

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

## Redukcje – europejska utopia Nowego Świata

---

Reductions – European Utopia in the New World

Pod wpływem powszechnego pragnienia zmiany na przełomie XV i XVI stulecia średniowieczne formy europejskiego życia ulegały głębokim przemianom. Owe aspiracje były tak rozległe i głębokie, że ten czas w dziejach Zachodu nazwano słowem wywodzącym się z języka religijnego – Odrodzeniem. Marzeniom o nowym życiu uległ także admirał Krzysztof Kolumb, a jego dokonanie zjawilo się jako odpowiedź na oczekiwania na lepszy, odrodzony Nowy Świat i na doskonalszego, odrodzonego Nowego Człowieka. Miary tej doskonałości określała chrześcijańska mentalność i doktryna.

Czytając *Dziennik pierwszej podróży Admirała* dostrzegamy, że odkryty świat i mieszkających w nim ludzi opisuje on takim samym językiem, jakim biblijny Stwórca oceniał dzieła, które wyszły spod Jego ręki: obaj nazywają je pięknymi. Admirał jest przy tym mniej powściągliwy w wyrażaniu zachwytu nad nimi niż ich Wykonawca. W *Dzienniku* bardzo często pojawiają się takie określenia, jak: „bardzo piękne”; „najpiękniejsze”; „cudowne”; „doskonałe”; „rozkosz patrzeć”; drzewa na nowym lądzie są „czymś najpiękniejszym, co na świecie można zobaczyć”; ich owoce mają „doskonały smak”; woń miejscowych kwiatów jest „najsłodsza i najrozkoszniejsza na świecie”; „śpiewy ptaków są takie, że nie chciałoby się nigdy opuszczać tych miejsc”; nocne powietrze „łagodne i przyjemnie pachnące”; ubarwienie ryb „tak piękne, że wszystkich muszą wprawić w podziw i każdy z rozkoszą wielką je ogląda”; ziemia jest „najżyźniejsza” i „najprzyjemniejsza w świecie”; niektóre wyspy „najpiękniejsze, jakie oglądały oczy człowieka”; góry „najwyższe w świecie, a zarazem najpiękniejsze”. Admirał zapewniał, że jego zachwyt „nad pięknością i wysokością owych wysp [...] nawet i setnej części nie wyraża tego, na co by zasługiwały”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Kolumb, *Skrót dziennika podróży*, [w:] *Pisma*, przeł. A.L. Czerny, Warszawa 1970, s. 67.

Kolumb był oczarowany także ludźmi, których spotkał. Pisał, że są „dobrze zbudowani”, „wygląd twarzy mieli miły”, „niektóre kobiety mają wspaniałe ciała”, „są wszystkie bardzo pięknie zbudowane”, „wszyscy bez wyjątku są rośli, dobrze zbudowani i urodni” i „mają duże oczy, przeważnie bardzo piękne”, „brońni nie mają i nie wiedzą, co to jest”, są hojni i „dają nam wszystko, cokolwiek posiadają, w zamian za byle co”; zapewnia, że „lepszycy od nich na świecie nie ma”<sup>2</sup>. Stwierdzał też: „[...] teologowie i mędrcy mieli zupełną rację, umieszczając Raj Ziemi u kresów Wschodu [...]. «A właśnie – dodawał – ziemię, któreśmy odkryli, leżą na samym krańcu Wschodu»”<sup>3</sup>.

Admirał nie poprzestał na estetycznej kontemplacji tego Ziemijskiego Raju. Przez jego *Dziennik* przewija się motyw ekonomiczny – pragnienie znalezienia złota, przybierające wymiar niemal religijnej egzaltacji; wzmianki o nim Kolumb często poprzedza inwokacją do Boga, np. „Oby Pan Bóg wspomagał mnie w miłosierdziu swoim, abym odkrył złoto, chcę rzec, kopalnie jego”<sup>4</sup>. Ponadto ledwie w piątek 12 października 1492 roku żeglarze zeszli na ląd i ujrzeli pierwszych jego mieszkańców, Admirał tego samego dnia zapisał w *Dzienniku*: „[...] można by z nich zrobić doskonałych robotników”<sup>5</sup>. Była to jedna z pierwszych jego myśli o przyszłych losach tych ludzi. Następnego dnia zanotował, że można tych ludzi pozostawić jako niewolników na ich własnej wyspie, „gdyż pięćdziesięciu ludzi starczyłoby zupełnie, aby utrzymać ich w ryzach i kazać im wykonywać wszystko, cokolwiek by się od nich żądało”<sup>6</sup>. Jego kolejny zapis dotyczący przyszłości tubylców, z wtorku 16 października, przewiduje: „[...] łatwo nawróciłiby się na chrześcijaństwo”. W innym miejscu stwierdzał: „[...] mam wielką nadzieję w Bogu, że Wasze Wysokości [monarchowie Hiszpanii – M. J.] wszystkich ich ochrzczą i zostaną wszyscy waszymi poddanymi”<sup>7</sup>. Motyw nawrócenia tubylców na chrześcijaństwo i uczynienia ich poddanymi Korony hiszpańskiej powtarza się w *Dzienniku* często.

Wszystkie te motywy i wątki, zawłaszczenia bogactw odkrytych ziem, wprężenia Indian do niewolniczej pracy, nawracanie ich na chrześcijaństwo, a także szczególnie nas interesujący wątek Ziemijskiego Raju, odzwierciedliły się w późniejszej praktyce kolonizacyjnej. Nie trzeba było na to długo czekać – oto już w sobotę 22 grudnia Admirał zanotował: „O ile Indianie byli hojni, o tyle w istocie Hiszpanie okazywali się chciwi i nienasyчени, nie wystarczało im, że otrzymywali od Indian wszystko, czego żądali w zamian za kawałek sznurowadła, a nawet za kawałek szkła lub czerep talerza, czy też inny drobiazg bez żadnej

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 93.

wartości; byliby chcieli zabrać wszystko, nic w zamian nie dając, co było surowo przez admirała zakazane<sup>8</sup>.

## UTOPIA, EKONOMIA I PRAWO

To, czego pragnął i czego obawiał się Admirał, stało się w Nowym Świecie codziennością. W dziele kolonizacji zbiegły się dwie główne tendencje: ekonomiczna i ewangelizacyjna. By można było skutecznie je realizować, w 1503 roku ustanowiono instytucję zwaną „nadaniem królewskim” (*encomienda*). Monarchowie hiszpańscy przekazywali we władanie („pod komendę”) właściciela majątku jego mieszkańców, nakładając zarazem na niego obowiązek ich ewangelizacji. Z tego religijnego zobowiązania *encomenderos* i duchowni wywiązywali się nader prosto: bez uprzedniej katechizacji chrzcili Indian, w ten sposób czyniąc z nich poddanymi chrześcijańskiego władcy<sup>9</sup>. W pierwszej fazie kolonizacji Nowego Świata duchowni nie wykazywali zainteresowań religijnych wykraczających poza dokonanie tego aktu. Pierwszym, który dostrzegł zbrodniczość podboju Indian, był dominikanin Antonio de Montesinos. W kazaniach wygłoszonych w 1511 roku na Hispanioli (obecnie Haiti) gwałtownie protestował przeciw okrucieństwom Hiszpanów<sup>10</sup>.

Kiedy inni świadkowie potwierdzili nadużycia, o których donosił Montesinos, cesarz Karol V w 1512 roku zwołał w Burgos komisję złożoną z teologów i prawników, by zasięgnąć ich opinii w sprawie działań, jakie w tej sytuacji powinny być podjęte przez hiszpańskie państwo. Komisja orzekła, że Indianie są wolni, powinni być przed ochrzczeniem nauczeni podstaw wiary chrześcijańskiej, że można nakazać im pracę, ale nie ponad ich siły, nie można używać wobec nich przemocy, a za pracę należy ich sprawiedliwie wynagradzać, odpowiednio żywić, odziewać i pozwolić na posiadanie własnych domów i gospodarstw oraz że mają oni prawo do odpoczynku i swobodnego komunikowania się. Król podpisał rozporządzenia zgodne z zaleceniami komisji, znane jako „Prawa z Burgos” („*Leyes de Burgos*”, opublikowane jako *Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los yndios*). Karol V rozporządził również przeprowadzenie śledztwa w sprawie popełnionych zbrodni i ukarania winnych. Szczególne znaczenie dla trwałego ukształtowania się stanowiska hiszpańskiej Korony wobec tej kwestii miały ustalenia profesora uniwersytetu w Salamance, Francisco de Vitoria (1483–1547). Przedmiotem jego troski było dobre administrowanie zajętymi ziemiami

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>9</sup> Zob. L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Salamanca 1992, s. 11.

<sup>10</sup> Zob. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, Vol. 2: *Fondo de Cultura Económica*, México 1965, s. 441.

oraz sprawiedliwe traktowanie ich mieszkańców. Podstawą respektowania praw Indian Vitoria uczynił oczywistą – według niego – tezę, iż są oni ludźmi oraz że w konsekwencji ich niezbywalnym prawem jest prawo do wolności osobistej, społecznej, politycznej oraz wolność od przemocy i represji konkwestadorów i zarządców, od niesprawiedliwości sędziów, od tyranii ich własnych wodzów oraz od skandalicznych zachowań kapłanów. Twierdził, iż wszyscy ludzie są równi, z natury rozumni i wolni i nawet fakt, że nie są chrześcijanami nie może mieć żadnego wpływu na status ich własności, wolności i suwerenności oraz nie umniejsza ich godności ani nie sprawia, że są oni w jakimkolwiek sensie niżsi od białego człowieka<sup>11</sup>.

W 1542 roku cesarz Karol V promulgował w Barcelonie „Nowe Prawa” („*Le-yes Nuevas*”) dotyczące Indii Zachodnich, będące proklamacją fundamentalnych wolności Indian. „Nowe Prawa” nakazywały uwolnienie Indian i zabraniały ich niewolenia w przyszłości; przyznawały im prawo do wolności pracy, stanowiąc, iż mogą być zatrudniani przez Hiszpanów tylko za zgodą ich samych i tylko wtedy (pod groźbą kary śmierci), gdy owa praca nie powoduje uszczerbku na zdrowiu i nie wiąże się ze śmiertelnym ryzykiem. Cesarski edykt przyznawał Indianom także wolność w wyborze miejsca zamieszkania i dysponowaniu ich dobrami, zabraniając zarazem zabierania im czegokolwiek bez ich zgody. „Nowe Prawa” zabraniały, pod groźbą surowych kar, zabijania, ranienia i represjonowania Indian, nakazywały wzięcie ich w opiekę, ustanawiały urząd rzecznika ich praw, nakazywały zwrot odebranych im dóbr oraz wypłacenie odszkodowań pokrzywdzonym. Niemniej „jest faktem, że prawa i rozporządzenie królewskie nie były wypełniane z powodu ich nieznajomości, permissywności i nieposłuszeństwa lub złej woli”<sup>12</sup>.

W tym kontekście nie sposób pominąć najbardziej znanego obrońcy Indian – Bartolomé de Las Casas (1472–1566). W licznych memoriałach i pismach, m.in. w *Historia de las Indias* (rękopis ukończony w 1561 roku, dzieło opublikowane po raz pierwszy w 1875 roku) oraz w *Brevísima relación del descubrimiento y destrucción de las Indias* (1552), alarmował on Koronę w sprawie zbrodni dokonywanych przez kolonizatorów. Interesowała go rzeczywista poprawa sytuacji Indian i „nikt lepiej niż on nie potrafił, zawsze z tym samym zapomnieniem o sobie, poświęcić ogromnej energii i pół wieku swego życia sprawie polepszenia doli innych”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Zob. F. de Vitoria, *Relecciones de Indios y El derecho de la guerra*, Madrid 1923, s. 63–83.

<sup>12</sup> L. Pereña, *Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Salamanca 1992, s. 32.

<sup>13</sup> T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México 2007, s. 186. Niemniej, jak podkreśla w swoich licznych publikacjach Walter Mignolo, czołowy przedstawiciel latynoamerykańskiej myśli dekolonialnej, Las Casas, zaliczając Indian do jednej z wyodrębnionych przez niego pięciu grup barbarzyńców, przyczynił się do usprawiedliwienia i utrwalenia kolonialnych dążeń Zachodu. Zob. np. jedną z jego ostatnich większych publikacji: W. Mignolo,

Posłuszni rozporządzeniom królewskim okazali się misjonarze katolicy, którzy przyczynili się do rekonstrukcji społeczeństw rozbitych przez konkwistadorów. Najpierw, od 1500 roku, zawierającą solidny ładunek utopijnych wyobrażeń i dążeń działalność ewangelizacyjną podjęli franciszkanie, w 1510 roku – dominikanie, w 1535 roku – augustianie, a na początku XVII wieku – Towarzystwo Jezusowe (zatwierdzone przez papieża w 1540 roku). Formą, w której ta działalność była prowadzona przez franciszkanów i jezuitów były tzw. redukcje. Słowo to, pochodzące od łac. *reducere*, w specyficznym sensie, w jakim będzie tutaj używane, ma trojakić znaczenie, jest to: „prowadzenie” (do ucywilizowanego człowieczeństwa), „oddzielenie” (Indian od kontaktów z kolonizatorami) oraz jest nazwą osiedla/wioski/miasta wraz z przyległymi terenami, gdzie żyją wspólnoty Indian poddawane ewangelizacji przez chrześcijańskich zakonników<sup>14</sup>. W XVII i XVIII stuleciu działalność jezuitów doprowadziła do ustanowienia ich misyjnego „imperium” (Republiki, Rzeczypospolitej)<sup>15</sup> na pograniczu Brazylii, Argentyny i Paragwaju, które trwało ponad 150 lat, obejmując ok. 100 tys. autochtonów.

Działania podjęte przez zakony, zwłaszcza franciszkanów i jezuitów, były w istocie próbą utworzenia idealnych społeczeństw, których wzorów dostarczył mający wielowiekowe tradycje nurt europejskich wyobrażeń i fantazjowań o „złotym wieku” ludzkości. Epoka, w której marzenie o Odrodzeniu ludzkości stało się powszechne, sprzyjała temu przedsięwzięciu. Konflikty tej epoki (ekonomiczne, społeczne, ideologiczne i polityczne) ujawniły aspirację do wyjścia poza granice niedoskonałej egzystencji i ukształtowania lepszego i bardziej sprawiedliwego świata. W Europie dręczonej konfliktami społecznymi, wojnami religijnymi, osiągnięcie takiego stanu wydawało się niemożliwe<sup>16</sup>.

Polityczną wyobraźnię Europejczyków pobudziły zwłaszcza odkrycia geograficzne. Sprzyjały one próbom urzeczywistnienia utopijnych projektów, bowiem odkryte ludy wydawały się wolne od dekadencji (zwłaszcza od przemocy i chciwości), jakiej ulegli ludzie świata starego, jawiły się jako nosiciele cnót

---

*Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires 2010, s. 68–74.

<sup>14</sup> Inne nazwy redukcji, używane w czasie ich istnienia, to: „doktryna”, „parafia” i „gmina”. „Po osiągnięciu nieco większej stabilizacji społeczno-politycznej, a także większej spójności w chrześcijańskiej wierze, «redukcje» otrzymywały status «doktryn». W specyficznym kontekście XV–XVIII wieku, na terenach Południowej Ameryki podległych Hiszpanii, «doktryny» oznaczały administracyjne jednostki kościelne, zamieszkiwane przez Indian, w przeważającej większości nawróconych na chrześcijaństwo. «Doktryny» można by porównać do parafii, a nawet z nimi utożsamiać” (A. Wolanin, *Jezuickie „redukcje” paragwajskie*, „Studia Bobolanum” 2007, nr 1, s. 27).

<sup>15</sup> Nazwy nadawane temu społeczno-politycznemu organizmowi jezuitów są liczne; nazywano je m.in. „królestwem”, „państwem chrześcijańsko-społecznym”, „republiką”, „chrześcijańską organizacją socjalistyczną” i in. Zob. C. Labrador Herráiz, *Las reducciones del Paraguay, una experiencia educativa singular*, “Revista Galega do Ensino” 2006, No. 48, s. 328.

<sup>16</sup> Zob. T. Paniótova, *Orígenes clásicos y autóctonos de la utopía en América Latina*, “Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal” 2012, No. 60, s. 149.

i wartości, które w Europie zostały utracone bądź wypaczone (Nowy Świat stał się przeciw-obrazem Starego<sup>17</sup>). Włoski humanista Pedro Mártir de Anglería (1459–1526), autor *De orbe novo decades* (1511)<sup>18</sup>, uznawany za pierwszego historyka Indii, podzielał punkt widzenia Kolumba na odkryte ziemie i mieszkających tam ludzi. Jego poglądy, wyrażone w *Dekadach* oraz listach kierowanych do wybitnych osobistości epoki, wskazuje się jako decydujące dla odnowienia europejskiej spekulacji o „dobrym dzikusie”. W jego pracy, już od pierwszych jej partii, wyraźnie zaznacza się motyw „złotego wieku”. Kiedy opisuje ludy Nowego Świata, eksponuje ich szczęśliwe życie, nagość, dobre zdrowie, brak troski o środki do życia (znajdują je bowiem w obfitości w naturze), miar i wag, sędziów (żyją zgodnie z prawami natury), w szczególności zaś nieobecność własności prywatnej (brak w ich języku słów „moje” i „twoje”) i pieniędzy, a stąd chciwości i zazdrości. Pojawia się tutaj także myśl, że ów stan może zmienić również obyczaje europejskie, właściwe dla „wieku żelaza”. Motyw przewagi moralnej człowieka naturalnego nad cywilizowanym jest obecny też w pismach B. de Las Casas. Z drugiej strony ludy te uznawano za niższe i barbarzyńskie (czego miały dowodzić spotykane wśród nich kanibalizm czy poligamia) i potrzebujące ucywilizowania. Ponieważ myśl o odrodzeniu była osadzona w religijnej mentalności ówczesnych Europejczyków (za jej „uczony” wyraz można uznać rozkwitający w XVI stuleciu humanizm chrześcijański), a dzieło zostało podjęte przez przedstawicieli Kościoła katolickiego, celem tych dążeń stało się ustanowienie idealnych republik teokratycznych, w których próbowano odzyskać wartości „złotych czasów” – niewinność, sprawiedliwość i szczęście – oraz realizować ewangeliczne ideały ubóstwa i życia opartego na pracy i modlitwie, oddanego prawdziwemu kultowi Boga.

Takim projektem sprzyjała myśl o opatrnościowym i zarazem eschatologicznym sensie odkrycia Ameryki, często wyrażana przez ówczesnych kronikarzy, historyków i teologów. W europejskich wyobrażeniach nowo odkryty kontynent stał się „przestrzenią odpowiednią dla urzeczywistnienia ideałów wolności, szczęścia i równości. Projekcja na Nowy Świat fantastycznych wyobrażeń, znanych od czasów antycznych, utopijnych europejskich idei, działalność misyjna podjęta w celu ich zrealizowania, krok po kroku przekształciły Amerykę w «laboratorium utopii»<sup>19</sup>. Utopijne ideały społeczne i polityczne były przywoływane

<sup>17</sup> Zob. *ibidem*, s. 152. Zainteresowanie renesansowych humanistów antykiem oraz ich dążenie do odzyskania utraconej harmonii człowieka z naturą i boskością, sprzyjały odrodzeniu antycznych mitów, m.in. Arkadii, Raju, Edenu, Pól Elizejskich i idei Złotego Wieku. Zob. B. Souviron López, *Arcadia y Nuevo Mundo: un capítulo de la historia de Utopía*, “Anuario de Estudios Americanos” 1996, No. 1, s. 202–205.

<sup>18</sup> Niektórzy autorzy wskazują tę pracę jako źródło *Utopii* Morusa, która ukazała się 15 lat po *Dekadach*, a także na prekursorstwo wobec utopijnych wizji T. Campanelli (1623) i F. Bacona (1623). Zob. S. Cro, *La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo*, “Anales de Literatura Hispano-americana” 1978, No. 7, s. 93–97.

<sup>19</sup> T. Paniótova, *op. cit.*, s. 149.



niemał od pierwszych chwil odkrycia nowych lądów<sup>20</sup>, a sam gatunek literacki, w którym znajdowały one wyraz, stawał się coraz bardziej popularny w Europie wraz z rozpowszechnianiem się na Starym Kontynencie wiadomości o odkryciu. Ostatecznie, jak pisze F. Cantú:

[...] chodziło o projekt oparty na prawdziwej teologii historii, jakiej dostarczała opatrnościowa i mistyczna interpretacja Odkrycia; o utopię skonstruowaną wokół ludu powołanego zapowiedzią królestwa Bożego i zbawienia, które polegać ma na oczekiwaniu na nadejście nie tylko nowego królestwa niebieskiego, lecz na nowe życie doczesne bez opresji. O utopię, która wprowadzała do historii swój tradycyjny motyw wyspiarstwa, czyniąc z radykalnego odseparowania świata tubylczego konieczny i strukturalny warunek ustanowienia rzeczywistości politycznej i społecznej w ścisłym znaczeniu alternatywnej. O utopię, wreszcie, w której historyczne ubóstwo Indian zbiegało się nie z brakiem i cierpieniem, lecz z istotną ewangeliczną nagością – z ubóstwem mesjanistycznym<sup>21</sup>.

Nowy Świat jawił się więc jako początek nowego czasu. W tym kontekście ujawniły się wizje milenarystyczne, wskazujące na potrzebę urzeczywistnienia podstawowego warunku powtórnego przyjścia Zbawiciela – uczynienia świata w pełni chrześcijańskim. Tę ideę w XVI wieku w szczególności propagowali franciszkanie, ale – jak wykazują niektórzy autorzy – nie była ona obca jezuitom. Przykładem może być José de Acosta (1539–1600), który w *De temporibus novissimis* (1590) przekonywał, że czas pełni jeszcze nie nadszedł, bowiem są jeszcze ziemie *in quibus non est fides christiana proposita*<sup>22</sup>. Acosta w swoich pismach (w *De temporibus...*, ale także w *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute* z 1589 roku oraz w *Historia natural y moral de las Indias* z 1590 roku) wyraźnie wiązał pełną ewangelizację ludów Nowego Świata z mającym nadejść końcem czasów. Podobne poglądy, nawet wyraźniej wyeksponowane, głosił nieco później wybitny portugalski teolog i obrońca brazylijskich Indian, jezuita Antonio Vieira (1608–1697), postrzegający dzieje jako spełnienie profetycznych przepowiedni ustanowienia imperium chrześcijańskiego, w którym nastąpi pełna komunია człowieka z Bogiem. Tak przedstawiony cel ewangelizacji oczywiście określał zakres działań, jakie powinny być podjęte dla jego osiągnięcia – miały być one takie, by na ziemi nastąpiło powszechne Królestwo Boże, Piąte Imperium, obejmujące całą Ziemię oraz wszystkie morza i oceany, z jednym ludem, jedyną władzą świecką i jedynym pasterzem duchowym. Podobny

<sup>20</sup> Na temat obecności licznych motywów klasycznych utopii w pismach odkrywców i historyków Nowego Świata zob. J.M. Camacho Rojo, P.P. Fuentes González, M.N. Muñoz Martín, J.A. Sánchez Marín (eds.), *Homenaje a la Profesora María Luisa Picklesimer (In memoriam)*, Coimbra 2012, s. 41–63.

<sup>21</sup> F. Cantú, *América y utopía en el siglo XVI*, “Cuadernos de la Historia Moderna. Anejos” 2002, No. 1, s. 57–58.

<sup>22</sup> Zob. C. Pompa, *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena*, “Revista Novos Estudos” 2002, No. 64, s. 84.

projekt wiązał się z ideą *pax christiana*, zapowiadającą nadejście ery chrześcijańskiej, rzeczywistej Złotej Epoki. Wszystkie one odgrywały rolę mitu uzasadniającego akcję misyjną w Nowym Świecie.

Jednym z pierwszych, którzy podjęli próbę urzeczywistnienia utopijnej wizji społecznej i politycznej w Nowym Świecie, był franciszkanin Vasco de Quiroga y Mendieta (1470–1565), hiszpański uczoney znajdujący się pod wpływem chrześcijańskiego humanizmu Erazma z Rotterdamu, społeczno-utopijnej wizji Tomasza Morusa, a także – jak się niekiedy twierdzi – milenaryzmu Joachima z Fiore<sup>23</sup> (od 1530 roku był sędzią Audiencia de la Nueva España, sądu najwyższego wicekrólestwa Meksyku, od 1537 roku – biskupem Michoacán). Przewodnikiem jego działań była *Utopia* Tomasza Morusa, z jej obsesyjną myślą, że przyczyną społecznych nieszczęść jest własność prywatna i jej nieodłączna towarzyszka – chciwość. Również według biskupa Quirogi nędza i śmierć Indian są wynikiem dążeń kolonizatorów do bogacenia się. Charakteryzując w *Información en Derecho* (1535), w *Ordenanzas de hospitales y pueblos* (1540) i w *Testamento* (1565) obie społeczności (Indian i kolonizatorów), Quiroga przeciwstawiał skromność, łagodność, posłuszeństwo, uległość tych pierwszych – wyniosłość, chciwość, odczłowieczeniu, opresyjności, sile i tyranii nowych panów. Chociaż zauważał liczne wady Indian (ignorancję, brak kultury, idolatrię, dzikość, prymitywizm ich organizacji politycznej), to jednak był przekonany o możliwości ich wyplenienia. Zakładał, że nauczanie jest najlepszym sposobem udoskonalenia ludzkiej natury i wytworzenia „nowego człowieka”, wolnego, odpowiedzialnego i autonomicznego<sup>24</sup>. Jego wizja obejmowała także zmiany w Kościele, który według niego powinien wśród Indian funkcjonować tak, jak w epoce apostołskiej, w czasach jego prostoty i niewinności.

Quiroga na zakupionych przez siebie terenach ufundował dwa miasteczka-przytuliska (*pueblos-hospitales*) – pierwsze: Santa Fé de los Altos, w pobliżu stolicy Meksyku (1532), drugie: Santa Fé de la Laguna, w swojej diecezji (1533). W założonych przez niego osiedlach wszyscy zajmowali się rolnictwem i rzemiosłem. Tak jak w *Utopii* Morusa, dzień pracy trwał tam sześć godzin, a próżnowanie było zabronione. Tak jak zakładał Morus, we wspólnotach Quirogi Indianie nie byli właścicielami ziemi – stanowiła ona ich własność wspólną. Owoce wspólnej pracy gromadzono w magazynach, a następnie rozdzielano według potrzeb gospodarstw i członków wspólnoty, natomiast nadmiar przekazywano starcom, wdowom, sierotom, chorym i inwalidom. W społecznościach tych nie

<sup>23</sup> Zob. np. A.J. Echeverry Pérez, *Dialéctica de la utopías: Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550–1630*, „Revista Científica Guillermo de Ockham” 2005, No. 1, s. 63–64; C. Herrejón Peredo, *Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga*, „Contribuciones desde Coatepec” 2006, No. 10, s. 96.

<sup>24</sup> R. Fernández Carballo, *Los anhelos por un sitio ideal en los “primeros descubridores” y lo utópico en algunos “misioneros conquistadores” de los siglos XVI y XVII en el Nuevo Mundo*, „Inter Sedes” 2006, No. 12, s. 197.



było więzień, a leniwi i pijacy byli z nich usuwani. Nie były tam znane pieniądze. Odzież członków wspólnoty również była taka, jak zaprojektował Morus – prosta, wygodna, bez jakichkolwiek ozdób, jednakowa dla wszystkich, wykonywana przez jej użytkowników we własnym zakresie, by uniknąć wydatków na usługi krawieckie. Wspólnoty te były zarządzane przez wybieralną radę złożoną z Indian, z wyjątkiem jej przewodniczącego. Jak pisze F. Cantú, „Quiroga uznaje za rzecz fundamentalnie ważną ustanowienie dla Indian pewnej formy republiki”<sup>25</sup> – takiej, która realizuje zasadę wyrażaną słowami *policía mixta*: skierowanej na potrzeby doczesne i po chrześcijańsku rozumiane potrzeby duchowe.

### REDUKCJE JEZUITÓW W PARAGWAJU

Obszar misji jezuitów w Ameryce Łacińskiej znajdował się w prowincjach Guayará, Itatim i Paraná, obejmując pokryte subtropikalną puszcza terytoria należące dzisiaj do Brazylii, Paragwaju i Argentyny, rozciągające się na ok. 650 km z południa na północ i ok. 600 km ze wschodu na zachód<sup>26</sup>. W 1580 roku na tych terenach rozpoczęli swoją działalność misyjną franciszkanie, jednak nie udało się im uniezależnić „ich” Indian od systemu kolonialnego, ponieważ założone przez nich ośrodki misyjne miały charakter otwarty, były położone blisko miast, a w związku z tym były podatne na ingerencję kolonizatorów, łącznie z braniem w niewolę ich mieszkańców<sup>27</sup>. W 1553 roku została tam ustanowiona Provincia Jesuítica del Paraguay z siedzibą w Buenos Aires. Poczynając od 1609 roku, zakonnicy z Towarzystwa Jezusowego założyli na terenie nieskolonizowanym przez Hiszpanów i Portugalczyków, na „ziemi niczyjej”, będącej jednak własnością Korony hiszpańskiej, federację trzydziestu<sup>28</sup> autonomicznych osiedli wraz z przyległymi do nich terenami, w których jego członkowie prowadzili ewangelizację

<sup>25</sup> F. Cantú, *op. cit.*, s. 53.

<sup>26</sup> Zob. C. Lugon, *Chrześcijańska komunistyczna Republika Guaranów (1610–1678)*, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1971, s. 72.

<sup>27</sup> Zob. J. Villegas, *Reducciones jesuíticas del Paraguay, método de evangelización de guaraníes sin otros habitantes en los pueblos*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005, s. 37.

<sup>28</sup> Piętnaście z nich leżało na terytorium dzisiejszej Argentyny, osiem – Paragwaju, siedem – Brazylii. Zob. C. Labrador Herráiz, *op. cit.*, s. 335; F. Ainsa, *La ruta de los jesuitas: se reconstruye ahora una utopía de la historia colonial latinoamericana*, “Revista de información de la Comisión Nacional Española de Cooperación con la UNESCO” 1975, No. 3, s. 76. Niektórzy autorzy podają inną liczbę jezuickich redukcji – 40. Zob. M.L. Salinas, P.M.O. Svriz Wucherer, *Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra. Los caciques en las reducciones franciscanas y jesuítas, siglos XVII y XVIII*, “Revista de Historia Militar” 2011, No. 110, s. 116. Ale też – 48 (zob. J. Molenda, *Wojny guarańskie 1628–1756*, Warszawa 2012, s. 114; autor dodaje jednak, że 30 z nich przetrwało ponad 100 lat), a nawet 56 (zob. A. Wolanin, *op. cit.*, s. 29).

miejscowej ludności znanej jako plemię Guaraní (w rzeczywistości nazwa ta obejmuje wiele plemion żyjących po obu stronach rzeki Paragwaj<sup>29</sup>). Rekrutacja do redukcji jezuitów odbywała się bez przemocy. Struktura ta została ostatecznie skonsolidowana w latach 1640–1680.

Około 1500 roku plemię Guaranów mogło liczyć od 1,5 do kilku milionów ludzi. „Ich organizacje plemienne zatrzymały się na najniższym poziomie gromadnego życia, którego największą wartością była swoboda jednostki, unikanie systematycznego wysiłku fizycznego i poprzestawanie na zaspakajaniu najbardziej elementarnych potrzeb”<sup>30</sup> – pisze J. Molenda. Miejscowa ludność miała oczywiście swoją kulturę, wierzenia, kapłanów (szamanów) oraz przywódców (kacyków). Osiedlając się na wybranym terenie, grupa karczowała las pod uprawę, a po kilku latach, kiedy ziemia traciła swą żyzność, po spaleniu swoich osiedli przenosiła się w inne miejsce. Następnie, po upływie około pół wieku, powracała na dawne miejsca. Ten styl życia o powtarzającym się cyklu został zagrożony przez napaści hiszpańskich i portugalskich kolonizatorów, którzy szukali tanich rąk do pracy w swoich posiadłościach i kandydatek na konkubiny. Portugalczycy nie dążyli do zajmowania nowych terenów, lecz organizowali z São Paulo ekspedycje *bandeiras de apresamento* (zwane także bandami mameluków, paulistów, *bandeirantes* oraz „piersiastych”) w celu pochwylenia niewolników, dlatego „nadejście jezuitów mogło stanowić dla nich pewien rodzaj wyjścia z sytuacji: pozwoliło wyzwolić się od systemu latyfundiального (*encomienda*) czy wpadnięcia w ręce portugalskich łowców niewolników<sup>31</sup>. Redukcje jezuitów zostały zorganizowane w celu ochrony wolności, godności i odpowiedzialności zagrożonych Indian. Ze względu na ten cel są one niekiedy nazywane „utopią wewnątrz systemu kolonialnego”<sup>32</sup>. Sposób ich zorganizowania oraz wysoka efektywność ich funkcjonowania miały charakter przełomowy w stosunku do dotychczasowych przedsięwzięć tego rodzaju<sup>33</sup>. W 1633 roku Indianie przebywający w redukcjach zostali rozporządzeniem królewskim uwolnieni od pracy w majątkach białych, a trzydzieści lat później uznano ich za poddanych Korony hiszpańskiej. Zasadna wydaje się więc teza, że redukcje „były przestrzeniami wynegocjowanej i ograniczonej wolności, które pozwalały Guaranom żyć w pokoju”<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Zob. S. Cro, *La utopía de las dos orillas (1453–1793)*, “Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica” 2005, No. 3, s. 83.

<sup>30</sup> J. Molenda, *op. cit.*, s. 9.

<sup>31</sup> M.L. Salinas, P.M.O. Svriz Wucherer, *op. cit.*, s. 131.

<sup>32</sup> G.M. Viñuales, *Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)*, “Apuntes” 2007, No. 1, s. 115.

<sup>33</sup> Zob. T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 127.

<sup>34</sup> M. do Rosário Pimentel, M. de Deus Beites Manso, *Os Jesuítas nas Américas: “A República dos Guaranis”*, “Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia” 2013, No. 13, s. 260.

Wzorem i modelem osiedli zakładanych przez jezuitów nad Paraną – zarówno w znaczeniu architektonicznym, jak i w sensie organizacji ich życia społecznego i ekonomicznego – było osiedle Juli, założone przez jezuitów w 1576 roku nad jeziorem Titicaca w Peru. Wszystkie te osiedla były pod wieloma względami bardzo podobne do siebie, tak iż w wielu źródłach można spotkać się ze stwierdzeniem, że jeżeli ktoś widział jedno takie osiedle, widział je wszystkie. Niemniej nie były one identyczne. O różnicach decydowały m.in. miejscowe warunki naturalne oraz dostęp do odmiennych materiałów budowlanych. Najważniejszymi czynnikami, które decydowały o wyborze miejsca, w jakich te osiedla zakładano, nie były jednak warunki naturalne, lecz możliwość uniknięcia kontaktów handlowych z Hiszpanami i Portugalczykami oraz ustrzeżenia się przed ich zakusami wykorzystania Indian do pracy w *encomiendas*. Redukcje były zamknięte nie tylko dla białych (przejazd przez te terytoria był zabroniony nawet gubernatorom prowincji), ale także – zgodnie z 21 i 22 ustawą „Las Leyes de los Reynos de Las Indias” – dla innych Indian, metysów, kreoli i Murzynów, ponieważ mogliby oni zakłócać działalność ewangelizacyjną, jako że są oni – jak głosi ustawa – „ludźmi niespokojnymi, złych obyczajów, złodziejami, hazardzistami, ludźmi występnyymi i straconymi [...], a ponadto traktują ich [Indian – M. J.] źle, wykorzystują, uczą swoich złych obyczajów i próżniactwa, a także błędów i wad, które mogłyby zniszczyć i wypaczyć przyszłość, jakiej pragniemy”<sup>35</sup>.

Osiedla założone przez jezuitów były zwykle położone na niewielkich wzniesieniach terenu, co ułatwiało ich obronę, odpowiednie osuszenie (ważne w strefie deszczów tropikalnych, które sprzyjają mnożeniu się insektów, żab i węży). Zakładano je zwykle nad rzekami, w pobliżu lasu, który zapewniał dostęp do drewna. Centrum osiedla stanowił kwadratowy lub prostokątny plac z czterema krzyżami na jego rogach (były one punktami, w których prowadzono katechezę oraz spełniały funkcje kultowe podczas procesji), do którego od bramy prowadziła prosta i szeroka droga, dochodząca do kościoła, najczęściej okazałego, zbudowanego i wyposażonego przez mieszkańców w stylu barokowym („barok amerykański”, „barok misyjny”). „Dominująca obecność świątyni w przestrzeni miejskiej podkreślała transcendentny sens projektu misyjnego i zarazem była uzupełniana układem istotnych obiektów miejskich, takich jak krzyże, kaplice, pustelnie czy kolumny, które wzmacniały odniesienia religijne”<sup>36</sup>. Obok kościoła znajdowało się kolegium (siedziba duchownych), biura, warsztaty i cmentarz. W niewielkiej odległości od kościoła i cmentarza znajdował się dom wdów, mieszkających tam z młodszymi dziećmi; przebywały w nim również kobiety, których mężowie znajdowali się przez dłuższy czas poza miastem. Plac okalały

<sup>35</sup> *Recopilación de Las Leyes de los Reynos de Las Indias*, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1042/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/leer/> (access: 10.06.2015).

<sup>36</sup> G.M. Viñuales, *op. cit.*, s. 114.

domy mieszkańców, zbudowane w równoległych szeregach, wśród których znajdował się budynek rady miasta z królewskim godłem nad drzwiami. W okresie świetności indiańskie wioski w redukcjach pod względem architektonicznym i demograficznym nie ustępowały miastom hiszpańskim prowincji, a niejednokrotnie je przewyższały. Domy początkowo budowano z kamienia (część parterową) i z drewna (piętro), następnie w całości z kamienia i cegły. Każda rodzina (od czasu interwencji jezuitów monogamiczna) miała własne mieszkanie, którego konstrukcja i wystrój pozbawione były oznak jej ekonomicznego i społecznego statusu<sup>37</sup>. Dalej znajdowały się ogrody, w których uprawiano warzywa i kwiaty. W pewnym oddaleniu od centralnego placu w niektórych miastach znajdował się zajazd dla podróżnych (23 ustawa Praw Indii pozwalała obcym przebywać w mieście nie więcej niż trzy dni, a ci, którzy podróżowali ze sługami, końmi i zwierzętami jucznymi, mogli zatrzymać się jedynie w zajazdach poza miastem).

Liczba mieszkańców jednego osiedla wynosiła średnio 3,5–5 tys. osób, ale niektóre zamieszkiwało ponad 10 tys. osób (w osiemnastowiecznej literaturze można spotkać wzmianki o osiedlach liczących nawet 15–20 tys. „dusz”). Każde z osiedli okalały rozległe tereny; ich mieszkańcy byli zręcznymi sadownikami, uzyskującymi piękne zbiory pomarańczy, cytryn, brzoskwiń, ananasów, fig, granatów i innych owoców; hodowali także bydło (jedno osiedle mogło posiadać stada liczące 100 tys. sztuk), owce, konie (jedno osiedle zwykle posiadało co najmniej 3–4 tys. koni) i osły. Największe dochody redukcjom przynosiła sprzedaż yerba mate, pozwalając im m.in. na opłacenie nałożonych na nie przez państwo podatków. Inne towary, z których sprzedaży czerpano zyski, to wełna, tytoń, kakao, cukier z trzciny cukrowej, wino i kawa. W celu podniesienia wydajności ziemi zbudowano sieć kanałów nawadniających. Życie w tych osiedlach wymagało założenia warsztatów produkujących przedmioty codziennego użytku. Indianie okazali się zdolnymi rzemieślnikami – krawcami, tkaczami, stolarzami, bednarzami, kowalami, ślusarzami, odlewnikami, lutnikami, kołodziejami, garncarzami, młynarzami, garbarzami, cukrownikami, ceglarnami, cieślami, budowniczymi, wytwórcami naczyń kuchennych, producentami instrumentów muzycznych, złotnikami, zegarmistrzami – a następnie artystami – muzykami, malarzami i rzeźbiarzami. W niektórych redukcjach powstały warsztaty drukarskie, obserwatoria meteorologiczne i astronomiczne, których wyniki obserwacji i badań bywały niekiedy publikowane przez uniwersytety europejskie<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Zob. J.R. de Oliveira, *Experiências utópicas no território Fronteira do mercosul e as alternativas de sustentabilidade e Desenvolvimento para o terceiro milênio*, “Desenvolvimento em Questão” 2012, No. 20, s. 32.

<sup>38</sup> Obserwatorium astronomiczne zostało założone w 1652 roku w redukcji San Cosme y Damián przez Buenaventurę Suáreza, który przy pomocy Indian skonstruował teleskop i inne przybory astronomiczne. Wyniki obserwacji – w dziele *Lunario de un siglo* – opublikował w Upsali. W latach 1744–1856 praca ta miała pięć wydań. Obserwatorium to stało się na początku XVIII wieku

W redukcjach racjonalnie zorganizowano podział pracy i dochodów, m.in. przydzielając obowiązki odpowiednio do zdolności i umiejętności. Pracowali wszyscy poza chorymi, burmistrzem, kacykami i nielicznymi urzędnikami oraz dziećmi poniżej 11. roku życia; praca najemna nie była tam znana. Organizacja pracy i podział dochodów właściwe redukcjom jezuitów bywają określane mianem *comunismo guaraní*. Niemal wyłączną formą własności była tam własność wspólna, a poszczególne osoby otrzymywały potrzebne im rzeczy wedle własnego wyboru, w zamian za przedmioty przekazane przez nie do składów komunalnych. W końcowym etapie istnienia redukcji (XVIII wiek) jezuita próbowali „pobudzić instynkt zysku indywidualnego”<sup>39</sup>, nakłaniając jednostki do sprzedaży nadwyżek wyprodukowanych na ich prywatnych działkach (traktowanych przez ich właścicieli dość niedbale z powodu słabo u nich rozwiniętej potrzeby własności prywatnej czy osobistej), jednak nie przyniosło to znaczącego skutku.

Rady miejskie osiedli (*cabildos*) były wybierane przez samych Indian („każde z osiedli tworzyło zatem w zakresie administracji wewnętrznej coś w rodzaju małej niezależnej republiki”<sup>40</sup>). Tworzyły je osoby o wysokim prestiżu w tych społecznościach, a przewodzili im burmistrzowie (*corregidores*), wybierani na pięcioletnią kadencję, zatwierdzani przez gubernatora w Buenos Aires. W skład rady, poza burmistrzem, wchodził jego zastępca (*el teniente corregidor*), dwóch wójtów (los *alcaldes ordinarios*), wójt Bractwa (*el alcalde de Hermandad*), chorąży królewski (*el alférez real*), czterech radnych (los *regidores*), szeryf (*el alguacil mayor*) i sekretarz<sup>41</sup>. Osiedla tworzyły konfederację, którą kierował superior generalny. Wizytował on regularnie wszystkie osiedla, a na podstawie dokonanych obserwacji formułował zalecenia i dyrektywy dotyczące całej konfederacji. Najważniejszym jego zadaniem było utrzymanie jej jedności. Był także najwyższą instancją odwoławczą dla wszystkich mieszkańców redukcji. Wraz z upływem czasu w obrębie redukcji rozwinęło się ustawodawstwo. Obowiązujące regulaminy i prawa (łącznie z kodeksem karnym oraz prawem pracy) zawierał zbiór dokumentów zatytułowany „Libro de Ordenes”, którego jeden egzemplarz był przechowywany w każdym osiedlu<sup>42</sup>. Przestrzegania praw pilnowała policja. W razie podejrzenia o złamanie prawa, prowadzono rzetelne śledztwo. Stosowany w redukcjach system kar był ukierunkowany wychowawczo. Sankcje, poprzedzone wyjaśnieniem winnemu istoty jego przewinienia i zasadności ukarania, były stosowane z rozwagą i umiarem. Należały do nich m.in. upomnienie, modlitwa, post, chłosta

---

głównym ośrodkiem badań astronomicznych w Ameryce Łacińskiej. Mapy nieba ojca Suáreza oraz najściślejsze wówczas mapy geograficzne Ameryki były drukowane przez Guaraniów.

<sup>39</sup> Zob. C. Lugon, *op. cit.*, s. 150.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>41</sup> Zob. G. Wilde, *Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas*, “Revista Complutense de Historia de América” 2001, No. 27, s. 92.

<sup>42</sup> Zob. C. Lugon, *op. cit.*, s. 94.

(najwyższy wymiar to 25 razy niewywołujących upustu krwi; w wypadku cięższych przewinień była powtarzana kilkakrotnie w kilkudniowych odstępach), pozbawienie wolności oraz banicja (niekiedy połączona z wcześniejszą karą więzienia, stosowana zwłaszcza w odniesieniu do recydywistów). Najdłuższy wymiar kary więzienia – dotyczący trucicieli – wynosił 10 lat. Kara śmierci nie była stosowana.

Niemniej wspólnoty te znajdowały się pod administracyjnym i duchowym przewodnictwem jezuitów. W każdej redukcji było ich zawsze dwóch – jeden zajmował się wyłącznie administrowaniem dobrami ekonomicznymi, ich pozyskiwaniem i dystrybucją, a drugi był „misjonarzem we właściwym znaczeniu”<sup>43</sup>. To oni drobiazgowo kontrolowali życie w redukcjach, posiłkując się policją, dniem i nocą czuwającą nie tylko nad bezpieczeństwem mieszkańców, ale także nad ich moralnością i obyczajami. Władza jezuitów w redukcjach w wielu wypadkach była możliwa tylko dlatego, że zawierali oni alianse z przywódcami plemion – kacykami<sup>44</sup>. Kacykat był w redukcjach podstawową strukturą społeczno-ekonomiczną oraz podstawą ich podziału terytorialnego (pod koniec XVII wieku kacykowie uzyskali tytuły „szlachty Kastylia” wraz z wszystkimi prawami i przywilejami, jakie z tego tytułu wynikają, łącznie z prawem do używania grzesznościowego tytułu „Don”). Struktura kacykatu była tak silna, że utrzymała się nawet po rozwiązaniu redukcji.

Życie redukcji podlegało codziennym i świątecznym rytuałom. Codzienne były np. poranne spotkania pracowników na placu przed ich wyruszeniem do zajęć, najuroczyściej zaś obchodzono święto Bożego Ciała. Celebrowane tam święta miały również wymiar świecki w postaci tańców, zabaw, spektakli teatralnych i koncertów, których Indianie byli wielkimi amatorami i entuzjastami. Dostrzegając to, jezuiti w redukcjach wprowadzili edukację muzyczną i taneczną (poza zwykłą, codzienną edukacją na poziomie podstawowym, która obejmowała dzieci w wieku od 6 do 12 lat), dzięki której Guaranowie m.in. posługiwali się najdoskonalszym wówczas zapisem nutowym oraz licznymi instrumentami: organami, skrzypcami, wiolonczelami, kontrabasami, klarnetami, fletami, harfami, gitarami, lutniami, trąbami, rogami i bębnami. Odgrywane przez nich koncerty odpowiadały poziomowi reprezentowanemu przez najlepsze w tym okresie orkiestry europejskie. W misji Yapeyú założono nawet konserwatorium muzyczne, w którym nauczano zarówno muzyki Guaranów, jak i ostatnich nowości muzycznych Europy. Sztuka w redukcjach była przez jezuitów ceniona głównie za jej walory dydaktyczne i – jak twierdzi P. Nawrot – „choć w Ameryce stosowano różnorakie

<sup>43</sup> C. Bravo Guerreira, *Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización*, „Revista Complutense de Historia de América” 1995, No. 21, s. 45.

<sup>44</sup> Zob. F. Santos, *Estratégias de justificação para a conversão do gentio nas missões jesuíticas*, „Revista Brasileira de História das Religiões” 2012, No. 12, s. 65; M. Perusset, *La ocupación indígena del territorio rioplatense: intercambios culturales durante el período colonial (siglos XVI–XVII)*, „Revista Complutense de Historia de América” 2012, No. 38, s. 14.



sposoby ewangelizacji Indian, muzyka odegrała czołową rolę w tym procesie<sup>45</sup>. Muzyka była jednak tylko jednym ze składników bogatej „kultury redukcyjnej”, zwanej także „kulturą indiańskiego baroku misyjnego”, jaka wytworzyła się w rezultacie wzajemnego oddziaływania religii i kultury misjonarzy i Indian<sup>46</sup>.

Ewangelizacja prowadzona przez jezuitów wśród Guaranów była pozbawiona przemocy, dość elastyczna i tolerancyjna, pozwalająca na zachowanie przez Indian niektórych ich obyczajów. Niektóre z nich, takie jak poligamia czy antropofagia, były uznawane za niewynikające z ich natury, lecz z braku edukacji. Wierzone, że nauczanie i wychowanie wykorzeni je z życia Indian i w następnej kolejności będzie to prowadziło do ich schrystianizowania. Niektórzy (jak np. Manuel da Nóbrega, prowincjał Towarzystwa Jezusowego w Brazylii, autor *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, 1556/1557), przewidywali, że nawrócenie jest procesem długotrwałym i że można spodziewać się go dopiero u dzieci i wnuków tych Indian, którzy znajdowali się w zasięgu ich misyjnego oddziaływania. Jezuiti byli do roli nauczycieli i wychowawców bardzo dobrze przygotowani – wielu z nich z wykształcenia było lekarzami, pisarzami, astronomami, językoznawcami, historykami, matematykami, kartografami<sup>47</sup>.

Główne instrumenty wykorzystywane przez jezuitów w ewangelizacji Indian to katecheza – mająca na celu uniformizację zasad życia – oraz spowiedź, będąca czynnikiem kontroli sumień. Spowiedź, zgodnie z zasadami wyłożonymi przez Ignacego Loyolę w *Ćwiczeniach duchowych* (a także zgodnie z postanowieniami soboru trydenckiego), miała na celu codzienne badanie sumienia, wzbudzanie pamięci o popełnionych grzechach, a następnie penitencję. Miała ona dla jezuitów znaczenie fundamentalne jako środek kontroli postaw i zachowań, jednak Indianie pojmowali ją przede wszystkim jako medykament na dolegliwości fizyczne<sup>48</sup>. Warunkiem skutecznej katechizacji okazała się znajomość języków ewangelizowanych ludów, pozwalająca poznać najpierw ich wierzenia, by nawiązując do nich zaszczerpić w ich umysłach treści religii chrześcijańskiej. Jezuiti byli zobligowani

<sup>45</sup> P. Nawrot, *Czy muzyka może być dzisiaj narzędziem ewangelizacji? Aktualność doświadczeń baroku misyjnego Ameryki Hiszpańskiej*, „Teologia Praktyczna” 2012, nr 13, s. 72. Misyjna kultura muzyczna zachowała się w niektórych miejscach Ameryki w stanie niemal nienaruszonym. Od 1996 roku w Santa Cruz de la Sierra (Boliwia) organizowany jest Międzynarodowy Festiwal Muzyki Renesansowej i Barokowej w Ameryce „Misiones de Chiquitos”, podczas którego odtwarzana jest muzyka baroku misyjnego Indian Chiquito, Moxo, Guarayo i Guaraní. Festiwal ten jest jednym z największych wydarzeń kulturalnych w Ameryce Łacińskiej. Ponadto zespoły wokalne z Boliwii, prezentujące muzyczny barok misyjny, koncertują w prestiżowych salach koncertowych świata.

<sup>46</sup> T. Szyszka, *Redukcje jezuickie i muzyka baroku misyjnego*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *op. cit.*, s. 139.

<sup>47</sup> Zob. C. Labrador Herráiz, *op. cit.*, s. 328.

<sup>48</sup> Zob. F.G. Galhegos, *Confessar sim, mas nem tudo: O discurso inaciano sobre confissão nas reduções jesuíticas in Espaço Ameríndio*, „Espaço Ameríndio” 2008, No. 2, s. 135–136.

(przez samego założyciela zakonu, by utrzymać „jedność duchową” wszystkich braci) do informowania swoich przełożonych rezydujących w Rzymie o powodzeniu misji oraz o ludach, w których były one prowadzone, zwłaszcza o językach, jakimi one mówią<sup>49</sup>. Na podstawie tych informacji opracowywano gramatyki tych języków i uczono ich w europejskich kolegiach tych zakonników, którzy mieli być wysłani na misje. Temu zagadnieniu były poświęcone trzy Kongregacje Prowincji Towarzystwa Jezusowego – w 1576 roku w Limie i Cusco oraz w 1582 roku w Limie. Zalecono wówczas opracowanie katechizmów, podręczników dla spowiedników, słowników oraz pomocy katechetycznych w dwóch najważniejszych językach miejscowych – keczua i ajmara<sup>50</sup>. W 1580 roku na Uniwersytecie św. Marka w Limie utworzono katedrę języka keczua, a nieco później ajmara, oraz zalecono biskupom, by nie kierowali do pracy wśród Indian zakonników, którzy ich nie znają.

Życie w redukcjach nie było spokojne. Bliska obecność hiszpańskich i portugalskich kolonizatorów oraz Indian „niezredukowanych” prowadziła często do sytuacji konfliktowych i zbrojnych konfrontacji. Wzrastający dobrobyt redukcji wywoływał u kolonizatorów zawiść i wzbudzał chęć zawłaszczenia ich dóbr. Redukcje były atakowane zwłaszcza przez portugalskie bandy, wyprawiające się w rejon misji w celu pochwylenia Indian do niewolniczej pracy w latyfundiach na terenie Brazylii. Pierwszą wielką wyprawę na terytoria paragwajskich redukcji portugalska bandeira zorganizowała w 1602 roku; trwała ona dwa lata, a jej efektem było uprowadzenie tysięcy mieszkańców. Następne powtarzały się niemal co roku, przynosząc podobne skutki. Od 1628 roku bandy, które przybywały na te tereny, były już dobrze zorganizowanymi armiami porywającymi ludzi i niszczącymi miasta. Wobec tego zagrożenia w 1631 roku jezuita podjęli decyzję o przeniesieniu niektórych osiedli w tereny położone bliżej środkowej Parany. By skutecznie bronić się przed napaściami, jezuita uzyskali u papieża Urbana VIII brewe ekskomunikujące portugalskich łowców niewolników, a w 1639 roku otrzymali od władz Korony hiszpańskiej pozwolenie na uzbrojenie Indian w broń palną, co umożliwiło utworzenie milicji<sup>51</sup>. Przypuszcza się, że już ok. 1618 roku misje zostały uzbrojone w 100 szt. broni palnej, pochodzącej ze zrabowanego

<sup>49</sup> Zob. F. Torres-Londoño, *La búsqueda de la mayor Gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica. El informe de las misiones del Marañón del Padre Francisco de Figueroa de 1661*, „Theologica Xaveriana” 2007, No. 162, s. 240–241.

<sup>50</sup> Zob. F. Muñoz, *¿Dominar y/o evangelizar? Los jesuitas y la confesión católica*, „Debates en Sociología” 1988, No. 12–14, s. 69–70. Autorka w artykule podaje spis opublikowanych wówczas podręczników dla spowiedników oraz publikuje fragmenty niektórych z nich.

<sup>51</sup> „Pojęcie «milicji» w owych latach XVII wieku odnosi się do organizacji powoływanych w celu obrony miasta lub regionu, do którego one należą, kiedy wymagają tego okoliczności. Są one tworzone przez mieszkańców, którzy łączą się, by oddalić określone niebezpieczeństwo, a po działaniu, dla którego zostali powołani, wracają do swoich domów, by nadal wypełniać codzienne prace. Oznacza to, że nie są to siły opłacane ani nie tworzą stałego wojska”. M.L. Salinas, P.M.O. Svriz Wucherer, *op. cit.*, s. 132.

statku transportującego uzbrojenie. Zorganizowanie obrony, produkcji uzbrojenia w redukcjach oraz szkolenia wojskowego nie stanowiło dla jezuitów większej trudności, ponieważ wielu z nich przed wstąpieniem do zakonu było żołnierzami. W redukcjach produkowano m.in. arkebuzy, pistolety, łuki, tarcze, kamienie do miotania na polu walki, maczety, szpady itp.; w proch i amunicję zaopatrywano się u przemytników. Mężczyźni zdolni do noszenia broni byli zobligowani do stałych ćwiczeń wojskowych. W każdej redukcji wyznaczony był „kapitan”, odpowiedzialny za prowadzenie spisu „milociantów”, przechowywanie uzbrojenia i organizowanie obrony terytorium. Struktura milicji była bardzo podobna do tej, jaką miało w tym okresie wojsko hiszpańskie. Milicje miały także swoich oficerów i podoficerów, jednak podczas walki były one dowodzone przez oficerów i podoficerów hiszpańskich, wyznaczanych do każdego działania bojowego przez gubernatorów prowincji, ponieważ w konfrontacji z wojskami portugalskimi Guaranowie nie potrafili utrzymać swoich oddziałów w porządku bojowym. W wygranej przez nich, trwającej pięć dni, bitwie pod Mbororé w 1641 roku z portugalską bandą liczącą 3–4 tys. napastników (siły Indian miały podobną liczebność), zdobyli oni 400 arkebuzów, które służyły im w następnych starciach. Bandy portugalskie po tej klęsce przez ponad 100 lat nie podjęły wypraw na dotychczasową skalę. Stale wzmacniając się i doskonaląc swoje umiejętności bojowe, milicja redukcji stała się najważniejszą siłą w regionie, pozostającą na usługach hiszpańskiej Korony, zdolną do obrony okolicznych miast przed atakami wojowniczych plemion i band portugalskich. W sumie wojska te były wykorzystane przez hiszpańską Koronę w 130–150 akcjach bojowych<sup>52</sup>; wiele z nich pozwoliło przetrwać takim miastom, jak Asunción, Buenos Aires, Corrientes czy Santa Fe. Indianie brali udział również w budowie fortyfikacji wokół tych miast i eskortowaniu ważnych osobistości, wypełniając w ten sposób swoje zobowiązania wobec hiszpańskiego króla<sup>53</sup>.

Słowami C. Lugona można stwierdzić, że:

Republika Guarańska [...] posiadała własną konstytucję, własne ustawodawstwo cywilne i karne, odrębną władzę i sądy, niezależny budżet, armię, policję i dowództwo wojskowe. Miała ona własne granice ściśle oznaczone i dobrze bronione. Gospodarka jej była bardziej niezależna niż w jakimkolwiek innym państwie. Tak wielka wolność sprawiła, że położenie jezuitów i ich Indian w stosunku do świata kolonialnego musiało być [...] nader drażliwe<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Zob. M. Avellaneda, *El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay*, [w:] C.A. Page (ed.), *op. cit.*, s. 124.

<sup>53</sup> Zob. szczegółowy opis akcji militarnych milicji w: M. Avellaneda, L. Quarleri, *Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata. Alcances y limitaciones (1649–1750)*, “Estudios Ibero-Americanos” 2007, No. 1, s. 112–115, oraz znakomitą pracę wszechstronnie omawiającą militarne aspekty funkcjonowania Republiki Guarańskiej: J. Molenda, *op. cit.*

<sup>54</sup> C. Lugo, *op. cit.*, s. 105.

## KRES UTOPII

W XVII i XVIII wieku Towarzystwo Jezusowe skupiało na sobie zawiść wielu środowisk – z różnych powodów. Jednym z najważniejszych było jego ogromne – jak podejrzewano – bogactwo, w którego posiadanie jezuita weszli m.in. jako wykonawcy woli testatorów, zlecających im za wysokimi opłatami odprawianie za ich dusze ogromnej liczby mszy żałobnych. Powiadano, że czerpią oni z tych zysków niegodne duchownych, lichwiarskie korzyści. Już po kilku latach od przybycia na tereny misyjne nad Parana jezuita zyskali sławę posiadaczy bajecznych bogactw, pochodzących – jak głosiła fama – z kopalni złota znajdujących się na terenie prowadzonych przez nich redukcji. Dwukrotnie, w 1647 i 1661 roku, władze kolonialne zleciły nawet podjęcie śledztwa, by ustalić, gdzie ukrywają oni swoje bogactwa i gdzie znajdują się ich kopalnie. Złota nie znaleziono, jednak jeden ze śledczych stwierdził, że za hałasem, który robi się wokół ich bogactw, kryją się zyski ze sprzedaży uzyskiwanych w redukcjach produktów rolniczych – tytoniu, miodu, a przede wszystkim yerba mate<sup>55</sup>. Kolonizatorzy narzekali także, że jezuita pod tereny misyjne zagarnęli najbardziej urodzajne ziemie, że kontrolują najlepsze szlaki komunikacyjne, że wbrew prawu zmonopolizowali sprzedaż niektórych produktów rolniczych. Drażniło ich jednak przede wszystkim to, że utrudniają im dostęp do rąk do pracy na ich latyfundiach. Wielu Indian, wiedząc o ochronie, jakie redukcje dawały autochtonom przed krzywdami ze strony kolonizatorów, uciekało od swoich patronów do redukcji, a jezuita zdecydowanie odpierali próby narzucenia im obowiązku rejestrowania tych zbiegów.

Myśl oświeceniowa również nie była przychylna ewangelizacji, a tym bardziej utrzymywaniu i tworzeniu teokratycznych republik. Rozwiązał się też mit o Nowym Świecie jako ziemskim rajem i o jego bezgrzesznych, prostomyślnych mieszkańcach. „Filozofia Oświecenia odwróciła rajskie widzenie Ameryki, kształtując nowy dyskurs o człowieku i przyrodzie nowego kontynentu, nacechowany negatywnie. Ów dyskurs, zrywając z projekcją obrazu Edenu na Nowy Świat, usprawiedliwia europejską ekspansję kolonialną, zawierającą w sobie pragnienie rozpowszechnienia «świata» cywilizowanej Europy”<sup>56</sup> – pisze B.H. Domingues. Wskazuje on francuskiego filozofa, przyrodnika i matematyka, Comte de Buffona (jego największe dzieło to opublikowana w latach 1749–1788 czterdziestoczterotomowa *Histoire naturelle, générale et particulière*), jako wpływowego autora tezy o fizycznej, klimatycznej i antropologicznej niższości kontynentu amerykańskiego. Twierdził on, że ludy Ameryki są bez historii, bez religii, zanurzone w niewiedzy i idolatrii i przeciwstawiał im ludzi wolnych i godnych,

<sup>55</sup> Zob. J. Pérez, *Los jesuitas en el Paraguay*, „Anuario de Estudios Atlánticos” 2009, No. 55, s. 145–148.

<sup>56</sup> B.H. Domingues, *As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração*, „História” 2006, No. 1, s. 47.

uwolnionych od panów i ojców, wad i własności – Europejczyków. Tego przekonania nie potrafiła jednoznacznie zrównoważyć teza J.J. Rousseau, proklamującego wyższość „człowieka naturalnego” czy „dzikiego” nad człowiekiem cywilizowanym. Jakkolwiek debata między zwolennikami tych stanowisk nie została rozstrzygnięta, to jednak poddała w wątpliwość utopijne przekonania Europy dotyczące mieszkańców Nowego Świata jako ludów znajdujących się w rajskim stanie pierwotnej niewinności, czystości i dobroci, nieskażonej wypaczeniami cywilizacji. Nie wiadomo, czy pod wpływem tych wątpliwości, czy raczej z wyrachowanych przyczyn politycznych i ekonomicznych, w Lizbonie w 1758 roku został opublikowany po portugalsku i francusku pamflet skierowany przeciw jezuitom, zatytułowany *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerao nos dominios ultramarinos das duas monarchias*, przypisywany Markizowi de Pombal, kontrowersyjnemu (do dzisiaj, ze względu na trudny do wyważenia bilans jego dokonań) premierowi ówczesnego rządu Portugalii. Jezuita zostali w nim oskarżeni m.in. o opór przeciw postanowieniom traktatów międzynarodowych, pogwałcenie obowiązujących w Brazylii zasad handlu oraz naruszenie praw dotyczących administrowania indiańskimi osiedlami. Pismo to zapoczątkowało w Europie antyjezuicką kampanię, która skończyła się rozwiązaniem Towarzystwa Jezusowego.

W 1750 roku w Madrycie został zawarty traktat między Hiszpanią i Portugalią, mający na celu wytyczenie nowej granicy między terytoriami tych krajów w Nowym Świecie. Na jego mocy Hiszpania miała odstąpić Portugalii część tych ziem, na których znajdowało się siedem redukcji prowadzonych przez jezuitów (było to w istocie pozbawienie Republiki Guarańskiej połowy jej terytorium). Ze względu na złe doświadczenia redukcji, wynikające z dotychczasowych relacji z Portugalczykami, jezuita postanowili przenieść mieszkańców owych siedmiu redukcji (ok. 30–40 tys. osób) w inne miejsce, co zaczęto realizować w 1752 roku<sup>57</sup>. Indiańscy kacykowie niektórych redukcji nie chcieli wpuścić komisji demarkacyjnej na swoje tereny, co spotkało się z furią władz kolonialnych, które zagroziły im wojną<sup>58</sup>. W niektórych redukcjach Indianie stawiali zbrojny opór wojskom hiszpańsko-portugalskim, aż do ostatecznej klęski w 1756 roku. Traktat Madrycki został anulowany w 1761 roku, bynajmniej nie z powodu niezadowolenia Indian i jezuitów. Część mieszkańców przesiedlonych redukcji powróciła do dawnych osad, jednak kampania militarna w tym terenie spowodowała m.in. długotrwały kryzys ekonomiczny.

W 1758 roku jezuita zostali wyrzuceni z Portugalii i Brazylii, a w 1767 roku hiszpański monarcha Carlos III, któremu podlegały prowincje, w jakich znajdo-

<sup>57</sup> Szczegółowe dane na ten temat zob. M. Avellaneda, L. Quarleri, *op. cit.*, s. 110–112.

<sup>58</sup> Zob. L. Quarleri, *Antropología histórica de la resistencia y la guerra guaraníca (1752–1756)*, [w:] C.A. Page (ed.), *op. cit.*, s. 577.

wały się redukcje jezuitów, wydalili Towarzystwo Jezusowe ze wszystkich podległych mu terytoriów<sup>59</sup>. Na początku następnego roku zakonnicy opuścili redukcje, a na ich miejsce gubernator prowincji wyznaczył nowych administratorów oraz duchownych (najczęściej z zakonu franciszkanów i dominikanów), którym zabroniono jakichkolwiek działań w sferze doczesnej. Zmiany te, powodujące rozproszenie władzy (administratorzy, księża, kacykowie, członkowie rad) wkrótce spowodowały anomie osiedli. Jednym z ważniejszych czynników, który prowadził do tego stanu, były nadużycia nowych administratorów, które zaczęły się niemal natychmiast po objęciu przez nich tych stanowisk; do najczęstszych należało czerpanie nielegalnych zysków z produktów wytwarzanych przez Indian. Pod tym względem nie lepsi byli także sprawujący w osiedlach „władzę duchową”. Obie te grupy rywalizowały ze sobą i znajdowały się często w konflikcie<sup>60</sup>. Niedługo później Guaranowie rozproszyli się po regionie La Platy, a zajmowane przez nich wcześniej terytoria stały się zarówno obiektem konfliktów, których źródłem było dążenie do zawłaszczenia pozostawionych przez nich ziem, dóbr (domów, stad bydła, pól uprawnych) i instalacji (dróg, mostów, zajazdów, kanałów i innych urządzeń nawadniających), jak i wykorzystania mieszkańców jako siły roboczej<sup>61</sup>. Na ich tereny nastąpił tłumny napływ Hiszpanów, rozgrabiających ich dobra i sprzedających je na miejscu. Zamykano szkoły i niszczone drukarnie; wprowadzono również system robót przymusowych. Epidemie zdiesiątkowały indiańską ludność tego regionu. Terytoria te podlegały kolejnym podziałom administracyjnym; najważniejszy z nich przekazywał 17 byłych redukcji pod administrację Buenos Aires, a 13 – Paragwaju. W latach 1810–1860 dobra dawnych redukcji zostały przejęte i skomercjalizowane (na terytorium Brazylii niektóre spalono) przez poszczególne państwa, ich mieszkańcy wyemigrowali do miast, podejmując pracę w nowych, wyuczonych zawodach, część trafiła do wojska, część prowadziła życie wędrowne<sup>62</sup>. Guaranowie kilkakrotnie prosili króla – oczywiście nieskutecznie – o pozwolenie na powrót jezuitów. Nędza, choroby,

<sup>59</sup> Zakon został skasowany (bez podania uzasadnienia) przez papieża Klemensa XIV w 1773 roku, jednak „kasata niekoniecznie oznaczała katastrofę lub pozbawienie środków do życia [...]. Byli jezuita mogli legalnie kontynuować swoją duchową działalność jako księża świeccy lub członkowie innych zakonów. Ponad pięćdziesięciu dawnych jezuitów zostało biskupami” (J. Molenda, *op. cit.*, s. 292).

<sup>60</sup> Zob. G. Wilde, *op. cit.*, s. 89–91.

<sup>61</sup> Zob. N. Oviedo, *Pueblos jesuíticos del Paraná. Ruptura y continuidad (Siglos XIX–XX)*, [w:] C.A. Page (ed.), *op. cit.*, s. 613.

<sup>62</sup> Do lat 40. XX wieku utrzymywano, że po rozwiązaniu redukcji Indianie masowo wracali do puszczy, a tam – do swoich dawnych obyczajów i tradycyjnego stylu życia. Od lat 50. tezy na ten temat stały się bardziej wyważone; powrót Indian do puszczy zaczęto wskazywać jako jedną z możliwości, jaką oni wybierali. Jeszcze bardziej zróżnicowane poglądy w tej kwestii zaczęto głosić od połowy lat 70., wraz z przewyciężeniem manichejskiej wizji konkwisty Ameryki. Zob. G. Wilde, *op. cit.*, s. 71–74.



masowe ucieczki oraz najazdy Portugalczyków prowadziły do wyludnienia kraju. Podjęta w latach 30. XIX wieku przez Congregación de Propaganda Fide na tych terenach misja budziła nadzieję na rewitalizację indiańskich wspólnot. Powrócono nawet do dawnego systemu organizacji zarządzania nimi, ponieważ okazało się, że Guaranowie są do niego mocno przywiązani<sup>63</sup>. W osiedlach redukcyjnych znajdujących się na terenie dzisiejszego Paragwaju system ten został zniesiony w 1848 roku. W konsekwencji Guaranowie zostali pozbawieni domów i wszelkich dóbr, a należące do nich niegdyś terytoria przekształcono w rezerwy. Osiedla wschodnie zostały kompletnie złupione i zniszczone podczas wojny między Brazylią i Urugwajem w 1828 roku. Z wielu osiedli nie pozostał kamień na kamieniu.

## PODSUMOWANIE

Oceny działalności ewangelizacyjnej Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej były i nadal pozostają wysoce niejednoznaczne, oscylując między uznaniem jej za dzieje zbrodni i katalogiem zasług Kościoła. Niejednoznaczność ta wynika m.in. z faktu, że ewangelizacja ludów Ameryki w różnych okresach, w różnych regionach, sytuacjach i środowiskach miała odmienny charakter. W tekście tak krótkim jak ten byłoby bardzo trudno podjąć próbę rzetelnego, wszechstronnego bilansu działalności misyjnej jezuitów wśród paragwajskich Indian. Taka ocena wymagałaby znacznie bardziej rozległych i szczegółowych badań i rozważań niż te, które przedstawiono wyżej. Niemniej sądzę, że podane fakty i poczynione ustalenia upoważniają do poniższych stwierdzeń.

Alians między „Wiarą i Imperium, Władzą i Towarzystwem Jezusowym”, sugerowany przez niektórych autorów jako czysto polityczny i ekonomiczny<sup>64</sup>, zawarty w imię kolonizacyjnych interesów Korony hiszpańskiej, nie powinien być tak postrzegany, ponieważ zarówno działania podejmowane przez Koronę, jak i ogłaszane przez nią prawa dotyczące Indian wskazują na rzeczywistą troskę

<sup>63</sup> Do dzisiaj istnieją autonomiczne indiańskie wspólnoty, będące zarazem jednostkami terytorialnymi, społecznymi i ekonomicznymi, których życie ma charakter kolektywny, oparty na wspólnotowej własności i wspólnotowym użytkowaniu ziemi. Na temat struktur tych wspólnot zob. A. Hummel, U. Ługowska, *Ameryka indiańska*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *op. cit.*, s. 143–149.

<sup>64</sup> Na przykład Rosário Pimentel i Deus Beites Manso twierdzą: „[...] podstawą projektu kolonizacji iberyjskiej był alians między Wiarą i Imperium, Władzą i Towarzystwem Jezusowym. Misje ustanawiane w strefach granicznych spełniały fundamentalną funkcję strategiczną, tak polityczną, jak religijną” (M. do Rosário Pimentel, M. de Deus Beites Manso, *op. cit.*, s. 257). W pracy J. Molendy czytamy: „[...] fakt, że misjonarze katolicy i protestanci towarzyszyli zdobywcom, jest dowodem wspólnoty ich celów. Chociaż nawracający Indian zakonnicy czy pastory protestanci powodowali się szlachetnymi intencjami, jednak ich europocentryzm i wynikający stąd brak zrozumienia dla kultur indiańskich stawały się groźniejszym orężem od miecza czy muszkietu” (J. Molenda, *op. cit.*, s. 80); „[...] krucyfiks misjonarza zawsze przygotowywał teren dla działalności kapitału” (*ibidem*, s. 90).

hiszpańskich władz i hiszpańskiego Kościoła o zabezpieczenie interesów autochtonicznych mieszkańców Nowego Świata. Interesów Korony i Kościoła nie da się sprowadzić do wyłącznie politycznych i eksploatorsko-ekonomicznych, dlatego sojusz Towarzystwa Jezusowego z państwem hiszpańskim nie może być oceniany jednoznacznie negatywnie. Ustanowienie redukcji, mające na celu uchronienie autochtonów przed okrucieństwem i bezprawiem kolonizatorów, a często przed śmiercią z ich rąk, daleko posunięta samorządność i autonomia redukcji, ich ochrona prawna ze strony państwa oraz ustanowiony za zgodą Korony system obrony militarnej, zapobiegające barbarzyńskiej ingerencji kolonizatorów w ich terytoria i życie, są najbardziej przekonującymi argumentami przeciw tego rodzaju twierdzeniom.

W istocie „zredukowani” rdzenni mieszkańcy kontynentu amerykańskiego byli poddawani chrześcijańskiej indoktrynacji religijnej i zostali skolonizowani kulturowo i mentalnie. Jak pisze J. Molenda:

[...] ścisła kontrola i paternalistyczna opieka nad tubylcami spowodowały znaczne zmiany w ich systemie społecznym. Koncentracja Indian ułatwiła międzyplemienną dyfuzję kulturową, sprzyjając jednocześnie postępowi akulturacji, która zachodziła zarówno w sferze wyposażenia materialnego (domy, narzędzia, odzież), jak i stosunków społecznych (dezintegracja grup lokalnych, dyskredytacja dawnych autorytetów – naczelników i szamanów, zmiana modelu rodziny z poligamicznej na monogamiczną<sup>65</sup>.

Są to z pewnością negatywne aspekty działalności misyjnej. Tej oceny nie może zmienić fakt, że plemiona żyjące dotąd swoim życiem, po zamieszkaniu w jezuickich redukcjach „od życia z dnia na dzień, oczekiwania jedynie na spożycie najbliższych zbiorów albo natychmiastowe skonsumowanie tego, co udało się zebrać, upolować lub złowić, przeszły w kierunku planowania, oszczędzania, przechowywania, myślenia trochę o przyszłości”<sup>66</sup>, jak również to, że w rezultacie działalności misyjnej wśród indiańskich ludów „wyłoniła się swego rodzaju świadomość narodowa: kształtując ludzi po to, by przywieść ich do chrześcijaństwa, ojcowie przyczynili się do uczynienia z kilkudziesięciu rozproszonych plemion, które łączył tylko język i wspólne zwyczaje, coś na podobieństwo narodu”<sup>67</sup>. Cytowane fragmenty są jedynie pochwałą wartości Starego Świata, obcych zdominowanym przez niego ludom. Artykułując tego rodzaju oceny, trzeba mieć świadomość, że są one wypowiedziane z dzisiejszego punktu widzenia, nieznanego szesnasto- czy osiemnastowiecznej mentalności zachodniej, która w jakimkolwiek (politycznym, ekonomicznym, militarnym, kulturowym czy mentalnym) podporządkowywaniu innych państw, ludów i kultur nie dostrzegała niczego niewłaściwego czy odbiegającego od powszechnie przyjętych wówczas standardów praktyki politycznej.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>66</sup> G.M. Viñuales, *op. cit.*, s. 120.

<sup>67</sup> J. Molenda, *op. cit.*, s. 207.

Największy błąd, jaki popełnili jezuici w swojej pracy misyjnej, miał swoje źródło w ówczesnej europejskiej mentalności. Był to taki sposób postrzegania Indian, który – wbrew pragnieniu ich chronienia – przyczynił się do tragicznego końca Republiki Guarańskiej i jej mieszkańców. Jak bowiem pisze C. Lugon:

[...] nawet zaciżni zakonnicy pochodzenia niehiszpańskiego [...] przybywali do Paragwaju u schyłku XVII wieku, przeświadczeni o znakomitości swej rasy i przesadnie skłonni do traktowania wszystkich Indian z pewnego rodzaju „litościwą” pobłażliwością, jak gdyby byli oni wielkimi dziećmi niezdolnymi do ponoszenia odpowiedzialności za swe czyny<sup>68</sup>.

Te właśnie głęboko zakorzenione przesady spowodowały, że jezuici nie potrafili nauczyć Guaranów – stale uważanych przez nich za niedojrzałych, zależnych od nich w wielu ważnych sprawach – samodzielności gospodarczej, politycznej, kulturalnej i religijnej (żaden z Guaranów nie został przez ponad półtora wieku dopuszczony do stanu kapłańskiego). Nie zauważyli oni, że owe dorosłe dzieci dojrzały i do końca zachowali dla siebie „monopol ogólnego kierownictwa” w Republice, odwołując przekazanie Indianom władzy federalnej i nie próbując zwołania choćby od czasu do czasu wspólnych narad wszystkich korregidorów. „Samo nastawienie opiekuńcze, które z początku było całkowicie uzasadnione, przez sam fakt swego zbyt długiego trwania i przez swe skrzepnięcie nabrało niebezpiecznych cech najbardziej zgubnego błędu”<sup>69</sup>.

Z pewnością misyjne dzieło jezuitów w Ameryce Łacińskiej można uznać za „doświadczenie bez precedensów w historii narodów”<sup>70</sup>, ważne uniwersalnie. O ile myślimy dzisiaj z szacunkiem o innych i sami oczekujemy od nich szacunku, to myśl ta i oczekiwanie wiele mu zawdzięczają.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ainsa F., *La ruta de los jesuitas: se reconstruye ahora una utopía de la historia colonial latinoamericana*, „Revista de información de la Comisión Nacional Española de Cooperación con la UNESCO” 1975, No. 3.
- Avellaneda, *El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005.
- Avellaneda M., Quarleri L., *Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata. Alcances y limitaciones (1649–1750)*, „Estudios Ibero-Americanos” 2007, No. 1.
- Bravo Guerreira C., *Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización*, „Revista Complutense de Historia de América” 1995, No. 21.
- Camacho Rojo J.M., Fuentes González P.P., *El mito clásico en los historiadores de Indias*, [w:] M.N. Muñoz Martín, J.A. Sánchez Marín (eds.), *Homenaje a la Profesora María Luisa Picklesimer (In memoriam)*, Coimbra 2012.

<sup>68</sup> C. Lugon, *op. cit.*, s. 258.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 261–262.

<sup>70</sup> Tak nazwano je w deklaracji UNESCO w 1991 roku, uznającej kulturę misji za Dziedzictwo Kulturowe Ludzkości. Zob. J.R. de Oliveira, *op. cit.*, s. 30.

- Cantú F., *América y utopía en el siglo XVI*, "Cuadernos de la Historia Moderna. Anejos" 2002, No. 1.
- Casas B. de las, *Historia de las Indias*, Vol. 2: *Fondo de Cultura Económica*, México 1965.
- Cro S., *La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo*, "Anales de Literatura Hispanoamericana" 1978, No. 7.
- Cro S., *La utopía de las dos orillas (1453–1793)*, "Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica" 2005, No. 3.
- Domingues B.H., *As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração*, "História" 2006, No. 1.
- Echeverry Pérez A.J., *Dialéctica de la utopías: Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550–1630*, "Revista Científica Guillermo de Ockham" 2005, No. 1.
- Fernández Carballo R., *Los anhelos por un sitio ideal en los "primeros descubridores" y lo utópico en algunos "misioneros conquistadores" de los siglos XVI y XVII en el Nuevo Mundo*, "Inter Sedes" 2006, No. 12.
- Galhegos F.G., *Confessar sim, mas nem tudo: O discurso inaciano sobre confissão nas reduções jesuíticas in Espaço Ameríndio*, "Espaço Ameríndio" 2008, No. 2.
- Herrejón Peredo C., *Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga*, "Contribuciones desde Coatepec" 2006, No. 10.
- Hummel A., Ługowska U., *Ameryka indiańska*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009.
- Kolumb K., *Skrót dziennika podróży*, [w:] *Pisma*, przeł. A.L. Czerny, Warszawa 1970.
- Labrador Herráiz C., *Las reducciones del Paraguay, una experiencia educativa singular*, "Revista Galega do Ensino" 2006, No. 48.
- Lugon C., *Chrześcijańska komunistyczna Republika Guaranów (1610–1678)*, przeł. Z. Glinka, Warszawa 1971.
- Mignolo W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires 2010.
- Molenda J., *Wojny guarańskie 1628–1756*, Warszawa 2012.
- Muñoz F., *¿Dominar y/o evangelizar? Los jesuitas y la confesión católica*, "Debates en Sociología" 1988, No. 12–14.
- Nawrot P., *Czy muzyka może być dzisiaj narzędziem ewangelizacji? Aktualność doświadczeń baroku misyjnego Ameryki Hiszpańskiej*, „Teologia Praktyczna” 2012, nr 13.
- Oliveira J.R. de, *Experiências utópicas no território Fronteiriço do mercosul e as alternativas de sustentabilidade e Desenvolvimento para o terceiro milênio*, "Desenvolvimento em Questão" 2012, No. 20.
- Oviedo N., *Pueblos jesuíticos del Paraná. Ruptura y continuidad (Siglos XIX–XX)*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005.
- Paniótova T., *Orígenes clásicos y autóctonos de la utopía en América Latina*, "Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal" 2012, No. 60.
- Pereña L., *Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Salamanca 1992.
- Pereña L., *La Escuela de Salamanca. Conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Salamanca 1992.
- Perusset M., *La ocupación indígena del territorio rioplatense: intercambios culturales durante el período colonial (siglos XVI–XVII)*, "Revista Complutense de Historia de América" 2012, No. 38.
- Pérez J., *Los jesuitas en el Paraguay*, "Anuario de Estudios Atlánticos" 2009, No. 55.
- Pompa C., *O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena*, "Revista Novos Estudos" 2002, No. 64.

- Quarleri L., *Antropología histórica de la resistencia y la guerra guaraníca (1752–1756)*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005.
- Recopilación de Las Leyes de los Reynos de Las Indias*, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1042/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/leer/> (access: 10.06.2015).
- Rosário Pimentel M. do, Deus Beites Manso M. de, *Os Jesuítas nas Américas: “A República dos Guaranis”*, “Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia” 2013, No. 13.
- Salinas M.L., Svriz Wucherer P.M.O., *Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra. Los caciques en las reducciones franciscanas y jesuítas, siglos XVII y XVIII*, “Revista de Historia Militar” 2011, No. 110.
- Santos F., *Estratégias de justificação para a conversão do gentio nas missões jesuíticas*, “Revista Brasileira de História das Religiões” 2012, No. 12.
- Souviron López B., *Arcadia y Nuevo Mundo: un capítulo de la historia de Utopía*, “Anuario de Estudios Americanos” 1996, No. 1.
- Sustersic B.D., *Tres utopías en el Paraguay colonial durante los siglos XVII y XVIII*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005.
- Szyszkowa T., *Redukcje jezuickie i muzyka baroku misyjnego*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009.
- Szyszkowa T., *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, [w:] M.F. Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009.
- Todorov T., *La conquista de América. El problema del otro*, México 2007.
- Torres-Londoño F., *La búsqueda de la mayor Gloria de Dios, en la dinámica argumentativa misionera jesuítica. El informe de las misiones del Marañón del Padre Francisco de Figueroa de 1661*, “Theologica Xaveriana” 2007, No. 162.
- Villegas J., *Reducciones jesuíticas del Paraguay, método de evangelización de guaraníes sin otros habitantes en los pueblos*, [w:] C.A. Page (ed.), *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor. X Jornadas Internacionales sobre Misiones Jesuíticas*, Córdoba 2005.
- Viñuales G.M., *Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)*, “Apuntes” 2007, No. 1.
- Vitoria F. de, *Relecciones de Indios y El derecho de la guerra*, Madrid 1923.
- Wilde G., *Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas*, “Revista Complutense de Historia de América” 2001, No. 27.
- Wolanin A., *Jezuickie „redukcje” paragwajskie*, „Studia Bobolanum” 2007, nr 1.

## SUMMARY

Initiatives undertaken by the Europeans on the newly discovered American lands were private, mainly economical and exploitive. As a result of alarming reports on the cruelties and injustices committed by colonizers, the Spanish state has undertaken the task of legal regulation of relationships of the colonizers with the inhabitants of the New World. A more advanced project of organization of the social and political life of the peoples of America was formulated by the Catholic Church. This project was implemented by religious orders; the social structures created by them were called “reductions”. The article applies to the socio-political utopian ideas in which this project was based, in particular in its version adopted by the Society of Jesus, as well as to their practical realization in Latin America.

**Keywords:** geographic discoveries; colonialism; European political utopia; Jesuit reductions in America