

Over de eenheid en verscheidenheid van volken. José de Acosta en het Indianenprobleem

door

Toon VAN HOUDT*

«L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers.
Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers»
(Julia Kristéva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, 1991, p. 284).

I. INLEIDING. DE ONTDEKKING VAN DE ANDER

In de loop van de 16de-17de eeuw werd de moderne mens ontdekt of liever uitgevonden — een menstype waar de meesten van ons nog altijd toe behoren, zo hoop ik althans: het type van de beschaafde burger die zich van kindsbeen af leert conformeren aan dwingende normen die zijn hartstochten aan banden leggen en zijn tafel-, bed- en taalgewoontes nauwkeurig reguleren. In de 16de-17de eeuw werden de sociale elites geciviliseerd, en daarmee anders dan de anderen. De uitvinding van de moderne mens ging inderdaad gepaard met de uitvinding van de ander: de boer op het land en het tuig in de stad — onbeschaafde, onbeschofte, onderontwikkelde wezens die nauwelijks in staat waren hun dierlijke driften in te tomen, die een onbegrijpelijk taaltje brabbelden, zich overgaven aan seksuele uitspattingen en zonder ophouden vloekten en ketterden; wezens, kortom, die meer dier dan mens leken¹.

Gelijktijdig met deze 'ontdekking' van de ander vlakbij verliep de 'ontdekking' van de ander veraf. De exploratie en — vooral — de kolonisatie van de Nieuwe Wereld brachten de westerling in contact met Indiaanse volken die er vreemde zeden en gewoontes op nahielden. Amerigo Vespucci (1454-1512) zette de meest opvallende ken-

* Aspirant N.F.W.O.

1. Het civilisatieproces is beschreven door de bekende socioloog N. Elias, *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken* (1939) (Aula 705 en 706) (Utrecht / Antwerpen, 1982). Voor de relatie tussen de ontdekking van de moderne, beschaafde mens en de ontdekking van de primitieve andere, zie R. Muchembled, *De uitvinding van de moderne mens. Collectief gedrag, zeden, gewoonten en gevoelswereld van de middeleeuwen tot de Franse Revolutie* (Amsterdam, 1991) (= Paris, 1988). Vgl. verder P. Burke, *Volkscultuur in Europa, 1500-1800* (Amsterdam, 1990) (= New York / London, 1978).

merken op een rijtje. De Indianen hebben geen gewijde plaatsen, kennen geen religie; ze hebben geen koningschap of enige andere vorm van politiek bestuur; privé-eigendom komt bij hen niet voor, monogamie en incestverbod laten hen koud. Indiaanse vrouwen zijn bovendien zeer wellustig en bijzonder toeschietelijk, zo had Vespucci zelf ondervonden. Kortom: „de Indianen leven volgens de natuur, en kunnen eerder epicureërs dan stoïcijnen worden genoemd²”. De vroegmoderne westerlingen verslonden Vespucci's reisbrieven met even grote gretigheid en heimelijke afgunst als de hedendaagse lezer. De meeste kenmerken die hij de Indianen toeschreef, gaven voedsel aan de mythe van de 'nobele wilde', het 'paradijs op aarde'³. We vinden ze terug bij Juan Ginés de Sepúlveda (ca. 1490-ca. 1573), een eminent Aristoteles-kenner en een vurig pleitbezorger voor de Spaanse verovering van de Nieuwe Wereld. Maar de betekenis en de waardering die hij aan de opgesomde eigenschappen toekende verschilden grondig. Ze bewezen niet langer dat de Indianen volmaakt volgens de natuur leefden, maar waren eerder een teken van hun achterlijkheid en dierlijkheid. Indianen leefden als dieren en behandelde elkaar als dieren. Dat bleek ook uit andere gegevens. Over lange afstanden droegen mannen én vrouwen zware lasten op rug en schouders, als lastvee. Indianen waren gewelddadig, als wilde dieren: ze offerden mensen aan demonen, ze voedden zich met mensenvlees en begroeven levend de vrouwen van de opperhoofden die ze gedood hadden. De Indiaan was een onvolwaardig soort mens, een wezen dat de Spanjaarden mochten onderwerpen en knechten, beschaven en tot rede brengen⁴.

Tegen de uitbuiting en verdrukking van de Indianen rees al gauw verzet. Bekend is het optreden van de Spaanse dominicaan en missionaris Bartolomé de las Casas (1484-1566), een geducht tegenstander van Sepúlveda. Zijn hartstochtelijke verdediging van de Indianen steunde op de gedachte dat deze volken misschien wel van de Europeanen verschilden, maar daarom nog niet primitiever en dus minderwaardig waren. Precies op grond van de eigenheid van hun cultuur ontzegde hij Spanjaarden élk recht om zich met hen in te laten en hen aan de westerse beschaving te conformeren. Verscherpt inzicht in het particuliere bracht de missionaris (!) Las Casas er uiteindelijk

2. A. Vespucci, *Mundus Novus. Letter to Lorenzo Pietro di Medici*, transl. G. Tyler Northup (Princeton, 1916), p. 6. Zie verder T. Todorov, *De reiziger en de inbeemse volkeren*, in: E. Garin (ed.), *De wereld van de Renaissance* (Amsterdam, 1991), p. 307-312.

3. Zie in dat verband vooral U. Bitterli, *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* (München, 1982), p. 367-400; T. Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld* (Baarn, 1986), p. 98-101.

4. *De regno et regis officio* (Coloniae Agrippinae, 1602), I.4-5, p. 73. Vgl. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris, 1982), p. 22-55, 158-166.

toe het ideaal van een universele gemeenschap van mensen verenigd onder het christelijk geloof te laten varen — een voor die tijd extreem en onaanvaardbaar standpunt⁵.

Eenheid of verscheidenheid van volken? Particularisme of universalisme? Dat was de keuze waarvoor Sepúlveda en Las Casas werden geplaatst. Maar het probleem van de keuze stelde zich op verschillende niveaus: op epistemologisch vlak (verschillen de Indianen feitelijk van ons of niet?); op axiologisch vlak (zijn de Indianen minderwaardig, gelijkwaardig, of misschien wel superieur?); op praxeologisch vlak tenslotte (mogen we de Indianen aan ons assimileren? Of kunnen zij hun eigen levenswijze in een 'splendid isolation' voortzetten?)⁶. In de loop van de 16de-17de eeuw hebben tal van denkers op al deze vragen een antwoord geformuleerd. De jezuïet José de Acosta (1540-1600) was één van hen. Zijn antwoorden waren even origineel als invloedrijk. Ze weken af van de opvattingen die een Sepúlveda en een Las Casas huldigden, en vonden hun neerslag in boeken die door tijdgenoten en latere generaties druk gelezen en vlijtig gecopieerd werden. In tegenstelling tot de opvattingen van Sepúlveda en Las Casas werden Acosta's ideeën gemeengoed onder de intellectuele elites van Europa⁷. Redenen te over om zijn visie op de relatie tussen Europeanen en Indianen van nabij te onderzoeken. In wat volgt zal ik aangeven hoe Acosta op de drie verschillende niveaus (kennis — waardering — handelingsvoorschrift) particularisme en universalisme met elkaar probeerde te verzoenen. Of gesteld in een taal die classici misschien beter verstaan: ik zal tonen hoe Acosta de Charybdis van het ethnocentrisme trachtte te vermijden zonder zich daarom in de Scylla van het cultuurrelativisme te moeten storten. Daarin ligt de kern — en ongetwijfeld ook het succes — van zijn ideeën. Vanzelfsprekend hangen die nauw samen met de concrete omstandigheden waarin ze werden verwoord. Daarom eerst een korte schets van Acosta's leven en werk.

5. T. Todorov, *La conquête* (Paris, 1982), p. 166-172; id., *De reiziger*, in: E. Garin (ed.), *De wereld van de Renaissance* (Amsterdam, 1991), p. 316-320. Voor de antropologische visie van Las Casas op de Indianen zie vooral A. Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology* (Cambridge Iberian and Latin American Studies) (Cambridge, 1986²), p. 119-145.

6. Deze driedeling is gebaseerd op T. Todorov, *La conquête* (Paris, 1982), p. 191. Ze stemt in grote trekken overeen met de driedeling inhoud (descriptie) — waarde (evaluatie) — handelingsvoorschrift (appèl) van W.I.M. van Calcar, *Totalitair taalgebruik. Taalbeschouwing over fascisme, totalitarisme en discriminatie. Een tekstwetenschappelijke en taalkundige benadering* (Leuven-Amersfoort, 1990), p. 59-85.

7. Cf. A. Pagden, *The fall of natural man* (Cambridge, 1986), p. 198-199.

II. JOSE DE ACOSTA: MISSIONARIS EN ANTROPOLOOG⁸

José de Acosta werd geboren in Medina del Campo in 1540. Hij trad toe tot de jezuïeten in 1552 en studeerde van 1559 tot 1567 theologie aan het jezuïetencollege van Alcalá de Henares. Daarna doceerde hij verscheidene jaren theologie in diverse steden in Spanje, tot hij in 1571 naar Peru vertrok. Acosta had een wankele gezondheid en een wisselvallig, vaak zwaarmoedig temperament: erg geschikt als missionaris was hij niet. Maar hij beschikte over grote pedagogische en administratieve kwaliteiten, die hij eerst als leraar theologie aan het jezuïetencollege van Lima, vanaf 1576 als provinciaal van zijn orde in Peru ten volle kon bewijzen. Datzelfde jaar lokte hij op het eerste provinciale concilie van de jezuïeten een diepgaand debat uit over het Indianenprobleem. De thema's die er werden aangesneden, leverden meteen de stof voor een boek over de zorg om het heil van de Indianen (*De procuranda Indorum salute*). Acosta kwam ook rechtstreeks met de Indianen 'te velde' in contact. Tot driemaal toe maakte hij lange en slopende expedities door het binnenland van Peru, tochten waarop hij diverse, vaak sterk van mekaar verschillende Indiaanse volksstammen ontmoette. In 1586 kreeg Acosta af te rekenen met hartklachten en besloot hij naar Spanje terug te keren. Hij trok eerst naar Mexico, waar hij nog een jaar verbleef om verder materiaal te verzamelen voor de *Historia natural* die hij toen samenstelde. In 1587 kwam hij eindelijk in Spanje aan, waar hij zich hoofdzakelijk met kerkelijke politiek zou bezighouden. Hij stierf in het jaar 1600 als rector van het jezuïetencollege van Salamanca. Op dat moment ging hij door voor de geleerdste man van zijn orde en was zijn reputatie als de 'Plinius van de Nieuwe Wereld' stevig gevestigd.

Die faam had hij vooral te danken aan de twee werken die ik al even aanstipte: de *Historia natural y moral de las Indias* en de *De procuranda Indorum salute*. Acosta schreef dit laatste werk in Lima in 1577, op een ogenblik dat Peru zich in een diepe politieke en religieuze crisis bevond. Men moest dringend een aantal wraakroepende wantoestanden corrigeren en tegelijk een nieuwe basis leggen voor een haalbare en duurzame christianisering van de Nieuwe Wereld. Want daarin lag het ultieme heil van de Indianen, en meteen het doel dat Acosta met zijn geschrift voor ogen stond. Het zou nog elf

8. Voor algemene biografische overzichten, zie F. Zambrana, art. Acosta, José de, in: *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, vol. 1. Siglo XVI (1566-1600) (México, 1961), kol. 15-77; M. Battlori, art. Acosta, José de, in: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, I (Madrid, 1972), p. 6 sq.; verder L. Lopetegui, S.I., *Padre José de Acosta (1540-1600)*. *Datos cronológicos*, in: *AHSI*, 9(1940), p. 121-131 en vooral S. Valcárcel Martínez, *El padre José de Acosta*, in: *Thesaurus*, 44(1989), p. 389-428.

jaar duren voor zijn werk na een grondige revisie in 1588 te Sevilla verscheen. Het werd herdrukt te Salamanca in 1589 en 1595 en raakte ook buiten Spanje bekend door uitgaven te Keulen (1596) en te Lyon (1670). Het boek *De procuranda Indorum salute* werd voorafgegaan door een geografisch-etnografische beschrijving van de Nieuwe Wereld en zijn bewoners. Dit deel werd later uitgebreid en herwerkt tot de *Historia natural y moral de las Indias*, een boek dat voor het eerst in 1590 verscheen en de missionaris in spe alle nodige informatie wilde verstrekken om met een redelijke kans op slagen zijn apostolische werk bij de Indianen uit te voeren⁹. Wie de Indiaan wilde missioneren, moest hem eerst en vooral leren begrijpen.

Acosta's visie op de relatie tussen Europeanen en Indianen werd grondig beïnvloed door zijn theologische studie. Het onderwijs dat hij in Spanje genoten had, droeg het stempel van de zogenaamde 'school van Salamanca', een groep geleerden die in het voetspoor van Francisco de Vitoria (1486-1546) de laatscholastieke theologie nieuw leven hadden ingeblazen door haar op de relevante problemen van hun eigen tijd toe te spitsen. Die problemen hielden nauw verband met de ontdekking van Amerika. De kolonisatie had de gesloten agrarische economie van Spanje opengebrouwen en in een kapitalistische stroomversnelling gebracht; een gedetailleerde 'economische ethiek' die met de nieuwe omstandigheden rekening hield, drong zich op. De verovering van Amerika dwong verder tot een herformulering van het middeleeuwse oorlogsrecht; die aanpassing lag aan de basis van het internationale recht of het volkenrecht in de moderne zin van het woord. De Salamantinos stelden concrete oplossingen voor praktische morele problemen voor. Een goede oplossing berustte volgens hen op kennis van de algemene ethische principes én op inzicht in de concrete omstandigheden waarin het probleem zich voordeed. De algemene beginselen werden geleverd door het thomistische natuurrecht, dat universalistisch van inslag was: het natuurrecht gaf aan wat de mens op grond van zijn redelijke natuur als goed of slecht inziet, en goed is wat met de redelijke natuur van de mens in overeenstemming is. Deze beginselen gelden dus voor alle mensen, of ze nu gelovig zijn of niet, of ze nu tot het oude continent dan wel tot de Nieuwe Wereld behoren. Kennis van de concrete omstandigheden

9. Het Spaanse werk werd kritisch uitgegeven door J.A. Franch in de reeks *Cronicas de América*, vol. 34 (Madrid, 1986). Onze bijdrage is gebaseerd op het Latijnse werk van Acosta. De *De procuranda Indorum salute* werd kritisch uitgegeven door L. Pereña en anderen in de reeks *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. 23 en 24 (Madrid, 1984 en 1987). De editie wordt ontsierd door storende druk- en vertaalfouten. Bovendien bevat het niet de twee boeken *De natura Novi Orbis*; die hebben we geraadpleegd in de Keulse druk van 1596 (exemplaar voorhanden in de Koninklijke Bibliotheek van Brussel, sign. VH 19263, A).

diende gehaald uit empirisch onderzoek, en dat vergde een grote aandacht voor het bijzondere, het individuele, het particuliere. Acosta's streven om universalisme en particularisme met elkaar te combineren, vond zijn oorsprong en zijn grondslag in de laatscholastieke theologie van Salamanca.

Een tweede dominante trek in Acosta's denk- en werkwijze hing samen met zijn leraarsambt. Die gaf hem een pedagogische kijk op de dingen. Opvoeding blijkt inderdaad een sleutelbegrip in zijn visie op de relatie tussen Europeanen en Indianen. De westerling dient de Indiaan op te voeden, zeer zeker tot een goed christen, maar op de eerste plaats toch tot een volwaardig mens, tot een redelijk wezen. Nu veronderstelt opvoeding 'opvoedbaarheid', 'opvoedbaarheid' de aanwezigheid van een rede die tot volle ontplooiing kan worden gebracht. Acosta's pedagogische project ging er m.a.w. van uit dat de Indiaan een redelijk wezen was — een vooronderstelling die niet door iedereen werd gedeeld...

III. ARISTOTELES EN DE VEROVERING VAN AMERIKA

3.1. *Slaven van nature*

Toen Columbus na een lange zeereis eindelijk voet aan wal zette in Amerika, leek hij het pas ontdekte land met recht voor de Spaanse kroon te kunnen opeisen. Een goed dat niemand toebehoort (*res nullius*) wordt eigendom van de persoon die het vindt, zo stelde het natuurrecht. De ontdekking van de nieuwe wereld leek dus een voldoende rechtvaardiging voor de Spaanse verovering en kolonisatie in te houden. Helaas zag Columbus één 'detail' over het hoofd: de nieuwe wereld was bewoond, en dus geen *res nullius*. Amerika was in het bezit van de Indianen en kon hen volgens het natuurrecht niet zomaar worden afgenomen¹⁰. Men diende dus naar andere rechtsgronden uit te kijken en richtte daarvoor de blik op de oudheid, op dé antieke filosoof bij uitstek, op Aristoteles. De Parijse theoloog Johannes Maior (1470-1550) had hem voor het eerst voor de kar van de Europese verovering gespannen. Juan Ginés de Sepúlveda werkte zijn ideeën verder uit. Zijn denkbeelden stemden wonderwel overeen met de *common sense*-opvattingen van de meeste Spanjaarden. Volgens Acosta lag daarin juist de grote aantrekkingskracht én het

10. Cf. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis* (eds. L. Pereña-M. Perez Prendes) (Corpus Hispanorum de Pace, vol. 5) (Madrid, 1967), 1.2.11, p. 54.

grote gevaar dat ervan uitging¹¹. Dat is meteen ook de reden waarom hij ze zo uitvoerig bespreekt en weerlegt.

Het gebruik dat Sepúlveda van Aristoteles maakt, kadert in een uiteenzetting die moet aantonen dat de verovering van Amerika gerechtvaardigd was. Zijn redenering verloopt als volgt. Indianen zijn barbaren, barbaren slaven van nature. Slaven van nature zijn wezens die door meesters van nature gedomineerd en beschaafd moeten worden. Als zij zich daartegen verzetten, mogen zij daar met geweld toe gedwongen worden. Door wie? Door de Spanjaarden natuurlijk: zij hebben Amerika voor het eerst ontdekt en hebben het gebied van de paus als 'mandaat' gekregen. Het kwam er dan nog enkel op aan te bewijzen dat de Indianen inderdaad barbaren en dus slaven van nature waren. Die empirische verificatie werd niet gezocht in voor de hand liggende raciale kenmerken zoals huidskleur, vorm van de ogen, enz. Aristoteles noch Sepúlveda waren racisten: het natuurwetenschappelijke concept 'ras' zou pas op het einde van de 18de eeuw opgeld maken¹². De empirische bewijskracht werd wel gezocht — en ongemeen snel gevonden — in de zeden en gedragingen van de Indianen. De kenmerken die Sepúlveda hun toeschreef en die ik zoëven heb opgesomd, wezen op een gebrek aan rede en een overheersing van het lichamelijke — voor Aristoteles hét criterium bij uitstek om uit te maken of iemand van nature een meester dan wel een slaaf is¹³.

Aristoteles' theorie van de natuurlijke slavernij kaderde in een ruimer model dat concrete verschillen integreert in één enkel asymmetrisch schema waarin het superieure en het inferieure tegenover elkaar worden geplaatst. Indianen staan tegenover Spanjaarden zoals dieren tegenover mensen; het is een tegenstelling tussen goed en slecht,

11. *De procuranda*, II.3.3, p. 266. Dat Sepúlveda's visie met die van de Spaanse 'encomenderos' overeenstemde, wordt onderstreept door B. Keen, *The European vision of the Indian in the sixteenth and seventeenth centuries. A sociological approach*, in: *Le imagen del Indio en la Europa moderna* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla) (Sevilla, 1990), p. 108 (101-116).

12. Cf. W. Nippel, *Griechen, Barbaren und 'Wilde'. Alte Geschichte und Sozialanthropologie* (Frankfurt am Main, 1990), p. 41. Voor de ontwikkeling van het racisme en de rol van Aristoteles' etnocentrische visie op slaven en barbaren, zie het recente werk van Cl. Liauzu, *Race et civilisation. L'Autre dans la culture occidentale. Anthologie historique* (Paris, 1992), p. 205-247.

13. *Democrates alter*, ed. A. Losada (Madrid, 1984), p. 22, r. 498-511. Vgl. Sepúlveda, *De regno et regis officio*, lib. I (Coloniae Agrippinae, 1602), p. 72-74; Aristot. *Polit.* I. 1254b-1255a. Voor een recente bespreking van Aristoteles' theorie van de natuurlijke slavernij, zie M. Schofield, *Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery*, in: G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8-3.9 1987 (Göttingen, 1990), p. 1-27. Voor een uitvoerige bespreking van Aristoteles' plaats in het debat tussen Sepúlveda en Las Casas, zie vooral L. Hanke, *Aristotle and the American Indian* (Bloomington-London, 1959) en S. Zavala, *Amérique latine: philosophie de la conquête* (Paris-La Haye, 1977).

drift en rede, lichaam en ziel¹⁴. Sepúlveda had oog voor het 'andere', het specifieke van de Indiaanse levenswijze (epistemologisch). Maar zijn inzicht bleef algemeen en stereotiep, omdat hij *alle* Indianen over eenzelfde kam schoor. Bovendien leidde inzicht in het afwijkende allerm minst tot een relativering van de eigen, universeel geachte waarden en normen, integendeel. Dankzij Aristoteles' model kon het universalistische vertoog juist gered worden (axiologisch) en in pasklare beleidsopties omgezet (praxeologisch). Indianen waren misschien wel anders, maar zeker niet gelijkwaardig. Zij hadden een plaats in het geheel, maar dan enkel als de inferieure pool die zich moet laten leiden door de superieure pool. Kortom, Amerika kon rustig veroverd en geëxploiteerd worden, de Indianen desnoods met geweld beschaafd en bekeerd. Reden tot klagen hadden zij niet. In ruil voor hun onderwerping en uitbuiting ontvingen zij beschaving en geloof. Deze vrijgevigheid van de Europeanen belaadde de Indianen met een schuld die zij nooit konden aflossen. Geld in ruil voor God, zo zou men Sepúlveda's communicatie-model kunnen samenvatten¹⁵.

3.2. Indianen zijn kinderen

In het vertoog van Sepúlveda lijkt een tegenspraak te schuilen. Enerzijds degradeert hij de Indianen tot redeloze *Untermenschen*, die slechts mogen bestaan in dienst van de geciviliseerde Europeanen. Anderzijds wijst hij erop dat de Indianen door de Europeanen beschaafd en bekeerd moeten worden: juist in de ruil tussen economische en culturele goederen ligt de ultieme rechtvaardiging van de Spaanse overheersing¹⁶. Nu valt moeilijk in te zien hoe je wezens zou kunnen beschaven die van nature meer dier dan mens zijn. Als

14. Vgl. T. Todorov, *La conquête* (Paris, 1982), p. 158-160; S. Zavala, *Amérique latine* (Paris-La Haye, 1977), p. 46-60. Tweepolige classificatie-schema's zoals dat van Aristoteles blijken universeel voor te komen en spelen een essentiële rol bij de 'alterisering', de uitvinding en veroordeling van de Ander. Zie in dit verband P. Vandenbroeck, *Beeld van de andere, vertoog over het zelf. Over wilden en narren, boeren en bedelaars* (Antwerpen, 1987), p. 141-148; R. Laermans, *Interculturele communicatie en mentale mechanismen. Sepúlveda's alterisering van de Indianen in historisch-antropologisch perspectief*, in: *America. Bruid van de zon. 500 jaar Latijns-Amerika en de Lage Landen* (Brussel, 1991), p. 23-31.

15. *De regno et regis officio*, lib. 1 (Ad Philippum Hispaniae regem) (Coloniae Agrippinae, 1602), p. 73-74: «Tot igitur bonis contributis, tot portentis auctoritate vestra, nostraeque gentis opera, industria et virtute sublati et pro impietate prodigiosa Christiana religione optimisque legibus inductis, quibus officiis illae nationes, quibus obssequiis tantum, tam varium, tamque immortale beneficium exaequabitur?»

16. Cf. S. Zavala, *Amérique latine* (Paris-La Haye, 1977), p. 59: «Sepúlveda prétendait troquer des valeurs morales — comme la vertu, l'humanité, la religion — contre l'or et l'argent que les dominateurs tiraient du sol qu'habiteraient les indigènes sous tutelle. L'ultime justification de l'impérialisme de la Renaissance dépendait de cet échange de biens, grâce auquel le monde civilisé se garantissait une expansion aux frais du monde barbare.»

de Indianen inderdaad van alle rede verstoken waren, was elke poging daartoe bij voorbaat tot mislukken gedoemd. Men kon dan net zo goed paarden voor de zwijnen gooien, schrijft Acosta. Missioneren zou even moeilijk zijn als een 'Ethiopiër' van huidskleur, een luipaard van pels te doen veranderen¹⁷. Het Aristotelische model dreigde dus de verspreiding van de westerse beschaving en het christelijke geloof te verlammen; het werkte scepticisme op praxeologisch vlak in de hand. De westerse beschaving mocht dan al superieur zijn, blijkbaar was ze niet geschikt om in alle continenten te worden verspreid en aan alle mensen te worden meegedeeld. De vele moeilijkheden die de bekering van de Indianen in de praktijk stelde, konden dat scepticisme alleen maar versterken.

Met die houding kon Acosta zich niet verzoenen. Eerst en vooral bewees hij aan de hand van concrete bijbelteksten dat de verkondiging van het evangelie voor alle mensen was bestemd, ook voor lieden en volken die in vergelijking met beschaafde westerlingen eerder redeloze lastdieren (*irrationalia iumenta*) dan volwaardige mensen leken¹⁸. Indianen moesten beschaafd en bekeerd worden, zij konden ook worden beschaafd en bekeerd. Acosta ontkende niet dat bepaalde Indianen er uiterst barbaarse gewoonten op nahielden die een missionering ernstig bemoeilijkten. Zo moest hij toegeven dat de Indianen afgoden vereerden en omgang hadden met de duivel, dat zij incest en homoseksualiteit bedreven, dat zij kannibalen en kindermoordenaars waren — vergripen tegen de natuurlijke rede die ten overvloede de barbarij van de Indianen bewezen¹⁹. Acosta ontkende evenwel dat die elke missionering bij voorbaat onmogelijk maakten. En bovendien stelde hij met nadruk dat het geringe succes van de Amerikaanse missionering minstens evenzeer aan de Europeanen te wijten was. Bijzonder giftig is hij in zijn beschrijving van priesters die niet leefden volgens de principes die ze verkondigden en door de Indianen ontmaskerd werden als dienaren van Mammon. Ongemeen scherp is hij in zijn veroordeling van de funeste combinatie van 'zwaard' en 'kruis'. Het mocht een wonder heten, zo schrijft hij, dat ondanks alle geldzucht en wreedheid van de Europeanen nog zoveel Indianen de boodschap van het christendom hadden begrepen en aanvaard²⁰. Er waren bekeerde Indianen, en dat bewees dat ze konden worden bekeerd. En dat impliceerde op zijn beurt dat ze niet totaal van rede verstoken waren. Het Aristotelische model deugde niet,

17. *De procuranda*, I.2.3 en I.2.4, p. 88-92. De vergelijkingen zijn aan de bijbel ontleend. Cf. Ier. 13.23 en Mat. 7.6.

18. *De procuranda* I.7.1-2, p. 138.

19. *De procuranda*, II.3.1, p. 260-262.

20. *De procuranda*, I.11, 12 en 13.

diende aangepast. De aanpassing die Acosta doorvoerde liet hem toe de eenheid en verscheidenheid van volken samen te denken.

Aristoteles had drie mogelijke oorzaken voor dierlijk, 'slaafs' gedrag aangegeven: natuurlijke inborst, schadelijk klimaat, slechte opvoeding. Acosta aanvaardt enkel de laatste verklaring. De primitieve zeden van de Indianen zijn uitsluitend het resultaat van een verkeerde, maar te corrigeren opvoeding. Indianen gedragen zich 'barbaars', omdat zij nooit anders geleerd hebben, omdat de omgeving (familie, dorp, stam) hun slechte gewoontes heeft ingeprint²¹. Zelfs 'sodomie' en kannibalisme wezen niet noodzakelijk op een dierlijke inborst, maar konden als socio-cultureel bepaald gedrag worden verklaard en waren mits een ernstige pedagogische inspanning uit te bannen. 'Sodomie' en kannibalisme werden niet 'at random' bedreven, zo stelde Acosta vast, maar vonden plaats in het kader van speciale plechtigheden die orgiastisch van inslag waren en waarin dronkenschap, seksuele losbandigheid, afgoderij en kannibalisme samengingen. Deze vergripen tegen de natuur zouden vanzelf verdwijnen, als men die plechtigheden afschafte of althans sterk betuigelde²².

Nu zouden Indianen als rationele wezens toch moeten inzien dat de omgeving hun gewoontes meegaf die met hun redelijke natuur in strijd waren. Kennelijk zagen zij dat niet in. Maar dat was dan niet te wijten aan het feit dat ze volkomen redeloos waren, wel aan het feit dat ze een kinderlijke inborst hadden. Net zoals kinderen waren Indianen bijzonder afhankelijk van hun directe omgeving en erg gehecht aan het (goede of slechte) voorbeeld dat deze gaf. Het Aristotelische model werd dus niet totaal opzij geschoven, maar — in navolging van Francisco de Vitoria — psychologisch geduid. Indianen waren geen redeloze wezens, die onderworpen moesten worden; het waren kinderen die opvoeding behoefden. Men moest hen uit hun schadelijke omgeving halen en hen met andere, betere, westerse modellen confronteren. Zo — en alleen zo — zou de natuurlijke rede die zij als mensen bezaten, maar die door hun slechte gewoonten nooit tot ontwikkeling was gekomen, openbloeien. In dit perspectief wint Acosta's felle kritiek op de gewelddadigheid en de hebzucht van de Europeanen nog aan gewicht. Gezien hun kinderlijke aard moesten de Indianen de slechte gewoonten van de Europeanen wel

21. *De procuranda*, I.8.1, p. 148 en III.19.1, p. 538. Vgl. Aristot. *Eth. Nic.* VII.1 en 5 (1145b 1-10 en 1148b 15-19); *Problem.* 14.1 (909a 13-14).

22. *De procuranda*, III.21 (*Quae mala ex ebrietate oriantur*), p. 552-564. Samen met dronkenschap vormen 'sodomie' en hekserij de meest besproken zonden in de biechtboeken die speciaal voor gebruik in de Spaanse kolonies werden opgesteld. Cf. Martine Azoulai, *Les Manuels de confession espagnols à l'usage de l'Amérique. Les Indiens et leurs confesseurs chrétiens au XVI et XVIIe siècles* (Thèse de doctorat, Paris, 1983), p. 232-235.

spoedig imiteren. Het was dan ook geen toeval dat juist de Indianen die het nauwst in contact stonden met de Europeanen ook de meeste hebzucht en wreedheid aan de dag legden²³. Trouwens, door de Indianen op een mensonwaardige manier te behandelen veroordeelden de kolonisten hen tot slaafs gedrag. In zekere zin werd het Aristotelische model dus op zijn kop gezet. Men gedraagt zich niet 'slaafs' omdat men van nature inferieur is, men wordt inferieur, omdat men als 'slaaf' behandeld wordt — een suggestie die J.J. Rousseau later verder zou uitwerken²⁴.

„Ze maken verwijten over de natuur en de gewoontes van de barbaren, maar zelf is hun enige zorg erop gericht hen voor hun persoonlijke belangen als slaven te gebruiken. Als ze al enig onderwijs of enige opvoeding verstrekken, dan is hun inspanning er in essentie toch op gericht om die arme lieden onder het mom van een bekering tot het christendom geld en diensten af te troggelen. Op grond waarvan durft u dan te beweren dat mensen die als vee zijn opgevoed niet geschikt zijn om de geloofsleer te ontvangen? Welk verschil zou er tussen hen en u bestaan, zo vraag ik, als u net dezelfde vorming had gekregen?”²⁵

3.3. *Barbaren in veelvoud*

De laatste zin is van groot belang. Zoals de Indianen tot beschaafde zeden konden worden opgevoed, als hun daartoe de juiste omgeving werd geboden, zo konden Europeanen tot barbaarse gewoonten vervallen, als zij in een nadelige omgeving terecht kwamen. Men kon dus niet langer één enkel volk of één enkele groep van volkeren als barbaars bestempelen. Er waren barbaarse Indianen, zoals er ook barbaarse Europeanen bestonden. Zo b.v. de boeren op het Spaanse platteland. Ook die leefden in een omgeving die hen belette zich volwaardig te ontwikkelen. Men moest slechts de proef op de som nemen, een jonge boer naar de stad brengen en hem daar school doen lopen. Vaak bleek zo iemand zich tot een heel verstandig en redelijk heerschap te ontwikkelen²⁶. Het woord 'barbaar' verliest zo geleidelijk zijn totalitaire karakter, zijn stigmatiserende functie. Het kan niet langer worden gebruikt als een naamplaatje waarmee een volk in zijn globaliteit wordt geëtiketteerd en meteen veroordeeld.

23. *De procuranda*, I.11.1, p. 170-172.

24. Cf. T. Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn* (Baarn, 1986), p. 78.

25. *De procuranda*, I.8.1, p. 152: «Accusant naturam moresque barbarorum, ipsi nihil adhibent curae, nisi ut servis utantur ad suas privatas commoditates. Si quid doctrinae disciplinae impendunt, eo tantum negotii summa reedit, ut pecunias atque operas miserorum praetextu christianitatis evadant. Qua igitur ratione homines pecudum instar enutritos ad fidei doctrinam ineptos esse causaris? Si ipse ita esses informatus, inter istos et te quid, quaeso, discrimen interesset?»

26. *De procuranda*, I.8.1, p. 150.

Het wordt meer en meer een naamwoord dat toelaat bepaalde gedragingen en gewoonten te typeren die in mindere of meerdere mate bij verschillende volkeren kunnen voorkomen. Het wordt m.a.w. een analytisch hulpmiddel om diverse volkeren te beschrijven en onderling te vergelijken — een bezigheid waarin Acosta uitblonk²⁷.

Meteen is een tweede punt van kritiek op het Aristotelische model aangeraakt. Het is te star, het houdt geen rekening met de particuliere, volstrekt unieke kenmerken van de Indiaanse volken. Ook om die reden waarschuwt Acosta tegen een onnadenkend gebruik van de term 'barbaren':

„Het is een wijdverbreide vergissing om de Indianen als het ware binnen de enge grenzen van één enkel land of één enkele stad op te sluiten en om aan te nemen dat zij allen éénzelfde natuur en ingesteldheid hebben omdat zij allen met één en dezelfde naam worden aangeduid. (...) Ook al geeft men de naam 'barbaren' aan al die volkeren die Spanjaarden en Portugezen in onze tijd na scheepstochten over de uitgestrekte Oceaan hebben ontdekt — volkeren die niet alleen het licht van het evangelie missen, maar bovendien van menselijke instellingen was zijn —, toch hebben zij niet alle dezelfde kenmerken. Om het humoristisch uit te drukken: de ene Indiaan is de andere niet, de ene barbaar overtreft de andere”.²⁸

De naam 'barbaren' suggereert een homogeniteit die er niet is — een vorm van 'totalitair taalgebruik' die steunt op een dubbele reductie: reductie van de vreemde tot de totaal Andere, reductie van alle anderen tot de Ander. Indianen zijn barbaren, alle Indianen zijn barbaren — totaal anders en minderwaardig²⁹.

Dankzij zijn langdurig empirisch onderzoek in Peru en Mexico wist Acosta wel beter. Alleen al het enorme aantal sterk uiteenlopende talen die hij tijdens zijn exploratie-tochten had vastgesteld, wees op een rijke culturele verscheidenheid die men onmogelijk onder één en dezelfde noemer kon onderbrengen. Acosta stelde daarom een drieledig model voor waarin socio-politieke organisatie en taalgebruik de criteria vormden om de diverse volken volgens hun graad van beschaving te klasseren.

27. Voor een indringende studie van etikettering in het raam van 'totalitair taalgebruik', zie W.I.M. van Calcar, *Totalitair taalgebruik. Taalbeschouwing over fascisme, totalitarisme en discriminatie. Een tekstwetenschappelijke en taalkundige benadering* (Leuven-Amersfoort, 1990), p. 33-42.

28. *De procuranda*, prooemium, p. 58-60: «Vulgaris error est, res indicas tanquam rus ali-quod aut oppidum anguste definientium; et sicut uno verbo dicuntur, ita unius esse naturae rationisque putantium. (...) Etsi enim vocantur barbari omnes, quos nostra aetate hispani et lusitani suis classibus longissimo Oceano traiecto invenerunt (non solum ab evangelica luce alieni, sed ab humanis quoque institutis abhorrentes), tamen non omnes eiusdem ordinis sunt, sed indus indo, ut comice dicam, multum interest, barbarus barbaro longe praestat.»

29. Cf. W.I.M. van Calcar, *Totalitair taalgebruik* (Leuven-Amersfoort, 1990), p. 46-52.

Bovenaan in de hiërarchie stonden volkeren die intense commerciële contacten onderhielden, die in complexe politieke verbanden samenleefden, en die het schrift kenden — hét menselijke communicatie-middel bij uitstek. Acosta dacht concreet aan Chinezen; Japanners en Indische volkeren. Een tweede categorie bestond uit volkeren zonder echte schriftcultuur, zoals vele Indiaanse stammen in Mexico en Peru. Zij gebruikten wel een tekensysteem waarmee ze hun geschiedverhalen, riten en wetten vastlegden en aan latere generaties doorgaven. Geschreven wetten kenden ze niet, maar ze woonden op vaste plaatsen en vormden een hechte politieke gemeenschap. Ten derde en ten laatste bestonden er Indiaanse stammen, die men 'barbaars' in de enge zin van het woord kon noemen, stammen die totaal geïsoleerd in onherbergzame streken leefden, voortdurend ronddoelden of zich nestelden in woonplaatsen die meer op dierenholen dan op menselijke nederzettingen leken, stammen die geen wet of gezag respecteerden, en die een uitzonderlijke wreedheid en / of een totaal gebrek aan schaamte toonden³⁰.

Dit drieledige model maakt op twee manieren komaf met het Aristotelische schema. Eerst en vooral blijken tegenstellingen tussen volken en culturen niet absoluut, maar relatief te zijn. De bipolariteit beschaafd — onbeschaafd (barbaars) wordt doorbroken en vervangen door een glijdende schaal met een graduele overgang van minder beschaafd naar meer beschaafd, van meer barbaars naar minder barbaars. Bovendien wordt het tautologische karakter van het Aristotelische schema te niet gedaan. Volgens dit schema gedraagt de Indiaan zich barbaars omdat hij een barbaar is, en hij is een barbaar omdat... hij zich barbaars gedraagt. En elk gedrag dat die Indiaan ten toon spreidt, wordt al gauw beschouwd als typisch voor barbaren. Het schema creëert op die manier een zelfvullende voorspelling (Indianen zullen zich wel barbaars gedragen, want het zijn barbaren) en laat geen enkele empirische toetsing meer toe (want wat de Indiaan ook doet, wordt als een uiting van barbaar-zijn opgevat). Acosta verklaart het min of meer barbaarse karakter van Indiaanse volken vanuit hun graad aan communicatie, die zelf het resultaat is van uiterlijke leefomstandigheden. Zijn model is controleerbaar, verifieerbaar, falsifieerbaar. De band met de ervaring die in het Aristotelische schema was doorgesneden, is hersteld³¹.

30. *De procuranda*, prooem., p. 60-68.

31. Voor het tautologische karakter van stigmatiserende etiketten, zie het reeds vermelde werk van W.I.M. van Calcar, *Totalitair taalgebruik* (Leuven-Amersfoort, 1990), p. 48-52 en 77.

IV. NAAR EEN UNIVERSELE GEMEENSCHAP VAN MENSEN

4.1. *Het recht op communicatie*

Acosta had oog voor de verscheidenheid van de niet-Europese volken; op epistemologisch vlak nam hij een particularistische positie in. Maar uiteindelijk moesten al die volken op westerse leest worden geschoeid. Acosta stond één universele gemeenschap voor ogen die eenzelfde geloof en eenzelfde cultuur aankleefde; alle volkeren dienden uiteindelijk in de vierde en hoogste klasse terecht te komen, die van de westers-christelijke beschaving. Op axiologisch en praxeologisch vlak plaatste Acosta zich dus op een universalistisch standpunt. Acosta heeft het recht op missionering geen moment in twijfel getrokken. Dat recht beschouwde hij in navolging van de theologen van Salamanca als een beginsel dat in het natuurrecht vervat lag en dus een voor iedereen bindend karakter had; geen individu of volk kon er zich ongestraft aan onttrekken. Het recht op missionering steunde op het algemenere recht op communicatie, en dat zowel in culturele als in economische zin. Iedereen had het recht om buitenlandse reizen te ondernemen (*ius peregrinandi*); niemand mocht de toegang tot een land ontzegd worden, als hij met vreedzame bedoelingen kwam en onder geen verdenking stond. „Want alleen al de ingeboren drang om nieuwigheden te leren en te ervaren, geeft elkeen het recht om — zo hij wil — ook de meest verborgen en afgelegen zaken met zijn ogen of in zijn geest te beschouwen, en dat draagt in hoge mate bij tot inzicht in menselijke en natuurlijke aangelegenheden”³². De mens is van nature nieuwsgierig, leergierig, en dus reislustig. Hij is een geboren onderzoeker en ontdekkingsreiziger.

De mens blijkt ook een geboren handelaar. Bij de schepping had God de aardse rijkdommen — doelbewust — ongelijk verdeeld. De taak van de handelaar bestond er nu in om de overvloedige producten van zijn eigen streek naar het buitenland te voeren, en de rijkdommen van ginder in eigen land te importeren. Zo ontstonden hechte relaties tot wederzijds voordeel, zo ontstond een vorm van vereniging, van gemeenschap (*societas, communio*). En zo was het goed, zo had God het gewild. Hij had de mens gecreëerd als een sociaal wezen, als een wezen dat op gemeenschapsvorming was gericht. Aristoteles had geleerd dat een polis gebaseerd was op het beginsel van arbeidsdeling; de Spaanse theologen pasten die idee toe op wereldschaal. Ook de ongelijke verdeling van aardse rijkdommen impli-

32. *De procuranda*, II.13.1, p. 342: «Ut nihil aliud, certe innatus amor nova discendi atque experiendi, ius cuique facit ut remotissima quacque, si libeat, oculis atque animo lustret, quod ad rerum humanarum atque etiam physicarum prudentiam non parum confert.»

ceerde een vorm van taakverdeling. Een volk dat veel goud en zilver in zijn land had, legde zich bij voorkeur op mijnontginning toe. Een volk dat een vruchtbare streek in een mild klimaat bewoonde, deed beter aan akkerbouw. En beide volkeren waren ertoe voorbestemd om tot wederzijds voordeel handelsrelaties met elkaar aan te knopen. ‚*Omnis feret omnia tellus*,‘ zo zong Vergilius in zijn visionaire vierde ecloge (IV.39). In de gouden eeuw die nakend is zal elk land alle goederen zelf voortbrengen. God was het met dit antieke ideaal van de autarkie grondig oneens geweest, zo merkte Acosta op.

Het universele recht op communicatie hield ook het recht op geloofsverkondiging in (*ius praedicandi*), al beperkte communicatie zich op dit punt tot eenrichtingsverkeer. Het was de Indianen niet toegestaan in Europa neer te strijken om er hun riten en mythen te verspreiden. Voor de christenen was geloofsverkondiging trouwens meer dan een recht; het was een plicht die God hen via Christus had opgelegd: ‚Verspreid u over heel de wereld en verkondig aan alle schepselen het evangelie‘, zo had Christus opgedragen (Marc. 16.15). De christenen hadden recht op geloofsverkondiging, maar geen recht op gewelddadige bekering. Wel mochten ze zichzelf en de pas bekeerde Indianen tegen geweld van anderen beschermen. Militaire begeleiding van expedities en oprichting van versterkte nederzettingen behoorden daarom tot de mogelijkheden. Ook mochten zij in hun levensonderhoud voorzien door de bebouwing van braakliggende gronden of door de ontginning van goud- en zilverbijzettingen, waar de Indianen toch geen interesse voor betoonden. Europeanen konden én moesten hun bekeringswerk uitvoeren. Werden zij daarin gehinderd, dan mochten ze de Indianen de oorlog verklaren: die oorlog was dan geoorloofd en rechtvaardig (*bellum iustum*)³³.

Al deze punten vloeiden volgens Acosta logisch voort uit het recht op communicatie, dat in het natuurrecht gegrond was en bijgevolg door alle volken diende te worden nageleefd, ook door de Indianen. Een universalistisch standpunt dus. Zelfs het recht op predicatie had

33. *De procuranda*, II.15.2, p. 354. Zie verder II.14, p. 348-352. Voor een algemeen overzicht van de ‚koloniale ethiek‘ van de Spaanse scholastieke auteurs, zie vooral J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter* (Trier, 1947), p. 229-269; M. Kuppens, *Les origines de la doctrine catholique du droit à la colonisation*, in: *Miscellanea Moralia in honorem examii Domini Arthur Janssen (...)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 1.3) (Leuven-Gembloux, 1948), p. 405-448; V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Biblioteca de Teólogos Españoles) (Salamanca, 1951); D. Ramos e.a., *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América* (Corpus Hispanorum de Pace, 25) (Madrid, 1984). Acosta's afhankelijkheid van de school van Salamanca op dit punt werd reeds belicht door A. Gómez Robledo, *Las ideas jurídicas del P. José de Acosta*, in: *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, 2(México, 1940)7-8, p. 297-313 en door L. Lopetegui, S.I., *Influjo de Fr. Domingo de Soto O.P. en el pensamiento misional del P. José de Acosta S.I.*, in: *Estudios Eclesiásticos*, 36(1961), p. 57-72.

uiteindelijk een universele strekking: het was een recht — én een plicht — die door God aan de christenen was opgelegd en door alle andere mensen, schepselen van God, gerespecteerd moest worden. Tegenover het particuliere recht op predicatie van de christenen stond de universele plicht van de anderen tot openheid en luisterbereidheid. De contradictie van Acosta's redenering is frappant: het universeel geachte recht op communicatie wordt op een typisch westerse, specifiek christelijke manier ingevuld en is dus particularistisch van inslag. Voor Acosta en zijn tijdgenoten was er van een contradictie geen sprake. Verlicht door de rede en het geloof in God hadden de christenen de algemeen geldende principes die door de natuurlijke rede gedictieerd werden en die de wil van God vertolkten, scherp doorgrond en klaar geformuleerd. Als de Indianen diezelfde principes weigerden te erkennen, dan bewees dat niet dat ze niet universeel geldig zouden zijn, wel dat de rede van de Indianen verduisterd was.

4.2. *Distributieve en commutatieve rechtvaardigheid*

Men zou de universalistische positie van Acosta kunnen lezen als een ideologische rechtvaardiging van de economische exploitatie en het politiek-culturele imperialisme van de Spanjaarden in de Nieuwe Wereld³⁴. Een vergelijking met Sepúlveda levert een genuanceerder beeld op. Sepúlveda had de Indianen tot andersoortige wezens gemaakt: op hen waren de beginselen die het menselijk verkeer regelden dan ook niet van toepassing. Indianen waren slaven, en die hadden geen rechten, dus ook geen eigendomsrechten; Amerika en zijn rijkdom kwamen de Spanjaarden toe³⁵. Acosta weigerde de Indianen tot vreemdsoortige halfmensen te degraderen. Zoals zijn leermeesters van Salamanca ging hij uit van de principiële gelijkheid van Europeanen en Indianen: allen waren zij door God geschapen als mensen, als wezens die op grond van hun rede dezelfde zaken erkennen — of behoorden te erkennen — als goed of slecht, als strijdig met de rechte rede of daarmee in overeenstemming. De beginselen die aan menselijke relaties ten grondslag dienden te liggen, waren dus wél op hen van toepassing. Dat impliceerde dat het Spaanse koloniale bestuur die principes moest respecteren. Zoniet werd aan de

34. Een rechtvaardiging die van kapitaal belang was omdat de Spanjaarden in hoge mate gepreoccupeerd waren met een juridische legitimatie van hun koloniale activiteiten. Cf. S.L. Robe, *Wild men and Spain's brave New World*, in: E. Dudley-M.E. Novak (eds.), *The wild man within. An image in Western thought from the Renaissance to Romanticism* (London, 1972), p. 46 (39-54). Voor de socio-politieke belangen die theologische teksten vertolken, c.q. verhullen, zie ook B. Keen, *The European vision of the Indian* (Sevilla, 1990), p. 101-116.

35. Vgl. A. Pagden, *Dispossessing the barbarian. The language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians*, in: A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in early-modern Europe* (Cambridge, 1987), p. 90-93 (79-98).

menselijke waardigheid van de Indianen afbreuk gedaan én het bekeringswerk van de missionarissen sterk gehinderd, misschien wel volledig stil gelegd. Want Christus' wet kon slechts gedijen waar de natuurwetten in acht werden genomen, de kerk kon slechts floreren waar er een degelijk bestuur was, een bestuur waarin de overheid haar taak als 'onsterfelijke behoeder van wat recht en gerecht is» (*iusti ac aequi custos immortalis*) ter harte nam³⁶.

Nu behelsde het natuurrecht op de eerste plaats het beginsel van de rechtvaardigheid — een begrip dat de theologen van Aristoteles hadden overgenomen en dat zowel de distributieve of verdelende rechtvaardigheid als de commutatieve of ruilrechtvaardigheid omvatte. Dat beginsel was universeel van kracht en gold voor elke burger — Spanjaard of Indiaan. Wel kon de toepassing ervan variëren al naargelang de concrete omstandigheden. Dit betekende niet dat achterpoortjes werden voorzien of uitzonderingen toegelaten. Het hield wel in dat ethische beginselen slechts in een concrete context functioneerden en die context telkens in rekening diende gebracht. Ook Acosta ging zo te werk.

Acosta was geen wereldvreemde boekengeleerde, en al evenmin een utopist met hooggestemde maar niet te realiseren idealen. Hij zag heel goed in dat Amerika voor de Spanjaarden niet alleen een religieus, maar ook en vooral een economisch wingewest was. Op zich was hij niet gekant tegen zo'n vorm van 'dubbelmessianisme'; dat de natuurlijke rijkdommen van Amerika moesten worden beschermd of alleen de Indianen ten goede mochten komen, zou voor hem klinkklare nonsens zijn geweest. Economische exploitatie en missionering hingen nu eenmaal nauw samen. De westerlingen waren naar de Nieuwe Wereld getrokken omdat ze rijkdom verlangden en verwachtten. Men kon zich over hun hebzucht beklagen, maar men kon even goed God prijzen om Zijn scherp psychologisch inzicht.

„Ik weet niet wat ik zou doen. Moet ik me beklagen over deze rampspoedige tijden, waarin de naastenliefde verkilt en men zelden iemand vindt wiens geloof in overeenstemming is met Gods woord? (...) Of moet ik veel eer God bewonderen om zijn goedheid en zijn buitengewone vooruitziendheid? — Hij paste zich aan de ingesteldheid van onze mensen aan: met het oog op de evangelisatie van die ver verwijderde en barbaarse volken heeft hij hun landen rijkelijk van goud en zilver voorzien, om daarmee de hebzucht

36. *De procuranda*, III.4.1, p. 402. Voor de klemtoon die de Spaanse theologen legden op de idee van gelijkheid, zie b.v. A. Sarmiento, *La condición personal como principio de la libertad e igualdad de derechos entre los hombres y los pueblos, según Francisco de Vitoria*, in: J.-I. Saranyana e.a. (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* (Pamplona, 1990), p. 267-268 (265-272).

van onze mensen als het ware aan te lokken. Als de liefde voor de ander ons niet kon stimuleren, dan zou tenminste goddorst ons verlokken".³⁷

Bekering en beschaving gingen hand in hand met economische ontwikkeling en uitbating. „Zonder rijkdom, geen toeloop en verkeer van mensen, geen concentratie van ambtenaren en priesters" — en dus ook geen beschaving en bekering³⁸. Die nauwe band kon ook empirisch worden vastgesteld. Gewesten als Española, Cuba en Puerto Rico waren eens rijk aan ertsen geweest, maar intussen al lang verarmd en uitgeput: de Spanjaarden hadden die streken verlaten en waren naar andere, economisch interessantere gebieden getrokken.

Om die 'wingewesten' zo efficiënt mogelijk te besturen én te exploiteren hadden de Spanjaarden twee systemen ingevoerd. Via een 'encomienda' (*commendatio*) verleende de Spaanse vorst aan gewezen conquistadores het vruchtgebruik van een uitgestrekt domein. De Indianen die binnen hun rechtsgebied woonden kregen allerlei tributen en karweien opgelegd; in ruil daarvoor werd de 'encomendero' of beheerder (*susceptor, patronus*) geacht voor hun bescherming en kerstening in te staan. Speciaal voor de mijnontginning werd de 'mita' ingevoerd, een systeem van dwangarbeid. Enkele maanden per jaar moesten de Indianen in de mijnen werken of een vervangende arbeid verrichten, in principe tegen een reglementair vastgelegde vergoeding, in de praktijk tegen een hongerloon en in menssonwaardige omstandigheden. Beide stelsels zorgden voor een dramatische achteruitgang van de Indiaanse bevolking — een 'volkerenmoord' die Acosta even fel aan de kaak stelde als Las Casas.

Ondanks zijn morele verontwaardiging pleitte Acosta niet voor een afschaffing van de instellingen. Wel wenste hij ze grondig te hervormen, ze rechtvaardiger te maken. Het systeem van de 'encomienda' was op zich niet verkeerd. Om praktische redenen was een opdeling van het Amerikaanse continent in kleinere administratieve eenheden zelfs aangewezen. En binnen zo'n entiteit mocht de bestuurder of

37. *De procuranda*, III.18.4, p. 532: «Equidem nescio utrum potius faciam, querarne nostrorum temporum calamitatem et charitatem refrigescensentem fidemque raro in quoquam inventam iuxta Domini verbum (...) An vero Dei bonitatem summamque providentiam admiret qui pro nostrorum hominum ingenio, ut gentes adeo remotas et barbaras Evangelio adiungeret, aurum argentumque in his terris tam copiose donavit hisque veluti illexit nostrorum cupiditatem, ut si charitas non invitaret animarum, auri saltem cupiditas inescaret?» Vgl. C.G.F. Castañon, *Les problèmes coloniaux et les classiques espagnols du droit des gens* (Académie de Droit Internationale de la Haye, Recueil des cours, 1954-II, tom. 86) (Leyde, 1955), p. 690-691 (561-699).

38. «Argentum aurumque si desit et se subducatur ex oculis, omnis frequentia, omnis comestio, omnis civilis et sacerdotalis concursus brevi evanescent». (*De procuranda*, III.18.3, p. 530). Onbegrijpelijkwijs werd *concursum* in de begeleidende Spaanse vertaling door *rivalidad* ('concurrentie') weergegeven.

'encomendero' zijn inwoners belastingen en andere diensten opleggen, op voorwaarde dat die lasten beantwoordden aan de vereisten van de verdelende rechtvaardigheid. Nu konden belastingen slechts rechtvaardig worden genoemd, als men de Indianen niet méér oplegde dan ze ook werkelijk konden dragen. Ze moesten voldoende overhouden om zichzelf en hun gezin op een redelijke manier te onderhouden. De talloze jammerklachten van de Indianen sterkten Acosta's vermoeden dat deze elementaire stelregel systematisch met voeten werd getreden³⁹. Maar de regel volstond nog niet. Wie zich bij het opleggen van belastingen enkel afvroeg hoeveel lasten de Indianen konden dragen, behandelde hen nog altijd als slaven of als lastdieren: die mochten zo worden belast dat ze maximaal rendeerden en toch niet aan hun lasten bezweken. Op vrije mensen kon het systeem niet worden toegepast: het was onrechtvaardig voor Europeanen, dús ook voor Indianen.

„Als men Spanjaarden, Fransen of mensen van een ander Europees land een belastingssysteem zou voorstellen waarbij elkeen zoveel betaalt als hij redelijkerwijze kan betalen, dan is dat systeem onbillijk en onrechtvaardig. Waarom dan, zo vraag ik, zou het voor Indianen wel rechtvaardig en billijk moeten wezen? Of worden ze aan dat systeem onderworpen omdat ze onervaren en zwak zijn? En waarin verschillen ze dan nog van slaven? Van slaven kan men terecht zoveel eisen als ze kunnen opbrengen, want wat een slaaf verwerft, dat verwerft hij voor zijn heer en meester”.⁴⁰

Het volstond dus niet om uit te rekenen hoeveel lasten de Indianen *konden* dragen, men moest ook onderzoeken hoeveel ze *moesten* betalen, hoeveel ze verschuldigd waren in verhouding tot de voordelen die ze van het Spaanse bestuur ontvingen. Er diende m.a.w. een gelijke verhouding te zijn tussen de prestatie van de Indianen en de tegenprestatie van de 'encomendero'. Maar lag die tegenprestatie niet juist in de beschaving die hij bracht en het geloof dat hij verspreidde? En legde dat geen onaflosbare schuld op de Indianen? Sepúlveda's ruilmodel duikt weer op. Acosta wees de redenering met klem af als een pervertering van de rechtvaardigheid én van het geloof. Wie op die manier te werk ging, verkocht a.h.w. het evangelie per opbod aan de meest biedende. Hij verhandelde iets dat hij zelf gratis had gekregen en hij dus ook gratis moest doorgeven. Goddelijke genade kon niet met geld geruild worden⁴¹.

39. *De procuranda*, III.9.3, p. 446.

40. *De procuranda*, III.8.3, p. 440-442: «Quaero enim cur hispanis et gallis caeterisque per Europam, si ista conditio offeratur ut singuli tantum pendant quantum possunt commode, iniquissima et iniuriosissima sit, indis vero iusta et aequa? An istos sua imperitia, imbecillitas, tenuitas fecit obnoxios? Deinde quid hoc a servorum conditione abest, a quibus iuste exigitur quidquid reddere possunt, quia quidquid servus adquiret, domino adquiret?» Voor de vergelijking met dieren, zie *ibid.*, III.9.2, p. 444 en *ibid.*, III.10.2, p. 452-454.

41. *De procuranda*, III.7.2, p. 432.

De 'encomendero' kon geen belastingen vorderen voor de verspreiding van het geloof. Wel kon hij een vergoeding vragen voor de zorg om het materiële en spirituele heil van zijn onderdanen die hij als een goede vader (*parens*) of opvoeder (*paedagogus*) op zich diende te nemen. De vingerwijzing was duidelijk: als de 'encomendero' zijn taak niet naar behoren vervulde, dan hoefden de Indianen ook geen bijdragen te leveren en konden ze hun belastinggeld zelfs terugvorderen. Acosta werkte dus een belastingsethiek uit die rekening hield met de Amerikaanse omstandigheden, maar die toch haar universalistische karakter behield: de regels die hij voorschreef voor de Nieuwe Wereld stemden perfect overeen met de regels die de Spaanse theologen voor de burgers in Europa formuleerden.

Een gelijkaardige intellectuele strategie hanteerde Acosta bij de bespreking van de 'mita' of dwangarbeid. Dat burgers konden worden opgeëist om taken van algemeen belang uit te voeren stond buiten kijf. Dat Indianen werden gedwongen zware fysieke inspanningen te leveren, was al evenmin een punt van kritiek. Een politieke gemeenschap steunde op het beginsel van de arbeidsdeling, zo had Acosta bij Aristoteles gelezen. Ieder moest doen waar hij goed in was: sommigen waren uitstekende bestuurders, andere goede werklui. In de Amerikaanse context betekende dat — haast vanzelfsprekend — dat de Europeanen de administratieve taken op zich namen, de Indianen het fysieke werk verrichtten. Acosta verwijst in dit verband naar het eerste boek van de *Politica* van Aristoteles, een tekst die Sepúlveda had aangegrepen om de natuurlijke slavernij van de Indianen te bewijzen. Bij Acosta ligt de klemtoon evenwel op de voor een politieke gemeenschap noodzakelijke taakverdeling en wederzijdse afhankelijkheid. Hij stelde zich de samenleving voor als een lichaam waarin hoofd en voeten duidelijk onderscheiden taken vervullen, maar voor een goede werking van het lichaam als geheel op loyale basis samenwerken.

„Aristoteles, groot leermeester van de georganiseerde samenleving, wil in het hele eerste boek van zijn *Politica* juist dát aantonen, dat de natuurlijke orde vraagt dat in een politieke gemeenschap bepaalde mensen die geschikt zijn voor fysieke arbeid een dienende rol zouden vervullen, anderen die uitblinken door hun intellectuele capaciteiten een leidinggevende functie zouden uitoefenen, dat alles op voorwaarde dat beide groepen mekaar zouden steunen, de een zijn ogen uitleent om te zien, de ander zijn voeten om te lopen”.⁴²

42. *De procuranda*, III.17.7, p. 516: «Aristoteles magnus civitatis instructor, toto suo primo *Politico* aut nihil agit aut hoc certe obtinet, ut secundum naturam in chrepublica quidam servant qui labori idonei sunt, quidam imperent qui ratione potius praestant, dummodo alii aliis adiumento sint oculosque alter ad videndum, pedes alter ad ambulandum mutuet». Vgl. Aristot. *Pol.* I, 1254b-1255a. Voor de samenleving als lichaam, zie b.v. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I.II., q. 81, a. 1.

Acosta's visie op de maatschappij was teleologisch en hiërarchisch van inslag; ook op dat punt parafraseerde hij slechts laatscholastieke opvattingen. Alle leden van een politieke gemeenschap moeten het algemeen belang, het *bonum commune* dienen, maar niet alle leden kunnen dat op dezelfde manier. Een arbeidsdeling dringt zich op; elke burger heeft zijn eigen functie te vervullen, en die bepaalt meteen zijn plaats in de maatschappij. De natuur heeft gelijkheid tot stand gebracht, maatschappelijke functie-deling creëert ongelijkheid, hiërarchie, 'orde'⁴³.

Blijft de vraag of men de Indianen kon dwingen tot mijnarbeid. Zoals gezegd besefte Acosta maar al te goed het kapitale belang van een economische uitbating voor de beschaving en bekering van de Indianen. Mijnontginning kon dus zonder al te veel moeite worden voorgesteld als een taak van algemeen belang. Maar Acosta was niet blind voor de wantoestanden die er in de mijnen heersten. Daarom stipte hij een drietal voorwaarden aan die in elk geval dienden vervuld⁴⁴. Vooreerst mocht het werk van de Indianen niet te zwaar en niet te gevaarlijk zijn, en moesten de nodige voorzieningen getroffen worden voor zieke of gekwetste mijnwerkers. Ten tweede diende het systeem van dwangarbeid evenredig over alle Indianen te worden verdeeld, zodat niet altijd dezelfde streek werkkrachten zou leveren en de arbeiders niet te lang van huis en gezin weg bleven. Ten derde moesten de Indianen loon naar werk krijgen. Het beginsel van de contractuele of ruilrechtvaardigheid moest dus volop spelen. Als de overheid geen minimum-loon had vastgelegd, kon de hoogte van het salaris door een gemeenschappelijke waardering (*communis aestimatio*) op de arbeidsmarkt worden bepaald, of door werknemer en werkgever bij consensus worden vastgelegd. Nu werkten de Indianen tegen een hongerloon in de mijnen: kennelijk stemden ze dus met de arbeidsovereenkomst van hun Spaanse patroons in (anders zouden ze niet werken), en volgens het Romeinse recht volstond die consensus of instemming om het contract rechtvaardig en dus rechtsgeldig te verklaren. Op één essentiële voorwaarde na: de instemming moest vrijwillig zijn. Zij mocht m.a.w. niet door bedrog, geweld of angst zijn afgedwongen. En aan die voorwaarde voldeden de Amerikaanse arbeidscontracten meestal niet.

„Op dit vlak begaan de encomenderos, de bestuurders en her en der zelfs de dorpspastoors vaak zware zonden. Al naargelang de gelegenheid zich voordeet, leggen zij de Indiaanse onderdanen vele lasten op, maar ze betalen hen weinig of niets terug. Op geen enkele manier kunnen zij van schuld worden

43. Cf. J.J. Spengler, *Hierarchy vs. equality: persisting conflict*, in: *Kyklos*, 21(1968), p. 217-238; A. Lapidus, *Le détour de la valeur* (Paris, 1986), p. 17-21.

44. *De procuranda*, III.17.8, p. 518.

verlost of van schadevergoeding (*satisfactio*) worden vrijgepleit. En men kan onmogelijk het gemak waarmee de Indianen gehoorzamen en de bereidwilligheid waarmee ze het opgelegde werk aanpakken als excuus aanvoeren. Want dit bangelijke soort mensen stelt zich dienstvaardig en gehoorzaam op, omdat het vreest voor zijn vege lijf en dat veilig wil stellen, en het durft zijn loon niet op te vorderen om geen straf te moeten ondergaan. Dat alles is typisch voor een slaafs karakter".⁴⁵

Kortom, Indianen konden in naam van het algemeen belang tot bepaalde taken worden verplicht, maar zij moesten daarvoor eerlijk worden vergoed. Dat de Indianen voor een hongerloon werkten, toonde nog niet aan dat ze daar ook echt mee instemden; het wees veeleer op ongeoorloofde dwang, op geweld vanwege de werkgever of angst van de werknemer, en die maakten het arbeidscontract sowieso ongeldig.⁴⁶

De veralgemeende toepassing van het rechtvaardigheidsbeginsel beschermde de Indianen — althans in principe — tegen uitbuiting. Bovendien droeg zij bij tot de creatie van een universele rechtsorde die de betrekkingen van alle individuen binnen eenzelfde gemeenschap (Spanjaarden én Indianen) moest regelen. Bekeren was een kwestie van humaniseren. Humaniseren veronderstelde respect voor de menselijke waardigheid van de Indianen, en zo 'n respect vereiste de correcte naleving van het natuurrecht in het algemeen en van het rechtvaardigheidsbeginsel in het bijzonder. Meteen is duidelijk dat Aristoteles via de laatscholastieke moraaltheologie ook een positieve impact op het Indianen-debat heeft gehad.⁴⁷

45. *De procuranda*, III.17.3, p. 510: «Quo toto genere multum ac saepe peccant et patroni indorum et praetores et ipsi passim parochi, dum subditis pro rerum occasionibus multa imperant, nulla aut pauca persolvunt; qui neque a culpa eximi neque a satisfactione excusari ullo modo possunt. Neque vero obsequendi facilitas et prompta opera indorum praetendi debet, cum genus hominum timidum ob id officiosum atque obsequens sese praebet, quod timeat sibi atque consulat, dumque poena liberetur, pretium non audeat repetere; id enim servilis ingenii est». Pastoors lijken inderdaad tegenover de Indianen vaak een erg ambivalente houding te hebben aangenomen. Ze wierpen zich op als hun verdedigers, maar schrokken er niet voor terug hen als onbezoldigde werkkrachten tot eigen voordeel aan te wenden. Cf. Marine Azoulay, *Les Manuels de confession espagnols à l'usage de l'Amérique* (Paris, 1983), p. 206-207 en 250-251.

46. Aan de economische aspecten van de scholastieke koloniale ethiek werd tot nog toe relatief weinig aandacht besteed. Het beste overzicht biedt nog steeds J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter* (Trier, 1947), p. 269-289.

47. Er was evenwel een schaduwzijde... De humanisering van de Indiaan betekende ook dat hij aan dezelfde ethische, juridische en spirituele controle werd onderworpen als de Europeaan; gevolg was dat het dwingende systeem van de biecht in de Nieuwe Wereld werd ingevoerd. Bovendien veronderstelde de humanisering ook een conformering aan westerse socio-economische structuren en denkpatronen. Dat resulteerde o.m. in de overplanting van een markteconomie en een westers getint arbeidsethos op de Nieuwe Wereld. We hopen deze aspecten in een andere bijdrage grondiger te bespreken.

IV. EPILOOG. ÉTRANGERS À NOUS-MÊMES...

Tussen Europeanen en Indianen, en tussen Indianen onderling bestonden grote verschillen. Maar alle Indianen kwamen in aanmerking om eens in de universele gemeenschap van christenen te worden opgenomen. Want allen waren mensen in de volle zin van het woord, met rede begiftigde wezens. Dat kon ook moeilijk anders. Er was maar één schepping geweest, zo leerde de bijbel, en die was gevolgd door een zondvloed die de hele wereld had overspoeld. Bijgevolg moesten alle mensen van Noach afstammen. En dus moesten de Indianen op een of andere manier vanuit het Euraziatische continent in de Nieuwe Wereld zijn beland. Hoe waren ze daar terecht gekomen? Acosta zag twee mogelijke verklaringen. Ofwel hadden de Indianen hun definitieve woonplaats van over land bereikt, ofwel van over zee. Een zeereis leek niet erg waarschijnlijk, gezien de enorme afstand die tussen Europa en Amerika diende overbrugd, en dat zonder het gebruik van een kompas. En bovendien: wie zou de vele tamme én gevaarlijke dieren die men in Acosta's tijd in Amerika aantrof, in zijn boot hebben willen of kunnen meevoeren? Een aantal geleerden worstelden zich met gemak uit deze aporie: zij haalden Plato's Atlantis-mythe van onder het stof. Amerika zou ooit deel hebben uitgemaakt van het beroemde eiland Atlantis. Dat lag vlakbij Europa en vormde dus een brug waarlangs mens en dier van Europa naar Amerika konden oversteken. En na het wegzinken en uiteenvalen van het eiland bleven de mensen en de dieren die de oversteek hadden gewaagd, gewoon voortleven in het nieuwe continent⁴⁸.

Acosta maakte brandhout van deze theorie en stelde een eigen hypothese voor: er moest een landbrug zijn die Amerika met Eurazië verbond en waarlangs de Indianen de Nieuwe Wereld waren binnetrokken⁴⁹. Het bleef bij een hypothese die pas in 1728 met de ontdekking van de Beringstraat bevestigd zou worden. Maar ze was van groot belang, omdat ze Acosta in staat stelde de paradox tussen particularisme en universalisme op een voor hem bevredigende wijze

48. De theorie werd onder meer door Justus Lipsius gehuldigd. Zie in dit verband T. Van Houdt, *Amerika en de Oudheid. Een beschouwing van Lipsius*, in: *Hermeneus*, 64(1992), p. 243-251. Voor een algemeen overzicht van de verschillende gangbare opvattingen over de oorsprong van de Indianen, zie G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo* (Firenze, 1977). Met Giordano Bruno (1548-1600) ontstond een denkstroming die het verhaal van Noach zou afwijzen, het bestaan van pre-adamitische mensen poneerde en zo de eenheid van alle volken overboord gooide. Zie in dit verband M. Bataillon, *L'unité du genre humain. Du P. Acosta au P. Clavignero*, in: *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh* (Paris, 1966), p. 83-87 (75-95). Voor het belang van het verhaal van Noach voor de vroegmoderne ideeën over de oorsprong van de Indianen, zie verder Don Cameron Allen, *The legend of Noah. Renaissance rationalism in art, science and letters* (Urbana, 1963²), p. 113-137.

49. *De natura Novi Orbis libri duo* (Coloniae, 1596), cap. 20-22, p. 50-59.

op te lossen: dankzij de hypothese kon hij de enorme verscheidenheid aan culturen verklaren zonder de eenheid van volken als idee te moeten opgeven.

Zoals gezegd, deelde Acosta niet-Europese volken in drie klassen in. Zij vormden de drie stadia van een socio-culturele ontwikkeling, die bepaald werd door uiterlijke leefomstandigheden. De hypothese van de landbrug gaf dit schema de vorm van een empirisch toetsbaar verklaringsmodel. Indianen stamden rechtstreeks af van de Aziatische volken die Acosta in de derde en op één na hoogste klasse had geplaatst. Van deze beschaafde volken hadden zich een aantal groepen afgesplitst: zij gingen voor lange tijd zwerven en verloren juist daardoor geleidelijk hun hoogstaande cultuur. Het samenlevingsverband werd losser, de zeden primitiever. Na hun aankomst in de Nieuwe Wereld vestigden een aantal — thans Indiaanse — groepen zich vrij snel op vaste plaatsen. Anderen bléven zwerven: door hun geïsoleerde bestaan zouden zij tot een wilde, 'dierlijke' vorm van leven vervallen. Zij vertegenwoordigden de allerlaagste categorie. Indianen waren dus hoogbeschaafde Euraziaten die door slechte leefomstandigheden tot een lager cultuurstadium waren gezakt. Maar het proces was omkeerbaar: als zij in een gunstiger omgeving werden geplaatst, zouden zij hogere vormen van cultuur en religie aannemen. Die mogelijkheid tot vooruitgang garandeerde dat ook de meest barbaarse Indianen ooit het stadium van de westers-christelijke cultuur zouden bereiken. De Spaanse kolonisatie moest dit proces bespoedigen. De eenheid van de mensheid lag in het verschieft.

Voor de vroegmoderne westerling vormde de Indiaan een spiegel waarin hij zichzelf zag: de Indiaan was de totaal Andere die via contrastwerking de eigen waarden en gewoonten scherper in het licht stelde⁵⁰. Wie na een grondige lectuur van Acosta nog in de antropologische spiegel keek, zag nog altijd zichzelf. Maar de Indiaan was niet langer de totaal andere; hij was integendeel de vertrouwde vreemde of de vreemde vertrouwde geworden die de Europeaan toonde hoe hij misschien ooit zelf was geweest, en hoe hij zeker opnieuw zou worden, als hij zijn vaste woonplaats opgaf en zoals de Indianen ging trekken. Dankzij Acosta werd de Europeaan — wellicht voor het eerst — geconfronteerd met de potentiële vreemdheid in zichzelf, met de verborgen Indiaan in zijn bewustzijn.

50. Vgl. de indringende analyse van D. Crouzet, *Sur le concept de barbarie au XVIe siècle*, in: *La conscience européenne au XVe et au XVIe siècle* (Paris, 1982), p. 107 (103-126): «Le concept de barbarie est (...) médiateur d'une reconnaissance de soi grâce au rejet du mal qu'il autorise; le discours sur la barbarie est un miroir dans lequel, face à celui qui, hors de la Chrétienté, se trouve 'par deçà', l'homme du XVIe siècle se regarde lui-même et grâce auquel il se définit».