika prawa naturalnego. Ponieważ Indianie należeli także do „naturalnego społeczeństwa i naturalnej wspólnoty”, zasługiwali na życzliwą opiekę Europejczyków, ponieważ ich wykroczenia przeciwko prawu naturalnemu były skutkiem ich ignorancji. Vitoria sądził, powołując się na Portugalczyków, że pokojowy handel jest nie mniej skuteczny od podbojów dla zaspokojenia prywatnych zysków i zwiększenia

¹⁷ J.H.Parry, *Morskie...*, dz. cyt., s. 125.

szania dochodów państwa. Chociaż wszędzie Hiszpanie początkowo stosowali przemoc, to nie uważał, że powinni się wycofać pozostawiając własnych kolonistów bez pomocy. Np. usilnie namawiał cesarza Carlosa V, by nie pozbywał się Peru, gdzie korona miała wiele kłopotów ze zbuntowanymi konkwistadorami. Uważał też, iż Indianie mogą z rządów hiszpańskich odnieść korzyści: „Ludzie ci nie są nieinteligentni, lecz prymitywni; wydają się niezdolni do prowadzenia cywilizowanego państwa zgodnie z wymogami ludzkości i prawa, (...) przeto rządy nad nimi powinno się powierzyć ludziom rozumnym i doświadczonym, tak jak gdyby byli oni dziećmi (...). Jednak taka ingerencja musi służyć dla ich dobra i w ich interesie, a nie wyłącznie dla zysków Hiszpanów; gdyż w przeciwnym razie ci narażą własne dusze na niebezpieczeństwo”¹⁸. Co do użytej przemocy wobec Indian Vitoria sądził, że była ona konieczna, aczkolwiek przypuszczał, iż użyto środków w nadmiarze z przekroczeniem limitów określonych przez prawo ludzkie i boskie.

Vitoria akceptował handel czarnym niewolnictwem, ale wobec wolności osobistej i politycznej Indian miał radykalnie inne zdanie. W wykładach *De Indis* z 1537 roku uznawał niepodległość narodów indiańskich, ponieważ, według niego, tworzyli wspólnoty autonomiczne i spełniali funkcje niepodległościowe. Indianie byli właścicielami swoich dóbr i mieli prawo do bogactw naturalnych dla dobra własnych społeczności i dobrobytu ludności. Zasadzało się to na szerszych prawach fundamentalnych; prawach do samostanowienia, pokoju i postępu.

A więc Vitoria usprawiedliwiał interwencję Hiszpanów w Indiach, ale tylko pod warunkiem dobrowolnej zgody ludów indiańskich i musi być podyktowana koniecznością ochrony praw człowieka. Hiszpanie, jako przedstawiciele społeczności międzynarodowej, mieli za zadanie bronić mieszkańców nowych ziem lub swoich sojuszników, którzy ich dobrowolnie o to poprosili, ponieważ wobec Indian także istniał obowiązek solidarności i współpracy. (Przed wykładami Vitorii, w latach 1520-1521 Hernan Cortes wykorzystał dla swoich celów ofiarowany mu sojusz Tlaxcalteków przeciwko Aztekom, którzy im ciągle zagrażali.) Według Vitorii, Karol V jako cesarz rządził wspólnotą wolnych narodów i jego prawa były słuszne o tyle, o ile działały na rzecz ochrony ludów indiańskich i służyły ich rozwojowi kulturalnemu i społecznemu. Ochroniani

¹⁸ *Tamże*, s. 126-127.

Indianie mieli prawo do przychylniej im administracji i rządów hiszpańskich, stopniowych i postępowych, dzięki tolerancyjnym, niedoskonałym prawom, ale „możliwym” i „rozsądnym”¹⁹. Dlatego Hiszpanie nie mieli prawa do wydobywania złota w Ameryce i do wykorzystywania bogactw naturalnych bez zgody autochtonów i z ich stratą.

Carlos V dowiedział się o treści wykładów Vitorii i wysłał pismo do przeora dominikanów w Salamance, aby zabronił głoszenia „tak skandalicznych” doktryn, które podważały autorytet Cesarza i Papieża. Sam Vitoria zdawał sobie sprawę, że wszyscy ci, którzy potępiają konkwistę Ameryki, a zarazem poddają w wątpliwość papieskie nadania, mogą być określani jako wrogowie cesarza i oskarżeni o herezję. Papież Sykstus V postanowił włączyć materiały z wykładów do indeksu, a dla obrony Vitorii uczony Francisco de la Peña głosił we Włoszech, że wykłady były apokryfami. Przestraszony Vitoria opublikował *De Indis* w 1539 roku już bez krytycznych rozdziałów o prawach Hiszpanów w Ameryce, a ograniczonych do proklamacji praw narodów indiańskich wobec Hiszpanii, jako równoprawnych członków społeczności międzynarodowej.

Wykłady Vitorii dały podwaliny do powstania słynnej Szkoły Prawa Międzynarodowego z Salamanki, która ograniczała hiszpańską obecność w Ameryce do roli protektoratu politycznego, wypełniającej mandat Społeczności Międzynarodowej, i w służbie przede wszystkim samych ludów indiańskich.

Domingo de Soto, uczeń Vitorii i wykładowca w Salamance, Amerykę uważał za konfederację wolnych narodów. Hiszpania mogła pełnić funkcję kurateli tych narodów, które ją dobrowolnie wybrały, albo dzięki mandatowi Aleksandra VI, działającego w imieniu Społeczności Chrześcijańskiej. Jej misja miała promować dobrobyt ochraniających: „Nie po to - mówił Soto - podbijano królestwa zamorskie, aby ich bogactwa służyły rozwojowi metropolii, ani by podporządkowywać ich mieszkańców wyłącznie dla interesów Hiszpanii”²⁰. Dlatego byłyby niesłusznymi prawa imperatora, które nakazywałyby przywozić złoto z Ameryki bez przyzwolenia samych Indian, nawet gdy bogactwa naturalne wydawały się nie należeć do nikogo. „Naród zachowuje suwerenne prawa do bogactw naturalnych, które istnieją na jego terytorium i cudzoziemcy nie mogą

¹⁹ Tamże, s. 126.

²⁰ D. de Soto: cyt. za: L. Pereña: *Derechos civiles i politicos en el pensamiento de Las Casas*, [w:] L. Hanke: *En el Quinto Centenario de Bartolome de Las Casas*. Madrid 1986, s. 119.

eksploatować ani zawłaszczają ich bogactw bez zgody mieszkańców, którzy żyją na terytorium należącym do ich narodu. (...) Odkryte ludy – według zdań Domingo de Soto z 1540 roku – są społeczeństwami niepodległymi i nie są prowincjami Hiszpanii. Dlatego ich polityczny interes nie może być podporządkowany naszemu”²¹.

W swoich wykładach w 1546 roku Melchor Cano przekonywał, że niedorozwój polityczny Indian nie usprawiedliwiał podboju i dominacji hiszpańskiej w Indiach. Nie można było ich podbijać pod pretekstem pomocy i włączenia ich do cywilizacji chrześcijańskiej. „Wobec imperialistycznej polityki nieskończonej okupacji przez wyższą rasę przedstawiał Cano tezę dekolonizacji proponując ideę protektoratu politycznego”²² – pisze hiszpański historyk Louis Pereña. Według Cano, Hiszpanie powinny przebywać w Ameryce dla obrony i ochrony praw człowieka, ale nie dłużej, gdy jest to konieczne i nie wbrew woli ochraniających. Jeżeli ta postępująca protekcja warunkowała wolności polityczne Indian, Hiszpanie mogli domagać się ekonomicznej rekompensaty w postaci podatków i danin od ludów ochraniających. Dla ucznia Vitorii – pisze Pereña – tytuły do emigracji i do handlu jako hipotetyczne, były w przypadku Ameryki kompletnie bez wartości. Bowiem „Bezbronni i bojaźliwi - pisał Cano - Indianie nie dali powodu do wojny, kiedy Hiszpanie przedstawiali się nie jako pielgrzymi, ale jako prawdziwi agresorzy. Traktowali niecnie pewne ludy i o tym wiedzą Indianie. Mają więc powody do nieufności. Tak samo Hiszpanie nie tolerują Francuzów”²³. Pojawiających się w Ameryce francuskich kupców Hiszpanie i Portugalczycy traktowali jako przemytników.

Poglądy Domingo de Soto i Melchora Cano miały pewne polityczne znaczenie, ponieważ obydwaj długo zasiadali w radach królewskich. Jeszcze większe oddziaływanie miał Diego de Covarrubias (1512-1577), który obok pełnienia funkcji na uczelni, był kanclerzem Kastylii. Według Covarrubiasa, ludy indiańskie miały prawo do narodowej integralności i prawo do suwerenności swoich terytoriów, a także do swoich bogactw. Wolni i niepodlegli Indianie mogli z całą słuszością zabronić Hiszpanom eksploatacji i eksportu złota z ich kopalń oraz poławiania pereł w „publicznych rzekach”. Mogli także ograniczać i zabraniać imigracji hiszpańskiej, jeśli miała na celu prowadzenie jakichkolwiek działań han-

²¹ *Tamże*.

²² L. Pereña: *Derechos...*, op. cit., s. 119.

²³ M. Cano, [cyt. za:] *Tamże*.

dlowych. Te prawa wynikały z samej zasady suwerenności terytorialnej i praw do własności zasobów. Oprócz tego - dodawał Covarrubias - pojawienie się Hiszpanów, silniejszych, bardziej sprytnych i lepiej uzbrojonych, mogło zagrozić bezpieczeństwu narodowemu Indian. Prawo do pielgrzymek (*ius peregrinandi*) i prawo do wolnego handlu (*ius negotiandi*) nie mogły służyć za pretekst imperialistycznej polityki, ponieważ zagrażały legalnym interesom narodowym Indian.

Covarrubias uważał, że pojawienie się Europejczyków w Ameryce powinno prawnie zasadzać się na paktach o współpracy i wzajemnej pomocy, lub na mandacie międzynarodowym do ochrony i obrony praw człowieka. Ale taki mandat nie ograniczał wolności politycznych, ale je kompletował, gwarantował je i wspomagał dając impuls do dalszego rozwoju politycznego. Taka protekcja powinna się przemieniać w integrację na bazie układów dobrowolnie przyjmowanych.

Pereña pisze, że dialektyczny proces definiowania hiszpańskiej interwencji w Ameryce jako protektoratu politycznego znalazł najbardziej świetlany wyraz w tekście, który Bartolome de Carranza publicznie wypowiedział w Kolegium Świętego Grzegorza w Valladolid w 1540 roku: „Może Hiszpania okupować Indie w czasie niezbędnym dla wspomaganie i obrony praw człowieka. Ale kiedy już są bezpieczni (Indianie) i ziemia stanie się przystępna (*llana*), i nie będzie niebezpieczeństwa, że tamte ludy się zdegenerują w poprzednie barbarzyństwo, Hiszpania musi wycofać się i zwrócić tamtym ludom poprzednią ich wolność, ponieważ już nie będą potrzebować nauczyciela. To mogłoby nastąpić – konkludował Carranza – w czasie 40 lub 50 lat”²⁴.

Apologetyka Konkwisty

Apologetci konkwisty i siłowej kolonizacji znaleźli inne argumenty, które odwoływały się do antycznych autorytetów. Szkocki teolog John Mair z uniwersytetu paryskiego w swoim komentarzu do sentencji Piotra Lombarda o słuszności panowania chrześcijan nad poganami, odniósł się do sytuacji w Ameryce: „Te ludy (mieszkańcy Wielkich Antyli) żyją jak bestie po obydwu stronach równika i pod biegunami, są ludźmi dzikimi, jak mówi Ptolemeusz (...). I zostało to potwierdzone przez doświadcze-

²⁴ B. de Carranza, [cyt. za:] *tamże*, s. 120.

nie, dlatego pierwsza osoba, która ich podbije, włada nimi słusznie, ponieważ są niewolnikami z natury. Tak jak Filozof (Arystoteles) mówi w trzecim i czwartym rozdziale pierwszej księgi *Polityki*, jasne jest, że niektórzy ludzie są niewolnikami z natury, a inni są z natury wolni”²⁵. Mair zmienił kierunek dyskusji o legalności podboju, i zaproponował, aby miast poszukiwać podstawy prawnej i moralnej dla hiszpańskiej konkwisty, uzależnić prawo panowania chrześcijan nad poganami od natury podbijanego narodu. Padge podkreśla, że w owym czasie środowiskowa metoda Ptolemeusza, wyjaśniająca charakter ludzi w związku z przyrodniczymi warunkami ich życia, była bardzo popularna. Niewolnicy z natury i barbarzyńcy (stanowiący jedną klasę) przynależą do kategorii stworzeń, które – jak dzicy, kanibale, amazonki – przed odkryciem ich przez Hiszpanów, istniały tylko w „przestrzennych wyobrażeniach” w europejskich umysłach. Natomiast odwoływanie się Arystotelesa do czynników kulturowych („barbarzyńskie obyczaje” tj. jedzący ludzkie mięso mieszkańcy znad Morza Czarnego, umiejący liczyć tylko do czterech – jak ich przedstawia w *Etyce Nikomachejskiej*) otworzyło tym katolikom, którzy odrzucali „ontologię” niewolnika Stagiryty, bądź co bądź autorytetu pogańskiego, drogę do definiowania cech barbarzyńcy utożsamianego z poganinem. Pamiętajmy, że nazwa pogan wywodzi się od nazwy mieszkańców *pagus* (okręg wiejski), którzy bronili się przed przyjęciem chrześcijaństwa, długo jeszcze religii miejskiej w Rzymie. *Pagani* oznaczało też prostaka, stąd status nie-chrześcijanina sugerował trwanie przy swoich „barbarzyńskich obyczajach”.

Inny prawnik Gil Gregorio, na zwołanej przez króla Ferdynanda *junta* w Burgos w 1912 roku, by uzasadnić prawo do zniewalania Indian, powoływał się za Ptolemeo de Lucca na zasadę porządku świata, sformułowaną przez Arystotelesa w *Fizyce* (258 b – 259 a). Stagiryta mówi, że wszystkie ciała fizyczne we wszechświecie są w stanie ruchu i każde z nich musi być poruszane przez inne ciało, bardziej aktywne, a cały świat jest puszczony w ruch przez Pierwszego Poruszyiciela. Na zasadzie powszechnej harmonii panującej we wszechświecie zjawiskom fizycznym odpowiadają zjawiska duchowe. Dlatego, konkludował Gregorio, Idnianie, którzy są „próżniakami, gwałtownikami i ludźmi pozbawionymi miłosierdzia”, jako ludzie o ułomnym umyśle, muszą być poruszani przez Hiszpanów.

²⁵ A. Padge *La caida...*, dz. cyt., s. 66.

Największym jednak apologetą hiszpańskiej konkwisty stał się Juan Gines de Sepulveda. Według wielu historyków (John Horace Parry, Angel del Rio między innymi²⁶), cieszył się w XVI wieku sławą humanisty, uczonego–arystotelika i mistrza stylu łacińskiego. Sepulveda nigdy nie był w Ameryce, i tak jak wielu uczestników debaty (między innymi Vitoria) o podstawach prawnych i moralnych hiszpańskiej ekspansji, nie łączyły go z nią żadne interesy osobiste.

Jego dialog *Democrates secundus sive de justis causis belli apud Indos (Democrates Alter)*,²⁷ miał przekonać monarchów kastylijskich o słuszności prowadzenia wojen przeciwko Indianom i był ostatnią częścią jego trylogii uzasadniania krucjat. Już w 1529 roku, w *Ad Carolum ut bellum suscipiat in Turcas* Sepulveda nakłaniał Karola V do zorganizowania kolejnej krucjaty przeciwko Turkom.

Democrates, bohater dialogu, wyszczególnia cztery powody wszczęcia słusznej wojny przeciwko poganom: naturalne prawo odpierania przemocy siłą, odzyskanie niesprawiedliwie zagarniętej własności, konieczność ukarania przestępców, którzy nie zostali ukarani przez swoich władców (jako, że wszyscy ludzie są sobie bliźniami i są za siebie wzajemnie odpowiedzialni), oraz obowiązek poskramiania siłą barbarzyńskich ludów, jeżeli te odmawiałyby dobrowolnego poddania się rządowi ludzi cywilizowanych. Ten ostatni powód zależał od czterech przyczyn: od naturalnej niewolniczej natury barbarzyńców i naturalnej konieczności posiadania przez nich cywilizowanych panów, z powodu ich notorycznych wykroczeń przeciw prawu naturalnemu, ciężkiego położenia poddanych barbarzyńskich władców – ofiar ucisku, niesprawiedliwej wojny i zabójstw sakralnych – oraz od obowiązku niesienia *Ewangelii*. Hiszpanie mieli specjalne prawa w Ameryce, ponieważ wykazywali wyższość nad innymi narodami chrześcijańskimi. Ponadto przysługiwało im prawo odkrywców nowych ziem i otrzymali od papieża nadane prawa do głoszenia *Ewangelii* w Nowym Świecie. Sepulveda sprzeciwiał się rabunkowi indiańskiej własności prywatnej, ale popierał nakładanie na nich obowiązku pracy pod „powściągliwą władzą ojcowską”.

Jako próba obrony praw korony hiszpańskiej w Indiach, *Democrates secundus...* odnosi się głównie do praw własności. Jeśli uznano Indian

²⁶ J. H. Parry *Morskie...*, dz. cyt., s. 130-131. A. del Rio *Historia literatury hiszpańskiej* Warszawa 1970, s. 228.

²⁷ Cyt za: J. H. Parry: *Morskie...*, dz. cyt., s. 131. Na tym źródle opiera się niniejszy opis poglądów Sepulvedy na temat prawa międzynarodowego i powodów do słusznej wojny.

jako ludzi (wspomniana już encyklika papieża Pawła III: *Sublimis Deus* z 1538 roku), chociaż będących w stanie niedojrzałym, to było oczywiste, że powinni oni korzystać ze wszystkich praw tak, jak inne narody, włącznie z prawami do własności. Mogliby te prawa utracić z powodu przejawianej agresji wobec innych ludów, albo z powodu innego popełnionego nielegalnego czynu, albo z pozbycia się tej własności z własnej woli. Ale żaden człowiek cywilizowany, według prawników z Salamanki, nie może uznać, iż Indianie nie mają praw, oraz, że struktura ich społeczeństwa lub ich wierzenia religijne mogłyby tych praw ich pozbawiać. Vitoria powoływał się na świętego Mateusza, który stwierdzał, że słońce świeci dla wszystkich jednakowo. Sepulveda Indianom przyznaje jednak pewną szansę do poprawy swojej sytuacji. Bohater jego dialogu mówi, że: „Z upływem czasu, kiedy się bardziej ucywilizują i kiedy z pomocą naszego imperium zmieniają swoje zwyczaje, i przyjmą religię chrześcijańską, powinno się im dać traktowanie bardziej wolne i więcej wolności”²⁸. Nie staną się jednak całkowicie ludźmi, bo, jak Democrates zapewnia, nie mogą być co prawda osłami lub niedźwiedziami, ale ich możliwości mentalne są mechaniczne, bardzo podobne do tych, co mają pszczoły lub pająki. Autor dialogu, po długich uzasadnieniach natury słusznej wojny i poszukiwań wiecznej chwały, każe swojemu bohaterowi wylizywać różnice pomiędzy Indianami a Hiszpanami. Indianie: „w przewidywaniu, roztropności, geniuszu, ludzkich uczuć i we wszystkich rodzajach wartości i cnót są tak niżsi od Hiszpanów, jak dzieci od dorosłych, jak kobiety od mężczyzn, jak niehumanitarzy od niezwykle delikatnych ludzi, nieprzyswoicie nieprzewidywali od ułożonych i powściągliwych, krótko mówiąc tak, jak małpy od ludzi”²⁹. Democrates podaje przykład szlachetności Hiszpanów, ich pobożności i cnót, które ich cechowały podczas plądrowania przez nich Rzymu w 1527 roku. Przed śmiercią swoich ofiar chcieli im wynagrodzić szkody popełnione w wyniku rabunku. Sławi też rasę hiszpańską, która wydała takie jednostki jak Silvio Italico, Seneca, Averroes, Marek Aureliusz, Alfons Mądry i inni. „Siłą charakteru i wysiłkiem zbrojnym legiony hiszpańskie dawały zawsze przykłady przekraczające ludzkie wyobrażenia”. „Porównaj teraz te zdolności - mówi Democrates do Leopolda -, wielkoduszność, powściągliwość, humanitaryzm i religijność z cechami tych

²⁸ Cyt. za: A. Padge: *La caida...*, dz. cyt. s. 164.

²⁹ *Tamże*.

homunculi (to znaczy Indian), w których co najwyżej można spotkać resztki człowieczeństwa”³⁰.

Democrates przeciwstawia Hiszpanom całą listę ułomności Indian: brak kultury i organizacji obywatelskiej, kanibalizm itd. W przeciwieństwie do Hiszpanów Indianie „nie posiadają żadnej wiedzy, nie znają nawet pisma, nie zachowali żadnego przekazu na temat swoich dziejów lecz tylko mroczną, nieokreśloną reminiscencję jakichś spraw, przekazanych na rysunkach, nie mają również spisanych praw a tylko żywiołowe instytucje i barbarzyńskie obyczaje”³¹. Pozbawieni są również cnoty, która decyduje o miejscu człowieka w porządku stwórcy. Nie posiadają wyobrażenia prawa naturalnego, chociaż ciągle je naruszają spożywając ludzkie mięso. „Możemy więc uważać – mówi Democrates -, że Bóg dał wyraźne i poważne wskazówki, aby wytępić tych barbarzyńców”³². Ale cesarz Karol V był łaskawy i ich nie wytępił, ponieważ Bóg zlecił wielkiemu narodowi hiszpańskiemu włączenie tych zbłąkanych istot do swego porządku. „Przeto barbarzyńcy ci winni się podporządkować panowaniu Hiszpanów, zgodnie z prawem natury, a przyniesie im ono więcej korzyści niż samym Hiszpanom, gdyż cnota, człowieczeństwo i prawdziwa religia cenniejsze są niż złoto i srebro”³³. Powinni Indianie wejść pod system *repartimiento* (system *encomiend*), aby wynagrodzić wysiłki kolonizacyjne Hiszpanom, którym ze względu na obowiązek rządzenia nie przystoi praca. Bowiem religia chrześcijańska zakazuje jedynie „panowania chciwego i okrutnego, stwarzania niewoli nie do zniesienia, gdyż zdrowie i pomyślność poddanych należy uważać za część własnej pomyślności”³⁴.

Sepulveda utrzymywał, że Indianie nie żyją w prawdziwym społeczeństwie i dlatego nie przysługują im obiektywne prawa posiadania (*dominium* w prawie rzymskim), które przynależą jedynie ludziom cywilizowanym. Także podzielał wspólnie wielu renesansowym humanistom przekonanie, że ziemia i prawa do jej owoców zostały człowiekowi dane dla jego pożytku i nie powinny być marnotrawione. Indianie natomiast nie uprawiają ziemi, używają złota i srebra dla celów związanych z upra-

³⁰ J. G. de Sepulveda: *Democrates...*, [cyt. za:] A. Padge *La caída...*, dz. cyt., s. 166.

³¹ J. G. de Sepulveda: *Democrates...*, [cyt. za:] L. Zea *Filozofia dziejów Ameryki Łacińskiej* Warszawa 1991, s. 53.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*.

³⁴ *Tamże*, s. 58.

wianiem idolatrii oraz swoich ciał do kultów ofiarniczych i kanibalizmu. Dlatego nadużywali w oczywisty sposób to, co im Bóg powierzył. Sepulveda porównuje ich sytuację do sytuacji ludzi, którym sąd odebrał prawa, ale którym pozwolono do czasu korzystać z własności, aż wyrok zostanie ogłoszony. Nadejście Hiszpanów wysłanych do Ameryki przez Opatrzność jest właśnie takim ogłoszeniem wyroku.

Stanowisko Sepulvedy spotkało się z poparciem białych kolonistów w Indiach Zachodnich (tak do końca istnienia kolonii zwano Amerykę w oficjalnych dokumentach hiszpańskich). Na przykład rada miejska Meksyku przysłała mu list z gratulacjami, bowiem rozwijał argumentację na rzecz feudalnych przywilejów kolonistów hiszpańskich. Od królewskich cenzorów (Diego, brat Francisco de Vitoria i adwokat Alvaro Moscoso) otrzymał *nihil obstat* na publikację dzieła. Jednak z powodu obraźliwego wobec Indian charakteru dialogu, i z obawy o polityczne skutki w koloniach (w Peru sytuacja polityczna nie była wyjaśniona, trwały ciągle wojny domowe pomiędzy konkwistadorami), pewne osoby z Rady Indii zablokowały jego publikację. Rękopis trafił w 1548 do ponownej oceny na uniwersytety w Alcalá i Salamance. Najlepsi uczniowie Vitorii, Melchor Cano, Bartolome de Carranza i Diego de Covarrubias skrytykowali i odrzucili dzieło, chociaż Covarrubias na swoich wykładach w latach 1547-1548 je zachwalał. Sepulveda ten werdykt potraktował jako spisek grupy skorumpowanych oficjeli pod wpływem biskupa z Chiapas (Las Casas). Według Sepulvedy, teologowie z Alcalá odrzucili jego dzieło z powodu nawiązywania w nim do dogmatów pierwszej księgi *Polityki* Arystotelesa. Wielu bowiem teologów hiszpańskich, a także Las Casas, nie godzili się na powoływanie autorytetów „pogańskich” jako arbitrów w chrześcijańskich sporach. Cano, jeden z krytyków, odpowiedział Sepulvedzie, że nie względy polityczne, ale opinia samego Vitorii i niezgodność metody dialogu z naukową metodą tego mistrza dystansowały dzieło jako rzecz wartościową.

Dla teologów i prawników z Salamanki argumenty, że Indianie utracili prawa własności z powodu uprawianej idolatrii, a także prawa do politycznej niepodległości, prowadziły do uznania, że wszystkie prawa nie pochodzą od Boga, ale zależą od bożej łaski. A taka argumentacja była używana przez „nowoczesnych heretyków”, czyli luteranów i kalwinistów i mogła służyć hugenockiej rewolucji. Inne zarzuty wobec metod Sepulvedy dotyczyły źródeł, z jakich korzystał, i sposobu zdobywania informacji. Nie miał przecież osobistej wiedzy o życiu poszczegól-

nych Indian. Był takim typem humanisty, wyrzucali mu adwersarze, który deliberuje nad tematami bez wystarczającego przygotowania. Co do teorii o ontologicznym czy cywilizacyjnym statusie Indian, znacznie później wypowiedział się filozof, jezuita Francisco de Suares, że: „do tego stopnia, jak sądzę, narody barbarzyńskie poznane nie są”³⁵. Vitoria zarzucał Sepulvedzie, iż traktuje o sprawach teologicznych w sposób typowo literacki i opisowy, gdzie elokwencja zastępuje teologiczną wiedzę³⁶.

Dlatego Sepulveda w 1550 roku wydaje w Rzymie obronę dialogu *Democrates...*, pod tytułem *Apologia Ioannis Genesisii Sepulvedae pro libro de iustis belli causis*. Ten tekst miał być streszczeniem na „scholastyczny sposób” bronionego dialogu, ponieważ Melchor Cano i jego koledzy nie są przyzwyczajeni, wedłu Sepulvedy, do czytania książek o literackim charakterze. Sepulveda stara się wykazać, że metodami konwencjonalnej scholastyki można dojść do tych samych rezultatów, do których wiedzie jego bohater *Democrates* z dialogu. Teraz nie powołuje się już na Arystotelesa, ale na św. Augustyna, by dowieść, że niewolnictwo jest karą za grzechy. Dlatego należy karać Indian za popełniane przez nich zbrodnie wobec natury. Posiłkując się także komentarzami św. Tomasza do *Polityki* Arystotelesa chce wykazać, że Indianie podpadający pod kategorię barbarzyńców, ze względu na swoje obyczaje, muszą zostać podporządkowani ludziom cywilizowanym.

Juan Gines de Sepulveda był pierwszym głośnym apologetą ekspansji europejskiej w Ameryce, celów imperialnych Hiszpanii i niezgodnych z nimi interesów odradzającej się arystokracji feudalnej w koloniach, która traciła przywileje w metropolii na rzecz scentralizowanego państwa. Próbował obie siły pojednać na terytoriach, gdzie istniała jeszcze liczna i darmowa siła robocza, za pomocą klasycznej filozofii, ożenionej z uniwersalistycznym chrześcijaństwem, które utożsamiał z cywilizacją i gatunkowym pojęciem człowieka. Nie mógł inaczej pogodzić sprzecznych ze sobą zadań, jak za pomocą deprecjonowania ludzi innych kultur, ich demonizowania.

W tym czasie bardzo ostre oskarżenia Hiszpanów o zbrodnie na Indianach zawarł Bartolomeo de Las Casas w książce *Brevissima relacion de la destruccion de las Indias* (krótka relacja o zniszczeniu Indii), którą napisał w 1542 roku a opublikował w Sewilli w 1552 roku, wykorzystując swo-

³⁵ F. de Suares: cyt. za: I.H.Parry: *Morskie...*, dz. cyt., s. 133.

³⁶ Omówienie okoliczności związanych z wydaniem dzieł Sepulvedy oraz jego polemika z teologami z Salamanki oparte są na: A. Padge: *La caida...*, dz. cyt., s.155-167.

je zwycięstwo w słynnej dyskusji z Sepulvedą w Valladolid (1550-1551) – o czym niżej. Wszyscy autorzy piszący dzisiaj o hiszpańskiej Konkwiecie są zgodni, że Las Casas pisał prawdę o masowych nadużyciach Hiszpanów, nawet o masowych zbrodniach, dokonywanych na Wielkich Antylach. Ogólnie mówił prawdę, chociaż jego informacje były nieścisłe i niezawsze godne ufania. Ale tamtą sytuację z Karaibów ekstrapolował na cały kontynent w sposób grubo nieuzasadniony. Jedni tłumaczą jego postawę względami politycznymi, że stosował radykalną manipulację, ponieważ sytuacja była bardzo poważna i wymagała radykalnych środków. Inni jeszcze widzą w jego wielu kłamstwach wyraz walki o grupowe interesy dominikanów, którzy zazdrościli franciszkanom ogromnych sukcesów misyjnych na kontynencie, przede wszystkim w Nowej Hiszpanii (kolonialna nazwa tycząca wtedy kilku dzisiejszych stanów USA, całego Meksyku i Ameryki Środkowej), gdzie od papieża otrzymali monopol na nawracanie Indian i nieograniczone przywileje.

Brevissima..., przetłumaczona na wiele języków, ilustrowana także horroryzującymi ilustracjami holenderskiego artysty Theodore de Bry, stała się „biblią” dla wszystkich przeciwników imperium hiszpańskiego. Dla protestantów, co jest zrozumiałe, ale także dla Francuzów walczących ciągle z Hiszpanami we Włoszech, a szczególnie dla Holendrów, walczących o wyzwolenie spod władzy Filipa II. Umocniła tak zwaną *czarną legendę* o monarchii hiszpańskiej. Tylko do roku 1617 po holendersku *Brevissima...* była drukowana 16 razy, co na owe czasy było bardzo dużo. Do końca XVII wieku ukazało się jej 8 wydań po francusku³⁷. W ciągu stu lat od pierwszego wydania ukazała się ona 40 razy³⁸. Dla kronikarza włoskiego Geronimo Benzoni służyła za źródło informacji i jego *Kronika Nowego Świata* została przetłumaczona na wiele języków. Wydania broszury Casasa czasowo nakładały się z nasileniem wojen religijnych i wojen przeciwko independentom z Niderlandów, prowadzonych przez hiszpańskich Habsburgów. Wiele razy wydano ją także w innych językach europejskich. Po angielsku wydana została pod symptomatycznym tytułem: *Casas. Horrid Massacres*. W Hiszpanii w 1648 roku ukazały się jeszcze raz wszystkie dzieła Las Casasa, ale już w 1660 *Brevissima...*, została

³⁷ Za: N. Sanchez-Albornoz: *La poblacion de las Casas y en la historia w En el Quinto Centenario de Bartolome de Las Casas*. Madrid 1986, s. 86.

³⁸ L. B. Simpson: *Muchos Mexicos*. Madrid 1986, s. 38. Tytuł oryginału: *Many Mexicos*, 1971.

zakazana, a w 1682 wicekról Peru otrzymał rozkaz konfiskaty wszystkich jej egzemplarzy i wysłania ich do Rady Indii. Później taki sam los spotkał ją w całej hiszpańskiej Ameryce. Wciągnięta do indeksu ksiąg zakazanych przez Inkwizycję za obrazę honoru narodu hiszpańskiego, już po śmierci autora *Brevissima*, w jego ojczyźnie była przemilczana do końca dyktatury Franco (z krótką przerwą za II Republiki w Hiszpanii, kiedy to na Kongresie Amerykanistycznym w Sewilli w 1935 roku postanowiono podjąć badania nad całokształtem twórczości i działalności Casasa).

Las Casas założył w Vera Paz (diecezja Chiapas w Nowej Hiszpanii, gdzie był biskupem) misję dominikańską według swojego projektu, która miała służyć za model pokojowej ewangelizacji i rozwijać produkcję, bez uciekania się do przymusu. Zostały tu zastosowane zasady opisane przez Casasa w traktacie *De Unico Vocationis Modo*. Misja przetrwała do końca czasów kolonialnych, a jej osiągnięcia ekonomiczne nie były imponujące. Dominikanie w Vera Paz musieli odpierać zakusy na ziemię misji ze strony białych kolonistów, ale największe niebezpieczeństwo groziło im ze strony dzikich plemion Majów, Acalaes i Lacandonów, którzy zmuszali ich do wzywania wojska na pomoc. Pomysły Casasa na ogół nie były kontynuowane z braku odpowiednio przygotowanych ludzi a zakonnicy zazdrośnie bronili swojej władzy.

Las Casas pozostawił jednak wielu naśladowców. Podzielała jego poglądy na wyzysk Indian i niedopuszczalność zbrojnych podbojów większość dominikanów a także członkowie innych zakonów, tacy jak franciszkanin Alonso Maldonado de Buendia, augustianin Alonso de Vera Cruz oraz jezuici Luis Lopez i Jose Acosta, którzy odważnie występowali przeciw posunięciom wicekrólów, albo jak Juan del Valle, który słał memoriały do Rady Indii o wyniszczeniu Indian.

Pierwszą biografię Las Casasa napisał dominikanin Augustin Davila Padilla (1562-1604) w swojej kronice jednej z prowincji dominikańskich w Nowej Hiszpanii. Píše o nim jako o obrońcy Indian, wielkim prawodawcy i teologu. Szerszą relację o Casasie pisze, znany w Europie, dominikanin Antonio Remesal (zmarł w 1627) w dużej kronice poczynąń dominikanów (wydanej w 1619) oraz inni autorzy, ale poświęcali oni swoją uwagę misyjnej działalności Casasa, nie analizując jego prac teoretycznych. Franciszkanie, mający inne koncepcje od dominikanów, na ogół go chwalili w nielicznych publikacjach, takich jak *Historia ecclesiastica indiana* (wydana pod koniec XVII wieku) Jeronimo de Mendiety i *Monar-*

chia Indiana Juana de Torquemady (opublikowana w 1615). Ci dwaj historycy byli bardzo znani w koloniach i Europie.

Na początku XIX wieku nastąpiło ożywienie zainteresowań Las Casasem, głównie jego *Brevissima...*, szczególnie wśród amerykańskich wyzwolicieli. Wydania *Brevissima...* ukazują się w Londynie, Bogocie, Meksyku, Filadelfii, Paryżu, w sumie dziewięć razy. Meksykański zakonnik Servando de Mier, mający azyl w Londynie, wydaje w 1813 roku *Historia de la Revolución de la Nueva España*, w której pisze o Casacie apologetycznie, określa go jako „ojciec z niebios”, „prawdziwy apostoł”, „geniusz ochrony obydwu Ameryk”. W swoim dziele rozwija przeciwko Konkwiście i hiszpańskiej kolonizacji wszystkie argumenty Casasa. Stosuje je jednak przewrotnie. Tak jak Casas, uważa, że Indianie powinni mieć więcej praw niż Kreole, ale ci ostatni z upływem czasu stali się, według niego, głównymi pretendentami do wszystkich urzędów kolonialnych i praw kosztem Hiszpanów.

Simon Bolivar w *Listach z Jamajki* w 1815 roku, gdzie po klęskach sił niepodległościowych przebywał na wygnaniu (Jamajka wtedy już podlegała Wielkiej Brytanii), wynosi pod niebiosa Las Casasa, który jest dla niego „tym przyjacielem ludzkości, który z taką odwagą i uczciwością oskarżył przed swoim rządem i mu współczesnymi najbardziej straszne akty krwawego obłędu”.³⁹ Bolivar, zwany też „Wyzwolicielem” (*Liberador*) Ameryki Łacińskiej, wykorzystuje *Brevissima...*, dla oskarżania Hiszpanów o aktualnie mu popełniane zbrodnie i domaga się niepodległości dla krajów kolonialnych i praw dla kreoli. U bardzo ważnego intelektualisty i polityka meksykańskiego z pierwszej połowy XIX wieku, liberała Luisa Mory, mimo że sięgał do broszury Casasa, sama kwestia społeczna Indian się nie pojawia. W Ameryce zatem dzieła Las Casasa wykorzystywane były w różnych celach politycznych i do początku XX wieku, chociaż literalnie je cytowano, odrzucano ich centralny problem, problem wolności Indian we wszystkich sferach życiowych. Przeważnie wykorzystywane były jego argumenty jedynie do atakowania Hiszpanów, do utrwalania i manipulacji *czarną legendą*.

Dopiero w czasie Rewolucji Meksykańskiej (1910-1917) na bazie nurtu intelektualnego zwanego *indigenizmem*, który zgłaszał pretensje

³⁹ S. Bolivar: *Cartas de Jamaica*. Cyt. za: A. Saint-Lu: *Vigencia historica de la obra de Bartolome de Las Casas w En el Quinto Centenario de Bartolome de Las Casas*. Madrid 1991, s. 25.

rewindykacyjne w imieniu Indian i głosił apologię ich kultury, sięga się głębiej do treści dzieł Casasa a w Chile Pablo Neruda poświęca mu wielki poemat *Canto General* (*Pieśń powszechna* – 1950), w którym kładzie nacisk na jego udział w obronie elementów kultury autochtonicznej. Miguel Angel Asturias w swojej *Audiencia de los Confines* (Spotkanie na Sądzie Ostatecznym) pisze o Casasie, ponieważ „współczesnej niesprawiedliwości imperializmu chciałem przeciwstawić starożytną sprawiedliwość hiszpańską”⁴⁰. Kubańczyk Luis A. Baralt w *Tragedia indiana* (1969) także wynosi Casasa jako obrońcę Indian i ewangelizatora.

Katastrofa demograficzna w Indiach przewija się także przez inne dzieła Las Casas. W *Historia de las Indias*, pisanej od 1527 roku i niedokończonej, pisze, że: „Zaginęło do dzisiaj, czyli do roku 1560, około 40 milionów dusz”⁴¹. W liście do ojca Bartolomeo de Miranda w 1555 roku pisze: „...między 20 i 25 milionów dusz pozostało bez Wiary i bez Sakramentów zaginęło”⁴². W Brevissimej...mówi, że Hispaniola przed nadejściem Hiszpanów (1492) liczyła 3 miliony mieszkańców, a pozostało kilkuset Indian. W San Juan (Puerto Rico) i na Jamajce liczba tubylców została z 600 tysięcy zredukowana do kilkuset w każdym z tych miejsc. Na Las Lucayas (Wyspy Bahama) z pół miliona ostało się jedenastu. Na Tierra Firme (stałym lądzie-kontynencie) wyniszczenie osiągnęło w ciągu 40 lat 12 milionów dusz, mężczyzn, kobiet i dzieci i dodaje Las Casas: „ale po prawdzie myślę, bez oszukiwania się, że padło ich więcej niż 15 milionów”⁴³. 4 lub 5 milionów Indian miało umrzeć na północnych wybrzeżach Ameryki Południowej, a z Trynidadu, Wysp Perłowych i znad zatoki Paria (gdzie Kolumb odkrył Ogród Rozkoszy – *El Jardin de las Delicias* - „ziemski raj”) porwano i zniewolono około ich dwa miliony. Podaje Casas jeszcze dane z innych rejonów.

Po skorygowaniu szacunków Las Casas do roku 1542, na podstawie jego częściowych danych, wyjdzie trochę mniej ofiar, od 16,1 do 19,1 milionów strat ludzkich. Według Casasa w latach pomiędzy 1542 a 1560 zginęło od 20,9 do 23,9 milionów. Te liczby świadczą

⁴⁰ M. A. A. Asturias: *La Audiencia de los Confines*. Guatemala 1961, cyt. za: L. Pereña: *Derechos...*, dz. cyt., s. 109.

⁴¹ B. de Las Casas: *Historia de las Indias*, cyt. za: N. Sanchez-Albornoz: *La poblacion de las Indias en Las Casas y en la historia w: En el Quinto...*, dz. cyt., s. 85.

⁴² B. de las Casas: List do B. de Miranda, [cyt. za:] *tamże*, s. 85.

⁴³ B. de Las Casas: *Carta al maestro Carranza*, [cyt. za:] *tamże*, s. 85.

o przyspieszeniu umieralności Indian stoją w sprzeczności z jego tezą, że straty ludzkie wynikały głównie z działań zbrojnych na początku konkwisty. Bowiem 4 miliony zaginionych autochtonów w Meksyku Casas umieszcza pomiędzy latami 1518 a 1530, straty w Gwatemali mieszczą się w 16 latach, gdzie podbój hiszpański trwał dwa i pół roku. Na Jukatanie skumulowały się w 7 latach wojen, i te jego dane każą domniemywać, iż Casas nie mógł sprawdzać swoich szacunków, szczególnie, że od 1547 roku do śmierci (1566) mieszkał już w Hiszpanii bez przerwy.

Las Casas za główną przyczynę śmiertelności Indian podaje zbrojny charakter podboju Indii przez Hiszpanów. Jego pisma pełne są opisów masakr. Inne przyczyny, według niego, to głód wywołany wypędzaniem Indian z ich ziem, porywanie ich i sprzedaż w niewolę (w ten sposób została wyludniona Nikaragua, której mieszkańców wysyłano do kopalń na Hispanioli, Peru i w Panamie), w której pracując ciężko w kopalniach i w transporcie jako tragarze otrzymują bardzo podłe wyżywienie. Inne przyczyny katastrofy demograficznej wśród Indian – według Casasa – wynikały z rozbijania przez Hiszpanów ich rodzin, śmierci indiańskich dzieci, które straciły rodziców, spadku przyrostu naturalnego, masowych aborcji i były także wynikiem ucieczek Indian w niedostępne regiony górskie, o trudnych warunkach do przeżycia.

Jeżeli Las Casas bazował na nieścisłych danych, często arbitralnie określanych, to należy odpowiedzieć na pytanie: czy ogólnie miał rację na temat wielkości katastrofy demograficznej w Ameryce na początku hiszpańskich kolonii? I nasuwa się następne pytanie, gdy musi się przyjąć, że istotnie miała miejsce wielka katastrofa, którą w jego czasach inni historycy określali na 90 % strat wśród indiańskiej populacji, a dzisiejsze badania to potwierdzają: jakie były jej przyczyny?

Amerykańscy uczeni, S.F.Cook i W.Borah⁴⁴ oszacowali liczbę ludności przed Konkwistą w centralnym Meksyku na 25 milionów. John Parry podaje taką samą liczbę⁴⁵. Ale ostatnio te dane są odrzucane. Na podstawie wykopalisk archeologicznych dotyczących zamieszkanymi wcześniej siedzib oraz możliwości środowiska naturalnego dla produkcji żywności w różnych epokach ocenia się ostatnio, że w całym Centralnym

⁴⁴ S. F. Cook, W. Borah: *Essays in Population history: Mexico and the Caribbean*. Berkeley 1971, [za:] *tamże*, 87.

⁴⁵ J. H. Parry: *Morskie...*, dz. cyt., s. 196.

Meksyku mogło żyć nie więcej jak 15 milionów Indian⁴⁶. W Gwatemali natomiast na początku XVI wieku mogło żyć najwyżej 3 miliony mieszkańców⁴⁷. Nie musimy już przytaczać danych z badań w innych regionach i możemy stwierdzić, że Las Casas na ogół przesadzał – z wyjątkiem samego Meksyku, gdzie straty ludzkie były o wiele większe, niż wymienione przez niego cztery miliony – podając wygórowane dane co do liczby mieszkańców i późniejszych strat. Ludność indiańska poza Półskowyżem Centralnym w Meksyku, nad Pacyfikiem i Zatoką Meksykańską do roku 1532, czyli w ciągu 13 lat, zmniejszyła się o połowę. Na podstawie hiszpańskich urzędowych spisów w roku 1548 oszacować można liczbę całej Nowej Hiszpanii na 6 300 000 ludzi. Cały czas zmniejszająca się ilość Indian musiała wyżywić własną arystokrację, której Hiszpanie nie rozbijali i której szeregowi Indianie także musieli płacić podatki. Powstawały w latach czterdziestych XVI wieku kopalnie srebra w Peru i Meksyku i część Indian była zabierana do pracy, co nakładało na resztę jeszcze większe obowiązki związane z wyżywieniem. Już w spisie z 1580 roku wykazano 1 900 000 Indian w Nowej Hiszpanii, a na początku XVII wieku już tylko 1 250 000. Natomiast liczba białych Hiszpanów rosła powoli i osiągnęła pod koniec XVI wieku dopiero około 100 tysięcy⁴⁸.

Tak wielkie ubytki ludności tubylczej nie należy przypisywać głównie, tak jak Casas, skutkom znęcania się nad nimi i eksploatacji oraz wojnom, ponieważ występowały one także na terenach, gdzie Hiszpanie pojawiali się z rzadka. Od momentu Konkwisty do końca kolonii w Nowej Hiszpanii (poza terenami Majów) nie było żadnych wojen i stacjonował tylko jeden garnizon wojska. Przyczyną główną, obok zmian ekologicznych, spowodowanych pojawieniem się stad bydła z Europy i jego błyskawicznym rozmnażaniem, były epidemie chorób, szczególnie ospy, na którą autochtoni zupełnie nie byli odporni. Brakowało im wielkich ssaków, dzięki którym mogli się uodpornić na choroby odzwierzęce. Nawet grypa i katar były dla nich często śmiertelne, czyli że sam kontakt z Europejczykami był dla nich zabójczy. Dominikańskie koncepcje oraz Casasa, polegające na izolowaniu Indian od białych z powodów etycznych

⁴⁶ W. T. Sanders: *Population, Agricultura History and Societal Evolution in Mesoamerica*, za: *La poblacion...*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁷ M. J. MacLeod: *Modern research on the Demography of Colonial Central America*, [za:] *tamże*, s. 88.

⁴⁸ J. H. Parry: *Morskie...*, op. cit., s. 201.

i obyczajowych, zwane też *teologicznym rasizmem* i które powszechnie uważa się dzisiaj za utopijne, miały więc bardzo racjonalny ekologicznie i demograficznie sens.

Tomasz kontra Arystoteles w dyskusji o człowieczeństwie Indian. Kultura Indian w koncepcji Bartolomeo de Las Casas

Cesarz Carlos V zlecił przeprowadzenie dyskusji teologicznej, antropologicznej i politycznej Casasowi z Sepulvedą w Valladolid w latach 1550-1551, która miała wreszcie ustalić raz na zawsze status Indian w hierarchii stworzenia, a temu pojedynekowi mieli przewodniczyć Melchor Cano, Domingo de Soto i Bartolomeo de Carranza. Konkurenci Hiszpanii do kolonizowania Ameryki, zazdrośni o jej sukcesy i o nowe, prawdziwe lub wymaginowane źródła bogactw, oraz wrogowie Habsburgów w europejskich rywalizacjach dynastycznych, szczególnie Francuzi prowadzący z nimi wojny o panowanie we Włoszech, także zagrożeni potęgą Karola V protestanci w Niemczech, wszyscy oni chętni byli do pozbawienia Hiszpanów moralnych podstaw do ekspansji imperialnej. Te czynniki polityczne, handlowe, a także religijne (protestanci oczywiście negowali tytuły papieża i cesarza do zwierzchnictwa religijnego w Europie) i etyczne, bowiem nie należy negować istnienia moralnych dylematów u hiszpańskich decydentów, jak chociażby wcześniej w przypadku królowej Izabeli, przyczyniły się do wielkiej ważności tej dyskusji.

Las Casas (1484-1566), aby polemizować z tezami Sepulvedy, przygotował napisane po łacinie dzieło *Argumentum apologiae...adversus Genesium Sepulvedam theologicum cordubensem*, które odczytano w dyskusji w sierpniu lub wrześniu 1550 roku. Przygotował do dyskusji także tekst, który stał się częścią dzieła *Apologetica historia sumaria*, wydanego po hiszpańsku w 1552 roku. W dziele tym stawia sobie zadanie udowodnienia, na bazie ogromnej ilości danych empirycznych i historycznych, że społeczności indiańskie sprzed Konkwisty spełniały wszystkie wymogi, które Arystoteles przewidywał dla społeczeństwa cywilizowanego. Na drugim miejscu stawiał problem, dlaczego kultury amerindiańskie w wielu aspektach różniły się od europejskiej, ale wyjaśnienia szukał poza interpretacją w ramach schematu arystotelesowskiej psychologii.

Metoda historyczna *Apologetica...*, polega na zestawieniu porównywalnych aspektów kultur antycznych i „prymitywnych” (takich jak Iberów

i Celtów) z odpowiednimi aspektami kultur indiańskich. Tak samo jak inni teologowie z Salamanki, używa terminów typowych dla koncepcji Arystotelesa i również św. Tomasza, ale postępowanie Indian stara się wyjaśnić w szerszych terminach zachowań ludzkich. Zamiast tworzyć listy atrybutów, tak jak Vitoria w *De Indis...*, Casas w *Apologetica...*, przedstawia szczegółowy opis różnorodnych form kulturalnych, wyprowadzanych ze starożytnych źródeł (cytuje ich 370), a także bazuje na własnych doświadczeniach. W *Argumentum apologiae*, tematycznie paralelnej do *Apologetica*, ale bardziej teoretycznej, stara się wykazać, że świat indiański jest możliwy do opisanego w terminach i schematach europejskich. Musiał więc zacząć od zbadania adekwatności i możliwości stosowania używanych kategorii, a szczególnie pojęcia *niewolnika z natury i barbarzyńcy*.

Casas w rozumowaniu, wychodzącym od tezy Arystotelesa, że barbarzyńców należy koniecznie zniewalać, i na zasadzie analogii zmierzającym do wniosku, że należy tak postępować również wobec Indian, widział błąd. Sądził, że koncepcja Arystotelesa jest niespójna, bowiem filozof określa wszystkie, poza grecką, kultury, nawet bardzo różniące się od siebie, jako barbarzyńskie. Tak samo tezy o psychologicznych i biologicznych relacjach pomiędzy nimi są dla niego niesłuszne. Podkreśla, że już Platon natrząsał się z prostej kwalifikacji ludzi na cywilizowanych i barbarzyńców. Traktowanie, według Platona, kultury greckiej i całej reszty ją otaczającej, jako kultur niezróżnicowanych, niezmiennych, nie mieszających się ze sobą, pomiędzy którymi ludzie nie mogą się porozumieć, i na tej podstawie wynoszenie jednej grupy ponad inne jest absurdalne. (*Polityk* 26 2d). To samo ma miejsce, spostrzega Casas, gdy na przykład Inków nie odróżnia się od Chichimeków (słabo określone pół-koczownicze ludy w języku środkowego Meksyku *nauatl*). W czasie odkrycia Ameryki termin barbarzyńca, dotychczas stosowany wobec wszystkich niechrześcijan, jako szczególna kategoria społeczna zaczął być odnoszony do Indian amerykańskich. Konkwistador Hernan Cortes sam miał jednak wątpliwości w tym względzie: „Jeżeli uważamy tych ludzi – pisał – za barbarzyńców, tak oddalonych od Boga i pozbawionych kontaktów z innymi racjonalnymi narodami, to jak możemy wyjaśnić to, iż Meksykanie mogli stworzyć tak wyrafinowane dzieła materialne”⁴⁹.

⁴⁹ H. Cortez: *List do króla*, tamże, s. 175-176.

Las Casas w *Argumentum apologiae* pisze, iż bazuje na 1 i 3 księdze Polityki, 7 księdze *Etyki nikomachejskiej* i „na św. Tomaszu (autorytet dominikanów) i innych doktorach”, i dzieli barbarzyńców na cztery różne typy. Pierwsza kategoria nie ma nic, w odróżnieniu od trzech pozostałych, wspólnego z uwarunkowaniami społecznymi i odnosi się do jednostek, które utraciły panowanie nad sobą, których rozum został zwyciężony przez namiętności. Można takie typy znaleźć wszędzie. Po prostu jest to „każdy człowiek okrutny, nieludzki, gwałtowny, pozbawiony ludzkiego rozumowania”⁵⁰. Do tej właśnie kategorii, według Casasa, należą Hiszpanie w Indiach, którzy „poprzez najokrutniejsze działania podejmowane przeciwko tamtym ludom (Indianom) przewyższają wszystkich barbarzyńców”⁵¹.

Las Casas utrzymuje, że to jest właśnie ta kategoria barbarzyńców, których miał na myśli Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1145 a), kiedy mówi, że bestialstwo istnieje przede wszystkim pomiędzy barbarzyńcami („maxime autem in barbaris est bestialiter” w *Argumentum*)⁵². Padge⁵³ przypuszcza, że Casasa musiał korzystać z tłumaczenia *Etyki...* na łacinę autorstwa Grossetesta, gdzie stoi: „sic et bestialis in hominibus rarus. Maxime autem in Barbaris est”⁵⁴. Według polskiego wydania *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles bestialstwo określa jako rzadkość u ludzi, częściej zdarza się ono wśród barbarzyńców, bywa niekiedy (chyba u ludzi cywilizowanych) spowodowane kalectwem lub chorobą i ogólnie jest cechą ludzi przekraczających miarę w nikczemności.

Dla zdefiniowania społecznego charakteru Indian i ich statusu ontologicznego Las Casas stosuje dwie następne kategorie barbarzyństwa: drugą i trzecią w klasyfikacji Stagiryty. Wspomaga się tutaj rozróżnieniami Tomasza pomiędzy zasadami, które są słuszne same w sobie i zasadami względnymi, uwarunkowanymi zewnętrznymi okolicznościami a także na rozróżnieniach między rzeczami prawdziwymi (*simpliciter*) i będącymi jedynie *secundum quid*. Te różnice i analogiczne przekonanie o przyczynach istotnych i pochodnych (*per accidens*) Casasa potraktował jako fundament dla wyjaśnienia statusu społecznego i ontologicznego Indian.

⁵⁰ B. de Las Casas: *Argumentum apologiae ...adversus Genesium Sepulvedam theologicum cordubensem*. Tamże, s. 177.

⁵¹ B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 177-178.

⁵² B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 178.

⁵³ Tamże, s. 178.

⁵⁴ Grossetest, tamże, s. 178.

Barbarzyńców drugiej kategorii określa ich stosunek do języka. Adam, nazywając rzeczy, posiadał nad nimi kontrolę. Brak wzajemnego zrozumienia się u budowniczych wieży Babel pozbawiło ich całej przyznanej im władzy. Język, według Casasa, był zawsze narzędziem władzy i porozumiewania się, i tak samo jest koniecznym środkiem do tworzenia społeczności cywilizowanych; środek ten ludzie prymitywni wykorzystywali do tworzenia pierwszych traktatów.

Język, według Casasa, podlegał ewolucyjnym zmianom, powoli od zwierzęcych dźwięków stawał się przedmiotem konwencji o znaczeniach słów. Możliwy był taki stan, w którym ludzie tej samej kultury są niezdolni do porozumiewania się. Jeśli bowiem język jest wynikiem konwencji, to zawsze znajdzie się taka grupa ludzi, która rozumie inaczej znaczenie słów. O niektórych ludziach podczas powstania *Comuneros* (rad miejskich tj. Komunardów w Paryżu) w Kastylji (1520) Casas powiedział, że stali się barbarzyńcami, ludźmi nierozumnymi, a ich „impulsy szalone i straszne opinie” zniszczyły ich jedność językową. „Do drugiej kategorii barbarzyńców - pisze Casas - należą ci, którym brakuje języka literackiego, odpowiedniego do własnego, rodzimego (jakim jest dla nas łacina) i w ten sposób nie wiedzą jak przedstawić w nim to, co myślą”⁵⁵.

W dziele *Apogetica historia sumaria* Casas dowodzi, że rządy indiańskie przed Konkwistą, chociaż w swojej formie tyrańskie, były legalne, szefowie Meksykanów i Inków rządili „zgodnie ze zwyczajami i prawem”. Kierowali swoimi ludami „jako starsi krewni i ojcowie rodzin”, co zważywszy, iż rodzina jest źródłem państwa, potwierdza i w widoczny sposób oznacza, że ich porządek i władza były jak najbardziej naturalne, podobne do władzy ojca nad synami. Takie rządy pojmuję jako barbarzyńskie, ale w sensie *secundum quid*.

Do trzeciej kategorii barbarzyńców Casas zalicza w *Argumentum...* typ *simpliciter*. „Biorąc ten termin we właściwym i ścisłym sensie – pisze – są to ci ludzie, którzy kierując się okrutnymi i najniższymi popędami (*impio et pessimo ingenio*), lub z powodu złych warunków w regionie, który zamieszkują, są okrutni, ograniczeni (*stolidi*), głupi i obcy rozumowi”⁵⁶. Takie ludy nie są rządzone podług praw, nie mają żadnej idei sprawiedliwości, nie znają przyjaźni, nie żyją w społecznościach (*respublicae*), ani w miastach, w jakiś sposób zorganizowanych politycznie.

⁵⁵ B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 183.

⁵⁶ B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 185.

Nie mają ustalonych cech małżeństwa, ludzkiego handlu, ponieważ ani kupują, ani sprzedają, nie dają, ani biorą jeden od drugiego, tylko żyją rozproszeni w lasach i górach bez towarzystwa z wyjątkiem swoich kobiet, podobnie do dzikich zwierząt. Takich właśnie należy zmusić do ludzkiego życia, a przynajmniej nie pozwolić, aby szkodzili innym. O tych, według Casasa, mówił Arystoteles w *Polityce* (1253 a). Ale dla Casasa ten ostatni typ jest bardzo nieliczny, tak samo, jak bohaterzy i półbogowie, którzy potwierdzają jedynie doskonałość boskiego stworzenia (w co wierzył św. Augustyn). Natura jest środkiem, przez który Bóg pojawia się w świecie i działa. Casas następnie powołuje się na Arystotelesa i twierdzi, że rzeczy powstające naturalnie mają swoją przyczynę w samych sobie i w taki sposób powstają zawsze albo prawie zawsze. Dlatego, pisze Casas, „rzadko naturalne przyczyny mogą uniemożliwiać powstawanie efektów właściwych swojej naturze”⁵⁷. Tak samo do rzadkości należą takie typy, jak potwory o jednej stopie od ziemi do samej góry z *Państwa Bożego* św. Augustyna (księga 16, rozdz. 8). Człowiek jako gatunek charakteryzuje się nie tylko cechami fizycznymi, ale także zdolnościami do pojmowania podstawowych zasad i dzięki temu jest zdolny stworzyć swoje racjonalne i społeczne środowisko życiowe. Jeżeli barbarzyńcy są niedoskonalymi umysłowo, a Casas wierzył w fizyczną i umysłową odpowiedniość ludzi, to powinni być anomalią, grzechem natury i odstępstwem w racjonalnej naturze. Nie mają jasnego miejsca w doskonałym dziele stworzenia, chyba że tak, jak u Augustyna, pojawiają się jedynie dla zmanifestowania doskonałości stworzenia. Dlatego więc sądzi, i tutaj widać cel polityczny wywodów Casasa, że trudno sobie jest wyobrazić wielki kontynent pełen tego typu barbarzyńców, gdyż byłoby to zaakceptowaniem twierdzenia o niedoskonałości natury w wielkiej skali, co nie jest możliwe. Las Casas cytuje *Prima pars* św. Tomasza: „Ludzie, którzy mają wystarczającą wiedzę (*scientia*) dla kierowania się swoim życiem, są w większości: i jest bardzo mało tych, którym brak tej wiedzy, których zwie się błaznami (*moriones*) lub idiotami”⁵⁸.

Do czwartej kategorii barbarzyńców należą wszyscy nie-chrześcijańskie. Pisze Las Casas w *Argumentum*, że „Każy naród (*gens*) mając nawet najdoskonalszy ustrój polityczny, każdy człowiek będąc nawet wielkim filozofem, wszyscy oni są narażeni na największe barbarzyństwo, na naj-

⁵⁷ B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 186.

⁵⁸ Cyt. za: B. Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 186.

gorszy występki, jeśli nie są wdrożeni w misterium filozofii chrześcijańskiej”⁵⁹. Włącznie z Rzymianami, którzy „sławieni i wychwalani w swoich czasach za swoje cnoty polityczne, ciężko grzeszyli przeciwko naturze, szczególnie podczas swoich zabaw, w swoim teatrze i rytuałach bachicznych”⁶⁰. W *Apologetica historia...*, Las Casas przyrównuje niektóre aspekty życia antyku, jego ekscesy do pewnych rytuałów indiańskich. I wyciąga ogólny wniosek, że w ramach uczestnictwa politycznego, w grach publicznych, w momentach, kiedy dana wspólnota działa maksymalnie zjednoczona, jest bardzo trudno, aby rozum naturalny górował nad czynami jednostek. Zademonstrowali to już Adam i Ewa. I dlatego poza *communitas fidelium* nie może istnieć prawdziwe społeczeństwo cywilizowane. Cywilizację więc Las Casas utożsamiał z chrześcijaństwem. Tak jak Sepulveda, Las Casas twierdził, że nie tylko same normy chrześcijaństwa są wyższe, ale że każde państwo nie powstałe na gruncie łaski, jest państwem niepełnym. Ale to, według Casasa, jeszcze nie usprawiedliwia podbojów.

Las Casas za św. Tomaszem twierdzi, że tylko chrześcijanie mogą osiągnąć szczęśliwość, która jest podstawowym celem stosunków społecznych. Szczęśliwość, którą określa jako „szczęśliwość rozmyślna” (*especulativa*), zawiera „zajęcia i wysiłki o najwyższej racjonalności”, i jest tylko możliwa w funkcji chrześcijańskiego zbawienia, ponieważ wymaga „kontemplacji substancji samoistnych, duchowych i spraw boskich”. Ale w przeciwieństwie do Sepulvedy, Las Casas uważał, że wszystkie społeczności pogańskich Indian, dzięki praktykowaniu cnót obywatelskich i zbudowaniu bardziej stabilnych wspólnot, mogą osiągnąć stan „szczęśliwości aktywnej”. Indianie i inni barbarzyńcy mogą nabyć zdolność rozumienia trzech części filozofii moralnej: etyki, polityki i nauki gospodarstwa domowego czyli ekonomii, której celem jest nauczanie ludzi życia w pokojowej kooperacji.

Można wyszczególnić główne idee Casasa o kulturze indiańskiej: 1) Przekonanie o ich wysokiej, intensywnej religijności; 2) Występowanie i silna akceptacja norm sprawiedliwości w stosunkach społecznych; 3) Formy życia indiańskiego odpowiadają wysoko rozwiniętej racjonalnej inteligencji adaptatywnej⁶¹.

⁵⁹ B. de Las Casas: *Argumentum...*, tamże, s. 187.

⁶⁰ B. de Las Casas: *Apologetica historia...*, tamże, s. 187.

⁶¹ Za: C. E. Fabregat: *La Cultura...*, op. cit., s.93.

Oceniając te kultury z pozycji moralności katolickiej, Casas stawia je wyżej nie tylko od antycznych kultur europejskich, ale wyżej moralnie od współczesnych mu wojskowych i cywilów hiszpańskich, konkwistadorów i kolonistów z ich materializmem, pozorną religijnością i obłudą. Dlatego ze względu na ten ich wysoki rozwój, podbój Indian nie ma żadnego uzasadnienia. Bowiern potrzeby religijne Casas uważał za najwyższy przejaw życia, a błędy Indian, rzadkie według niego, wobec prawa natury, są owocem tylko braku zinstytucjonalizowanej prawdziwej religii.

W życiu społecznym Indian Casas widział następujące wartości:

- 1) Silna tendencja do współżycia z naturą, jasność umysłu i inteligencja;
- 2) Proporcjonalna budowę ciała, zwinność, styl i poruszanie się pełne wdzięku, natura ich była szarmonizowana ze środowiskiem;
- 3) W stosunkach międzyludzkich występuje brak u nich nienawiści i chytrości;
- 4) Silny duch wolności;
- 5) Duchowa prostota, skromność w obejściu, uczciwość i rozbudzone zrozumienie dla życia;
- 6) Bieda materialna z własnego wyboru i surowość wynikającą ze zrównoważonej zmysłowości;
- 7) Głębokie uduchowanie bazujące na transcendentnym animizmie, włącznie z postrzeganiem u siebie pogaństwa i niewiary;
- 8) Przewaga sentymentów pokojowych i gościnność wobec bliźnich;
- 9) Posłuszeństwo swoim szefom, panom, bogom jako oznaka ich dobrego porządku społeczno-moralnego, w duchu wzajemnego szacunku i poszanowania godności⁶².

Sprzyjające warunki przyrodnicze dla życia ludzi na Karaibach, które były podstawą ich równowagi moralnej, mogą także służyć Hiszpanom. Casas domagał się, aby Hiszpanie pracowali i sami się utrzymywali. Usprawiedliwiał zdarzające się w rytuałach indiańskich przypadki ofiar z ludzi, które interpretował jako doskonałą komunię z bóstwem. Szerszemu istnieniu antropofagii zaprzeczał, ale jej zdarzające się przypadki potępiał. Las Casas potępiał również inne obyczaje. Czary i czarodziejstwo potępiał jako inspirowane przez diabła, ale usprawiedliwia ich występowanie dysonansem poznawczym i religijnym, łatwym do naprawienia. Krytykował Indian w sferze seksualności, za brak obyczaju dziewictwa

⁶² *Tamże*, s. 104.

u panien, ich wspólnoty seksualne i homoseksualizm, ale ich rozwiązłość natychmiast porównywał *in plus* z obyczajami europejskiego antyku. Cenił za to czystość seksualną indiańskich kapłanów. Wiara w życie pozagrobowe była faktem chwalebny, ale piętnował jej konkretne formy i interwencje czarowników. O pokojowości Indian miał świadczyć brak u nich zawodów wojskowych, ale tu się mylił. Bardzo też sobie Casas cenił pobożność Indian, która przejawiała się w wielkiej architekturze sakralnej, wymagającej ogromnej pracy. Starał się wytrącać argumenty tym Hiszpanom, którzy wykorzystywali niektóre słabości indiańskiej kultury jako dowody na ich chroniczny niedorozwój. Przeciwstawiał takim argumentom wiele porównywalnych przykładów z historii lub prehistorii europejskiej. Claudio Esteva Fabregat⁶³ uważa, że nie był jednak etnografem. Był bardziej teologicznym strategiem i uprawiał etykę sytuacyjną.

Losy mitu *dobrego dzikusa*

Idea dobrego człowieka natury mimo, że znana była w starożytności i średniowieczu, nabrała większego znaczenia na początku renesansu. Do jej popularności przyczynili się najbardziej hiszpańscy odkrywcy, albo członkowie innych narodowości, ale w służbie hiszpańskiej. Krzysztof Kolumb mniemał, iż odkrył *raj* i jego pojęcie o mieszkańcach Indii przyswoili sobie historycy „Odkrycia”. Byli to m.in. Włoch w służbie hiszpańskich królów Pedro Martir de Angleria, Portugalczyk Americo Vespucci, Hiszpan Lopez de Gomara i właśnie Bartolome de Las Casas. Myśliciele humanistyczni podejmują ideę „dobrego dzikiego” w swoich koncepcjach, między innymi Tomasz Morus, hiszpański filozof Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, a w końcu XVI wieku Francuz Michel Montaigne w *Próbach*. W wiekach XVII i XVIII pojawiają się liczne opowieści podróżników i misjonarzy o Ameryce, takich jak Hiszpan Francisco Coreal, francuskich jezuitów Lafitau i Charlevoix, które zawarte zostały w słynnej *Histoire generale des voyages* pod redakcją Abate Prebosta. Liczni hiszpańscy komentatorzy, jak np. Angel Losada⁶⁴, zapewniają, że te wszystkie relacje są pod ewidentnym wpływem Las Casasa. Myśliciele oświecenia otrzymali już ideę bardzo dojrzałą i jak pisze Jose Louis Abellan; „W rewolucyjnej myśli francuskiej wieku XVIII podstawową

⁶³ *Tamże*, s. 107.

⁶⁴ A. Losada: *La doctrina...*, op. cit., s. 170.

rolę, jako motoru, gra mit ‘dobrego dzikusa’, który zakłada – poprzez racjonalistyczny proces prawnych założeń słynnej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* – absolutną równość wszystkich ludzi wobec prawa. Tekstem klasycznym tego myślenia mityczno-utopijnego jest *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności pomiędzy ludźmi* (1754) J. J. Rousseau⁶⁵. Losada stawia jasno tezę, że podstawowe założenia renesansu i humanizmu hiszpańskiego XVI wieku są źródłami, z których czerpał Rousseau do wypracowania swoich idei.

J. Rangel pisze, że „Poszukując tego, co istniało w ich dążeniach, oczekiwaniach odkrywcy hiszpańscy stworzyli mit najbardziej potężny w czasach nowożytnych: ‘dobrego dzikusa’, w wersji amerykańskiej lub amerykańistycznej, mit niewinności człowieka sprzed jego upadku, opowieść, której przeznaczeniem stało się osiągnięcie nieskończonego powodzenia w historii idei, brzemiennego w ogromne konsekwencje (...). Mit dobrego dzikusa odpowiada na lęki charakterystyczne dla europejskiej cywilizacji zachodniej, chrześcijańskiej i historycystycznej, że człowiek był dobry, ale cywilizacja go skorumpowała. Jeżeli była Złota Epoka i jesteśmy w Epoce Żelaza lub Brązu, nie mógł zdarzyć się większy cud, jak odnalezienie tej prymitywnej epoki, współistniejącej z naszymi czasami i pojawienie się możliwości skonstatowania, że ludzie niezbrukani cywilizacją i niewinni przetrwali”⁶⁶.

Wpływ Las Casasa na: a) prawny porządek kolonii amerykańskich, b) rozwój amerykańskiej świadomości niepodległościowej, d) wybuch Rewolucji Francuskiej i ogłoszenie powszechnych praw człowieka

Las Casas nie tylko nie poniósł żadnej kary, ani nie spotkały go żadne zyskany za gwałtowną, i nawet przesadną krytykę Hiszpanów w Ameryce, ale po wygranej dyskusji z Sepulvedą został mianowany pierwszym Prorektorem do spraw Indian. Mieli oni posiadać swoje własne prawa i przywileje ochronne broniące przez sędziów przez nich samych wybieranych. Przekonania Casasa o Indianach, że są rozumni, zdolni do posiadania wartości moralnych, że mają umiejętności mechaniczne i zdolności polityczne, znalazły postać w *Nowych Prawach* (1542), oraz w późniejszych *Recopilacion de Indis* (zbiorniku praw dla Indii). Jose Manuel Perez – Prendes

⁶⁵ J. L. Abellan: *Los orígenes españoles del mito del buen salvaje*. Madrid 1976. *Tamże*, s. 170.

⁶⁶ J. Rangel: *Del buen salvaje al buen americano*. Caracas 1976, s. 27.

i Muños de Arraco⁶⁷ twierdzą, że te przekonania stały się zacyzmem późniejszego amerykańskiego liberalizmu i świadomości niepodległościowej.

W prawie publicznym pod wpływem Casasa rosło znaczenie reprezentatywności Indian, wiele instytucji ulegało ewolucji w zarządzaniu Indianami, które zawierają szereg środków i rządowych instrumentów, aby decentralizować władzę i obniżyć poziom podejmowania decyzji i tworzenia faktów, co dawało wzbogacenie środków informacji dla instancji władzy, wymuszało ich plastyczność, podatność na stosowanie korekt itd. Na przykład powoływano specjalne rady lub doraźne komisje, często stałe struktury uzupełniające prace ociężałej biurokracji ministerstw – rad królewskich. Domaganie się praw dla Indian dawało impuls do zakładania takich ciał i powstanie aparatu nowoczesnego państwa. Pojawiały się nowe prawa jak na przykład prawo zasiedzenia. Pojawiały się też nowe instytucje, niezależne od siebie, albo dawniej już znane, ale nie używane, tak jak wymieniona już instytucja Ptrotektoratu Indian, która to instytucja pochodziła jeszcze od *Defensor civitatis* w prawie rzymskim.

Oczywiście, aby takie zmiany mogły następować, musiała wystąpić zbieżność pomiędzy humanitarnymi postulatami a realnymi potrzebami korony, nie akceptującej powstawania nowych oligarchii feudalnych, które wcześniej niszczyła w samej metropolii. Rada Indii zdała sobie sprawę z celów *encomenderos* i późniejszych *haciendados* kierując ostrzeżenie do króla: „Wasza wysokość straci na zawsze tak wielkie królestwo (...). Indianie utracą wolność, ziemie i popadną w wieczne niewolnictwo. Na tym skorzysta tylko 300 lub 400 *encomenderos*, jeżeli Wasza Wysokość uczyni ich panami tamtych ziem (...) ze stratą dla królewskiego majątku, dziedzictwa”. Dla Casasa sojusznikiem były argumenty ekonomiczne, gdyż powstanie nowego feudalizmu w koloniach równało się utracie przez władzę publiczną poddanych, to jest podatników na rzecz instancji pośredniej, *encomenderos* zmienionych w osoby prawne. W przyspieszonym procesie, uważają Prendes i Arraco⁶⁸, powstawania państwa nowożytnego wielką rolę odegrały prawa Indian, a postawa Casasa przyspieszyła konfrontację interesów państwa i nowej oligarchii semifeudalnej i postśredniowiecznej, oraz upadek jej interesów w pierwszym wieku

⁶⁷ J. M. Perez-Prendes y M. de Arraco: *Las Casas y el derecho publico en Indias* w *En el Quinto Centenario de Bartolome de Las Casas*. Madrid 1991, s. 159. Niniejszy podrozdział jest streszczeniem wymienionego wyżej artykułu.

⁶⁸ *Tamże*, s. 164.

instalowania się nowego systemu politycznego w Ameryce. Wielu autorów uważa, że Las Casas był pierwszym wielkim antykolonialistą, mógłby dobrze być autorem *Deklaracji Końcowej* ONZ w Bandungu (1955). Rozpoczął walkę o emancypację narodów, propagował równość wszystkich ras. Przez trzy wieki wielu myślicieli oskarżało i negliżowało mechanizmy polityczne i moralne panowania kolonialnego oraz proklamoowało prawo do wolności i równości narodów, szczególnie w oświeceniu. Jak pisze hiszpański specjalista od międzynarodowego prawa publicznego, Adolfo Miaja de la Muela: „Człowiek jest najwyższą wartością na ziemi, napadnięci, którzy na swoim życiu, godności i swoich życiowych warunkach cierpią ze strony dominującej grupy niektórych państw, stają się głównym obiektem nowego prawa narodów, internacjonalizowanych praw człowieka. Nie ma tu nic nowego, włącznie z uznaniem doktryny zbrodni przeciwko ludzkości, które głoszone były przez doktryny prawa międzynarodowego szkoły hiszpańskiej wieku XVI i XVII”⁶⁹.

Roberto Mesa⁷⁰ uważa, że w innych narodach europejskich, o azjatyckich nie wspominając, świadomość antykolonialna była o wiele późniejsza i bardziej oportunistyczna. Po Antonio de Montesinos, który pierwszy zaczął kontestować kolonializm (1511), to Las Casas, który zdominował intelektualnie hiszpański XVI wiek, dał impuls dla całego ruchu antykolonialnego, i także do powstania hiszpańskiej szkoły prawa międzynarodowego.

Prawo do życia w wolności i we własnej wspólnocie mają według Las Casasa wszyscy ludzie, nawet najbardziej prymitywni. Temu miały służyć postulowane prawa do osobistej wolności, samorządności i do wolnego wyboru książąt i władców dla Indian. „Pomiędzy niewiernymi, którzy mają oddalone królestwa, którzy nigdy nie słyszeli nowiny o Chrystusie, ani nie otrzymali Wiary, istnieją prawdziwi panowie, królowie i książęta, a ich władanie, godności zależą od prawa naturalnego i prawa człowieka, kiedy takie państwo kieruje się ku zasadzie rządu i królestw, zatwierdzonych prawem boskim, ewangelicznym. To samo tyczy się osób pojedynczych królestwa czy instancji niższych i dlatego przez nadejście Chrystusa, te własne zwierzchności, godności i preminencje królewskie i pozostałe, nie będą pozbawieni powszechnie ani prywatnie *ipso facto nec ipso jure*”,⁷¹ zapew-

⁶⁹ M. de la Muela: *Introducción al Derecho Internacional Público*. Madrid 1974, s. 429. Cyt. za: R. Mesa *Presencia...*, dz. cyt., s. 147.

⁷⁰ Tamże, s. 142.

⁷¹ B. de Las Casas: *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*. Tamże, s. 147.

nia w *Aqui se contienen treinta proposiciones muy juridicas* – (propozycja X). Miał szczególne trudności w proklamowaniu wolności niewiernych w czasach, gdy średniowieczne poglądy w Hiszpanii XVI wieku były bardzo żywe. Koncepcja Casasa międzynarodowej społeczności i prawa do komunikowania się, dobrowolnie wybrane przez narody, bazują na dwóch zasadach; „społeczność naturalna człowieka i następująca po niej, współzależność narodów” oraz druga zasada, uzupełniająca się z pierwszą, „fundamentalna jedność gatunku człowieka, jedność pochodzenia i jedność charakterystyczna”. W *Tratado comprobatorio* prawa człowieka tak charakteryzuje: „Nie jest innym przedmiotem praw człowieka jak pożytek racjonalny i pożyteczny dla dobra i pożytku ludzi, które łatwo oni poznają przez naturalne światło jako rzecz, która jest im pożyteczna, tak jak uczciwa wymiana, kupno i sprzedaż i inne podobne potrzeby, bez których ludzie jedni bez drugich żyć nie mogą. I w ten sposób prawa człowieka zwie się naturalnymi, ponieważ wynikają z rozumu i prawa naturalnego, i mają moc i żywotność jak prawo naturalne, ponieważ konkluzyjnie wynikają z prawa naturalnego bezpośrednio”⁷².

Nie jest to może wystarczające świadectwo wartościowego wkładu Casasa w prawa człowieka, ale komentatorzy dzisiejsi widzą tego przyczynę nie tylko w słabym prawniczym jego wykształceniu, ale i w charakterze jego działalności, praktycznej i wymagającej natychmiastowej interwencji w politycznych sytuacjach. Interesy Hiszpanów, które brutalnie weszły w kolizję z zawartością celów ewangelizacyjnych, popchnęły Casasa nie tylko do upominania się o prawa cywilne i polityczne Indian, ale doprowadziły go do walki o ich prawa ekonomiczne. W traktacie *Tratado de las dose dudas (Traktat o dwunastu wątpliwościach)*, napisanym tuż przed śmiercią i zadedykowanym Filipowi II, pisze, że „Wszyscy niewierni, z jakiegokolwiek sekty czy religii, albo jeśli jakikolwiek grzech mają, przeciwko prawu naturalnemu czy boskiemu, i zwanemu przez nas prawami człowieka, słusznie mają i posiadają władzę nad swoimi rzeczami, gdy bez niczyjej szkody posiadli. I również przez tą samą sprawiedliwość posiadają swoje królestwa, dominia, państwa, godności, prawa i władzę”⁷³. Nie zadowala się napiętnowaniem grabieży, ale kategorycznie żąda zadośćuczynienia i zwrotu zagrabionych dóbr. Hiszpański uczo-

⁷² B. de Las Casas: *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano y Principado Universal que los Reyes de Castilla y Leon tienen sobre las Indias*, tamże, s.148.

⁷³ B. de Las Casas: *Tratado de las dose dudas*, tamże, s. 148.

ny Angel Losada widzi działalność Casasa jako źródło dzisiejszej doktryny praw człowieka. Pisze, że „Las Casas wyprzedzając nasze czasy sytuuje się w przestrzeni ponadnarodowej i ukazuje doktrynę bardzo zaawansowaną obrony praw człowieka, bez rozróżniania narodowości, których zasady dopiero w naszych dniach zostały zaakceptowane w teorii (ale nie w praktyce) przez wspólnotę narodów (...). Postawa Casasa jest jasna: każda interwencja narodu rozwiniętego w sprawy niedorozwiniętego, nawet w celu pomocy materialnej, czy dla zmiany religii lub ideologii (...) musi być uwarunkowana absolutnym respektem”⁷⁴.

Wielu pisarzy, tak jak Pereña i Abril, chce widzieć w dziele Casasa „Kartę praw człowieka według Bartolomeo de las Casas”⁷⁵. Inni, jak Roberto Mesa⁷⁶, uważają to za przesadną interpretację, ale widzą go jako inspiratora nowoczesnego międzynarodowego prawa publicznego, które zakłada dekolonizację i koegzystencję: przyjęte za swoje przez Narody Zjednoczone po roku 1945, chociaż do dzisiaj - według Mesy - międzynarodowa społeczność nie przymuje ich w całej pełni. *Karta* z San Francisco potępia wojnę i nie tylko zaborczą. Postulaty Casasa w kwestii praw człowieka wypowiada *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 roku i jeszcze konkretniej, *Deklaracja Narodów Zjednoczonych o eliminacji we wszelkich formach dyskryminacji rasowej* z 1963 roku, które później w roku 1965 znajdują postać w *Konwencji*. Dokładnie Casasowskie postulaty kulminują w *Prawach ekonomicznych, społecznych i kulturalnych* i w *Prawach cywilnych i politycznych* z 1966 roku.

Do walki Las Casasa o prawa wspólnot indiańskich nawiązuje *Deklaracja o przekazaniu niepodległości krajom i narodom kolonialnym* z 1960 roku. I dopiero wtedy, twierdzi Mesa, w porządku międzynarodowym skończył się oficjalnie europocentryczny ład. Te prawa deklarowane, aby nie pozostać pustymi, uzupełniane są z czasem kolejnymi rezolucjami ONZ, takimi jak *O ciągłej suwerenności nad bogactwami naturalnymi* z lat 1962, 1966 i 1973, aż do tak zwanej *Karty Praw i Obowiązków Ekonomicznych Państw* (1974), która odnosi się do rewindykacji i żądań krajów Trzeciego Świata wobec krajów ekonomicznie dominujących,

⁷⁴ A. Losada: *Fray Bartolome de Las Casas a la luz de la moderna critica historica*. Madrid 1970, s. 17, tamże, s. 146.

⁷⁵ Pereña Vicente, L. i Abril, V.: *Bartolome de Las Casas. Derechos civiles y politicos*. Madrid 1974, s. 143-165. *Tamże*, s. 150.

⁷⁶ *Tamże*, s. 150.

a wcześniej posiadających kolonie. Kończy reklamacje Las Casasa, pisze Mesa, rezolucja ONZ 2625 (XXV) *Deklaracja względem zasad prawa międzynarodowego odnośnie stosunków przyjaźni i współpracy pomiędzy państwami zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych* (1970).

Zakończenie

Traktowanie przybycia Hiszpanów na nieznaną przez siebie kontynent w 1492 roku jako „Odkrycie Ameryki” posiada ewidentnie euroszowinistyczny wydźwięk. Wszak zamieszkiwana była już przez innych ludzi. Pochwalanie konkwisty jako wielkiego dzieła „pierwszej ewangelizacji” przez Jana Pawła II także słusznie uchodzi za przejaw postawy imperialistycznej, szczególnie głoszenie tych idei na Wielkich Antylach, gdzie ludność miejscowa z wielu przyczyn w całości wyginęła nie zaznając szczęścia w społeczeństwie chrześcijańskim a także pewnie po swojej śmierci. Także domniemywa się, że gdyby dzisiaj żył Bartolomeo de las Casas, zająłby z pewnością wobec dzisiejszej sytuacji narodów Ameryki Łacińskiej zasadniczo inne stanowisko, niż polski papież, który tak naprawdę, według licznych latynoskich publicystów, interesuje się tylko „swoją” Polską i wszystkie pozytywne zmiany na świecie przesadnie wiąże z ruchem *Solidarność*, dlatego nie rozumie problemów w innych regionach świata. Natomiast teologowie nurtu *Teologii Wyzwolenia*, jak m.in. Gustavo Gutierrez zmuszany do milczenia przez władze w Watykanie, piszą o Casacie książki i szukają u niego inspiracji moralnej. Skąd bierze się tyle rozbieżności w łonie kościoła katolickiego?

Otóż potęga tej części kolonialnego kościoła katolickiego, która była oparty na wyzysku i terrorze inkwizycyjnym wynikała z bezpośrednich związków kleru z administracją kolonialną i oligarchami, po których przejmował majątki w formie posagu wstępujących nowicjuszy. W Meksyku, który w końcu XVIII wieku był ponad dwa razy większy niż dzisiaj i był potentatem światowym w produkcji srebra i złota, wtedy połowa nieruchomości należała do Kościoła. Kler świecki był też na pensji rządowej, a na podstawie otrzymanego przez „Królów Katolickich” Izabelę i Ferdynanda od Aleksandra VI (Rodrigo Borgia) przywileju tzw. patronatu zaraz po odbiciu Granady z rąk muzułmanów w 1492 roku, korona pełniła zwierzchność nad kościołem przez wybór biskupów, mianowanie inkwizytorów, pobór dziesięciny itd. Ta sytuacja ogromnych nierówności

społecznych była w niewielkim stopniu, ale jednak równoważona przez działalność Las Casasa i innych humanitarnie nastawionych misjonarzy, którzy byli względnie niezależni od władzy świeckiej, gdyż należeli do zakonów podległych bezpośrednio papieżom. Dzisiaj *Teologowie Wyzwolenia*, którzy w dużej części popierają czynne przeciwstawianie się „zinstytucjonalizowanej przemocy” – jak nazywają system dyktatur i marionetkowych wobec USA rządów – kontynuują zadanie swych szesnastowiecznych duchowych poprzedników. Natomiast polski papież i uwspółcześniona forma inkwizycji, jaką jest kongregacja pilnująca czystości wiary kardynała Ratzingera kontynuują dzieło dawnej Inkwizycji, posługując się co prawda innymi (z konieczności) już środkami, ale nie wiadomo, czy mniej bezwzględny, jak konsekwentnie egzekwowany zakaz kontroli urodzeń i stosowania prezerwatyw, co w fawelach Sao Paulo czy Rio de Janeiro owocuje gwałtownym wzrostem zachorowań na aids i narodzinami milionów chorowitych, kalekich i niechcianych przez czter-nastoletnie matki dzieci. Jan Paweł II mieszkańców Ameryki Łacińskiej traktuje jedynie jako „ważną część historii Kościoła” a z powodu swojej nędzy – tak głosi – powinni być szczęśliwi, gdyż biedni „będą zbawieni” i czynna walka o elementarne prawa ekonomiczne i polityczne nie powinna mieć miejsca, wystarczy do tego modlitwa.

Obecny papież reprezentuje mentalnie taki właśnie katolicyzm, który dodatkowo ma korzenie nasze polskie i wybitnie chłopskie. Jest taki katolicyzm pozbawiony szlachetnych postaw, jako że chłop jest, z racji rozdrobnionej struktury wsi i indywidualnego charakteru pracy produkcyjnej, egoistą, człowiekiem o zawężonym spojrzeniu, korzącym się przed władzą, zamkniętym na nie-dogmatyczne myślenie i ma mało zrozumienia dla walki z różnymi patologiami na płaszczyźnie starsi czy szczególnie księży a dzieci. Wydaje się, że głównym celem naszego katolicyzmu jest rozwój materialnej infrastruktury, obecność w mediach, wpływy polityczne na całym świecie a nie moralne problemy społeczeństwa gwałtownie ulegającego dywersyfikacji, pogłębianiu się biegunów nędzy itd. A dlatego nasz katolicyzm jest z charakteru tak bardzo chłopski, gdyż mieszczaństwo i inteligencja w naszym kraju, głównie żydowska lub niemiecka, wyginęły podczas II Wojny Światowej, a trzeba pamiętać, iż przed wojną 60% ludności zawodowo czynnej stanowili chłopci, 8% robotnicy rolni i parę procent bezproduktywna, zadłużona i fanfarońska szlachta.

Tym także chyba należy tłumaczyć fakt, że Polacy w USA, Ameryce Łacińskiej, Europie czy Afryce Południowej są nastawieni bardziej negatywnie od ludzi innych ras i do ich sytuacji życiowej niż starsi biali mieszkańcy, co znajduje wyraz w dużej ich gotowości do pracy w policji.

Natomiast katolicyzm hiszpański tworzyli rycerze, przechrzczeni Żydzi (np. kardynał Torquemada i jego siostrzeniec Wielki Inkwizytor czy pół-Żydówka św. Teresa z Avila), masoni, Indianie, awanturnicy, żeglarze. Kultura iberyjska i Ameryki Łacińskiej ma charakter szlachetnego gestu, wymagana jest opiekuńczość wobec słabszych, rycerstwo wobec kobiet, a pogardzany przez anglosasów *mucho* musi zapewnić partnerce i rodzinie bezpieczeństwo i utrzymanie, co w dobie rozpasanej konsumpcji ogólnie nie jest łatwe, a w krajach anglosaskich niemożliwe.

Z drugiej strony rodzący się od czasów Rewolucji Meksykańskiej (1910 – 1917) reindykacyjny i oskarżycielski ruch zwany indygenizmem (*indigenismo*), którego naczelnym motywem jest, oprócz pozytywnego zainteresowania się zachowaniem tożsamości miejscowych kultur, oskarżanie Europejczyków o zniszczenie tych kultur, które rzekomo w dalszym ciągu mogły się rozwijać, gdyby nie europejska napaść, jest także jednostronny. Indiańskie imperia chyliły się już wtedy ku upadkowi, nie rozwiązały podstawowych potrzeb swych poddanych i skargi misjonarzy na „tyrańskie rządy” Inków czy Meksykanów są jak najbardziej uzasadnione. Ci ostatni (Aztekowie) przecież także chcieli podbić cały świat⁷⁷, ale nie starczyło im możliwości technicznych, za co przecież Europejczycy nie mogą ponosić winy.

Należy widzieć rok 1492 jako datę nieuchronnego spotkania się dwóch światów, które jednak mogło przebiegać w mniej dramatyczny sposób. Istnieją racje, by uważać, że przebieg takiego spotkania pomiędzy mieszkańcami tego kontynentu a ówczesnymi muzułmanami byłby być może mniej tragiczny. Przemawia za takim przypuszczeniem historia wschodniej Afryki i samej Hiszpanii, gdzie będące pod panowaniem islamskim „ludy Biblii” (tj. obok muzułmanów tworzący bogatą kulturę chrześcijanie zwani mozoarabami oraz Żydzi), były tolerowane i chronione (autonomia, własne sądownictwo i prawo). Natomiast wiemy na pewno, że gorszy los mieszkańców Mezoameryki i Ameryki Południowej czekałby z rąk protestantów, szczególnie purytanów, którzy nie ba-

⁷⁷ O tym mówi wybitny napis na frontonie wejścia do *Museo Antropologico* w Mexico, stolicy Meksyku.

wili się w nawracanie, a raczej w rozstrzeliwanie czy traktowanie autochtonów „bronią biologiczną” (celowe zarażanie ich gruźlicą, wybijanie bizonów). Natomiast dzięki humanistom hiszpańskim, zagrożonym przecież ewentualnym procesem przed Inkwizycją, i ogólnie dzięki pozbawionym rasistowskich przesądów mieszkańcom Półwyspu Iberyjskiego (poza Portugalczycami, którzy w Brazylii składali się głównie z przysyłanych skazańców, którzy po skróconym o połowę wyroku mogli wrócić do ojczyzny) zaszedł wielki proces *metysażu kulturowego i rasowego*. Konkwistadorzy hiszpańscy masowo żenili się z Indiankami, albo traktowali je jako konkubiny, misjonarze starali się tak, jak jezuici, przemawiać muzyką. Natychmiast zakładano uniwersytety i masowo wyświęcano indiańskich księży. Biali zakonnicy uczyli się miejscowych języków i prowadzili zakrojone na szeroką skalę badania etnograficzne i etnologiczne, pozostawiając nam bogaty materiał naukowy. Stąd w Meksyku, gdzie metysi stanowią 90% ludności, uroczyście obchodzi się święto Nowej Rasy. A już na początku drugiej połowy XIX wieku, wtedy gdy w USA musiano prowadzić krwawą wojnę o zniesienie niewolnictwa, prezydentem Meksyku był Benito Juarez – czysty Indianin.