

DOI: 10.17951/i.2017.42.1.9

ANNALIS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XLII, 1 SECTIO I 2017

IWONA KRUPECKA

Uniwersytet Gdański

Rozgrzeszeni z bałwochwalstwa? Strategie „oswajania” religijnej inności w podboju Nowego Świata

Absolved of Idolatry? The Strategies of “Domestication” of the
Religious Otherness in the Conquest of the New World

WPROWADZENIE

Bożki, demony, potwory, pokraczne figury, ofiary z ludzi, świątynie spływające krwią – to z jednej strony. Z drugiej – idylla naturalnej i niewymuszonej religijności, prawość postępowania bez znajomości reguł, kilka prostych zasad wrażeń w ludzki umysł przez Boga. Z jednej strony obrazy przerażające, które budują kulturową, a potem także „naturalną” przepaść między rdzennym Amerykaninem a Europejczykiem, z drugiej zaś takie, które ponad tą wyrwą przerzucają most, zastawiając przy tym pułapkę „dobrego dzikiego”. Wobec kultur Nowego Świata przybysze z Europy stosowali kilka podstawowych schematów dyskursywnego oswojenia: dobrze znane rozróżnienie wierny/poganin, język cudowności rodem z romansu rycerskiego, średniowieczny arsenał dzikich ludzi i potworów, ale i Erazmowy motyw miłości bliźniego czy iście nowożytny model wzięcia w posiadanie przez nazywanie¹.

Temat bałwochwalstwa był przy tym szczególnie lubiany, trudno bowiem o łatwiejsze usprawiedliwienie okrutnej wojny („z samego tylko powodu niezacho-

¹ Swoistego przeglądu tematyki dostarczają dwa doskonale zbiory tekstów: *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, eds. F. Chiappelli, M.J.B. Allen, R.L. Benson, Berkeley 1976; *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990.

wywania prawa natury lub bycia bałwochwalcami – twierdził Sepúlveda – mogą oni zostać zbrojnie podporządkowani i ukarani”²) czy równie podniecający „egzotyka” (poza, oczywiście, tematem samej lubieżności) element opisu. Na tle epoki pisma Bartolomé de Las Casasa stanowią punkt zwrotny – dzięki konsekwentnemu zastosowaniu tomistycznej wykładni prawa naturalnego był on w stanie zobaczyć w religiach indiańskich religie właśnie, a nie tylko egzotykę czy grzech, rozwijając przy tym kategorię „religii naturalnej”. Tym samym retoryka cudowności została przez niego zastąpiona próbą uchwycenia – na tyle, na ile było to możliwe w ramach ówczesnej kultury europejskiej – obcych kulturowo fenomenów w ich własnym kontekście oraz w odniesieniu do pojęcia „natury ludzkiej” użytego jako narzędzie dystansowania się wobec własnej formacji kulturowej.

BAŁWOCHWALSTWO – JAK USTANOWIĆ RÓŻNICĘ?

Niosąc bagaż kulturowych schematów i własnych pragnień, przybysze z Europy dokonywali deskrypcji Nowego Świata, której daleko było do wymarzonej „przezroczystości” języka obiektywnego opisu. Jest to stwierdzenie banalne, warto jednak od niego wyjść, by właśnie z perspektywy owego „bagażu” – złożonego z rozmaitych przesądów, lęków i nadziei – podejść do zagadnienia bałwochwalstwa takiego, jakim jawiło się ono Europejczykom. W pewnym sensie można uznać, że to właśnie ten element rdzennych kultur Ameryki był dla mieszkańców Starego Świata centralny, nie jest bowiem tak, że zapał religijny był w każdym wypadku pozorny, a słowa o krzewieniu chrześcijaństwa stanowiły jedynie przykrywkę dla grabieży. Począwszy od Kolumba, kierującego się fanatyczną wiarą w odnalezienie biblijnego raju na ziemi³, przez całe rzesze misjonarzy – pomimo wszelkich różnic doktrynalnych – rzeczywiście pragnących nawracać na wiarę, którą uznawali za jedyną prawdziwą, aż po ludowy katolicyzm konkwistadorów, awanturników czy pobożnych rolników, przekonania religijne Europejczyków przybywających na amerykański ląd realnie kształtowały ich stosunek do zastanych kultur. Zwłaszcza że dokonało się to u zmierzchu epoki, która tożsamość swą określała przez przynależność religijną właśnie, toteż określenie „chrześcijanin” miało znaczenie fundamentalne dla samookreślenia tak jednostek, jak i całej kultury europejskiej mieniącej siebie samą *Christianitas*. Przejsiowość XV i XVI w.

² B. de Las Casas, J. Ginés de Sepúlveda, D. de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, Gdańsk 2014.

³ Zob. np. A. Milhou, *El indio americano y el mito de la religión natural*, [w:] *La imagen del Indio...*; E. O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México 1951, s. 26–49; J. Gil, *Mitos y utopías des descubrimiento: I. Colón y su tiempo*, Madrid 1989.

ma też znaczenie inne: z jednej strony wyłania się „nowe”, na poły humanistyczne, na poły empirystyczne, a natura i jej prawo zyskują autonomię, którą wprost ogłosił Hugo Grotius, z drugiej zaś nurty „jesieni średniowiecza”, by posłużyć się obrazowym określeniem Huizingi, sprawiają, że na pierwszy plan wysuwa się często to, co w oficjalnej doktrynie nieobecne – cudowność, magia, świat raczej roślinno-zwierzęcy niż ludzki.

Z tej perspektywy bałwochwalstwo okazuje się dla Europejczyka problemem kluczowym. A to dlatego, że to właśnie w odniesieniu do poganina/innego chrześcijańskie „ja” Europy się konstytuuje. „Pogaństwo – pisał Michael Ryan – było najbardziej inkluzywną, jednoznaczną kategorią inności”⁴. Już to należy Indianina od niego odwieść, wtedy jednak pojawia się pytanie o metodę nawracania i „obalania bożków”, już to trzeba je opisać i zrozumieć, wtedy zaś pojawia się niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętej analogii między kultami rdzennych Amerykanów a chrześcijaństwem. Oto bowiem okazuje się, że siła wiary nieraz po „tamtej” stronie jest silniejsza, że przekonania moralne są równie czyste, że instytucje religijne są podobnie skonstruowane, a nawet składanie ofiar z ludzi ma dobre uzasadnienie w systemie wierzeń. Innymi słowy, jeśli fenomeny religijne są tak podobne, to jak ustanowić różnicę decydującą o prawdziwości chrześcijaństwa i fałszywości wierzeń rodzimych?

Podjmując wprost zagadnienie kontaktu Europejczyka z Indianinem jako Innym, Stephen Greenblatt wskazuje punkt ustanowienia absolutnej różnicy kulturowej właśnie tam, gdzie podobieństwo jest największe, mianowicie w odniesieniu do ofiary z ciała i krwi. Analizując przekaz Bernala Díaza del Castillo, Greenblatt zauważa, iż pomimo tego, że hiszpański żołnierz dostrzega szereg podobieństw między kulturą hiszpańską a aztecką, to różnica między tymi kulturami nie staje się dla niego mniejsza, przeciwnie – zostaje ustanowiona w obszarze budzącym największy lęk, gdyż najbardziej analogicznym: kanibalizmu – tu dosłownego, w chrześcijaństwie zaś symbolicznego, chyba że uznać dogmat o transsubstancjacji. Dokonuje się to przez akt zadziwienia: „Zadziwienie powoduje – pisze Greenblatt – zasadniczy wyłom w relacji z innym, który można opisać, o którym można dać świadectwo, wyłącznie w języku i obrazach tożsamości”⁵. W koncepcji Greenblatta praca kulturowych reprezentacji wynika z charakteru samej kultury, jest ona z gruntu niestabilnym systemem pośredniczącym, który nadaje kształt doświadczeniu, a jednocześnie samego siebie w poszczególnych aktach reprezentacji

⁴ M. T. Ryan, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, „Comparative Studies in Society and History” 1981, Vol. 23(4), DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417500013542>, s. 525.

⁵ S. Greenblatt, *Pośrednik*, [w:] *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006, s. 226.

stabilizuje poprzez „zator” – wyobraźniowy porządek wykluczenia, ustanawiający barierę kulturową. Zestawienie postawy Herodota i Díaza del Castillo pozwala Greenblattowi na wypracowanie dwóch modeli postępowania z zadziwieniem, które dla niniejszego artykułu będą wyznaczały skrajne punkty skali, na jakiej zostaną rozrysowane postawy wobec bałwochwalstwa, to zaś pozwoli uchwycić specyfikę podejścia Las Casasa. Otóż zadziwienie może doprowadzić do dwóch rodzajów ruchu: 1) „akceptacja innego w sobie i siebie w innym”, gdzie od skrajnej odmienności przechodzi się do rozpoznania siebie jako innego czy też owej inności jako sedna własnej kultury, oraz 2) ujawnienia skrajnych różnic, by ostatecznie dokonać zawłaszczenia innego: „[...] przez chwilę widzisz siebie jako przemieszanego z innym, ale potem sprawiasz, że inny staje się przedmiotem obcym, rzeczą, którą możesz zniszczyć lub wcielić w siebie wedle własnej woli”⁶. Ostatecznie stawką jest zawsze własna kultura i tożsamość. Jak genialnie wyraził to Waldenfels: „Ja jest innym, gdyż obcość zaczyna się we własnym domu”⁷.

Nie bez przyczyny Kolumb, Cortés, Francisco López de Gómara czy Bernal Díaz del Castillo posługiwali się językiem cudowności, podczas gdy Bartolomé de Las Casas wykorzystał w pełni możliwości humanistycznej koncepcji św. Tomasza odwołującej się do prawa natury i języka ludzkiej racjonalności. Tradycja niezwykłości, jak pokazuje Jacques Le Goff, jest integralną częścią spuścizny średniowiecza: traktowana przez Kościół jako niebezpieczny fenomen kultury pogańskiej, w XII–XIII w. wtargnęła do kultury uczonej, by ostatecznie zostać poddana racjonalnym rozróżnieniom i systematyzacjom tak, że poza chrześcijańską cudownością (*miraculosus*) wyłoniły się światy *mirabilis* (niezwykłości o korzeniach przedchrześcijańskich) oraz *magicus* (nadmaturalności diabelskiej). To te dwa ostatnie rodzaje cudowności rezonują w hiszpańskich reprezentacjach bałwochwalstwa, one też będą neutralizowane przez Las Casasa w imię wspólnego wszystkim ludziom rozumu. Nie bez znaczenia jest to, iż owa niezwykłość ma charakter dehumanizujący: „Świat na odwrót, świat na opak, to rozróżnienie między *miraculosus*, *magicus* i *mirabilis*. [...] Zachodzi tu pewne odczłowieczenie świata, który przemienia się w świat zwierząt, potworów i fantastycznych stworzeń, świat minerałów i świat roślin”⁸. Opis amerykańskich pogan mógł zatem czerpać z tradycji średniowiecznej niezwykłości nie tylko w aspekcie np. cudowności romansu rycerskiego, którego reminiscencje są wyraźne w opisach z podróży do Ameryki, ale również w odniesieniu do złowróżbnej diabelskości, która stanie się przy tym doskonałym wytłumaczeniem podobieństwa praktyk religijnych bałwochwalców i chrześcijan.

⁶ *Ibidem*.

⁷ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Warszawa 2009, s. 24.

⁸ J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997, s. 39.

OSWAJANIE RÓŻNICY – CZTERY DROGI

Zadziwienie prowadzi do wielorakich postaw, gdzie punktami skrajnymi są odrzucenie jakiegokolwiek podobieństwa i rozpoznanie obcości w sobie samym. Zadziwienie zapoczątkowuje proces oswajania innego, przy czym świadomie używam tu słowa ‘oswajanie’ (oznaczającego wszak ‘udomowianie’, także przemocą, ale i ‘czynienie bliskim’), gdyż zawsze będziemy pozostawać na płaszczyźnie europejskich systemów reprezentacji, które pewne sposoby reagowania na to, co inne, dopuszczały, pozostałe zaś uniemożliwiały. Anachronizmem byłoby wszak oczekiwanie np. od Las Casasa, by wypłynął na szerokie wody relatywizmu kulturowego, gdyż w ramach ograniczającego go systemu przedstawień ogromnym osiągnięciem teoretycznym było już samo rozpoznanie wielości kultur jako kultur właśnie. Idealny akt oswojenia polegałby właśnie na czynieniu tego, co inne, bliskim (a nie własnym⁹) – w owym czasie udało się go osiągnąć Las Casasowi, ale też w różnych aspektach jego dominikańskim poprzednikom (z Antonio Montesinosem na czele) oraz kontynuatorom ze Szkoły w Salamance.

Nie możemy tu założyć ani możliwości doskonałego przekładu językowego i kulturowego, ani takiego poznania, które nie podciągnęłoby w jakimś przynajmniej stopniu – niezbędnym, by samo to poznanie mogło zachodzić – badanej kultury pod własne kategorie interpretacyjne. Dlatego ‘czynienie bliskim’ jest tą kategorią, którą możemy się posłużyć do tego, by porzuciwszy złudne marzenie o niezapośredniczonym kontakcie międzykulturowym lub w pełni przejrzystym dialogu itd., określić tę postawę, którą wypracował Las Casas, a która polega na rozpoznaniu podobieństwa w tym, co pierwotnie uchodziło za radykalną różnicę, przy jednoczesnym poszanowaniu innego jako innego. Wychodzące od zadziwienia oswajanie różnicy przebiegało jednak często w dużo bardziej niedoskonały sposób lub, można by rzec, było w znacznym stopniu nieudane czy niedoprowadzone do końca. Zamiast efektu bliskości pojawiało się bowiem wzmocnienie poczucia odrębności czy oddalenia, asymilacja innego przez zawłaszczenie go (dyskursywne, ale i materialne) albo wtłoczenie w ramy języka niezwykłości, by uzyskać efekt świata na opak.

1. Od zadziwienia do zawłaszczenia

Postawa Hernána Cortésa wobec z jednej strony wspaniałości Tenochtitlán, z drugiej zaś specyfiki i okrucieństwa azteckiej religii jest chyba najbardziej

⁹ Zob. W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004.

klarownym przykładem asymilacji rozumianej jako bezrefleksyjne włączenie tego, co inne, do znanej sieci dyskursu¹⁰. Nie sposób odmówić Cortésowi wrażliwości na piękno i wspaniałość dzieł czy to architektury, czy sztuki azteckiej; woli zniszczenia nie poprzedza u niego prymitywne odrzucenie dokonań obcej kultury, przeciwnie – wielokrotnie podkreśla on niepojętość tego, co widzi, sprawiając, iż efekt zadziwienia staje się w tym wypadku szczególnie wyraźny. Efekt niezwykłości świetnie oddają słowa Cortésa o azteckiej stolicy:

[...] żeby zdać Waszej Znakomitej Osobie – pisze do króla – sprawę ze wspaniałości wielkiego miasta Tenochtitlán, zdumiewających i cudownych, a także z potęgi władztwa Motecuhzomy, z obyczajów i ceremonii tutejszych ludzi, i ze sposobu rządzenia tym oraz innymi miastami, należącymi do owego władcy, trzeba by dużo czasu i wielu bardzo biegłych sprawozdawców. Ja sam nie będę w stanie opisać nawet setnej części tego, co by opisać należało. Powiem wszakże co nieco, jak potrafię, o rzeczach, które widziałem. A choć uczynię to mało udolnie, wiem, że i tak wzbudzą zdumienie i niedowierzanie, bo nawet my, którzy oglądamy je tutaj na własne oczy, nie możemy ich ogarnąć rozumem¹¹.

Przytaczam ten obszerny fragment, gdyż doskonale obrazuje on postawę Cortésa wobec azteckiej kultury. Niezwykłość tego, co widzi, zdumienie bogactwem dokonań artystycznych i społecznych, przekraczanie dostępnego Europejczykowi systemu wyobrażeń i pojęć są to podstawowe doznania agresora, który przynajmniej zachowuje – w odróżnieniu od wielu swoich następców – tyle rozsądku, by do nich się przyznać i tyle uczciwości, by uznać dokonania kultury, która wszak w jego oczach była już żywym trupem. O ile część owej wypowiedzi z pewnością należy do retorycznej tradycji „umniejszenia siebie” w celu uwypuklenia opisywanych zjawisk, o tyle wielokrotnie powtarzające się w listach Cortésa słowa o przekraczaniu zdolności pojmowania nie dają się sprowadzić do prostej figury choćby z tego powodu, że to właśnie owa wyjściowa niepojętość zjawisk kulturowych zmusza Cortésa do wypracowania takiej strategii, która umożliwi mu wyobrazeniowe przejście do postawy zdobywczej.

Pomostem między zdziwieniem a zawłaszczeniem jest w wypadku Cortésa uchwycenie „nowego” innego w kategoriach podobieństwa do innego „już znanego”, do świata muzułmańskiego. Pozwala to Cortésowi jednocześnie uznać kulturę aztecką jako kulturę właśnie, nie negując dokonań cywilizacyjnych podbijanego ludu, a zarazem odmówić jej prawa bytu jako bałwochwalczej, czyli demonicznej. Co ważne, w opisach Cortésa to wspaniałość i „niezwykłość” tego, co widzi, a nie okrucieństwo rodzimych kultów, zdecydowanie wysuwa się na pierwszy plan, co być może zawdzięczamy właśnie odniesieniu do świata arabskiego – przez

¹⁰ Zob. M. T. Ryan, *op. cit.*, s. 520–529.

¹¹ H. Cortés, *Listy o zdobyciu Meksyku*, Gdańsk 1997, s. 43.

wielokrotne porównanie Tenochtitlán do Sewilli i Kordoby – a nie, jak np. u Kolumba czy gdzieś indziej u Las Casasa, do średniowiecznych i wczesnonowożytnych wyobrażeń tak raj u ludzi, jak i dzikiego/pierwotnego człowieka¹². Cywilizacyjna wyższość świata arabskiego, która również średniowieczu uniemożliwiała zidentyfikowanie muzułmanów z jakąś formą potworności czy bestialstwa¹³, a wręcz przeciwnie – wywoływała rodzaj kompleksu i zmuszała do podejmowania prób zrozumienia, a może nawet pojednania religijnego (niech wystarczy przykład Raimundusa Lullusa) – w dyskursie Cortésa zaowocowała w ten sposób, iż porównani do mieszkańców Sewilli czy Kordoby Aztekowie okazywali się zarazem cywilizowani i pogańscy, przy czym kategoria ‘barbarzyństwa’ uległa swoistemu rozchwianiu. Z tej perspektywy Cortés zdaje się być uczciwszy wobec azteckiej kultury, niż mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać, zwłaszcza sądząc po jej niemal całkowitym zniszczeniu, jakiego dokonał. Wbrew naszemu przekonaniu, w wielu wypadkach słusznemu, iż typowe dla średniowiecza i wczesnej nowożytności zrównanie kategorii ‘barbarzyńca’ i ‘poganin’ oraz zawężenie obszaru cywilizacji wyłącznie do *Christianitas* jest podstawową siatką interpretacyjną w podboju Ameryki¹⁴, Cortés wyraźnie podważa operacyjność pojęcia ‘barbarzyństwa’ przez podkreślanie niezwykłości azteckich dokonań i obyczajów. Niezwykłość oznacza tu, i to wydaje się znamienne, niezwykle stopień podobieństwa, o ile nie w formach, to w doskonałości dzieł ludzkich do olśniewających dokonań kultury arabskiej.

„Zważywszy – pisze Cortés – że ludzie ci są barbarzyńcami, tak bardzo odalonymi od wiedzy o Bogu i od kontaktów z innymi rozumnymi narodami, jest rzeczą zdumiewającą, jaki poziom mają we wszystkim”¹⁵. Zdumienie to można wyrazić w innych słowach: jeżeli wszyscy poganie są barbarzyńcami, jak nakazuje twierdzić podstawowy schemat interpretacyjny zrównujący obszar rozumianej jako ideał kultury z *Christianitas*, to jak możliwe jest, by poganie osiągnęli tak wysoki poziom cywilizacyjny? Paradoksalnie to w pismach nieokrzesanego Cortésa, a nie błyskotliwego humanisty Sepúlvedy, obserwujemy postawę charakterystyczną dla renesansu, mianowicie rozwód dyskursu cywilizacji i chrześcijaństwa¹⁶. Przyznawszy zaś Aztekom status kulturowo ukształtowanych ludzi, Cortés ucieknie się do

¹² Zob. np. B. Keen, *The European vision of the Indian in the XVI and XVII centuries: A sociological approach*, [w:] *La imagen del Indio...*, s. 101–116; A. Milhou, *op. cit.*

¹³ Zob. np. J. Goody, *Renesans: czy tylko jeden?*, Warszawa 2012.

¹⁴ Zob. np. M. T. Ryan, *op. cit.*; A. Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona 1997, s. 24–43.

¹⁵ H. Cortés, *op. cit.*, s. 50.

¹⁶ Zob. analizę tego zjawiska w: J.-P. Rubiés, *Theology, Ethnology, and the Historicization of Idolatry*, “Journal of the History of Ideas” 2006, Vol. 67(4), DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2006.0038>, s. 581–585.

bałwochwalstwa jako tego czynnika, który usprawiedliwia materialne zniszczenie i zawłaszczenie. Świątynie azteckie są przez niego nazywane meczetami, a zasadą porównania jest to, iż obydwie miejsca służą praktykom bałwochwalczym, czyli czczeniu diabła¹⁷. Niemal automatyczne zastosowanie porównania Tenochtitlán – Sewilla i Kordoba zaowocowało więc bezrefleksyjnym zidentyfikowaniem rdzennego kultu z islamem, to zaś zapewne zdjęło z Cortésa obowiązek szczegółowego opisywania „okropności” rytuałów, liczyła się wszak sama zasada mówiąca, iż to nie Bóg, lecz demon (podszywający się pod Boga) jest przedmiotem czci. Pogaństwo nie oznacza więc wprost barbarzyństwa, ale nie ratuje też przed zniszczeniem. Swego rodzaju domknięciem tego procesu było budowanie kościołów na ruinach lub z ruin obalonych świątyń – pogańska przeszłość zostaje przejęta, by z jej resztek stworzyć nowy porządek¹⁸.

2. Różnica absolutna

Jak wskazał Joan-Pau Rubiés, autorzy opisujący podbój Meksyku i Peru zakładali „zarówno łatwe zastosowanie pojęcia bałwochwalstwa do wszystkich napotykaných praktyk religijnych, jak i leżącą u ich podstawy obecność diabła”¹⁹. Można wobec tego uznać, iż podstawową formą asymilacji innego będzie ta, w której wierzenia rdzennych Amerykanów zostaną sklasyfikowane jako jeszcze jedna postać pogaństwa/bałwochwalstwa, a zatem roztopione w wyobrazeniach już wcześniej przyswojonych europejskiej kulturze²⁰. Narracja Bernala Díaza del Castillo stanowi przykład z jednej strony zastosowania utartego wzorca odrzucenia bałwochwalstwa jako kultu diabła, z drugiej zaś droga, jaką autor pokonuje od zadziwienia do zniszczenia, nie jest już tak prosta, jak w wypadku Cortésa. W dyskursie Bernala Díaza mamy bowiem do czynienia z momentem ustanowienia absolutnej różnicy w tym miejscu, w którym bliskość kulturowa zdaje się niemal nie do odrzucenia. Wedle analiz Stephena Greenblatta istotą kulturowego „zatoru” jest dla Bernala Díaza kanibalizm i ofiary z ludzi, a więc praktyki nieznane we wczesnonowożytnej Europie. Niemniej w opisach świątyni oraz rytuałów składania ofiary autor niebezpiecznie daleko ciągnie analogię między kulturą aztecką a hiszpańską, ta

¹⁷ B.E. Hamann, *Chronological Pollution. Potsherds, Mosques, and Broken Gods before and after the Conquest of Mexico*, “Current Anthropology” 2008, Vol. 49(5), DOI: <https://doi.org/10.1086/591274>, s. 815–817.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 813–817.

¹⁹ J.-P. Rubiés, *op. cit.*, s. 587.

²⁰ Jak zwięźle ujął to D.A. Boruchoff: „Nowy Świat nabiera kształtu jedynie poprzez reprodukcję »rozpoznawalnych« lub dobrze już osadzonych w Starym Świecie wzorców”. Zob. D.A. Boruchoff, *Beyond Utopia and Paradise: Cortés, Bernal Díaz and the Rhetoric of Consecration*, “MLN” 1991, Vol. 106(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2904863>, s. 341.

druga wszak bazuje bezpośrednio na ofierze z ciała i krwi²¹. W tym też momencie Bernal Díaz dokonuje gwałtownego odrotu, służyć mu zaś do tego będzie dyskurs cudowności diabolicznej i zwierzęcej, zmieszanego *mirabilis* i *magicus* wedle klasyfikacji Le Goffa.

Widok Iztapalapy i grobli wiodącej do Tenochtitlán przywodzi Bernalowi Díazowi na myśl cudowność, jaką zna z romansów rycerskich. To w niej, a nie w architekturze arabskiej, żołnierz szuka wzorca, który pozwoli mu wyobrażeniowo uchwycić rzeczywistość; to również ta cudowność, *mirabilis*, z pogranicza snu i jawy, bytująca na obrzeżach myśli katolickiej i tylko w odpowiednim przebraniu (np. literatury dydaktycznej czy moralistycznej) akceptowana, stanowi dla narratora narzędzie przenoszące do świata fantazji o krainie obfitości, za którą można rozpaczać, lecz której ontyczny status nie jest do końca ustalony. W słynnym fragmencie porównującym cuda Meksyku do cudów znanych z *Amadisa z Walii* Bernal Díaz pisał:

[...] wpadliśmy w zdumienie. Oświadczyliśmy, że wydaje się to być krajobrazem, o jakim opowiadają księgi Amadisa. Tyle tam było wysokich wież i świątyń, i budowli wznoszących się wprost z wody, a wszystkie murowane z kamienia, że niektórzy żołnierze nasi pytali, czy to, co widzimy, nie jest snem. [...] widzieliśmy bowiem rzeczy, jakich nigdy nie widziano ani o jakich nigdy nie słyszano!²²

Wprowadzenie romansu rycerskiego na karty „prawdziwej historii” przez Bernala Díaza często było traktowane jak próba przełożenia na realia Nowego Świata przygód rycerskich lub wartości, jakie romans reprezentował, a które były w Hiszpanii owego czasu rozpowszechnione (m.in. honor, hierarchia, wiara w przeznaczenie itd.). Sądzę jednak, iż podstawową funkcją tego odniesienia jest interpretacja rzeczywistości przez pryzmat cudowności, która przywoła utopijny obraz rajy na ziemi czy krainy obfitości, w taki jednak sposób, że na zawsze pozostaną one w sferze na poły iluzorycznej czy sennej. Można by rzec, że Bernal Díaz ustrzeże się pomyłki Don Kichota, gdy ten senne rojenia brał będzie za prawdę. Przeciwnie, to nie świat romansu nabierze realności, lecz rzeczywistość empiryczna ją przez to porównanie utraci.

Bezpośrednio po akapicie, w którym autor wprowadza porównanie do romansu rycerskiego, następuje odwołanie do jednej z podstawowych średniowiecznych postaci *mirabilis* – do krainy obfitości. Iztapalapa jest miastem najpiękniejszych pałaców, bujnej roślinności, mnożącej się fauny i cudów techniki. Dominują obrazy wskazujące na płodność przyrody, odczuciem zaś, które autor podkreśla,

²¹ Zob. S. Greenblatt, *op. cit.*, s. 220–226.

²² B. Díaz del Castillo, *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, Warszawa 1962, s. 140.

jest rozkosz zmysłów. „Mówię raz jeszcze – pisze – że trwałem w podziwieniu i nie mogłem uwierzyć, aby na całym świecie można było odkryć krainę jej podobną”²³. Niezwykłość krainy obfitości nie zostaje jednak przywołana na wzór Kolumba – jako mit, a więc i jako pewna realność, która organizuje postrzeganie doświadczanego świata i jako ten świat determinująca jest traktowana. U Bernala Díaza odwołanie do krainy obfitości zostało zapośredniczone przez Amadisa z Walii – cudowność, o której się fantazjuje, wiedząc jednakże, iż nie może się ona ziścić. Ostatnie zdania opisu Iztapalapy ujawniają jego fantazmatyczny charakter: „Dzisiaj wszystkie te cuda są zburzone, stracone i nic z nich nie zostało!”²⁴. Pobrzmiewa tu i żal za bezpowrotnie utraconą przeszłość – Bernal Díaz nie żyje iluzją powrotu do złotego wieku czy jego odtworzenia, i nieuchronność tej utraty – tak jakby to jakaś bezosobowa siła zniszczyła miasto, na co narrator mógł jedynie z rezygnacją przyzwolić. Przynależąc do sfery fantazji, tak samo jak magiczne sztuczki, cudowne miecze i obdarzeni nadludzką siłą bohaterowie, azteckie Iztapalapa i Tenochtitlán musiały zniknąć, powrócić do tej sfery bytu, do której w istocie przynależały, by dać miejsce Meksykowi.

Wtedy jednak na karty opowieści wkracza *magicus* – niezwykłość diaboliczna, uwidaczniająca się w opisach kultu religijnego i prowadząca wprost do ustanowienia absolutnej różnicy kulturowej. Jak podkreślają badacze twórczości Bernala Díaza, punktem wyjścia jest dla niego różnica, a nie podobieństwo – narrator celebrował nowość, wtrąca rodzime nazwy, przytacza wyjaśnienia udzielane przez miejscową ludność²⁵. Wchodzi w relację komunikacyjną, zainteresowany innym i jego punktem widzenia, gotów zmienić perspektywę, by próbować uchwycić rzeczywistość oczami innego. Wprowadzenie niezwykłości – na kanwie tradycyjnego utożsamienia bałwochwaltwa z kultem diabła – służy postawieniu granicy tam, gdzie mogłaby ona ulec zatarciu, mianowicie w sytuacji rozpoznania w cudzej religii innej odmiany religii własnej. Liczne opisy kultu religijnego u Bernala Díaza różnią się stopniem nasycenia niezwykłością oraz przybliżenia się narratora do punktu, w którym obce zdaje się zlewać z własnym, staje się bliskie. Przyjrzyjmy się czterem fragmentom.

Doświadczeniem bazowym było dla drużyny Cortésa obalenie bożków w Cozumelu. Opis całego wydarzenia, jaki daje Bernal Díaz, jest charakterystyczny dla jego techniki – wyraźnie podkreśla swoją pozycję naocznego świadka („zatrzymaliśmy się, by z uwagą się temu przypatrzeć”, „obserwowaliśmy go, ciekawie” itp.), używa określeń wartościujących i opisujących jego własne odczucia, które

²³ *Ibidem*, s. 141.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Zob. np. D. A. Boruchoff, *op. cit.*, s. 341–342.

wyznaczają jego punkt widzenia („bożki o poczwarnych obliczach”, „ponure kazanie” itp.), jednakże w narrację wplecione są próby przedstawienia sytuacji również z perspektywy „bałwochalców” i jakoby zrozumienia ich motywacji i postaw. To w opisie wydarzeń w Cozumelu Bernal Díaz najbardziej chyba zbliża się do przekroczenia granicy między „naszą religią” a „ich bożkami”, gdy opisuje ceremonię w kategoriach podobieństwa do katolickiej mszy, zachowując przy tym świadomość kulturowego dystansu: wierni przybywają na uroczystość, kapłan staje u ołtarza, palona jest „żywica podobna do naszego kadzidła”, rozpoczyna się kazanie. Wówczas jednak czar pryska – kazanie jest „ponure”, a kapłan „głosi bezceństwa”. Natychmiast zostaje podjęta decyzja o interwencji i obaleniu bożków, której towarzyszy przemowa Cortésa o prawdziwej religii i pouczenie, iż „muszą porzucić świątynie i tych swoich złych bożków, którzy ich na błędną drogę prowadzą, że nie są to bogowie, ale złe duchy, które porwą ich dusze do piekła”. Co ciekawe, Bernal Díaz nie ucieka się tu jeszcze do wybiegu, który będzie stosował w późniejszych sprawozdaniach, tzn. nie rozpisuje się na temat nadzwyczajnego okrucieństwa kultu opartego na ofiarach z ludzi. Tak jakby na tym etapie wystarczyło powołanie się na demoniczną naturę bałwochwalstwa w ogóle, by uzasadnić atak na rodzime wierzenia. Zamiast tego narrator brnie w grę lustrzanych odbić bałwochwalstwa i katolicyzmu. Bożkowie są źli – mówi Cortés; bożkowie są dobrzy – mówią kapłani. Figury starych bożków zrzucano; nowe figury postawiono. „Indianie z uwagą się temu przypatrywali”²⁶.

Kolejny opis jest dużo bardziej dynamiczny i nasycony negatywnymi emocjami. W Cempoalu uzasadnieniem dla obalenia bóstw są już krwawe ofiary: „[...] jakże możemy dokonać czegoś dobrego, jeśli nie odwiedziemy ich od krwawych ofiar dla bożków?”. Pobrzmiewa tu argumentacja Juana Ginesa de Sepúlvedy, wedle której uzasadnieniem przemocy jest obrona niewinnych ofiar²⁷. Prezentacja bożków odwołuje się również do średniowiecznego *imaginarium* grozy: „Były to potworne smoki, wielkie jak cielęta, inne przedstawiały pół człowieka, pół psa o bardzo srogim wyrazie”²⁸. Kapłani czynnie protestują, ma miejsce zbrojny opór. Wreszcie w Tlaxcali, trzecim z kolei miejscu, gra religijnych luster się dopełnia. Przybyszy witają zakrwawieni kapłani; od razu wiadomo, iż celem walki

²⁶ Cytaty z: B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, s. 44–45.

²⁷ Jako przede wszystkim rzecznika systemu *encomiendy*, być może słusznie, przedstawia B. Díaz del Castillo Adorno, jako jego głównego adwersarza rozpoznając nie tyle Gómarę, z którym tamten rywalizowałby na polu pisania historii, lecz Las Casasa. Zob. R. Adorno, *Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the Twentieth-Century Reader*, “MLN” 1988, Vol. 103(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2905341>, s. 241–242; *idem*, *The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History*, “The William and Mary Quarterly” 1992, Vol. 49(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2947270>, s. 218–219.

²⁸ B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, s. 81–82.

z bałwochwalstwem jest zatrzymanie potoku ludzkiej krwi, dyskurs diabolizmu niemal całkowicie znika. Zamiast tego Bernal Díaz przytacza przemowę kacyków, której tematem przewodnim jest wierność tradycji i wierze przodków, postawą zaś, jaka dominuje, jest niezłomność trwania przy własnych bogach. Odwołują się więc oni do tych samych wartości, które były wyznawane w piętnasto- i szesnastowiecznej Hiszpanii i, co więcej, należały do wartości fundamentalnych, ugruntowanych w okresie rekonkwisty. Ostatecznie, zamiast zniszczenia bożków, pojawia się projekt nawracania przez długotrwałe nauczanie, a krzyż i Matka Boska muszą się tymczasowo zadowolić miejscem w jednej z wielu świątyń.

Dotarłszy do tego punktu, Bernal Díaz dokonuje jednak odwrotu i odbudowuje mur między prawdziwą wiarą a bałwochwalstwem, tym razem okazującym już w pełni diaboliczne oblicze. To opis wielkiej świątyni w Tenochtitlán jest okazją zbudowania absolutnej różnicy – jeżeli wcześniej narrator zbliżał się i oddalał od innego, teraz dominuje wrażenie niesamowitości i grozy. Inny okazuje się obcym, a wszelka bliskość kultu religijnego jawi się jako bliskość pozorna, dotycząca elementów nieistotnych, jakoby zewnętrznych czy rekwizytowych, podczas gdy ujawnienie prawdy o istocie azteckiej religii prowadzi narratora wprost w piekielną czelusć. Tam to świat zwierzęcy i ludzki zlewają się w demonicznym rytuale tak, iż świątynia staje się „rzeźnią”, ludzkie ciało – ciałem zwierzęcym, zaś wyobrażenia zwierząt noszą w sobie diabelskie siły. Dominuje wrażenie strachu, obrzydzenia, wręcz grozy, a najczęściej pojawiającym się określeniem jest „piekielny”. Bernal Díaz umiejętnie buduje ten kulminacyjny obraz, zawierając w opisie każdego budynku świątynnego w mieście następujące elementy: odwołanie do ofiar z ludzi (odór krwi, zakrzepła krew, rozczłonkowane ciało), odwołanie wprost do piekła i piekielnych mąk, ciemność (ściany i podłogi czarne od krwi), dzikie, drapieżne zwierzęta (głównie psy i gady, w tym przede wszystkim węże). Gdy teraz, pośród tych przeraźliwych obrazów, Bernal Díaz przytacza słowa Montezumy, iż dla niego bogowie ci są dobrzy, to brzmi to jak straszliwy żart, którego dopełnia obraz kapłanów w strojach podobnych do tych, jakie noszą dominikanie, lecz z włosami pełnymi krwi²⁹. Zdaje się, jakby aztecki świat mógł trwać tylko na wzór urzeczywistnionego piekła, które może na pierwszy rzut oka wydawać się bliskie, lecz gdy tylko przyjrzeć się lepiej, oczom ukazuje się niepojęta potworność. To właśnie do niepojętości diabelskiej, niepojętości trwogi dochodzi w swoim opisie Bernal Díaz, by zamknąć w niej obcość radykalną.

²⁹ *Ibidem*, s. 149–156.

3. Świat na opak

Prefiguracją oświeceniowego etnografa, który pisząc historię naturalną, chłodnym spojrzeniem omiata Nowy Świat i go systematyzuje³⁰, jest José de Acosta, autor monumentalnej *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Zdziwienie tym, co widzi, stanowi dla Acosty punkt wyjścia, a dyskurs podobieństwa służy w gruncie rzeczy – paradoksalnie – zbudowaniu różnicy, a nie bliskości. Na tym przykładzie najlepiej chyba widać, jak dalece poruszanie się po skali własne – obce jest odmienne od ruchu na osi bliskie – dalekie³¹. Acosta przechodzi bowiem od systematyzacji do wyjaśniania, w którym płynnie łączy dwa elementy: działanie diabła i quasi-naturalistyczne odwołanie do struktury ludzkiego umysłu i uwarunkowań społecznych³². Uchwycenie podobieństwa rdzennych praktyk religijnych do praktyk chrześcijańskich w żaden sposób nie prowadzi go do relacji bliskości, lecz raczej zachęca do podtrzymywania obcości przez odwołanie do demonologii. Niezwykłość została wycofana ze sfery opisu kultu religijnego, ponieważ Acosta podchodzi do rzeczy z chłodnym okiem etnografa, któremu nic nie jest obce, powraca jednak na poziomie wyjaśniania, na którym zostaje ufundowana nieprzekraczalna granica między chrześcijaninem a bałwochwalcą.

Przyczyną bałwochwalstwa jest wedle Acosty działanie diabła wynikające z jego nienawiści do Boga i człowieka. O Boga diabeł jest zazdrosny i pragnie tej czci, która mu się nie należy; człowiekowi zaś życzy zła, toteż zamykające go w śmiertelnym grzechu bałwochwalstwo „załatwia” niejako obie sprawy jednocześnie. Tę wyjściową tezę Acosta wkomponowuje w przekonania (dość obiegowe) dotyczące barbarzyństwa i obecność bałwochwalstwa tłumaczy podatnym gruntem, na jaki pada diabelskie nasienie. Otóż można według niego wyróżnić trzy klasy barbarzyńców, czyli tych, którzy oddalają się od prawego rozumu i ludzkich (cywilizowanych) obyczajów. Pierwszą stanowią ludy „najbliższe” chrześcijanom, tworzące struktury państwowe i posługujące się pismem. Takimi barbarzyńcami byliby np. starożytni Grecy i Rzymianie. Drugą stanowią ludy dalsze od cywilizacji chrześcijańskiej – nieposiadające pisma, ale poddające się pokojowej chrystianizacji (choćby takie, jak Anglicy, których język mógł zostać spisany, w jego kategoriach zaś można było oddać prawdy wiary). Trzecią zaś wyznaczają barbarzyńcy nieuleczalni, „palantes”, dzikie, okrutne bestie, dla

³⁰ Zob. M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, Kraków 2011, zwłaszcza s. 47–58.

³¹ Zob. W. Welsch, *op. cit.*

³² Taką intelektualną miksturę odnajdujemy u św. Tomasza z Akwinu, prekursora zarówno dla Acosty, jak i Las Casasa.

których nie ma żadnego ratunku³³. Widać wyraźnie, iż Acosta łączy pojęcie „barbarzyństwa” i „pogaństwa”, a skala podobieństwa do kultury chrześcijańskiej pozwala określić „możliwości”, jakimi dysponują barbarzyńcy, by stać się rozumnymi istotami ludzkimi. W połączeniu z przekonaniem o aktywnym działaniu demona, takie ujęcie pozwala Acoście napisać, co następuje:

Z taką samą gwałtownością – gdy moc Ewangelii pokonała go i rozbroiła, i za pomocą krzyża odebrała mu najważniejsze i najwspanialsze miejsca w jego królestwie – [diabeł] rzucił się na najodleglejsze i najbardziej barbarzyńskie ludy, sprawiając, iż zachowało się pośród nich fałszywe i zakłamane wyobrażenie boskości [...]. W końcu, jako że bałwochwalstwo zostało usunięte z najlepszej i najszlachetniejszej części świata, wycofało się do części najbardziej oddalonej, i królowało w tamtej części świata, która choć pod względem szlachetności dużo gorsza, to pod względem wielkości i rozległości już taką nie jest³⁴.

Wyjściowe przesłanki Acosta: działanie diabła i barbarzyństwo pogan – zaturniają go w obszarze *magicus*, co z kolei umożliwia potem tłumaczenie wszelkich podobieństw praktyk religijnych i pojawiające się na tym polu zadziwienie swoistym wyobrażeniem świata na opak, w którym żebrak udaje króla, a poganin chrześcijanina, wiadomo jednak, iż za tym podobieństwem kryje się magiczna sztuczka albo czasowe zawieszenie praw.

Z etnologicznym zacięciem Acosta klasyfikuje bałwochwalców Nowego Świata, wyróżniając dwie główne linie: opartą na świecie przyrody i opartą na ludzkiej wyobraźni. W obydwu wypadkach zasada jest ta sama – prosty umysł zostaje oszukany przez przebiegłego demona, podobnie jak złośliwy dorosły z łatwością może oszukać dziecko. O ile Acosta, podobnie jak Las Casas, zakłada naturalną zdolność poznania Boga („choć mrok niewiary – pisał – zaćmił zdolność pojmowania tych narodów, to w wielu sprawach nadal działa w nich światło prawdy i rozumu”³⁵) – wszyscy bałwochwalcy uznają bowiem istnienie najwyższego stwórcy – o tyle samo pogaństwo skazuje ludzi na ograniczenie możliwości poznawczych. Dziecięca łatwowierność, lękliwość, przywiązanie do konkretności to cechy, które sprawiły, że mieszkańcy Nowego Świata stali się łatwym kąskiem dla demona³⁶. Dla wskazania nieprzekraczalnej granicy między

³³ Zob. skrupulatne przedstawienie tej problematyki w: S. Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México 1975, s. 99–102.

³⁴ J. de Acosta, *Vida religiosa y civil de los Indios, prólogo y selección E. O’Gorman*, México 1963, s. 10.

³⁵ *Ibidem*, s. 12.

³⁶ I – jak pisze M. T. Ryan (*op. cit.*, s. 531–532) – odnajdujemy w nich prefigurację „umysłowości pierwotnej”.

bałwochwalcami a chrześcijanami Acosta nie musi się uciekać do straszliwych obrazów, jak robił to Bernal Díaz, może nawet podkreślić niemal identyczność praktyk religijnych, gdyż to właśnie stanowiąc będzie źródło niesamowitości. Przykładem niech będą żeńskie zakony.

Działanie demona polega, jak pisze Acosta, na naśladowaniu i wypaczaniu (*imitar y pervertir*) Chrystusa. Praktyki religijne Indian będą zatem mogły być maksymalnie podobne do chrześcijańskich, a zarazem perwersyjne niczym pozór i istota. Na poziomie działania i intencji bałwochwalcy są dobrzy – pragną czcić prawdziwego Boga i czynią to, przestrzegając najsurowszych zasad. W żeńskich klasztorach Meksyku i Peru, które opisuje Acosta, młode kobiety żyją w najwyższej czystości, bogobojności, uczciwości itd. Przebiegłość demona sprawia jednak, iż wszystko to idzie na marne i bałwochwalcy niejako grzeszą bez własnej winy. O ile w rozważaniach św. Tomasza, a potem Las Casasa, zagadnienie prawego i błędnego sumienia daje filozoficzny kontekst myślenia o niezawinionej winie, o tyle u Acosty jedynym kontekstem będzie złośliwość diabła, sfera magicznej nadnaturalności. Wobec tego, dostrzegając podobieństwo praktyk, nie przekracza on granicy, poza którą rozciąga się bliskość, tylko ucieka do zadziwienia jako sposobu wprowadzenia „zatoru”: „To pewne, iż należy się dziwić temu, ile zdziałało to fałszywe wyobrażenie o religii pośród dziewcząt i chłopców z Meksyku, zwłaszcza że z tak wielką surowością robili w służbie Szatana to, czego wielu z nas nie robi w służbie Najwyższego Boga [...]”³⁷.

4. Obce w nas

Twórczość Bartolomé de Las Casasa z pewnością nie jest jednorodna. Jak wskazuje Vidal Abril Castelló, momentem przełomowym, w którym radykalizuje on swoją myśl w kierunku uznania kulturowej różnorodności i pełnej autonomii wspólnot indiańskich, jest dwunasta replika dysputy Las Casas – Sepúlveda, a zatem rok 1551, podczas gdy wcześniejsze jego wypowiedzi są zdecydowanie bardziej stonowane i utrzymane w duchu łagodnego paternalizmu³⁸. Tvetan Todorov z kolei słusznie zauważa, iż Las Casas w ogóle nie jest zainteresowany rozwiązaniami pośrednimi i przechodzi od postawy pełnej (dyskursywnie przemocowej) asymilacji Indian ku podważeniu możliwości uzgodnienia systemów wartości właściwych poszczególnym kulturom. Jak pisze Todorov:

³⁷ J. de Acosta, *op. cit.*, s. 43.

³⁸ Zob. V. Abril Castelló, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, [w:] *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid 1984.

Radykalizm Las Casasa zamyka przed nim dostęp do jakiegokolwiek drogi pośredniej: albo stwierdza on, jak w poprzednim okresie, że istnieje jedna prawdziwa religia, co nieuchronnie prowadzi do określenia fazy rozwoju Indian jako wcześniejszej, a więc niższej niż faza rozwoju Europejczyków; albo też, jak ma to miejsce u schyłku jego życia, akceptuje współistnienie ideałów i wartości i odrzuca możliwość istnienia jakiegokolwiek nierelatywnego znaczenia słowa „barbarzyńca”, a więc wszelką ewolucję³⁹.

Wcześniejszy etap twórczości Las Casasa, do którego należy choćby słynna *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, można określić przez taktykę znoszenia różnicy kulturowej i rozpuszczania innego w wyobrażeniach zakorzenionych w kulturze europejskiej, głównie w wyobrażeniu złotego wieku ludzkości czy raju na ziemi. Las Casas, podobnie jak Kolumb, którego pisma opracowywał⁴⁰, stosuje zabieg polegający na opisanu Indian jako Europejczyków przeszłości – przeszłości mitycznej, dodajmy, w której pojawia się „dobry dziki”, istota nieskażona grzechami cywilizacji i dzięki temu reprezentująca cechy właściwe dla ideału chrześcijaństwa⁴¹. Ponownie zatem w służbie asymilacji pojawia się *mirabilis* – renesansowy „powrót” do lepszej przeszłości, której wzorca dostarcza literatura antyku z jej wizją złotego wieku, przysposobioną do chrześcijańskich norm.

Etap późniejszy twórczości Las Casasa jest o wiele bardziej interesujący z jednego powodu. Otóż rezygnuje on z taktyki asymilacji „obcości”, aby przyjąć postawę bliskości możliwą dzięki rozpoznaniu obcości we własnej kulturze. Wydaje się, że Las Casas nie tylko relatywizuje normy do kontekstu kulturowego i rezygnuje z normatywnej wykładni pojęcia barbarzyństwa, jak wskazywałby Todorov, ale też pokazuje, że wszyscy są „obcy we własnym domu”. Zmiana podejścia pociąga za sobą rezygnację z dyskursu niesamowitości i wykorzystania tych możliwości, które oferowała w owym czasie myśl św. Tomasza z Akwinu.

Apologética historia sumaria, w której *de facto* Las Casas chciał wykazać to, co wcześniej argumentował już *de iure* – mianowicie przynależność Indian do świata rozumnych ludzi, nie zaś barbarzyńców/dzikich/niekompletnych – zawiera obszernie wyjaśnienia dotyczące bałwochwalstwa. Punktem wyjścia jest dla niego stwierdzenie, iż człowiek w naturalny sposób – jako że został obdarzony światłem rozumu – poszukuje Boga, podobnie jak w naturalny sposób poznaje pierwsze zasady działania. Rzecz w tym, że poznanie to jest ogólne, natomiast konkretyzacja zasad odbywa się w określonym kontekście zarówno przyrodniczym, jak

³⁹ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa 1996, s. 211.

⁴⁰ Zob. M. Zamora, „*Todas son palabras formales del Almirante*”: *Las Casas y el Diario de Colón*, „Hispanic Review” 1989, Vol. 57(1), DOI: <https://doi.org/10.2307/474224>.

⁴¹ Zob. zwłaszcza: H. White, *The Noble Savage: Theme as Fetish*, [w:] *First Images of America: The Impact of the New World and the Old*, ed. F. Chiappelli, Berkeley–Los Angeles 1976, s. 121–135.

i kulturowym⁴². Tutaj też zostaje otwarta droga do wyjaśnienia różnic religijnych, społecznych i etycznych na gruncie zmiennych warunków życia, a nie aktywnego działania demona (choć Las Casas nie wyklucza całkowicie diabelskiej złośliwości, pisząc, iż demony mają ludzi, kradnąc dla siebie część zarezerwowaną dla Boga; to ją marginalizuje, jakby z obowiązku włączając ten element do swoich wyjaśnień). Przede wszystkim z Indian zostaje zdjęty stygmat zdziecinnienia i naiwności – a co za tym idzie nieumiejętności kierowania samymi sobą – wy-preparowywany z bałwochwalczego ubóstwienia konkretów i świata przyrody. Las Casas odwraca cały ten sposób myślenia, mówiąc, że to właśnie ubóstwienie konkretnego jest naturalnym, pierwotnym odruchem człowieka, wynikającym z jego władz umysłowych, nie zaś przeskakiwanie do zasady najogólniejszej i tego, co niewidzialne, o szczegółach chrystologii nie wspominając. A zatem bez pomocy ewangelistów niemożliwe jest poznanie Boga prawdziwego i żadnej wielkiej pracy diabeł do wykonania nie miał. Dla Las Casas, bazującego na myśli św. Tomasza, naturalnym ruchem jest przejście od świata stworzonego do stwórcy jako pierwszej przyczyny, co robił i Arystoteles, i Akwinata, i co robią wszyscy poganie/bałwochwalcy, błędząc jedynie w tym, że z perspektywy chrześcijańskiej niewłaściwie rozpoznają bóstwo najwyższe.

Wysiłki Las Casas można podsumować następująco: bałwochwalstwo jest naturalne, tzn. wynika z natury człowieka i z jego sytuacji w świecie. Dowodem tego jest powszechność bałwochwalstwa. Dominikanin przytacza poza tym szereg „dowodów” na naturalność idolatrii: a to, że ludzie w naturalny sposób czczą to, co wzniosłe, co budzi w nich lęk lub, jak sądzą, przynosi dobrobyt; a to, że wskutek pomieszania języków ludzie nie mogli zostać pouczeni co do prawdziwej wiary, a pamięć przodków zginęła wraz z nimi; a to, że bałwochwalstwo jest tak stare, jak ludzkość; a to, że dzieci spontanicznie tworzą laleczki, które darzą uczuciem; a to wreszcie, że wskutek grzechu pierwotnego natura ludzka została skażona i poszukuje boskości pośród świata przyrody. Jak pisał:

Z tej naturalnej zasady, że ludzie muszą szukać Boga i nie mogą żyć bez jakiegoś boga prawdziwego lub fałszywego, a także z mroków ignorancji, będącej skutkiem grzechu pierwszych rodziców, z którym się rodzimy i do którego jeszcze sami dokładamy, a przez który popadł w naturalne i powszechne zepsucie cały ród ludzki, i z braku właściwego przewodnika, niezbędnego ludziom w drodze ku bogu prawdziwemu, bałwochwalstwo się wzięło i miało swój początek, a wobec tego powstało w sposób naturalny [...]⁴³.

⁴² Zob. omówienie zagadnienia w: I. Krupecka, *Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, „Annales UMCS. Sectio I” 2014, nr 2, DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/i.2014.39.2.49>, s. 49–60.

⁴³ B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria I*, Madrid 1992, s. 644.

Jeśli porównamy opis mniszek z Peru, jaki daje Las Casas w rozdziale *CXL Apologética historia sumaria*, z tym, jaki proponował Acosta, to brak w nim owego momentu zadziwienia religijnością innych, nawet jeśli w oczach Las Casasa cześć oddawana bogu-słońcu należy się komu innemu. Wyjaśnienia, jakich poszukuje dominikanin, sprowadzają się do motywacji indywidualnych na poziomie psychologicznym i społecznym (ktoś zgrzeszył, chce odkupić winy; ktoś inny jest uduchowiony; jeszcze ktoś miał wyjść za mąż, narzeczony zmarł itd.), nie pojawia się zaś żadna forma demonicznego oddziaływania.

Punktem kulminacyjnym jest odarcie z niezwykłości ofiar z ludzi – to jest naturalne, mówi Las Casas, nie ma powodu się dziwić. Jeśli bowiem składanie ofiar bóstwu jest nakazem prawa naturalnego, jeśli należy oddawać to, co najcenniejsze, gdyż służy się istocie najdoskonalszej, to naturalne jest, że w umyśle ludzkim pojawia się idea złożenia w ofierze ludzkiego życia. To ów brak zadziwienia najbardziej uderza w pismach Las Casasa. My też tacy byliśmy, mówi, wskazując przykłady Greków i Rzymian; my też musimy być na to gotowi, mówi, wskazując przykład Abrahama. Las Casas całkowicie rezygnuje w tym wypadku z dyskursu cudowności, przyjmując ton niezaangażowanego historyka relacjonującego wydarzenia z europejskiej przeszłości. Wydaje się przy tym, iż może to być częściowo zamierzone, ponieważ Las Casas wierzy w działanie diabła oraz w magię (świadczą o tym liczne rozdziały opisujące magiczne działania, nekromancję itd.), tymczasem opisując rytuały składania ofiar z ludzi, niemal całkowicie rezygnuje z nacechowanego emocjonalnie języka i wystrzega się przywoływania zaświatów jako przyczyny sprawczej. Podkreśla natomiast, że mamy do czynienia z działaniem zakorzenionym w prawie naturalnym: „[...] nasz intelekt w naturalny sposób rozpoznaje, iż Bogu należy się to, co najlepsze spośród rzeczy, jakie ma człowiek”. Wykorzystując teorię św. Tomasza, iż osąd sumienia ma formę sylogizmu, Las Casas daje wyjaśnienie tego, jak możliwe jest, że ludzie stanowią gatunkową jedność i dysponują takim samym przyrodzonym światłem rozumu, a jednocześnie tak dalece różnią się – w sposób naturalny! – obyczajami. Otóż:

[...] należy przypuszczać, że chociaż samo składanie Bogu ofiar należy do prawa naturalnego, to już rzeczy, jakie należy składać w ofierze, nie wynikają z prawa naturalnego, lecz są określane przez ludzi, albo przez całą społeczność, albo przez tego, kto nią rządzi, a kto przez prawo lub rozkaz, lub zwyczaj to określi⁴⁴.

Odrzucając niesamowitość i godząc się na odkrycie w sobie tej samej naturalnej skłonności, jaką odnajduje w innych, Las Casas nie doświadcza ideału pełnej komunikacji czy przenikania kultur, nie cofa się też na pozycję odmowy

⁴⁴ *Ibidem*, s. 659.

jakiegokolwiek komunikacji. Ruch upodobnienia (oni, tacy jak my) odbywa się przez uznanie, że to, co postrzegaliśmy jako najbardziej obce (ofiary z ludzi), w gruncie rzeczy także należy do naszej spuścizny kulturowej. Las Casas nie dokonuje przy tym niemożliwego – nie porzuca perspektywy katolickiej, nie zmienia wiary, nie wypowiada się w kategoriach innej kultury, chociaż wszystkie je uznaje za autonomiczne byty. Tym, czego dokonuje, jest zbliżenie się do innego i przełamanie granicy obcości.

5. Bliskość

Przykład Las Casasa pokazuje, że być może zasadne jest wzięcie pod uwagę propozycji Wolfganga Welscha, by dominujący w filozofii kultury dyskurs oparty na rozróżnieniu własne – obce (i generowany w jego ramach problem asymilacji jako dostosowywania innego do wyobrażeń danej kultury⁴⁵) zastąpić myśleniem w kategoriach bliskie – dalekie. W gruncie rzeczy osiągnięcie poczucia bliskości wiąże się właśnie z zakwestionowaniem obcości radykalnej, z podważeniem obcości jako tego, co właściwe jedynie zewnątrz i odnalezieniem jej w sobie samym. Las Casas nie osiąga przecież mitycznego porozumienia, które znosiłoby bariery kulturowe i pozwalało innemu ukazać się na jego własnych zasadach. Jeżeli przyjmiemy, że zawsze dokonujemy interpretacji rzeczywistości, czyli rozumiejąco odnosimy się do świata za pośrednictwem szeregu kategorii kulturowych właśnie, to zajęcie pozycji bezstronnego obserwatora jest czystą iluzją. Możliwy jest albo wielogłoś bez żadnej instancji pośredniczącej, albo zniesienie obcości poprzez z jednej strony zakwestionowanie absolutnego wymiaru którejs z kultur, a z drugiej – przybliżenie się do innego w ramach tych kategorii interpretacyjnych, jakimi dysponujemy.

Jeżeli przyjrzeć się wskazanym wyżej sposobom oszajania innego, to projekt Las Casasa wydaje się opierać właśnie na tych założeniach, które zwerbalizował Welsch, a które oczywiście samemu dominikaninowi nie przysłyby do głowy. Posługując się językiem tomizmu, przywołał pojęcia synderezy, światła rozumu, naturalnego dążenia duszy itd., które umożliwiły mu wprowadzenie płaszczyzny porozumienia bez negowania różnic kulturowych. Cortés, Bernal Díaz i Acosta, każdy na swój sposób, operują w paradygmacie własne – obce, każdy stosuje więc swoistą technikę asymilacji, a sama obcość przejawia się przez wtargnięcie niesamowitości, cudowności *mirabilis* lub *magicus*, arkadyjskiej lub złowróźbnej.

⁴⁵ Tvetan Todorov wprost pisze o „przemocy pojęciowej”, a ta skądinąd chyba nieuchronnie pojawić się musi tam, gdzie kultury postrzega się jako stosunkowo nieprzepuszczalne całości, to, co „obce”, a co zrozumieć można tylko w ramach „własnego”. Zob. T. Todorov, *Podróżnicy i tubylcy*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, Warszawa 2001.

Neutralny język Las Casasa eliminuje ten wymiar⁴⁶, a przy tym unika on zajęcia pozycji bezstronnego obserwatora, jednej z figur asymilacji. Innymi słowy, relatywizacja pojęcia barbarzyństwa odbywa się w ten sposób, że wraz z uznaniem, iż europejska kultura skrywa w sobie obcość (ofiary z ludzi, czczenie bożków, ta sama natura kierująca się ku konkretowi), obcość innego staje się bliższa.

BIBLIOGRAFIA

- Abril Castelló V., *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, [w:] *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid 1984.
- Acosta J. de, *Vida religiosa y civil de los Indios, prólogo y selección E. O'Gorman*, México 1963.
- Adorno R., *Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the Twentieth-Century Reader*, "MLN" 1988, Vol. 103(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2905341>.
- Adorno R., *The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History*, "The William and Mary Quarterly" 1992, Vol. 49(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2947270>.
- Benítez-Rojo A., *Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción*, "MLN" 1988, Vol. 103(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2905342>.
- Boruchoff D. A., *Beyond Utopia and Paradise: Cortés, Bernal Díaz and the Retic of Consecration*, "MLN" 1991, Vol. 106(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2904863>.
- Cortés H., *Listy o zdobyciu Meksyku*, Gdańsk 1997.
- Díaz del Castillo B., *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, Warszawa 1962.
- First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, eds. F. Chiappelli, M.J.B. Allen, R.L. Benson, Berkeley 1976.
- Gil J., *Mitos y utopías des descubrimiento: I. Colón y su tiempo*, Madrid 1989.
- Goody J., *Renesans: czy tylko jeden?*, Warszawa 2012.
- Greenblatt S., *Pośrednik*, [w:] *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006.
- Hamann B.E., *Chronological Pollution. Potsherds, Mosques, and Broken Gods before and after the Conquest of Mexico*, "Current Anthropology" 2008, Vol. 49(5), DOI: <https://doi.org/10.1086/591274>.
- Keen B., *The European vision of the Indian in the XVI and XVII centuries: A sociological approach*, [w:] *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990.
- Krupecka I., *Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, „*Annales UMCS. Sectio I*” 2014, nr 2, DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/i.2014.39.2.49>.
- La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990.
- Las Casas B. de, *Apologética historia sumaria I*, Madrid 1992.
- Las Casas B. de, Ginés de Sepúlveda J., Soto D. de, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, Gdańsk 2014.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997.

⁴⁶ Chociaż i u niego występuje wymiar niesamowitości, np. w *Historia de Las Indias* w epizodzie inwazji mrówek, gdzie pojawia się cudowny kamień. Co charakterystyczne, jest to cudowność chrześcijańska, boskiej interwencji. Zob. szczegółową analizę w: A. Benítez-Rojo, *Bartolomé de Las Casas: Entre el infierno y la ficción*, "MLN" 1988, Vol. 103(2), DOI: <https://doi.org/10.2307/2905342>.

- Milhou A., *El indio americano y el mito de la religión natural*, [w:] *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990.
- O’Gorman E., *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México 1951.
- Pagden A., *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona 1997.
- Pratt M.L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, Kraków 2011.
- Rubiés J.-P., *Theology, Ethnology, and the Historicization of Idolatry*, “Journal of the History of Ideas” 2006, Vol. 67(4), DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2006.0038>.
- Ryan M.T., *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, “Comparative Studies in Society and History” 1981, Vol. 23(4), DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417500013542>.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa 1996.
- Todorov T., *Podróżnicy i tubylcy*, [w:] *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, Warszawa 2001.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Warszawa 2009.
- Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004.
- White H., *The Noble Savage: Theme as Fetish*, [w:] *First Images of America: The Impact of the New World and the Old*, ed. F. Chiappelli, Berkeley–Los Angeles 1976.
- Zamora M., „*Todas son palabras formales del Almirante*”: *Las Casas y el Diario de Colón*, “Hispanic Review” 1989, Vol. 57(1), DOI: <https://doi.org/10.2307/474224>.
- Zavala S., *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México 1975.

SUMMARY

In this article I present some basic modes of “domestication” of the religious otherness – “idolatrous” polytheism, in this case – in the conquest of the New World. Selected examples: Cortés, Bernal Díaz del Castillo, José de Acosta and Bartolomé de Las Casas, were used in order to determine the key patterns of capturing the indigenous religions, starting from appropriating the other, then establishing of radical difference and finally its denial – not through assimilation but through discovering the inner foreignness. I use the notion of “extraordinariness” (Le Goff) as the main analytical category. My theoretical perspective is Wolfgang Welsch’s proposal to reject the ‘old’ way of thinking in the terms of own – foreign and replace it with the opposition of close – distant.

Keywords: idolatry; otherness; Las Casas

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie sposobów oswajania religijnej inności – w tym wypadku „bałwochwalczego” politeizmu – w podboju Ameryki. Wybrane przykłady (Cortés, Bernal Díaz del Castillo, José de Acosta i Bartolomé de Las Casas) służą wypracowaniu podstawowych modeli odnoszenia się do rdzennych kultów religijnych, począwszy od zawłaszczenia, przez sposoby budowania różnicy radykalnej, aż po jej zanegowanie, jednak nie przez asymilację, lecz odkrycie obcości w sobie. Narzędziem interpretacyjnym jest dla mnie kategoria „niezwykłości” (Le Goff), perspektywą teoretyczną zaś propozycja Wolfganga Welscha, by kategorię własną – obce zastąpić rozróżnieniem bliskie – dalekie.

Słowa kluczowe: bałwochwalstwo; inność; Las Casas

UMCS