

TOMASZ SZYSZKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0002-8765-1855

ZMAGANIA O UZNANIE PODMIOTOWOŚCI INDIAN W DZIELE EWANGELIZACJI NOWEGO ŚWIATA

Personalizm chrześcijański jako nurt w teologii chrześcijańskiej został wyeksponowany stosunkowo niedawno¹. Nie jest jednak nieznaną opcją duszpastersko-misyjną z dalszej lub bliższej historii Kościoła. Przykładem są efekty tzw. metody kapilarnej w propagowaniu i rozwoju chrześcijaństwa, gdzie kluczową rolę odgrywało spotkanie, bezpośrednia i żywa relacja pomiędzy osobami, tj. pomiędzy osobą już wierzącą – świadkiem, a osobą zaintrygowaną wiarą chrześcijańską. Wiarygodność świadectwa, poczucie bycia traktowanym podmiotowo, autentyczne więzy relacyjności we wspólnocie, stopień zaangażowanej komunikacji międzyosobowej, stanowiły o atrakcyjności wiary chrześcijańskiej, a zarazem głęboką motywację do współtworzenia lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej, a tym samym budowania zrębów lokalnego Kościoła. Podobne elementy znane są z historii ewangelizacji Nowego Świata.

Pozostaje zatem podjąć się próby dookreślenia i wskazania, w jakim stopniu, misjonarze oraz Kościół, dostrzegali i promowali podmiotowość Indian, czy też jaki był stosunek do tej kwestii, w ramach dzieła ewangelizacji Nowego Świata.

¹ Briones Caballero R., *El personalismo: la persona como clave de la antropología filosófica*, „Revista de Marina” [Chile] (2023), nr 994, s. 32-33; Forment E., *El personalismo de Santo Tomas*, „SAPIENTIA”, (1990), vol. XLV, s. 277.

WYZWANIA NOWEGO ŚWIATA

Zagadnienie obejmujące zmagania o podmiotowość Indian w Nowym Świecie okresu kolonialnego, dotyczy bardzo intrygującego, aczkolwiek niedocenionego i pomijanego ujęcia, mającego wiele wspólnych cech z aspektami personalizmu. Dla misjonarzy i większości Hiszpanów nie ulegało wątpliwości, że Indianie są ludźmi². Kwestią problematyczną pozostawała prawna interpretacja tegoż faktu i przełożenia go na wymiar pragmatyczny codziennego życia. Misjonarze optowali za uznaniem pełnej podmiotowości Indian, zaś inni akcentowali konieczność ich przedmiotowego podporządkowania i wykorzystania. Uznanie pełnej podmiotowości Indian nigdy w praktyce nie nastąpiło³. Korona hiszpańska ustanowiła wprawdzie wiele praw, chroniących podmiotowość Indian, problem polegał jednak na tym, że w życiu codziennym nie były one w pełni respektowane.

To właśnie misjonarze dostrzegali konieczność ochrony i obrony Indian przed rozmaitymi próbami ich zniewolenia ze strony Hiszpanów i portugalskich łowców niewolników. Przez długi okres konkwisty, kwestią sporną była właśnie interpretacja prawna, odnośnie roli, praw i obowiązków Indian względem gospodarczej struktury kolonialnej. Konkwistadorzy, właściciele kopalń i *encomenderos* zgłaszali i reklamowali zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą. Przysłowiową solą w oku byli jednak przedstawiciele Kościoła, którzy głośno protestowali przeciwko brutalnemu i przedmiotowemu traktowaniu Indian. Dla misjonarzy, Indianin nie był jedynie bliżej nieokreślonym obiektem, ale kimś, kto ma swoją godność i prawo do życia w wolności. O tę prawdę należało zabiegać i ją promować.

W refleksji, powoływano się między innymi na Biblię, w celu przytoczenia stosownych argumentów dotyczących niepodważalnej godności

² Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”, [w:] “Panta rei”*: Studi dedicati a Manlio Bellomo, 2004. s. 470.

³ Bonfil Batalla G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe, (2019), nr 3, s. 21-23.

osobistej, wolności i suwerenności Indian. Innymi słowy: są w pełni ludźmi – mają swoją godność, a tym samym nie należy nimi manipulować oraz, że są godni, aby uczestniczyć w przepowiadaniu Dobrej Nowiny o zbawieniu. Odnosił się do tej kwestii papież Franciszek, w deklaracji *Dignitas infinita*, stwierdzając: *Z prawdy [o godności ludzkiej, Kościoła] czerpie powody swojego zaangażowania na rzecz słabszych i posiadających mniejszą władzę, zawsze kładąc nacisk na „na prymat osoby ludzkiej i obronę jej godności, niezależnie od wszelkich okoliczności”* (Di 1).

Należałoby na tym miejscu wskazać na bogatą refleksję teologiczną o charakterze misjologicznym w Nowym Świecie. Od początków XVI wieku prowadzono pogłębioną refleksję dotyczącą tego, kim są autochtoni Nowego Świata i w jaki sposób należałoby w sposób adekwatny, prowadzić pośród nich dzieło chrystianizacji. Tematy były podejmowane przez tzw. *juntas eclesiasticas* (rady kościelne) w Meksyku, a później przez synody diecezjalne i archidiecezjalne w Meksyku i Limie⁴. Nie mniejszą zasługę wnieśli teologowie, jak José de Acosta z dziełem *De procuranda indorum salute* (1588) albo Alonso de la Peña Montenegro z *Itinerario para párrocos de Indios* (1661), w których na swój sposób zdefiniowali teologiczne podstawy nowej strategii misyjno-duszpasterskiej.

W pierwszej połowie XVI wieku, istniały już w Nowym Świecie ośrodki, które podejmowały refleksję o charakterze teologicznym i antropologicznym. Ich celem było pełniejsze zrozumienie Indianina jako człowieka, będącego uosobieniem macierzystej kultury, w tym lokalnego języka, wierzeń i praktyk religijnych. Wydaje się, że istotnym bodźcem ku takiemu zainteresowaniu mogły mieć wydarzenia w Guadalupie, w roku 1531⁵. W opisie przebiegu tegoż spotkania, Maryja wybitnie podmiotowo potraktowała Juana Diego. Rozmawiała z nim w języku nahuatl, odnosiła się do niego z wielkim szacunkiem i odwoływała się

⁴ Saranyana J.I., *El III Concilio Limense (1582-1583)*, [w:] J.I. Saranyana (red.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I, Vervuert 1999, s. 149-180.

⁵ Chavez E., *Drugi calun. Matka Boża z Gwadelupy wyzwanie dla nauki, historii i wiary*, Kraków 2010, s. 78-79, 118-121.

do wielu aspektów jego autochtonicznej kultury. Uczyniła go też swoim posłańcem do biskupa.

W trzeciej dekadzie XVI wieku, do Nowej Hiszpanii dotarła grupa franciszkańskich misjonarzy, tzw. '12 apostołów Meksyku'. Ich liczba jest bardzo symptomatyczna. Nawiązywała bowiem nie tylko do 12 Apostołów rozesłanych przez Jezusa Zmartwychwstałego, ale też do koncepcji Kościoła pierwotnego (modelu apostołskiego), który w zamierzeniach ówczesnych franciszkanów, mógłby być odtworzony w Nowym Świecie⁶. Jednym z elementów tej koncepcji, był powrót do bardziej międzyosobowych relacji, a tym samym takiej wspólnoty Kościoła, która szanuje i dowartościowuje wszystkich swoich członków i jest w pełni otwarta na misyjne wyzwania miejsca i czasu. Według tego zamysłu, Indianom miałyby być głoszona Ewangelia w sposób zupełnie bezkonfliktowy i pokojowy, z uwzględnieniem ich wartości kulturowych, pod warunkiem ich kompatybilności z wartościami ewangelicznymi.

Tą drogą próbowali podążać franciszkanie, dominikanie oraz jezuiti, realizatorzy ambitnego projektu redukcji jezuickich (XVII-XVIII wiek). Tym ostatnim nie był zupełnie obcy model apostołski. Jezuiti podejmowali się wysiłków wypracowywania adekwatnych form, metod i środków ewangelizacyjnych, mających na celu podmiotowe traktowanie Indian i uczynienie z nich aktywnego podmiotu swojego rozwoju.

Indianie, chociaż sami tego jeszcze nie w pełni świadomi, byli przez misjonarzy postrzegani jako dzieci Trójjedynego Boga, którym należało głosić Dobrą Nowinę. Wychodzono bowiem z założenia, że wszystkie ludy autochtoniczne, mają prawo być odbiorcami głoszonej im Ewangelii, ponieważ są potencjalnie zdolni do jej przyjęcia. W roku 1537,

⁶ Gómez Cañedo L., *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Mexico 1993, s. 346-358; J.M. Alonso del Val, *Al estilo de Francisco. En la primera evangelización de América*, [w:] Gracia y desgracia de la evangelización de América, Madrid 1992, s. 234-238, 258-253; "Instrucción" y "obediencia" del Ministerio General Francisco de los Angeles Quiñonez a Martín de Valencia, custodio de los doce franciscanos enviados para plantar el Evangelio en Tenochtitlan Convento de Santa María de los Ángeles, Extremadura, 4.10.1523 [w:] Paulo Suess (red.), *La conquista espiritual de la América española: 200 Documentos-Siglos XVI, 2002*, s. 208-211.

Paweł III potwierdził, że Indianie są istotami rozumnymi i wolnymi, pełnoprawnymi członkami ludzkości (bulla *Sublimis Deus*).

Różnorodny poziom kulturowy, jaki reprezentowały poszczególne społeczności autochtoniczne (nawet ten najniższy, określane jako barbarzyński), nie powinien być rozpatrywany jako wymówka albo bariera, jakoby nie do pokonania. Zatem żadna społeczność indiańska, nie była *a priori* wykluczana z oddziaływania dzieła misyjnego, ale była postrzegana jako zadanie, z którym się należy zmierzyć. Każdorazowo chodziło o Indian, którzy mają prawo usłyszeć naukę Kościoła o zbawieniu, bez względu na ich nastawienie i poziom kulturowy. Zabieganie o to było o tyle ważne, że „różne dawki nierealności, projektowanie i ostateczne wdrażanie potężnych utopii odbywało się na całej długości i szerokości Ameryki nie tylko w sferze latynoskiej, ale także w sferze portugalskiej, holenderskiej, francuskiej i brytyjskiej...”⁷, tak w odniesieniu do całego kontynentu, jak i tamtejszych społeczności indiańskich.

KONTEKST SPOŁECZNO-GOSPODARCZY EWANGELIZACJI W NOWYM ŚWIECIE

Dotarcie przez Hiszpanów do Nowego Świata, w ostatniej dekadzie XV wieku, okazało się nie tylko wydarzeniem wiekopomnym, ale też inicjującym dogłębne transformacje oraz wielopłaszczyznowe innowacje o charakterze polityczno-gospodarczym i społeczno-kulturowym. Zagospodarowanie nowo odkrytych ziem i ludów, zainicjowało długą, trudną i wieloaspektową debatę, głównie na temat praw i obowiązków Korony hiszpańskiej (w mniejszym stopniu Korony portugalskiej). Regulacji prawej wymagał nie tylko żywioł konkwisty, ale też wysiłki związane z ukształtowaniem i funkcjonowaniem kolonialnych struktur administracyjnych w Indiach Zachodnich. Innym, nie mniej ważnym zakresem była złożona kwestia praw i obowiązków ludów Nowego Świata, w tym rola i zadanie misjonarzy w ich dziele chrystianizacji.

⁷ Ponce Leiva P., *Visiones del paraíso. Erudición y denuncia social entre la Amazonía y los Andes a fines del siglo XVII*, „Chronica Nova”, (2013) nr 39, s. 276.

Pomimo dekretu królewskiego już z roku 1500, określającego ludy Indii Zachodnich – jako ludzi wolnych i wasali Korony hiszpańskiej, konkwistadorzy co najmniej do połowy XVI wieku, posługiwali się własną formułą interpretacyjną praw i obowiązków Indian. Z wielką bezwzględnością, traktowano Indian jako tanią i niezbędną siłę roboczą, zaś kobiety jako konkubiny i żony.

Bardzo mocno wybrzmiało to w kazaniu wygłoszonym przez dominiikanina Antonio de Monesinusa na Hispanioli w roku 1511. Powiedział wówczas Hiszpanom⁸: *Powiedz mi, jakim prawem lub sprawiedliwością trzymasz tych Indian w tak okrutnej i okropnej niewoli? Jakim prawem prowadzisz tak odrażające wojny z tymi ludźmi, którzy żyli łagodnie i spokojnie na swoich ziemiach, gdzie pochłonęła nieskończoną ich liczbę, dokonując niesłychanych morderstw i spustoszeń? (...) Czyż nie są ludźmi? Czyż nie mają rozumnych dusz? Czyż nie jesteś zobowiązany kochać ich tak, jak kochasz siebie? Jak możesz leżeć w tak głębokim i letargicznym śnie?*

Kwestią sporną nie było zatem, czy Indianie są ludźmi, ale czy należy przestrzegać względem owych ‘barbarzyńców’ i ‘dzikusów’ wszystkich praw wynikających z prawodawstwa Korony hiszpańskiej? Chodziło w głównej mierze o (nie)praktykowanie sprawiedliwości społecznej, w tym możliwości (nie)stosowania względem ludów autochtonicznych formuły ‘wojny sprawiedliwej’, w celu ich prawnego zniewolenia. W rzeczy samej, była to dyskusja nad statusem i podmiotowością Indian względem prawa hiszpańskiego, w tym wypracowywanego z mozołem *derecho Indiano*⁹, jak również koncepcji *indio miserable*¹⁰ oraz wielorakich praw przyznanych w ramach *Republica India*.

⁸ Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos* Bogota 2015, s. 94.

⁹ Grenni H., *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „TEORÍA Y PRAXIS” (2008), nr 12, s. 34-35.

¹⁰ Cunill C., *El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, Cuadernos intercambio Año 8, n. 9 (2011), s. 230-233; Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica*, dz. cyt., s. 470-478.

Przez wiele dekad, poszukiwano adekwatnej formuły prawnej, pozwalającej na połączenie dwóch de facto antagonistycznych opcji: oczekiwań konkwistadorów i *encomenderos* względem Indian (prawa do wykorzystywania ich jako taniej siły roboczej) oraz przestrzegania i egzekwowania praw Korony na rzecz Indian, za czym zdecydowanie optowali misjonarze. Odpowiedź na powyższe kwestie nie jest równoznaczna dla poszczególnych obszarów i etapów kolonizacji i chrystianizacji Nowego Świata (najpierw w basenie Morza Karaibskiego, później w Meksyku, Andach i na innych obszarach Ameryki Środkowej i Południowej). Proces ten przebiegał bowiem w różnym zakresie oraz ze zmienną intensywnością, w zależności od możliwości i lokalnego potencjału społeczno-gospodarczego. Zwieńczeniem owych dywagacji jest poniekąd debata w Valladolid, w roku 1550¹¹. Dotyczyła ona między innymi tego, czy można albo czy należy postrzegać Indian jedynie jako bierny, uległy i pasywny obiekt zainteresowania ze strony administracji kolonialnej oraz Kościoła, czy też raczej jako aktywny, a nawet samodzielny podmiot w wypracowywaniu nowych struktur kolonialnych i kościelnych?

Nie ulega wątpliwości, że wielką rolę w kształtowaniu się nowego porządku społeczno-prawnego w Nowym Świecie, odegrali misjonarze, reprezentujący rozmaite zakony (np. dominikanie, franciszkanie, augustianie, nieco później jezuita) i środowiska kościelne. To oni byli zazwyczaj bezpośrednimi świadkami krytycznej sytuacji ludności autochtonicznej, byli bezwzględny krytykami napotkanych sytuacji, ale też pomysłodawcami nowych regulacji prawnych, czego świetlanym przykładem jest postawa i zaangażowanie Bartolomé de las Casas. Starali się bronić Indian przed okrucieństwami, wyzyskiem i złym traktowaniem. Podkreślali w swoich kazaniach i pismach, niezbywalną godność ludzką Indian, w tym ich prawo do wolności i własności. Uwypuklili

¹¹ Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, “*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*” [Madrid], (2004), nr 21, s. 110-113, 131-134.

konieczność poszanowania i respektowania, czyniąc to bezpośrednio w Nowym Świecie, jak również w urzędach królewskich w Hiszpanii.

Przypomniał o tym w 1979 roku Jan Paweł II, podczas III Zgromadzenia Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla, który stwierdził: *godność ludzka jest wartością ewangeliczną, której nie można lekceważyć bez wielkiej obrazy Stwórcy, i nieco dalej: Jeśli Kościół występuje w obronie godności człowieka albo działa na rzecz jej podniesienia, to jest to zgodne z jego misją, która, mając charakter religijny, a nie społeczny lub polityczny, nie może jednak zapoznawać człowieka w jego całokształcie*¹².

OGRANICZONA KREATYWNOŚĆ

Kościół w okresie kolonialnym, zwłaszcza w XVI wieku dążył do tego, aby wypracować optymalne środki oddziaływania ewangelizacyjnego na Indian, aczkolwiek w zbyt wielu przypadkach nie był w stanie wyegzekwować czy też zrealizować wielu swoich postulatów z powodu trudnych okoliczności społeczno-politycznych, ale też braku wystarczającej liczby autentycznie zaangażowanych, odpowiedzialnych i rzetelnych misjonarzy i duszpasterzy.

Truizmem wydaje się przypomnienie, że dzieło chrystianizacji Nowego Świata było realizowane w ramach tzw. patronatu królewskiego oraz że ewangelizacja Indian, dokonywała się w cieniu konkwisty, a w dalszej konsekwencji, w obrębie zależności wynikających z kolonialnych form zarządzania i gospodarowania (system *encomienda*, *mita* itd)¹³. Powyższe okoliczności wyznaczały, dynamikę ewangelizacji Indian.

Zadania wynikające z obowiązku realizacji polityki Korony, w wymiarze ‘cywilizowania’ oraz ‘chrystianizacji’ ludności autochtonicznej, wymagały od misjonarzy nie tylko wielkiego i mądrego zaangażowania

¹² Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM), Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy, Puebla, 28 stycznia 1979 r. [w:] Jan Paweł II, Dzieła Zebrane, tom XII, Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa, Kraków 2009, s. 286.

¹³ Grenni H., *El lugar del indio*, dz. cyt., s. 37-38.

bezpośredniego, ale też roztropnego rozwiązywania wielu trudnych kwestii prawnych i gospodarczych, a tym samym, zdecydowanego stawiania czoła wielu wyzwaniom o charakterze polityczno-gospodarczym oraz społeczno-kulturowym.

Dobitnym przykładem takiego zaangażowania jest system wiosek misyjnych, zakładanych przez dominikanów, franciszkanów i jezuitów, których celem była między innymi ochrona. Szczegółowe regulacje odnośnie funkcjonowania redukcji, wybitnie wskazują na zmagania się ówczesnych misjonarzy z kwestią adekwatnego dowartościowania i wyeksponowania naturalnych zdolności Indian, poprzez odwołanie się do żywej katechezy liturgii, sztuki, muzyki i śpiewu. Można w tym miejscu odwołać się do jednej ze scen z filmu „Misja”, w której jezuita demonstruje umiejętności młodego Indianina w zakresie śpiewu, podkreślając tym samym jego godność. Pieśń zostaje brutalnie przerwana komentarzem nieprzychylnie nastawionego Hiszpana, ‘że każda papuga potrafi śpiewać’. Jest to symboliczna scena, dobrze ilustrująca postawę i nastawienie misjonarzy względem Indian z jednej strony, a z drugiej – Hiszpanów i Portugalczyków, którzy gardzili Indianami i oskarżali jezuitów o wykorzystywanie i zniewalanie mieszkańców wiosek misyjnych. Ukazuje to przykład zaangażowania na rzecz wolności i godności Indian, a z drugiej strony brutalnego gospodarczego pragmatyzmu, nie uwzględniającego czegoś takiego, jak godność i wolność Indian.

Z pewnością, misjonarze zaangażowani w ewangelizację ludów w Nowym Świecie w XVI wieku, zwracali uwagę, aby Indian nie traktować aż nadto przedmiotowo. Być może trudno mówić o ich świadomym dążeniu do podmiotowego traktowania Indian we współczesnym rozumieniu tegoż słowa. Aczkolwiek uznanie i uszanowanie godności i wolności Indian, dobitnie świadczą o tym, że aspekty podmiotowego postrzegania i traktowania Indian były jak najbardziej obecne w praktyce misyjnej Nowego Świata. Pomimo obezwładniającego ducha konkwisty, wyzysku i lekceważenia, częstych przypadków obojętności i nieprzychylności ze strony społeczeństwa kolonialnego, aspekty podmiotowego traktowania Indian były zawsze, w większym lub mniejszym stopniu, w Nowym Świecie dostrzegalne.

INDIANIE JAKO PODMIOT MISJI KOŚCIOŁA

Zetknięcie się z autochtonicznymi mieszkańcami basenu Morza Karaibskiego, uświadomiło Hiszpanom konieczność podjęcia się zadania głoszenia Ewangelii i nauczania katechetycznego tamtejszych ludów. Stanowiły one wraz ze swoimi kulturami dla Europejczyków wprawdzie wielkie *novum*, co nie oznaczało jednak zapaści spowodowanej niemocą intelektualną albo bezsilnością ewangelizacyjną. Wręcz przeciwnie, misjonarze podjęli się swoich obowiązków z wielkim zaangażowaniem. Odwoływano się do teologii i nauczanie Kościoła oraz wielowiekowej tradycji podejmowania się zobowiązań misyjnych względem niechrześcijan.

Przyjmowane przez misjonarzy wyzwania, dobitnie świadczą o ich misyjnej dojrzałości. Zaakcentowano konieczność znajomości języków i ich lokalnych kultur, w celu pełniejszego i dwustronnego zrozumienia adresatów przepowiadania. W niedalekiej przyszłości miało to oznaczać powstanie i funkcjonowanie *catedras de lengua* przy uniwersytetach Nowego Świata. Nie mniejsze znaczenie miały liczne opracowania w postaci poważnych publikacji. Niektórzy misjonarze Nowego Świata ujawnili bowiem zacięcie etnologiczne, jak np. franciszkanin Bernardino de Sahagún – *Historia general de las cosas de Nueva España* (4 tomy); dominikanin Bartolomé de las Casas – *Historia de Indias* albo jezuita José de Acosta – *Historia natural y moral de las Indias*. Zajmowali się gromadzeniem i spisaniem, jak również wyjaśnianiem wiedzy o charakterze etnologicznym, czyli kwestii dotyczących ludów autochtonicznych poszczególnych obszarów Nowego Świata. Nawet, jeżeli ich opracowania nosiły silne piętno pragmatyzmu kolonialno-chryścijańskiego, zasługują na baczną uwagę.

Wspomniane prace świadczą o krytycznym podejściu do lokalnych kultur, ale bez nadmiernej dozy ich lekceważenia, pogardy albo bagatelizowania ich znaczenia dla dzieła misyjnego. W wielu wypadkach owe dzieła powstawały w oparciu o bezpośrednią współpracę z osobami pochodzenia indiańskiego. Praktykowano wymianę myśli i doświadczenia życiowego, w oparciu o dialog.

Misjonarze podejmowali też próby filozoficzno – teologicznego wyjaśnienia czy też doprecyzowania wielu trudnych i spornych kwestii związanych z godnością i tożsamością Indian, jak również z adekwatnymi sposobami ich chrystianizacji (nawracania na wiarę chrześcijańską, rugowania bałwochwalstwa, wyznaczenia możliwego zakresu adaptacji elementów autochtonicznych, dopuszczenia Indian do sakramentów, do posług kościelnych itd.). Misjonarze nie gardzili Indianami, ale postrzegali ich jako potencjalnych współpracowników, zdolnych wnieść coś nowego i inspirującego.

Osoby pochodzenia autochtonicznego były postrzegane w kategoriach stworzenia i zbawienia, tj. są dziećmi Bożymi, odkupionymi, jak wszyscy inni ludzie przez męczeńską śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Z tego powodu są naturalnymi adresatami przepowiadania misyjnego Kościoła i nie mogą być z tego przepowiadania wykluczeni. Teologowie Nowego Świata wielokrotnie podkreślali konieczność bezinteresowności w zaangażowaniu się dzieło misyjne oraz nadprzyrodzony charakter ewangelizacji¹⁴.

Misjonarze Nowego Świata, przełomu XV i XVI wieku, nie pozwolili swojego postrzegania Indian porazić duchem defetyzmu i bezsilności. Pomimo wszechobecnej krytyki Indian, gdzie bardzo często i z wielką mocą podkreślano jakoby ich brak rozum, brak umiejętności do racjonalnego myślenia i działania, brak wolnej woli, misjonarze byli w stanie dostrzec wyraźne oznaki racjonalności, predyspozycji ku dobremu oraz zdolności intelektualnych.

Biorąc za punkt wyjścia takie właśnie nastawienie, misjonarze realizowali swoją misję w odniesieniu do solidnego nauczania katechetycznego Indian, przygotowywali ich do przyjęcia sakramentów, bronili ich godności i wolności, budowali wraz z nimi zręby nowej, tj. chrześcijańskiej tożsamości. Pomimo wielu obiektywnych i subiektywnych ograniczeń, Indianie byli konsekwentnie postrzegani jako ludzie: osoby racjonalne i rozumne, posiadające zdolność uczenia się i wyciągania wniosków, z dozą pomysłowości, zdolni korzystać z doświadczenia

¹⁴ Juan Foher „Itinerarium catholicum” [Sewilla 1574]; Bernardino de Sahagun, „Coloquios y doctrina cristiana” [1564].

i zdobytej wiedzy, a tym samym zdolni do przyjęcia sakramentów i bycia chrześcijanami.

Konsekwentne postrzeganie Indianina wg kryteriów chrześcijańskich, w tym nauczania kościelnego, pozwoliło misjonarzom zachować zdroworozsądkowy osąd, co do kondycji ludzkiej Indian. Nie dali się zdominować przez rozpowszechniane w wielu środowiskach, bardzo negatywnych opinii i osądów o Indianach, łącznie z zanegowaniem czy też odmówieniem im bycia ludźmi. Kryterium ‘gospodarcze’, stosowane przez np. *encomenderos*, sprowadzało się bowiem głównie do takich wskaźników, jak: moc przerobowa i wydajność w pracy, posłuszeństwo i uległość oraz określenia: krnąbrność, lenistwo, opieszałość w pracy.

Misjonarze dostrzegali wiele cech ludzkich u Indian, ponieważ nie byli do nich uprzedzeni i nastawieni roszczeniowo. Nietrudno było dostrzec w kontaktach z ludnością autochtoniczną, że Indianie lękają się śmierci, pożądamy wolności, odczuwają strach, nie obcy jest im wstyd przed upokorzeniem, potrafią być (nie)cierpliwi, (nie)opanowani, (nie)pracowici, (nie)zaangażowani, (nie)pomysłowi, (nie)zaradni, że mają jakiś zmysł religijny. Są to przecież jak najbardziej ludzkie cechy i odruchy, o których pisał św. Tomasz z Akwinu¹⁵. Problem dotyczył tego, że nie wszyscy owe cechy chcieli i potrafili dostrzec.

Zanegowanie u Indian jakichkolwiek uczuć i odczuć, wiedzy i dążeń, prowadziło nieuchronnie do zanegowania ich ludzkiej godności, a tym samym jakoby przyzwalało na ich brutalne wykorzystywanie i bezosobowe traktowanie. Z taką postawą byli konfrontowani misjonarze i biskupi, mając tym samym okazję, aby wypełnić swój obowiązek bycia *protector de los Indios* i wskazać na właściwe kryteria postrzegania i oceny Indianina. Nie było to zadanie łatwe, w obliczu zawziętości Hiszpanów. Przekonali się o tym wielokrotnie dominikanie, w tym bp Bartolomé de las Casas w Chiapas, domagając się poszanowania godności i wolności Indian, zostali zmuszeni do opuszczenia diecezji.

¹⁵ Forment E., *El personalismo de Santo Tomas*, dz. cyt., s. 280-282.

PROFILOWANIE INDIAN

Jednym z zadań stawianym przez Koronę hiszpańską misjonarzom w Nowym Świecie było ‘cywilizowanie Indian’. Chodziło o swoistego rodzaju ‘modelowanie Indianina’, aby uczynić go w pełni osobą świadomą praw i obowiązków wynikających z prawa kolonialnego. Było to zadanie trudne i o charakterze ambiwalentnym. W oczach prawa hiszpańskiego, Indianie stawali się bardziej dojrzałi i odpowiedzialni, czyli bardziej ludzcy, kiedy wyzbywali się cech ‘dzikości’ i ‘barbarzyństwa’¹⁶, ‘prymitywizmu’, ‘bałwochwalstwa’ i ‘pogaństwa’.

W tym aspekcie, misjonarze mogli być postrzegani jako urzędnicy – przedstawiciele Korony. Swoją drogą byli do tego zadania zobowiązani na mocy praw patronatu królewskiego (*la ley de patronato*), czyli przestrzegania i wdrażania *Leyes Nuevas* z roku 1542, czy też praw zebranych w zbiorze ustaw *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* z oku 1680¹⁷. Ustawy królewskie wielokrotnie potwierdzały ludzkie i chrześcijańskie przymioty Indian.

Należałoby mieć na uwadze, że ich metoda ‘modelownia’ odpowiadała ówczesnym kryteriom i oczekiwaniom. Odbywała się jednak z dużą dozą poszanowania godności Indian. Współcześnie przypomniał o tym papież Franciszek: *godność nie jest przyznawana osobie przez innych ludzi, na podstawie pewnych talentów i cech, w taki sposób, żeby można ją było ewentualnie odebrać. [...] W rzeczywistości godność jest nieodłączna od osoby, nie jest nadawana a posteriori, istnieje przed jakimkolwiek jej uznaniem i nie może zostać utracona* (Di 15).

Misjonarze z pewnością musieli mierzyć się z tendencjami do postaw paternalistycznych, dopuszczając się ‘dla dobra Indian’, takich czy innych zachowań dokuczliwych i uciążliwych. Nie czynili tego jednak w duchu lekceważenia i gardzenia Indianami, ani w ramach ocen rasistowskich. Owszem, stawiali wysokie wymagania i dążyli do ich osiągnięcia, ale czynili to w duchu szacunku dla zdolności i potencjału, jaki dostrzegali

¹⁶ Castañeda Salamanca F., *El Indio: entre el barbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México 2002, s. 3-4; 147-150.

¹⁷ Grenni H., *El lugar del indio*, dz. cyt., s. 53-58.

w Indianach. Ich poczynania nie miały zatem wiele wspólnego z dążeniami depersonalistycznymi i antygodnościowymi ('utowarowienia'), ale z poszukiwaniem nowych form i zakresów dowartościowania Indian, czyli wzmocnienia i zaakcentowania ich podmiotowości w ówczesnym społeczeństwie kolonialnym oraz w dziele ewangelizacyjnym.

Indianin nie był dla misjonarzy niekompetentnym i niekomplementarnym 'dzikusiem i głupkiem', ale wartościową osobą, w której należało najpierw dostrzec drzemiący potencjał, aby go z czasem stosownie rozwinąć i wyeksponować. Zmagania o uznanie podmiotowości Indian i ich akceptację w społeczeństwie kolonialnym, nie były zadaniem łatwym ani przyjemnym, ale z pewnością nieodzownym, wynikającym nie tylko z obowiązku prawa patronatu, ale też poszanowania Indianina wg kryteriów wynikających z wiary chrześcijańskiej i tożsamości kościelnej.

JEZUICI I PROJEKT REDUKCJI

To co osiągnęli w swojej pracy w okresie kolonialnym, chociażby jezuicy misjonarze w ramach projektu redukcji (wiosek misyjnych), zasługuje na uwagę i docenienie¹⁸. Już wtedy bowiem zwrócono uwagę na konieczność podtrzymania i wyeksponowania duchowo-cielesnej integralności *Indianina*. Dbano o wykształcenie w zakresie czytania, pisanania i rachowania, bycia artystą albo fachowcem w określonej dziedzinie, jak również o higienę i zdrowie. Nie zaniedbywano jednak płaszczyzny duchowej, dbając o systematyczną formację i edukację w postaci katechezy oraz rozwijając praktykę solennej liturgii, jak również rozmaite formy paraliturgiczne.

Jezuicy wystrzegali się metody *tabula rasa*, czyli odrzucania i odżegnywania się od wszelkich wartości, wierzeń i praktyk autochtonicznych. Odwoływali się raczej do metody adaptacyjnej, mającej na celu uwzględnienie i poszanowanie zastanych wzorców kulturowych, byleby nie były sprzeczne z wartościami chrześcijańskimi. Z powodzeniem

¹⁸ Szyszka T., *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, [w:] J. Stali (red.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka klejzalna*, Lublin 2011, s. 273-281.

stosowali się do zasady, że misjonarz musi wiedzieć (posiadać wiedzę), kto jest adresatem – podmiotem jego przepowiadania, nauczania i opieki. Jest to pytanie dotyczące w rzeczy samej nastawienia, tj. podejścia do adresatów oraz zakresu wysiłku włożonego w próbę ich poznania, zrozumienia i zaakceptowania. Pytanie bardzo istotne, ponieważ określa zakres motywacji misjonarza do zmierzania się z wyzwaniami, np. w zakresie nauczania katechetycznego, osób określanych jako *la gente de poca racionalidad* (ludzie o ograniczonej racjonalności).

Ważne wydaje się w tym kontekście pytanie, o cel nauczania. Misjonarze słabo zmotywowani mogliby przyjąć, że w przypadku adresatów ‘nieokrzyszanych’ wystarczyłoby jedynie formalne (mechaniczne) zaaplikowanie określonych procedur katechetycznych, czyli pasywne przekazanie prawd katechizmowych i zadowolenie się biernym ich przyswojeniem przez adresatów. Takie podejście jest jednak naznaczone cechami formalizmu i automatyzmu, a tym samym nosi znamiona przedmiotowego i a-personalnego potraktowania osób uczestniczących w nauczaniu katechetycznym. Natomiast misjonarz zmotywowany do pracy z ‘barbarzyńcami’, nie oprze się pokusie formalizmu, ale będzie dążył do wypracowania takiej formuły formacji chrześcijańskiej owych ‘prymitywnych’, aby jak najszybciej i w całej pełni włączyć ich do aktywnego przeżywania prawd wiary i kreatywnego uczestnictwa w życiu wspólnotowym. Chodzi bowiem nie tylko o formalne udzielenie sakramentu chrztu świętego, w celu zapewnienia zbawienia poszczególnym jednostkom, ale o prawdziwą inicjację chrześcijańską, z myślą o budowaniu żywej wspólnoty. Namacalnym dowodem na podejmowane w tym względzie wysiłki jest determinacja misjonarzy Towarzystwa Jezusowego, aby dopuszczać przygotowanych Indian do regularnego przyjmowania komunii i zachęć ich do pielęgnowania kultu eucharystycznego.

Aby móc się zmierzyć z takimi wyzwaniami i celami, nie można zignorować konieczności dobrej znajomości języka oraz środowiska adresata przepowiadania, czyli całego tła kulturowego i społecznego. Głoszenie Dobrej Nowiny, jak również nauczanie katechetyczne musi bowiem uwzględniać wymiar imperatywu personalistycznego. Wynika to z faktu, że głoszenie i nauczanie, nie odnosi się do społeczeństwa,

ale do konkretnych osób. Stąd też kolejne pytanie, dotyczące tego, jak i w jakim stopniu uwzględnić, wykorzystać i wypromować aspekty lokalnej kultury (jej dynamiczność, brzmienie, barwy itd.), aby głoszenie i nauczanie promowało charakter spotkania pomiędzy Słowem a adresem przepowiadania? Aby było to spotkanie prawdziwie ubogacające, żywe i twórcze, penetrujące głębię serca i inspirujące umysł.

Świadome zrezygnowanie z metody *tabula rasa*, to aplikacja nauczania kościelnego, że wszyscy mają prawo do nauczania i usłyszenia Dobrej Nowiny, ale w sposób przystępny, prosty, komunikatywny i zrozumiały. Osoby stosownie przygotowane na bazie regularnej i metodycznie prowadzonej katechezy i solidnej formacji chrześcijańskiej, mają prawo do uczestnictwa w życiu sakramentalnym i liturgicznym, bez ciągłego zarzucania im ignorancji, analfabetyzmu religijnego, obojętności i niezrozumienia.

Odwołanie się do doświadczeń życiowych Indian, stanowiło ważne założenie dla płynnego funkcjonowania redukcji. Wiadomym było, że mieszkańcy wioski misyjnej nie mogą być traktowani jako bierny i pasywny twór, ale jako aktywny podmiot, współtworzący i współodpowiedzialny za wioskę. Nie było to założenie czysto teoretyczne, ale jak najbardziej pragmatyczne. To Indianie byli zarządcami wioski, liderami w rzemiośle, w muzyce i śpiewie. To oni aktywnie współpracowali na rzecz powstania, utrzymania i funkcjonowania wioski. Była to bardzo trafna strategia, ponieważ skutecznie łączyła Indian z nowym środowiskiem życia, a zarazem aktywizowała ich potencjał kulturowy, poprzez pełne współuczestnictwo. W ten sposób budowano poczucie współodpowiedzialności na bazie wspólnotowości w obrębie wioski misyjnej, a zarazem w powiązaniu z całą siecią wiosek misyjnych na danym obszarze, czyli strategią ewangelizacyjną jezuitów. Wydaje się, że wypromowanie artystów, muzyków i śpiewaków oraz licznego grona doskonałych fachowców w różnych dziedzinach pracy, było bezprecedensowym efektem stworzenia takiego środowiska życia i pracy, które promowało, a zarazem stymulowało poczucie wyjątkowości, czyli było aspektem podmiotowości. Dzięki wszechstronnej edukacji, jezuita wzbudzili w Indianach ducha kreatywnej konkurencyjności, która

wpisywała się w budowanie wspólnoty w oparciu o pogłębione relacje międzyosobowe na bazie wartości chrześcijańskich.

Tym samym, redukcja jezuicka była nie tylko nowym środowiskiem codziennego życia dla Indian, ale była wydarzeniem – czasoprzestrzenią w której zachodzi intensywny proces współtworzenia i kształtowania się nowej samoświadomości i tożsamości kulturowej Indian, z poszanowaniem norm podmiotowości. Podobnych, intrygujących przykładów w historii chrystianizacji Nowego Świata jest więcej, aczkolwiek nie brakuje przykładów pejoratywnych, gdzie normy podmiotowości Indian były przestrzegane jedynie po części i incydentalnie.

DOMINANTY JĘZYKOWE

Na uwagę zasługuje przynajmniej pobieżne spojrzenie na używane słownictwo względem Indian w okresie kolonialnym. Najbardziej popularne określenia to: *la gente* (ludzie), *los Indios* (Indianie), *las poblaciones* (populacje, ludy), *los salvajes* (dzicy), *los bárbaros* (barbarzyńcy), *monstruos racionales* (racjonalne potwory), „gadające zwierzęta”, „mali ludzie”, prawie małpy¹⁹.

Wymienione powyżej nazwy wskazują, że w społeczeństwie kolonialnym nie przywiązywano aż nadto dużej wagi do bardziej personalistycznej formy identyfikacji Indian. Tym bardziej, że dla większości społeczeństwa kolonialnego, Indianie stanowili bliżej niezidentyfikowaną masę, z którą się nie utożsamiano, którą raczej gradzono. Używane determinanty językowe w oficjalnych i nieoficjalnych dokumentach oraz w języku codziennym, świadczą być może o nie w pełni świadomej, aczkolwiek skutecznej, aluzyjnej depersonalizacji Indian na poziomie werbalnym²⁰. Ułatwiały legimimizowanie poczucie wyższości, a jednocześnie niszczyć Indian.

Sami misjonarze, zwłaszcza pracujący w trudnych i wymagających środowiskach, jak Górna Amazonia, Patagonia, północne obszary Meksyku, nie stronili od używania jednoznacznie pejoratywnie brzmiących

¹⁹ Zavala S., *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992, s. 71.

²⁰ Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas*, dz. cyt., s. 118-122.

w naszych czasach określić. Na opisanie cech Indian, pośród których pracowali, stosowali między innymi takie określenia²¹: „dzikość”, „barbarzyństwo”, „nieokrzescanie”, „grubiańskość”, „gburowatość”, „brutalność”, „racjonalne stwory” albo „potwory o aparycji ludzi”. Widać to między innymi w stosowanych determinantach językowych, które miały na celu lingwistyczną depersonalizację.

Bartolomé de las Casas przemawiając w Valladolid, powiedział: *Nie bestiami, nie niewolnikami z natury, nie dziećmi z ograniczonym lub statycznym rozumieniem, ale są ludźmi, którzy mogą stać się chrześcijanami, którzy są w pełni uprawnieni do cieszenia się swoją własnością, wolnością polityczną i godnością ludzką, i którzy w ich przekonaniu powinni zostać włączeni do hiszpańskiej i chrześcijańskiej cywilizacji, a nie zniewoleni lub zniszczeni*²².

Istniały jednak też inne punkty widzenia i oceny rzeczywistości. Jeden z jezuitów, w odniesieniu do swojej pracy w Amazonii, opisał swoje doświadczenie w sposób bardzo otwarty²³: *Powszechnie wiadomo, że podczas konkwisty Indii zachodnich Hiszpanie przez długi czas wątpili, czy Indianie są w pełni ludźmi, czy też bytami nieracjonalnymi, jedynie podobnymi do ludzi, raczej na podobieństwo małp, czyli bez duszy i bez przeznaczenia do życia wiecznego. Te wątpliwości trwały długo, aż do momentu, kiedy wypowiedziała się stolica Apostolska, określając Indian jako prawdziwych ludzi i potomków, tak jak my wszyscy, wspólnego ojca Adama. Osobiście wierzę mocno w to orzeczenie papieża, ale codzienne doświadczenie przyprawia mnie o melancholię, ponieważ papuga uczy się o wiele szybciej wypowiadać słowa, aniżeli chłopak indiański znaku krzyża. A co dopiero powiedzieć o tępotcie dorosłych?*²⁴.

²¹ Szyszka T., *Redukcje jezuickie Maynas w Górnej Amazonii w XVII-XVIII wieku. Ujęcie historyczno-miszologiczne*, Warszawa 2015, s. 190.

²² Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”, dz. cyt., s. 92.

²³ T. Szyszka, *Redukcje jezuickie Maynas*, dz. cyt., s. 190-191.

²⁴ F.J. Zephyris, *Carta del padre Francisco Javier Zephyris al padre Francisco Javier Goettner, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Grätz, escrita en la reduccion de Pinches, el 2 de enero de 1727*, [w:] M. Mattehi, *Cartas e informes de misiones jesuitas extranjereras en Hispanoamérica (1724–1735)*, t. III, Santiago de Chile 1972, s. 196–197.

Powyższy przykład uzmysławia opinie i zapatrywanie, zapewne wielu ówczesnych misjonarzy. Jest zatem prawdą, że niektórzy misjonarze wyrażali się bardzo krytycznie o naturze czy też poziomie intelektualnym Indian. Wskazywali na ich „niski stopień racjonalności”, „tępotę umysłową” (słabą percepcję intelektualną), brak myślenia abstrakcyjnego, czy też na poważne trudności w przyswajaniu proponowanych im wzorców kulturowych. Powyższe określenia, rozpatrywane jednak w połączeniu z zaangażowaniem w pracę misyjną, można interpretować, nie tyle jako szydzenie i ośmieszanie Indian, ale raczej jako zauważenie własnej bezsilności w obliczu wielkich trudności i wyzwań w pracy misyjnej.

Wskazane powyżej ‘epitety’, mogą się wydawać na wskroś pejoratywne, ale są one *de facto* próbą opisu postrzeganej rzeczywistości przez misjonarza, jak np. prymitywne domostwa Indian, mało wydajne sposoby zdobywania pożywienia, brak rozwiniętych struktur organizacyjnych, brak kultury prawnej, zabobonne formy leczenia, brak rozwiniętych form religijności. Problematyczne były również z punktu widzenia misjonarzy takie przypisywane im cechy, jak lenistwo, pijaństwo, okazjonalne przejadanie się, buntowniczość, upór, zawziętość, mściwość itd. Dookreślenie aktualnego i rzeczywistego poziomu kulturowego Indian stanowiło w rzeczy samej ważki punkt odniesienia dla dalszej pracy misyjnej, której celem było ‘cywilizowanie’ i ‘chryścianizacja’.

El Indio zawsze był postrzegany jako człowiek (istota z duszą i ciałem), być może mało racjonalną, opóźnioną cywilizacyjnie, dziką i barbarzyńską ze względu na swoje zachowanie i obyczaje, ale zawsze człowiekiem, który ma swoją godność, którą należy ‘wyeksponować’ za pomocą edukacji i formacji. Dlatego, bez względu na niekorzystne okoliczności i uwarunkowania, misjonarze udawali się do Indian i podejmowali próby życia pośród nich i pracy na rzecz podniesienia ich poziomu kulturowego. Dowodem podmiotowego traktowania Indian są wysiłki podejmowane przez samych misjonarzy: nauka języków, opracowania katechizmów, przygotowanie i dopuszczenie do sakramentów, organizowanie wiosek misyjnych. Misjonarze doświadczali bardzo wielkiej różnorodności czy też poziomu kulturowego Indian, co swoją drogą stanowiło wielką trudność w pracy misyjnej, ale przeszkody te

nie były postrzegane jako pretekst do rezygnacji z celów i zadań, jakie wyznaczyła Korona i wskazywał Kościół.

W tym miejscu można przypomnieć jeden z aspektów dyskusji w Valladolid (1550), gdzie Sepúlveda wskazał, że ‘każdego barbarzyńcę da się ucywilizować’, co później powtórzył jezuita José de Acosta: *De procuranda indorum salute* w rozdziale VIII, pod znamienym tytułem „Rustykalność barbarzyńców wynika nie tyle z natury, ale z braku edukacji i dobrych zwyczajów”²⁵: *ogólnie rzecz biorąc, edukacja czyni o wiele więcej dla naturalnych możliwości człowieka niż narodziny (...) ważniejsza jest pod każdym względem zaprogramowana edukacja i przykłady, które wnikać przez zmysły, od dzieciństwa wyrrywają się w nieoszlifowanej i delikatnej duszy. [...] I rzeczywiście nie ma takiego narodu, choćby był barbarzyński i głupi, który by nie odłożył swego barbarzyństwa i nie przyoblekł się w humanizm i szlachetne obyczaje, jeśli od dzieciństwa jest wychowywany z troską i wspaniałomyślnym duchem.* Ponad trzy wieki później, Franciszek napisze: *Człowiek nie tworzy swojej natury; posiada ją jako otrzymany dar i może kultywować, rozwijać i wzbogacać swoje zdolności. Korzystając z wolności kultywowania bogactw własnej natury, osoba ludzka buduje samą siebie w czasie* (Di 9).

José de Acosta jako teolog z drugiej połowy XVI wieku w Peru, wskazywał, że Indian, nawet tych najbardziej ‘prymitywnych’ nie można postrzegać za osoby jakoby upośledzone, ponieważ ich ‘pośledni’ stan jest pochodną braku adekwatnej edukacji i formacji, a nie jakoby ich wypaczonej ludzkiej natury. Stąd nie pozostaje nic innego, wskazywał Acosta, jak uznać, że nie ma żadnej rasy ludzkiej, która by była wyłączona z przepowiadania Ewangelii i przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Nie ma bowiem żadnego człowieka, nawet tego, reprezentującego bardzo niski status kulturowy, którego należałoby określić jako niegodnego zbawienia.

Acosta przestrzegał, a właściwie zachęcał misjonarzy do przewycięzania jakichkolwiek uprzedzeń rasowych i kulturowych

²⁵ Acosta J., *De procuranda indorum salute. Pacification y colonizacion*, t. I, Madrid 1984, s. 149-150.

i podejmowania się metodycznej i systematycznej pracy na rzecz zbawienia Indian. Wskazywał, że uznanie podmiotowości Indian, zwłaszcza tych o bardzo niskim poziomie kulturowym było dla misjonarzy bardzo trudnym, aczkolwiek możliwym do realizacji wyzwaniem.

Jezuici zdołali udowodnić, że w kolonialnym środowisku i społeczeństwie nieprzychylnie i wrogo (przedmiotowo) nastawionemu względem Indian, można stworzyć warunki do życia sprzyjające do bardziej podmiotowego ich traktowania. Można wypracować taką metodę i zastosować takie środki, aby przezwyciężyć marazm przedmiotowego traktowania i wykorzystywania Indian. Właśnie kultura redukcyjna, umożliwiała Indianom w dużym stopniu 'być sobą', ponieważ była rozwijana na trzech płaszczyznach:

- a. ochronie, czyli zabezpieczeniu Indian przed zniewoleniem oraz obronie ich nienaruszalnej godności i wolności, jako osoby ludzkiej i jako dziecka Bożego;
- b. cywilizowaniu, czyli edukacji i formacji intelektualnej oraz zawodowej, której celem było dowartościowanie osoby w kontekście wspólnoty, ze wskazaniem na jej integralny rozwój, ukształtowanie nowych zwyczajów, poszerzanie horyzontów intelektualnych; edukowanie ku przestrzeganiu zasady prymatu osoby przed rzeczą (co wynikało poniekąd z kultury autochtonicznej);
- c. chrystianizacji, czyli katechezy, życia sakramentalnego (w tym eucharystycznego) oraz solennej liturgii.

Odwołując się do powyższych zasad, misjonarze osiągnęli coś nieprawdopodobnego. Zazwyczaj bowiem jest tak, że łatwiej się rozpowszechniają zdobycze techniczne (nowe narzędzia, jedzenie, wygoda, bezpieczeństwo) niż wartości kulturowe, a wzorce konsumpcji rozpowszechniają się szybciej niż wzorce pracy, współpracy i współodpowiedzialności. W wielu przypadkach (ale nie we wszystkich), w redukcjach zdołały jednak zawładnąć umysłami i sercami Indian normy i wartości tzw. kultury redukcyjnej oraz duch wzajemnej współpracy dla dobra całej wspólnoty.

Frapujący jest fakt, że misjonarze, pomimo takich czy innych uprzedzeń, o których była mowa wyżej, zdołali przezwyciężyć swoje obiekty i patrzeć na Indian w sposób umożliwiony ich zrozumienie oraz

zmierzenie się z wymogami ich podmiotowego traktowania. Co więcej, nauczyli Indian postrzegać samych siebie i swoje otoczenie w sposób pozwalający im na głębsze samozrozumienie oraz czynny udział w zachodzących transformacjach społeczno-kulturowych. Stanowiło to wielkie wyzwanie, biorąc pod uwagę konieczność rozróżnienia pomiędzy cechami nieakceptowalnymi (jak zabójstwa, antropofagia, składane z ludzi ofiary) i ‘mniej szkodliwymi’ oraz neutralnymi i pozytywnymi z punktu widzenia chrześcijaństwa. Jezuici zdołali wejść w świat bogactwa i niewyczerpalnej kreatywności indiańskiej wyobraźni, inwencji narracyjnej, wrażliwości artystycznej, ich intuicji psychologicznej.

PODSUMOWANIE

W ramach podsumowania można wskazać w formie sumarycznej najważniejsze symptomy podejścia personalistycznego i podmiotowego, w postrzeganiu Indian w Nowym Świecie:

- zalecenia Korony i Kościoła (synodów meksykańskich i limeńskich) oraz wewnętrzne regulacje poszczególnych zakonów odnośnie, metodycznego, regularnego i systematycznego przepowiadania prawd wiary Indianom, w oparciu o dobór odpowiednich metod i środków;
- podkreślenie, że Indianie są godni i zdolni do przyjęcia praw wiary i bycia chrześcijanami;
- obrona i ochrona Indian oraz stymulowanie debat nad ludzką godnością Indian (np. ich racjonalnością), a tym samym ich praw oraz ich miejsca w społeczeństwie kolonialnym i Kościele;
- zalecenia dla misjonarzy i duchownych dotyczące poznawania i posługiwania się w nauczaniu, lokalnymi językami oraz stosownymi materiałami katechetycznymi, homiletycznymi i liturgicznymi;
- zalecenia do egzekwowania i przestrzegania praw przysługujących Indianom, w tym prawa do wolności i posiadania;
- mierzenie się z cyklicznie powracającą narracją na temat ambiwalentności racjonalności Indian, czyli bronięcia Indian przed zakusami całkowitego ich dyskredytowania, lekceważenia i marginalizowania, jako istot jakoby mało wartościowych i nieistotnych dla społeczeństwa i Kościoła;

- wypracowywania adekwatnych modeli promocji ludzkiej, mających na celu przezwyciężenie trudności związanych z niską pozycją społeczną Indian (zacofanie), aby podźwignąć ich z marazmu (pasywizmu, apatii, bierności) i uczynić samodzielny i aktywnym podmiotem swojego rozwoju.

Powszechnie znana jest krytyka dzieła misyjnego z okresu Nowego Świata, której autorzy mniej lub bardziej świadomie manipulują faktami i dopuszczają się czasem kuriozalnych oskarżeń. Jest też rzeczą oczywistą, że w okresie trzech wieków dzieła ewangelizacji okresu kolonialnego, popełniono w Nowym Świecie wiele błędów i dopuszczono się wielu mało chwalebnych nadużyć. Nie umniejsza to jednak niezaprzeczalnym historycznym faktom, że bardzo wielu misjonarzy kierowało się zmysłem podmiotowego traktowania Indian, co przekładało się na prowadzenie dzieła misyjno-ewangelizacyjnego w sposób bardzo zrównoważony.

Streszczenie

Historia chrystianizacji Nowego Świata jest zazwyczaj utożsamiana z brutalną konkwistą. Mniej znany pozostaje wątek, wielorakich starań ze strony misjonarzy o wyeksponowanie i dowartościowanie godności i podmiotowości Indian. Pomimo niesprzyjających ówczesnych uwarunkowań o charakterze polityczno-społecznych, zadania tego podejmowali się również biskupi oraz liczni teologowie. Dzięki ich zdecydowanym interwencjom na dworach królewskich, jak również na dworze papieskim, zdołano wypracować prawa, mające na celu poszanowanie godności osobistej Indian. Podmiotowe traktowanie Indian było też elementem dywagacji w odniesieniu do adekwatnych metod misyjno-ewangelizacyjnych w Nowym Świecie.

Słowa kluczowe: Nowy Świat, Indianie, ewangelizacja, personalizm, podmiotowość, José de Acosta, franciszkanie, jezuici, dominanty językowe

Abstract

The history of the Christianization of the New World is usually identified with a brutal conquest. Less known is the theme of the missionaries' various efforts to expose and appreciate the dignity and subjectivity of the Indians. Despite the unfavorable

political and social conditions of the time, this task was also undertaken by bishops and numerous theologians. Thanks to their decisive interventions at the royal courts, as well as at the papal court, it was possible to develop laws aimed at respecting the personal dignity of the Indians. The subjective treatment of the Indians was also an element of divagation in relation to adequate methods of missionary and evangelization in the New World.

Keywords: New World, Indians, evangelization, personalism, subjectivity, José de Acosta, Franciscans, Jesuits, linguistic dominants

Abstracto

La historia de la cristianización del Nuevo Mundo suele identificarse con una conquista brutal. Menos conocido es el tema de los diversos esfuerzos de los misioneros por exponer y apreciar la dignidad y la subjetividad de los indios. A pesar de las condiciones políticas y sociales desfavorables de la época, esta tarea fue emprendida por obispos y numerosos teólogos. Gracias a sus decisivas intervenciones en las cortes reales, así como en la corte papal, fue posible desarrollar leyes destinadas a respetar la dignidad personal de los indios. El tratamiento subjetivo de los indios fue también un elemento de divagación en relación con los métodos adecuados de misión y evangelización en el Nuevo Mundo.

Palabras claves: Nuevo Mundo, indios, evangelización, personalismo, subjetividad, José de Acosta, franciscanos, jesuitas, dominantes lingüísticos

BIBLIOGRAFIA

- Acosta J., *De procuranda indorum salute. Pacification y colonizacion*, t. I, Madrid 1984.
- Bonfil Batalla G., El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, "PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe", (2019), nr 3, s. 15-37.
- Briones Caballero R., *El personalismo: la persona como clave de la antropología filosófica*, „Revista de Marina” [Chile] (2023), nr 994, s. 32-38.
- Castañeda Salamanca F., *El Indio: entre el barbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México 2002.
- Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”*, [w:] “Panta rei”: Studi dedicati a Manlio Bellomo. 2004, s. 469-489.
- Chavez E., *Drugi calun. Matka Boża z Gwadelupy wyzwanie dla nauki, historii i wiary*, Kraków 2010.

- Cunill C., *El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, Cuadernos intercambio Año 8, n. 9 (2011), s. 229-248.
- Forment E., *El personalismo de Santo Tomas*, „SAPIENTIA”, (1990), vol. XLV, s. 277-294.
- Gómez Cañedo L., *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Mexico 1993.
- Grenni H., *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „TEORÍA Y PRAXIS” (2008), nr 12, s. 33-69.
- “Instrucción” y “obediencia” del Ministerio General Francisco de los Angeles Quiñonez a Martín de Valencia, custodio de los doce franciscanos enviados para plantar el Evangelio en Tenochtitlan Convento de Santa María de los Ángeles, Extremadura, 4.10.1523 [w:] Paulo Suess (red.), *La conquista espiritual de la América española: 200 Documentos-Siglos XVI*, 2002, s. 208-211.
- Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, tom XII, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009.
- Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” [Madrid], (2004), nr 21, s. 91-134.
- Ponce Leiva P., *Visiones del paraíso. Erudición y denuncia social entre la Amazonía y los Andes a fines del siglo XVII*, “Chronica Nova”, (2013) nr 39, s. 275-290.
- Saranyana J.I., *El III Concilio Limense (1582-1583)*, [w:] J.I. Saranyana (red.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I, Vervuert 1999, s. 149-180.
- Val A., *Al estilo de Francisco. En la primera evangelización de América*, [w:] *Gracia y desgracia de la evangelización de América*, Madrid 1992, s. 229-282.
- Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos* Bogotá 2015.
- Szyska T., *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, [w:] J. Stali (red.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, Lublin 2011, s. 271-293.
- Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos*, Bogotá 2015.
- Zavala S., *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992.
- Zephyris F.J., *Carta del padre Francisco Javier Zephyris al padre Francisco Javier Goettner, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Grätz, escrita en la reducción de Pinches, el 2 de enero de 1727*, [w:] M. Mattehi, *Cartas e informes de misiones jesuitas extranjeros en Hispanoamérica (1724-1735)*, t. III, Santiago de Chile 1972, s. 196-197.

TOMASZ SZYSZKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0002-8765-1855

THE STRUGGLE FOR THE RECOGNITION OF INDIGENOUS SUBJECTIVITY IN THE EVANGELISATION OF THE NEW WORLD

Christian personalism, as a current within Christian theology, has come to prominence only relatively recently.¹ It is not, however, an unknown pastoral or missionary option in either the more distant or more recent history of the Church. One example may be found in the fruits of the so-called capillary method in the promotion and development of Christianity, wherein the key role was played by encounter, that is, a direct and living interpersonal relationship between persons: between the already-believing witness and the individual intrigued by the Christian faith.

The credibility of the witness, the sense of being treated as a subject, the authenticity of relational bonds within the community, and the degree of engaged interpersonal communication — all of these contributed to the attractiveness of the Christian faith and at the same time served as a profound motivation to co create a local Christian community, thereby laying the foundations of the local Church.

Comparable elements can be identified in the history of the evangelisation of the New World.

¹ Briones Caballero R., *El personalismo: la persona como clave de la antropología filosófica*, „Revista de Marina” [Chile] (2023), no. 994, pp. 32-33; Forment E., *El personalismo de Santo Tomás*, „SAPIENTIA”, (1990), vol. XLV, p. 277.

What remains is to undertake further clarification regarding the extent to which missionaries and the Church recognised and promoted the subjectivity of Indigenous peoples, or what their overall stance on this matter was, within the framework of the evangelising mission in the New World.

THE CHALLENGES OF THE NEW WORLD

The issue of the struggle for the recognition of Indigenous subjectivity in the colonial-era New World concerns a deeply intriguing, though often underappreciated and overlooked, perspective — one bearing many features that resonate with the principles of personalism. For missionaries and the majority of Spaniards, there was no doubt that the Indigenous peoples were human beings.² The problem lay in the legal interpretation of this fact and its translation into the practical realities of daily life. The missionaries advocated for the full recognition of Indigenous subjectivity, while others emphasised the necessity of their instrumental subjugation and exploitation. In reality, full legal recognition of Indigenous personhood was never achieved in practice.³ Although the Spanish Crown established a number of laws intended to protect Indigenous dignity and legal status, these provisions were not consistently respected in the daily functioning of colonial life.

It was, in fact, the missionaries who perceived the urgent need to defend Indigenous communities from various forms of enslavement imposed by Spaniards and Portuguese slave-hunters. Throughout the lengthy period of conquest, legal debates persisted regarding the role, rights, and obligations of Indigenous peoples within the framework of the colonial economic system. Conquistadors, mine owners, and *encomenderos* voiced their demand for cheap labour, yet it was the representatives

² Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”*, in: “Panta rei”: Studi dedicati a Manlio Bellomo, 2004. p. 470.

³ Bonfil Batalla G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe, (2019), no. 3, pp. 21-23.

of the Church who often proved to be the proverbial thorn in their side, vocally protesting against the brutal and dehumanising treatment of Indigenous peoples.

For the missionaries, the Indigenous person was not a vague or passive object, but someone who possessed dignity and a right to live in freedom. This truth required advocacy and affirmation. Theological reflection often appealed to Scripture in order to support arguments affirming the inalienable dignity, freedom, and sovereignty of the Indigenous peoples. In other words: they are fully human — they possess inherent dignity and must not be manipulated or dehumanised; they are also worthy participants in the proclamation of the Good News of salvation.

Pope Francis addressed this very issue in his recent declaration *Dignitas infinita*, stating: “From the truth [of human dignity], the Church draws the reasons for her commitment to the weakest and those with less power, always emphasising ‘the primacy of the human person and the defence of his or her dignity beyond every circumstance’” (*Dignitas infinita*, 1).

It is worth noting at this point the existence of a rich body of theological reflection of a missiological nature within the New World. From the early sixteenth century onwards, serious theological inquiry was devoted to the question of who the Indigenous peoples of the Americas were, and how the work of Christianisation could be carried out among them in an appropriate and respectful manner. These matters were addressed by the so-called *juntas eclesiásticas* (ecclesiastical councils) in Mexico, and later by diocesan and archdiocesan synods in Mexico and Lima.⁴ Theologians also made no small contribution to this reflection — among them José de Acosta, with his work *De procuranda indorum salute* (1588), and Alonso de la Peña Montenegro, with *Itinerario para párrocos de Indios* (1661). Each, in his own way, offered a theological framework for a new strategy of missionary and pastoral activity.

⁴ Saranyana J.I., *El III Concilio Limense (1582-1583)*, in: J.I. Saranyana (ed.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I, Vervuert 1999, pp. 149-180.

By the first half of the sixteenth century, centres had already emerged in the New World that undertook theological and anthropological reflection. Their aim was a fuller understanding of the Indigenous person as a human being who embodies a native culture, including language, beliefs, and religious practices. It seems that a key impulse for such interest may have been the events of Guadalupe in 1531.⁵ In the description of this encounter, Mary is presented as having treated Juan Diego in an especially personalist manner: she spoke to him in Nahuatl, addressed him with great respect, and referred to numerous elements of his Indigenous culture. She also appointed him as her messenger to the bishop.

In the third decade of the sixteenth century, a group of Franciscan missionaries, known as the “Twelve Apostles of Mexico”, arrived in New Spain. Their number was deeply symbolic, alluding not only to the Twelve Apostles sent forth by the Risen Christ, but also to the concept of the primitive Church (the apostolic model), which, in the intentions of the early Franciscans, could potentially be reconstituted in the New World.⁶

One of the defining features of this vision was a return to more interpersonal forms of relationship and, consequently, to a model of Church that affirms and respects all its members, and remains open to the missionary challenges of its place and time. According to this concept, the Gospel was to be proclaimed to the Indigenous peoples in a completely peaceful and non-confrontational manner, with respect for

⁵ Chavez E., *Drugi calun. Matka Boża z Gwadelupy wyzwanie dla nauki, historii i wiary*, Kraków 2010, pp. 78-79, 118-121.

⁶ Gómez Cañedo L., *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Mexico 1993, pp. 346-358; J.M. Alonso del Val, *Al estilo de Francisco. En la primera evangelización de América*, in: *Gracia y desgracia de la evangelización de América*, Madrid 1992, s. 234-238, 258-253; “Instrucción” y “obediencia” del Ministerio General Francisco de los Angeles Quiñonez a Martín de Valencia, custodio de los doce franciscanos enviados para plantar el Evangelio en Tenochtitlan Convento de Santa María de los Ángeles, Extremadura, 4.10.1523 in: Paulo Suess (ed.), *La conquista espiritual de la América española: 200 Documentos-Siglos XVI, 2002*, pp. 208-211.

their cultural values, insofar as these were compatible with the values of the Gospel.

This was the path pursued by the Franciscans, Dominicans, and later the Jesuits, particularly in their ambitious project of the Jesuit reductions (seventeenth–eighteenth century). The apostolic model was by no means foreign to the Jesuits. They undertook serious efforts to develop appropriate forms, methods, and means of evangelisation — all aimed at treating the Indigenous population as subjects in their own right, and enabling them to become active participants in their own cultural and spiritual development.

Although not yet fully conscious of it themselves, Indigenous peoples were regarded by the missionaries as children of the Triune God, to whom the Good News was to be proclaimed. It was assumed that all Indigenous peoples possessed the right to receive the Gospel, since they were deemed potentially capable of responding to it. In 1537, Pope Paul III affirmed that Indigenous peoples were rational and free beings, full members of the human race, in his bull *Sublimis Deus*.

The diverse cultural levels represented by the various Indigenous communities, even the lowest, often described as barbaric, should not be regarded as an excuse or as an insurmountable barrier. No Indigenous community was excluded *a priori* from the scope of missionary activity; rather, each was seen as a task to be undertaken. In every case, it concerned Indigenous peoples who have the right to hear the Church's teaching on salvation, regardless of their disposition or cultural condition.

This commitment was all the more important given that, as one author noted, “various doses of unreality, the design and eventual implementation of grand utopias, took place across the entire breadth and length of the Americas, not only in the Latin sphere, but also in the Portuguese, Dutch, French and British spheres,”⁷ both in relation to the whole continent and to the Indigenous communities dwelling therein.

⁷ Ponce Leiva P., *Visiones del paraíso. Erudición y denuncia social entre la Amazonía y los Andes a fines del siglo XVII*, “Chronica Nova”, (2013) no 39, p. 276.

THE SOCIO-ECONOMIC CONTEXT OF EVANGELISATION IN THE NEW WORLD

The arrival of the Spaniards in the New World at the end of the fifteenth century proved not only a momentous historical event, but also one that initiated profound transformations and multifaceted innovations in political, economic, and socio-cultural spheres. The occupation and administration of newly discovered lands and peoples triggered a lengthy, complex, and multifaceted debate — primarily concerning the rights and responsibilities of the Spanish Crown (and, to a lesser extent, the Portuguese). Not only the chaotic momentum of the conquest required legal regulation, but also the efforts to establish and operate colonial administrative structures in the West Indies. Equally pressing was the question of the rights and obligations of the peoples of the New World, including the role and responsibility of missionaries in their Christianisation.

Despite a royal decree from as early as the year 1500 declaring the peoples of the West Indies to be free persons and vassals of the Spanish Crown, conquistadors — at least until the mid-sixteenth century — followed their own interpretative framework regarding the rights and obligations of the Indigenous peoples. The Indigenous population was treated, often with extreme ruthlessness, as a source of cheap and indispensable labour, while women were frequently taken as concubines or wives.

This was forcefully denounced in a sermon delivered in 1511 on the island of Hispaniola by the Dominican friar Antonio de Montesinos. Addressing the Spanish colonists, he declared:⁸

Tell me: by what right or justice do you hold these Indians in such cruel and horrible servitude? By what authority do you wage such detestable wars against these people, who lived peacefully and gently on their own lands — where you have

⁸ Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos* Bogota 2015, p. 94.

destroyed countless lives through unheard-of slaughter and devastation? ... Are they not human beings? Do they not have rational souls? Are you not bound to love them as you love yourself? How can you remain in such a deep and lethargic sleep?

The real point of contention, then, was not whether the Indigenous peoples were human beings, but whether all rights guaranteed under Spanish law should in fact be upheld in relation to these so-called “barbarians” and “savages.” At stake was the (non-)enforcement of social justice, including whether the so-called “just war” doctrine could be lawfully applied to Indigenous peoples in order to legitimise their enslavement. In truth, this was a debate over the status and subjectivity of the Indigenous population in relation to Spanish jurisprudence — including the laboriously developed *derecho Indiano*⁹ (Indies law), the legal figure of the *indio miserable*¹⁰ and the various protections and entitlements provided within the framework of the *República de Indios*.

For many decades, attempts were made to develop an adequate legal formula capable of reconciling two fundamentally antagonistic positions: on the one hand, the expectations of the conquistadors and encomenderos concerning the Indigenous population — namely, their perceived right to exploit them as a source of cheap labour — and, on the other, the enforcement of the rights granted to the Indigenous peoples by the Spanish Crown, for which the missionaries strongly advocated. The resolution of this tension was not uniform across all regions or stages of the colonisation and Christianisation of the New World — from the Caribbean basin, to Mexico, the Andes, and other areas of Central and South America. The process varied in scope and intensity, depending on local socio-economic capacities and contexts. To some extent, these

⁹ Grenni H., *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „TEORÍA Y PRAXIS” (2008), nr 12, s. 34-35.

¹⁰ Cunill C., *El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, Cuadernos intercambio Año 8, n. 9 (2011), pp. 230-233; Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica*, op. cit., pp. 470-478.

tensions culminated in the celebrated Valladolid debate of 1550.¹¹ This debate concerned, among other matters, the fundamental question of whether the Indigenous peoples were to be seen merely as passive, submissive objects of colonial and ecclesiastical administration, or rather as active — even autonomous — agents in shaping new colonial and ecclesial structures.

There can be no doubt that missionaries played a crucial role in the emergence of this new socio-legal order in the New World. Representing a range of religious orders — including the Dominicans, Franciscans, Augustinians, and later the Jesuits — as well as broader ecclesial circles, they were often the direct witnesses of the critical situation facing Indigenous communities. Not only were they outspoken critics of the abuses they encountered, but they also proposed new legal frameworks, exemplified most luminously in the life and advocacy of Bartolomé de las Casas. They strove to defend the Indigenous population from cruelty, exploitation, and mistreatment. In their preaching and writings, they insisted on the inalienable human dignity of the Indigenous peoples, including their right to freedom and to private property. They consistently emphasised the need for this dignity to be respected and upheld — both in the Americas themselves and before royal authorities in Spain. This very point was recalled by John Paul II in 1979, during the Third General Conference of the Latin American Episcopate in Puebla, where he stated:

Human dignity is a Gospel value which cannot be disregarded without great offence to the Creator,

and further:

¹¹ Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, “*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*” [Madrid], (2004), nr 21, s. 110-113, 131-134.

If the Church defends human dignity or works to promote it, this is in keeping with her mission — which, while religious and not social or political in nature, cannot ignore the human person in his or her full integrity.¹²

LIMITED CREATIVITY

During the colonial period, especially in the sixteenth century, the Church sought to develop effective means of evangelising the Indigenous peoples. However, in far too many cases, it was unable to implement or enforce many of its own directives due to difficult socio-political circumstances, as well as a lack of sufficiently engaged, responsible, and competent missionaries and pastors.

It is hardly a novelty to recall that the Christianisation of the New World took place under the framework of the so-called *royal patronage* (*patronato real*), and that the evangelisation of the Indigenous peoples unfolded in the shadow of the conquest and, in consequence, within the dependencies created by colonial systems of governance and economic control, including the *encomienda*, *mita* and others.¹³ These circumstances decisively shaped the dynamics of evangelisation.

The missionary obligation to implement the Crown's policy of "civilising" and Christianising the Indigenous population required not only great and prudent direct commitment on the part of the missionaries, but also wisdom in navigating difficult legal and economic issues. It demanded the courage to confront many challenges of a political-economic and socio-cultural nature.

A striking example of such committed effort was the system of missionary settlements (or *reducciones*), established by Dominicans,

¹² John Paul II, Inaugural address to the Third General Conference of the Bishops of Latin America (CELAM), Have the courage of the prophets and the evangelical prudence of the shepherds, Puebla, 28 January 1979 in: John Paul II, *Collected Works*, Volume XII, Homilies and Speeches from Pilgrimages – North and South America, Krakow 2009, p. 286.

¹³ Grenni H., *El lugar del indio*, op. cit., pp. 37-38.

Franciscans, and Jesuits, whose purpose was, among other things, the protection of Indigenous communities. The detailed regulations governing these reductions clearly demonstrate the missionaries' struggle to affirm and cultivate the natural capacities of the Indigenous peoples through living catechesis, liturgy, art, music, and sacred song.

One may recall here a scene from the film *The Mission*, in which a Jesuit demonstrates the singing talent of a young Indigenous boy, thereby underlining his dignity. The song is abruptly interrupted by a dismissive Spanish colonist, who retorts that "any parrot can be taught to sing." This is a symbolic moment, vividly illustrating the contrast between the missionaries' attitude toward the Indigenous population — recognising their inherent worth — and that of many Spaniards and Portuguese, who held the Indigenous peoples in contempt and accused the Jesuits of manipulation and enslavement within the mission villages.

This scene encapsulates the tension between, on the one hand, a missionary commitment to Indigenous dignity and freedom, and, on the other, a harsh economic pragmatism that left no room for the recognition of either.

INDIGENOUS PEOPLES AS SUBJECTS OF THE CHURCH'S MISSION

The initial encounters with the Indigenous inhabitants of the Caribbean basin made the Spaniards aware of the necessity of undertaking the task of proclaiming the Gospel and providing catechetical instruction to the local populations. Although these peoples and their cultures represented an entirely new reality for Europeans, this did not result in paralysis due to intellectual uncertainty or evangelising helplessness. On the contrary, missionaries undertook their duties with great dedication. They drew upon theology, Church teaching, and the centuries-old tradition of engaging in missionary efforts directed toward non-Christians.

The challenges accepted by the missionaries clearly testify to their missionary maturity. Emphasis was placed on the necessity of learning local languages and cultures in order to achieve a fuller and more reciprocal understanding of those to whom the message was addressed. In the near

future, this would lead to the establishment and operation of *cátedras de lengua* (language chairs) at universities in the New World. Equally important were numerous scholarly publications. Some missionaries of the New World demonstrated an ethnographic inclination — for instance, the Franciscan Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 volumes); the Dominican Bartolomé de las Casas (*Historia de Indias*); and the Jesuit José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*). These men collected, documented, and interpreted knowledge of an ethnological nature, dealing with the Indigenous populations of the various regions of the New World.

Even if their works bore the marks of colonial or Christianising pragmatism, they nevertheless merit serious consideration. These writings often reflect a critical engagement with local cultures — not dismissive or contemptuous, but attentive to their possible significance for the missionary task. In many cases, such works were developed through direct collaboration with Indigenous individuals, based on an exchange of thought and lived experience through genuine dialogue.

The missionaries also undertook philosophical and theological efforts to explain or clarify many difficult and contentious issues related to the dignity and identity of Indigenous peoples, as well as the appropriate means of Christianising them — such as conversion to the Christian faith, the rejection of idolatry, determining acceptable levels of adaptation of Indigenous elements, or admitting Indigenous persons to the sacraments and ecclesial ministries. The missionaries did not despise the Indigenous peoples; rather, they regarded them as potential collaborators, capable of contributing something new and inspiring.

Individuals of Indigenous origin were viewed through the lens of creation and redemption — that is, as children of God, redeemed like all others through the sacrificial death and resurrection of Jesus Christ. For this reason, they were recognised as natural recipients of the Church's missionary proclamation, and could not be excluded from it. Theologians in the New World frequently stressed the necessity

of selflessness in missionary engagement, and the supernatural character of evangelisation.¹⁴

The missionaries of the New World at the turn of the fifteenth and sixteenth centuries did not allow their perception of the Indigenous peoples to be paralysed by a spirit of defeatism or impotence. Despite the widespread criticism of Indigenous populations — which frequently and forcefully emphasised their supposed lack of reason, inability to think and act rationally, and absence of free will — the missionaries were nonetheless able to perceive clear signs of rationality, moral inclination, and intellectual capacity.

From this foundational perspective, the missionaries pursued their mission with seriousness: they provided sound catechetical instruction to the Indigenous peoples, prepared them to receive the sacraments, defended their dignity and freedom, and, together with them, began to build the foundations of a new — that is, Christian — identity. Despite many objective and subjective limitations, Indigenous peoples were consistently regarded as human persons: rational and reasonable beings, capable of learning and drawing conclusions, possessing creativity, able to benefit from experience and acquired knowledge — and, as such, capable of receiving the sacraments and living as Christians.

By consistently viewing the Indigenous person through Christian criteria — grounded in Church teaching — the missionaries were able to maintain a sound and reasonable judgement regarding the human condition of the Indigenous peoples. They did not allow themselves to be dominated by the highly negative opinions and assessments widespread in many circles, including the outright denial of their humanity. The economic criteria applied, for example, by the *encomenderos*, reduced the evaluation of the Indigenous peoples to such metrics as labour output, productivity, obedience, and submissiveness, accompanied by accusations of obstinacy, laziness, and sluggishness in work.

The missionaries were able to recognise many truly human traits among the Indigenous peoples because they approached them without

¹⁴ Juan Foher „Itinerarium catholicum” [Sewilla 1574]; Bernardino de Sahagun, „Coloquios y doctrina cristiana” [1564].

prejudice or a spirit of entitlement. It was not difficult to perceive, in direct encounters with Indigenous communities, that they feared death, longed for freedom, experienced fear, were not unfamiliar with shame in the face of humiliation, and could be (im)patient, (in)disciplined, (un)industrious, (un)committed, (un)creative, or (in)capable — and that they possessed a certain religious sensibility. These are, after all, thoroughly human qualities and responses, about which Saint Thomas Aquinas himself wrote.¹⁵ The real problem lay in the fact that not everyone was willing or able to acknowledge these traits.

The denial of feelings, aspirations, or knowledge among Indigenous peoples inevitably led to the denial of their human dignity. This, in turn, appeared to legitimise their brutal exploitation and depersonalised treatment. Such was the mindset that missionaries and bishops were often forced to confront, providing them with the opportunity to fulfil their role as *protectores de los Indios* — defenders of the Indigenous — and to indicate the proper criteria by which the Indigenous person was to be perceived and evaluated. This was no easy task in the face of the intransigence of many Spaniards. The Dominicans learned this firsthand, particularly Bishop Bartolomé de las Casas in Chiapas, who, in demanding respect for the dignity and freedom of the Indigenous peoples, was ultimately forced to leave the diocese.

THE PROFILING OF INDIGENOUS PEOPLES

One of the tasks assigned by the Spanish Crown to missionaries in the New World was the “civilising” of the Indigenous population. This entailed a particular kind of “modelling of the Indian” — shaping them into persons who would become fully conscious of the rights and obligations prescribed by colonial law. It was a complex and inherently ambivalent task. In the eyes of Spanish law, Indigenous peoples became more mature and responsible — in effect, more human — to the extent

¹⁵ Forment E., *El personalismo de Santo Tomas*, op. cit., pp. 280-282.

that they were seen to abandon traits associated with “savagery”, “barbarism”,¹⁶ primitivism”, “idolatry”, and “paganism”.

In this respect, missionaries could be viewed as functionaries — representatives of the Crown. In fact, they were obliged to carry out such tasks under the legal framework of the royal patronage (*la ley de patronato*), including the enforcement of the *Leyes Nuevas* of 1542 and the laws codified in the *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias* of 1680¹⁷. These royal laws frequently affirmed the human and Christian attributes of the Indigenous peoples.

It must be borne in mind that the missionaries’ method of “modelling” corresponded to the criteria and expectations of their time. Nonetheless, it was carried out with a significant degree of respect for the dignity of the Indigenous peoples. Pope Francis has recently reaffirmed this principle: *dignity is not something conferred upon a person by others on the basis of certain talents or characteristics, such that it could potentially be withdrawn. [...] In reality, dignity is inherent to the person; it is not granted a posteriori, but exists prior to any recognition of it, and it cannot be lost* (Di 15).

Missionaries undoubtedly had to contend with tendencies towards paternalism, and they did at times engage in burdensome or intrusive behaviours “for the good of the Indigenous peoples.” However, they did not do so from a spirit of contempt or disregard, nor within the framework of racist assessments. Certainly, they held high expectations and strove to realise them, yet they did so in a spirit of respect for the abilities and potential they recognised in the Indigenous. Their actions had little to do with depersonalising or dehumanising efforts — with commodification, as it were — and much more to do with seeking new forms and dimensions through which the Indigenous might be affirmed and valued; that is, with strengthening and emphasising their subjectivity within colonial society and the broader work of evangelisation.

¹⁶ Castañeda Salamanca F., *El Indio: entre el barbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México 2002, pp. 3-4; 147-150.

¹⁷ Grenni H., *El lugar del indio*, op. cit., pp. 53-58.

To the missionaries, the Indigenous person was not an incompetent or deficient “savage” or “fool”, but a person of worth — someone in whom they first sought to perceive latent potential, so that it might, in due time, be developed and brought to light. The struggle for the recognition of Indigenous subjectivity and for their acceptance within colonial society was neither an easy nor a pleasant task, but it was undoubtedly indispensable. It arose not only from the obligation imposed by the law of patronage, but from a deep-seated respect for the Indigenous person as viewed through the lens of Christian faith and ecclesial identity.

THE JESUITS AND THE REDUCTIONS PROJECT

What was achieved by Jesuit missionaries during the colonial period, particularly through the project of *reducciones* (mission villages), merits careful attention and recognition.¹⁸ Even at that time, they emphasised the need to preserve and affirm the spiritual and bodily integrity of the Indigenous person. Education in reading, writing, and arithmetic was prioritised, alongside formation in the arts and skilled trades, as well as hygiene and health. At the same time, the spiritual dimension was never neglected, with systematic catechetical formation, the cultivation of solemn liturgy, and the development of various paraliturgical practices.

The Jesuits deliberately avoided the *tabula rasa* method — the rejection or wholesale negation of Indigenous values, beliefs, and practices. Instead, they employed an adaptive method, aiming to acknowledge and respect existing cultural patterns, provided that these were not contrary to Christian values. They faithfully adhered to the principle that the missionary must know — must possess genuine knowledge of — the recipient, the subject of his proclamation, instruction, and pastoral care. This is fundamentally a question of attitude: of the missionary’s disposition towards his interlocutors, and the degree of effort invested in seeking to understand, engage with, and accept them.

¹⁸ Szyszka T., *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, in: J. Stali (ed.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, Lublin 2011, pp. 273-281.

Such a question is essential, as it defines the level of the missionary's motivation to respond to challenges, for example, in catechetical formation among those labelled *la gente de poca racionalidad* ("people of limited rationality"). In this context, an important question arises concerning the goal of such instruction. A poorly motivated missionary might assume that, in the case of "uncultivated" recipients, it would suffice merely to administer catechetical procedures mechanically — a passive transmission of catechismal truths, with contentment at their superficial reception.

This approach, however, is marked by formalism and automatisisation, and as such reflects an impersonal and objectifying treatment of the participants in catechesis. By contrast, a missionary truly motivated to work with so-called "barbarians" would not succumb to the temptation of formalism, but would strive instead to develop a model of Christian formation for these "primitive" peoples that would enable them to be quickly and fully integrated into the active living of the faith and the creative participation in the life of the community.

The concern here is not merely the formal administration of the sacrament of baptism to ensure individual salvation, but the genuine initiation into the Christian life, with a view to building a living ecclesial community. A tangible sign of such efforts can be seen in the determination of the missionaries of the Society of Jesus to admit well-prepared Indigenous persons to regular reception of Holy Communion and to encourage the cultivation of Eucharistic devotion.

In order to meet such challenges and pursue these aims, one cannot disregard the necessity of having a sound knowledge of the language and environment of the addressee, that is, the entire cultural and social context in which the proclamation is received. The preaching of the Good News, as well as catechetical instruction, must take into account the imperative of personalism. This arises from the fact that proclamation and teaching are not addressed to a society in the abstract, but to concrete persons. Hence arises another question: how, and to what extent, should aspects of local culture — its dynamism, resonance, colours, and forms — be acknowledged, incorporated, and promoted, so that proclamation and teaching may foster the character of an authentic encounter between

the Word and the hearer? That it may be a genuinely enriching, living, and creative encounter — one that penetrates the heart and inspires the mind.

The deliberate rejection of the *tabula rasa* approach is a practical application of the Church's teaching that all people have the right to hear and be taught the Good News, but in a way that is accessible, simple, communicative, and comprehensible. Persons who have been suitably prepared through regular, methodical catechesis and solid Christian formation have a rightful claim to participate in sacramental and liturgical life without being subject to constant accusations of ignorance, religious illiteracy, indifference, or incomprehension.

Appealing to the lived experiences of Indigenous peoples was a key assumption for the effective functioning of the *reducciones*. It was understood that the residents of the mission village could not be treated as passive and inert entities, but as active subjects — co-creators and co-responsible for the community. This was not merely a theoretical assumption, but a thoroughly pragmatic one. It was the Indigenous peoples themselves who served as village administrators, leaders in craft, music, and song. They actively collaborated in the establishment, maintenance, and daily life of the village. This was a highly effective strategy, as it deeply connected them to their new environment and activated their cultural and creative potential through full participation.

In this way, a sense of co-responsibility was fostered, grounded in community within the mission village and also in relation to the wider network of Jesuit settlements in the region, that is, within the Jesuits' strategic vision of evangelisation. It appears that the promotion of artists, musicians, singers, and a wide range of highly skilled craftsmen was an unprecedented result of having created a life and work environment that affirmed and stimulated a sense of uniqueness, that is, an environment shaped by the principle of subjectivity. Through comprehensive education, the Jesuits awakened in the Indigenous population a spirit of creative competitiveness, which contributed to building community based on deep interpersonal relationships and Christian values.

In this way, the Jesuit *reducción* was not only a new context for daily life among the Indigenous peoples, but a true event — a time-space

in which an intense process of co-creation and the shaping of a new cultural self-awareness and identity took place, with full respect for the norms of subjectivity. There are further fascinating examples in the history of the Christianisation of the New World, although one must also acknowledge the presence of pejorative examples — where the norms of Indigenous subjectivity were observed only partially or incidentally.

LINGUISTIC DOMINANTS

It is worth at least briefly considering the vocabulary employed in reference to Indigenous peoples during the colonial period. The most commonly used terms included: *la gente* (the people), *los Indios* (the Indians), *las poblaciones* (the populations, the peoples), *los salvajes* (the savages), *los bárbaros* (the barbarians), *monstruos racionales* (rational monsters), “talking animals,” “little people,” or almost monkeys.¹⁹

These expressions indicate that colonial society did not attach great importance to a more personalist form of identifying Indigenous individuals. For most of colonial society, the Indigenous population represented an undifferentiated mass with whom there was no identification and towards whom there was often outright disdain. The linguistic determinants employed in both official and informal documents, as well as in everyday speech, reveal what may have been an only partly conscious, yet highly effective, mode of depersonalising Indigenous peoples on the verbal level.²⁰ This facilitated a legitimisation of colonial superiority while reinforcing the marginalisation and dehumanisation of the Indigenous.

Even missionaries — particularly those working in especially difficult and demanding regions such as Upper Amazonia, Patagonia, and the northern territories of Mexico — did not always refrain from using terminology that, in contemporary terms, would be deemed unequivocally pejorative. To describe the characteristics of the Indigenous peoples

¹⁹ Zavala S., *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992, p. 71.

²⁰ Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas*, op. cit., pp. 118-122.

among whom they worked, they often employed terms such as:²¹ “savagery,” “barbarism,” “uncouthness,” “boorishness,” “rudeness,” “brutality,” “rational creatures,” or “monsters in human appearance.” These were linguistic determinants that effectively contributed to a form of verbal depersonalisation.

In response to such tendencies, Bartolomé de las Casas, speaking at the Valladolid debate, declared:

They are not beasts, not slaves by nature, not children with limited or static understanding — but human beings, who are capable of becoming Christians, who are fully entitled to enjoy their own property, political freedom, and human dignity, and who, in their view, ought to be incorporated into Spanish and Christian civilisation, not enslaved or destroyed.²²

There were, however, other perspectives and assessments of reality. One Jesuit, referring to his missionary experience in the Amazon, described his encounter in a strikingly candid manner:²³

It is well known that, during the conquest of the West Indies, the Spaniards long debated whether the Indians were truly human beings, or rather irrational entities merely resembling humans — more akin to monkeys — that is, without souls and without a destiny for eternal life. These doubts persisted for quite some time, until the Apostolic See finally declared the Indians to be true human beings, and descendants, like all of us, of our common ancestor, Adam. Personally, I believe firmly in the pope’s ruling, but my daily experience fills me with melancholy, for a parrot learns to pronounce words far

²¹ Szyszka T., *Redukcje jezuickie Maynas w Górnej Amazonii w XVII-XVIII wieku. Ujęcie historyczno-misjologiczne*, Warszawa 2015, p. 190.

²² Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”, op. cit., p. 92.

²³ T. Szyszka, *Redukcje jezuickie Maynas*, op. cit., p. 190-191.

more quickly than an Indian boy learns the sign of the cross.
And what, then, can be said of the dullness of the adults?”²⁴

This account illustrates a view likely shared by many missionaries of the time. It is indeed true that some missionaries expressed themselves quite critically regarding the nature or intellectual capacity of the Indigenous peoples. They pointed to what they described as a “low level of rationality,” “mental dullness” (or poor intellectual perception), an absence of abstract thinking, and considerable difficulty in assimilating the cultural models being proposed to them.

However, when such expressions are considered alongside the intensity of missionary commitment, they may be interpreted not so much as ridicule or mockery of the Indigenous peoples, but rather as expressions of frustration — of the missionary’s own sense of powerlessness in the face of the significant challenges that evangelisation presented.

The aforementioned “epithets” may seem unequivocally pejorative; yet they are, in fact, attempts to describe the reality as perceived by the missionaries: the rudimentary structures of Indigenous dwellings, the limited methods of obtaining food, the absence of developed organisational or legal systems, superstitious medical practices, or the lack of structured religious forms. Also problematic from the missionaries’ perspective were certain behaviours often ascribed to the Indigenous population, such as laziness, drunkenness, occasional gluttony, rebelliousness, stubbornness, obstinacy, and vindictiveness. In truth, determining the actual cultural level of the Indigenous peoples constituted a critical point of reference for the continuation of missionary work — work whose explicit aim was both “civilisation” and “Christianisation”.

El Indio was always regarded as a human being — a creature composed of soul and body — perhaps considered insufficiently rational,

²⁴ F.J. Zephyris, *Carta del padre Francisco Javier Zephyris al padre Francisco Javier Goettner, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Grätz, escrita en la reduccion de Pinches, el 2 de enetro de 1727*, in: M. Mattehi, *Cartas e informes de misiones jesuitas extranjeros en Hispanoamérica (1724–1735)*, t. III, Santiago de Chile 1972, pp. 196–197.

culturally underdeveloped, wild or barbaric in behaviour and custom, but nevertheless always a person endowed with dignity, a dignity to be brought forth through education and formation. For this reason, regardless of adverse conditions and external constraints, missionaries travelled to Indigenous communities and made efforts to live among them and to work towards raising their cultural level.

Evidence of the subject-oriented approach taken toward the Indigenous peoples lies in the efforts undertaken by the missionaries themselves: the study of local languages, the composition of catechisms, preparation for and admission to the sacraments, and the establishment of mission villages. Missionaries encountered a great diversity in the cultural levels of Indigenous groups, which undeniably posed serious challenges to their missionary work. However, these obstacles were not regarded as justification for abandoning the aims and responsibilities entrusted to them by the Crown and outlined by the Church.

At this point, one may recall a notable element of the Valladolid debate of 1550, in which Juan Ginés de Sepúlveda argued that ‘every barbarian can be civilised’ — a claim later repeated by the Jesuit José de Acosta in *De procuranda indorum salute*, chapter VIII, under the significant heading: *The rusticity of the barbarians arises not so much from nature as from a lack of education and good customs*. Acosta wrote:²⁵

Generally speaking, education contributes far more to the development of human potential than birth. (...) What is far more important, in every respect, is structured education and exemplary conduct, which, entering through the senses from early childhood, impress themselves upon the unpolished and delicate soul. (...) Indeed, there is no nation, however barbaric or ignorant, that would not abandon its barbarity and clothe itself in humanism and noble customs, if it were raised from childhood with care and generous spirit.”

²⁵ Acosta J., *De procuranda indorum salute. Pacification y colonizacion*, t. I, Madrid 1984, pp. 149-150.

More than three centuries later, Pope Francis would echo this anthropological vision in *Dignitas infinita*:

Man does not create his nature; he receives it as a gift and can cultivate, develop, and enrich his capacities. In exercising the freedom to cultivate the riches of his nature, the human person builds himself up over time” (Di 9).

José de Acosta, a theologian of the second half of the sixteenth century working in Peru, maintained that even the most ‘primitive’ of the Indigenous peoples should not be regarded as intellectually or morally deficient beings, for their ‘deficiency’ was not the result of a corrupted human nature, but rather the consequence of a lack of proper education and formation. Hence, Acosta argued, one must recognise that no human race is to be excluded from the proclamation of the Gospel or the possibility of receiving the Christian faith. There is, he insisted, no person — regardless of how low their cultural standing may appear — who could rightly be deemed unworthy of salvation.

Acosta warned against, or more precisely encouraged the overcoming of, racial and cultural prejudices among missionaries, urging them to commit themselves to methodical and systematic labour for the salvation of the Indigenous peoples. He emphasised that recognising the subjectivity of the Indigenous, especially those at a very low cultural level, was indeed a significant challenge, yet one that could be met.

The Jesuits demonstrated that it was possible, even within a colonial environment and a society largely hostile and objectifying in its treatment of the Indigenous, to create conditions in which they might be regarded more subjectively — as persons. It was possible to develop methods and apply strategies capable of overcoming the inertia of depersonalisation and exploitation. The culture of the *reducción*, in particular, enabled Indigenous peoples to a great extent to “be themselves,” as it developed across three interrelated dimensions:

- a. protection — ensuring their security against enslavement and defending their inviolable dignity and freedom, both as human beings and as children of God;

- b. civilisation — that is, intellectual and vocational education and formation, aimed at affirming the person within the context of community, promoting their integral development, shaping new customs, and expanding intellectual horizons; this included cultivating the principle of the primacy of the person over material concerns — a principle partially rooted in Indigenous culture itself;
- c. Christianisation — encompassing catechesis, sacramental life (including Eucharistic devotion), and the celebration of solemn liturgy.

By adhering to these principles, the missionaries achieved something truly remarkable. It is generally the case that technological advances (new tools, food, comfort, safety) are more easily transmitted than cultural values, and that patterns of consumption spread more rapidly than patterns of work, cooperation, and shared responsibility. Yet in many cases — though not in all — the *reducciones* succeeded in embedding in the minds and hearts of the Indigenous peoples the norms and values of what came to be known as reductional culture, along with a spirit of mutual collaboration for the good of the entire community.

It is striking that, despite certain prejudices already discussed, the missionaries managed to overcome their own reservations and to see the Indigenous peoples in a way that allowed for genuine understanding and an effort to meet the demands of their subjectivity. More than that, they succeeded in teaching the Indigenous peoples to perceive themselves and their environment in ways that enabled deeper self-understanding and active participation in the broader processes of socio-cultural transformation. This was a formidable undertaking, particularly in view of the need to distinguish between behaviours that were utterly incompatible with Christian morality (such as murder, anthropophagy, or human sacrifice) and those that were less harmful, neutral, or even positive from a Christian perspective.

The Jesuits succeeded in entering the rich and inexhaustible world of Indigenous imagination, narrative creativity, artistic sensibility, and psychological intuition.

SUMMARY

By way of conclusion, the following may be identified as the most significant indicators of a personalist and subject-oriented approach to the perception of Indigenous peoples in the New World:

- recommendations of the Crown and the Church (the Mexican and Lima synods), as well as internal regulations of particular religious orders, concerning the methodical, regular, and systematic proclamation of the truths of the faith to the Indigenous peoples, based on the selection of appropriate methods and means;
- the affirmation that the Indigenous peoples are worthy and capable of receiving the truths of the faith and of becoming Christians;
- the defence and protection of the Indigenous, and the encouragement of debates concerning their human dignity (e.g. rationality), and thereby their rights and their place in colonial society and in the Church;
- recommendations for missionaries and clergy to learn and use local languages in their teaching, along with suitable catechetical, homiletic, and liturgical materials;
- recommendations for the enforcement and observance of the rights due to the Indigenous peoples, including the right to freedom and property;
- the ongoing engagement with the recurring narrative concerning the ambivalence of Indigenous rationality, that is, the defence of the Indigenous against attempts at their total discrediting, dismissal, or marginalisation, as if they were beings of little worth and no significance for society or the Church;
- the development of appropriate models of human promotion, aimed at overcoming the difficulties associated with the low social standing of the Indigenous peoples (backwardness), in order to lift them out of stagnation (passivity, apathy, inertia) and to make them autonomous and active subjects of their own development.

The critique of the missionary endeavour during the New World period is well known, and its authors — whether consciously or unconsciously — often manipulate facts or issue at times absurd accusations. It is

equally obvious that, during the three centuries of evangelisation in the colonial era, many errors were committed in the New World, and numerous shameful abuses did occur. This does not, however, diminish the undeniable historical fact that a great many missionaries were guided by a profound sense of subject-oriented engagement with the Indigenous peoples — an approach which, in turn, shaped their missionary and evangelising efforts in a highly balanced manner.

Abstract

The history of the Christianization of the New World is usually identified with a brutal conquest. Less known is the theme of the missionaries' various efforts to expose and appreciate the dignity and subjectivity of the Indians. Despite the unfavorable political and social conditions of the time, this task was also undertaken by bishops and numerous theologians. Thanks to their decisive interventions at the royal courts, as well as at the papal court, it was possible to develop laws aimed at respecting the personal dignity of the Indians. The subjective treatment of the Indians was also an element of divagation in relation to adequate methods of missionary and evangelization in the New World.

Keywords: New World, Indians, evangelization, personalism, subjectivity, José de Acosta, Franciscans, Jesuits, linguistic dominants

Streszczenie

Historia chrystianizacji Nowego Świata jest zazwyczaj utożsamiana z brutalną konkwistą. Mniej znany pozostaje wątek, wielorakich starań ze strony misjonarzy o wyeksponowanie i dowartościowanie godności i podmiotowości Indian. Pomimo niesprzyjających ówczesnych uwarunkowań o charakterze polityczno-społecznych, zadania tego podejmowali się również biskupi oraz liczni teologowie. Dzięki ich zdecydowanym interwencjom na dworach królewskich, jak również na dworze papieskim, zdołano wypracować prawa, mające na celu poszanowanie godności osobistej Indian. Podmiotowe traktowanie Indian było też elementem dywagacji w odniesieniu do adekwatnych metod misyjno-ewangelizacyjnych w Nowym Świecie.

Słowa kluczowe: Nowy Świat, Indianie, ewangelizacja, personalizm, podmiotowość, José de Acosta, franciszkanie, jezuici, dominanty językowe

Abstracto

La historia de la cristianización del Nuevo Mundo suele identificarse con una conquista brutal. Menos conocido es el tema de los diversos esfuerzos de los misioneros por exponer y apreciar la dignidad y la subjetividad de los indios. A pesar de las condiciones políticas y sociales desfavorables de la época, esta tarea fue emprendida por obispos y numerosos teólogos. Gracias a sus decisivas intervenciones en las cortes reales, así como en la corte papal, fue posible desarrollar leyes destinadas a respetar la dignidad personal de los indios. El tratamiento subjetivo de los indios fue también un elemento de divagación en relación con los métodos adecuados de misión y evangelización en el Nuevo Mundo.

Palabras claves: Nuevo Mundo, indios, evangelización, personalismo, subjetividad, José de Acosta, franciscanos, jesuitas, dominantes lingüísticos

BIBLIOGRAPHY

- Acosta J., *De procuranda indorum salute. Pacification y colonizacion*, t. I, Madrid 1984.
- Bonfil Batalla G., El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, “PLURAL. Antropologías desde América Latina y El Caribe”, (2019), nr 3, s. 15-37.
- Briones Caballero R., *El personalismo: la persona como clave de la antropología filosófica*, „Revista de Marina” [Chile] (2023), nr 994, s. 32-38.
- Castañeda Salamanca F., *El Indio: entre el barbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México 2002.
- Cebreiros-Álvarez E., *La condición jurídica de los indios y el derecho común: un ejemplo del „favor Protectionis”*, in: “Panta rei”: Studi dedicati a Manlio Bellomo. 2004, s. 469-489.
- Chavez E., *Drugi calun. Matka Boża z Gwadelupy wyzwanie dla nauki, historii i wiary*, Kraków 2010.
- Cunill C., *El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, Cuadernos intercambio Año 8, n. 9 (2011), s. 229-248.
- Forment E., *El personalismo de Santo Tomas*, „SAPIENTIA”, (1990), vol. XLV, s. 277-294.
- Gómez Cañedo L., *Evangelizacion, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscanaa los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, Mexico 1993.
- Grenni H., *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „TEORÍA Y PRAXIS” (2008), nr 12, s. 33-69.

- “Instrucción” y “obediencia” del Ministerio General Francisco de los Angeles Quiñonez a Martín de Valencia, custodio de los doce franciscanos enviados para plantar el Evangelio en Tenochtitlan Convento de Santa María de los Angeles, Extremadura, 4.10.1523 in: Paulo Suess (ed.), *La conquista espiritual de la América española: 200 Documentos-Siglos XVI*, 2002, s. 208-211.
- Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, tom XII, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009.
- Maestre Sánchez A., „*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, “*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*” [Madrid], (2004), nr 21, s. 91-134.
- Ponce Leiva P., *Visiones del paraíso. Erudición y denuncia social entre la Amazonía y los Andes a fines del siglo XVII*, “*Chronica Nova*”, (2013) nr 39, s. 275-290.
- Saranyana J.I., *El III Concilio Limense (1582-1583)*, in: J.I. Saranyana (ed.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vol. I, Vervuert 1999, s. 149-180.
- Val A., *Al estilo de Francisco. En la primera evangelización de América*, in: *Gracia y desgracia de la evangelización de América*, Madrid 1992, s. 229-282.
- Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos* Bogota 2015.
- Szyszka T., *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, in: J. Stali (ed.), *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, Lublin 2011, s. 271-293.
- Vargas Manrique P.J., *Los indígenas en las crónicas de Indias. Una aproximación a su comprensión desde los estudios críticos*, Bogota 2015.
- Zavala S., *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid 1992.
- Zephyris F.J., *Carta del padre Francisco Javier Zephyris al padre Francisco Javier Goettner, doctor en filosofía y catedrático del Colegio Superior de Grätz, escrita en la reducción de Pinches, el 2 de enero de 1727*, in: M. Mattehi, *Cartas e informes de misiones jesuitas extranjeras en Hispanoamérica (1724–1735)*, t. III, Santiago de Chile 1972, s. 196–197.