

pregledni znanstveni članek
prejeto: 2006-09-13

UDK 325.454(8=6)

ŠPANSKA KOLONIALNA POLITIKA ZA INDIJANCE IN SODOBNI INDIGENIZEM V LATINSKI AMERIKI: PRIMERJALNA ŠTUDIJA

Marija Mojca TERČELJ

Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije Koper, SI-6000 Koper, Glagoljaška 8
e-mail: mojca.tercelj@fhs.upr.si

IZVLEČEK

Indigenizem ali sodobna socialna politika za vključevanje Indijancev v družbe nacionalnih držav, ki se je v Latinski Ameriki razvila kot institucionalizirana interdisciplinarna aplikativna veda po letu 1940 (po 1. med-ameriškem indigenističnem kongresu v Pátzcuaru v Mehiki) ima svoje temelje v t. i. indijanskem vprašanju, zgodovinskem diskurzu, starem več kot pet stoletij, in svoje začetke v kolonialni politiki za Indijance. Članek s pomočjo primerjalne analize predstavi njen razvoj od začetka kolonialnega obdobja do leta 2005 kolonialne upravne, demografske, ekonomske, politične in religiozno-socialne ukrepe in zakonodajo za Indijance, inkorporativistično politiko socialnega stapljanja in asimilacije v 19. stoletju ter vse tri uradne tokove indigenizma v drugi polovici 20. stoletja: asimilacijsko, integracijsko in participativno.

Ključne besede: indigenizem, Indijanec, indio, segregacijska politika, socialni inkorporativizem, integracionizem, participacija, asimilacija, aplikativnost, pravo, uprava, antropologija

POLITICA COLONIALE SPAGNOLA E INDIGENISMO CONTEMPORANEO NELL'AMERICA LATINA. STUDIO COMPARATIVO

SINTESI

L'indigenismo, ovvero la politica sociale contemporanea per l'inclusione degli indiani d'America nelle società dei paesi nazionali, sviluppatosi in America Latina in qualità di scienza applicata istituzionalizzata e interdisciplinare dopo l'anno 1940 (dopo il primo congresso indigenistico a Pátzcuar, in Messico), affonda le sue radici nella cosiddetta questione indiana, in un discorso storico che si sta sviluppando da più di cinque secoli e che nasce dalla politica coloniale per gli indiani d'America. Servendosi di un'analisi comparata, l'articolo presenta lo sviluppo di questa scienza, a partire dal periodo coloniale fino al 2005: descrive le misure coloniali riguardo all'amministrazione, la demografia, l'economia, la politica, la religione e l'assetto sociale, la legislazione per gli indiani, la politica incorporativista di aggregazione sociale e di assimilazione nel 19. secolo e tutti e tre i flussi ufficiali di indigenismo nella seconda metà del 20. secolo: l'assimilazione, l'integrazione e la partecipazione.

Parole chiave: indigenismo, indiani d'America, indio, politica di segregazione, incorporativismo sociale, integracionismo, partecipazione, assimilazione, applicabilità, legislazione, amministrazione, antropologia

UVOD

Ključ za razumevanje **indigenizma**¹ ali socialne politike in aplikativne antropologije za vključevanje Indijancev v družbe nacionalnih držav, ki je v Latinski Ameriki doživel svoj uradni razvoj v drugi polovici 20. stoletja, je v t. i. **indijanskem vprašanju**: zgodovinskem diskurzu, starem več kot pet stoletij, toliko, kot je staro srečevanje dveh celin, njunih interesnih in političnih trenj ter kulturnih zlivanj. Teoretični temelji in aplikativne prakse indigenizma segajo tako že v špansko kolonialno politiko do Indijancev.² Čeprav je bila "Španija edina kolonialna država, ki je poskrbela za zaščito človekovih pravic za zavojevana ljudstva in jo pravno uzakonila" (Mínguez Cornelles, 2003, 145), pa nikakor ne bi mogli trditi, da je to storila iz človekoljubnih namer. Vzroki so bili čisto drugje, v ekonomskih potrebah ter kolonialne velesile, ki je temeljila na fevdalnem agrarnem sistemu, ki je potreboval veliko kmečke delovne sile ter natančno določen zemljestniški sistem in sistem obdelovanja.

Španska kolonialna uprava je izvedla nekaj strateških potez, ki so imele daljnosežne posledice na razvoj dolgotrajnega procesa socialne in ekonomske segregacije ter transkulturacije, ki se še danes ni zaključil. Takoj po vojaški konkvisti je začela načrtno izvajati posebne ekonomske, politične, demografske in družbeno-verske ukrepe, ki so bili metodološko natančno zasnovani in dosledno izpeljani ter s katerimi so lahko uspešno nadzorovali zavojevano ameriško prebivalstvo. V svojo kolonialno politično upravo in gospodarstvo so kar najbolje vključili tiste etnične skupine, ki so imele razvito poljedelstvo. To je bilo najlažje izvedljivo na območjih Mezoamerike in Andov, saj je tamkajšnje prebivalstvo že v predkolonialnem obdobju poznalo v osnovi precej podoben dajatveni sistem. Treba ga je bilo le pravilno substituirati in nekoliko preoblikovati. Veliko težje je bilo vključiti nomadska ljudstva iz step in pragozdov, ki

so se selila za svojimi viri preživetja. Mnoga so iztrebili že ob začetku kolonialnega obdobja ali pa so jih izrinili na ekološko manj primerna območja.³

I

KOLONIALNA POLITIKA DO AVTOHTONEGA PREBIVALSTVA

Med najzgodnejšimi ukrepi so bile demografske in urbanistične spremembe, objavljene v kraljevi listini Real Mandato iz leta 1549 (Velasco Toro, 1975, 61–92; Díaz-Polanco, 1999, 61–85). Z odredbo Real Mandato je španska krona določila poselitveno združevanje razpršenih ruralnih indijanskih naselij v strnjena naselja po španskem vzoru. Namen poselitvene koncentracije je bil v lažjem nadzorovanju, hitrejši evangelizaciji in kulturni evropeizaciji prebivalcev novega sveta ali kot navaja kronist in pater Remesal: "Namen združevanja Indijancev v strnjena naselja je bil v lažjem verskem poučevanju, pravičnejšem in čistejšem krščanskem življenju ter boljšem trgovanju ..." (Remesal, 1988, 243).⁴

Po tej odredbi je kolonialna uprava ruralna naselja oblikovala po zgledu urbanih enot, in sicer na podlagi španskih mestnih četrti *barrios*.⁵ V Ameriki je dobil *barrio* še dodaten vsebinski pomen: to je obenem soseska skupnost po patrilinearnem krvnem sorodstvu in gospodarski povezanosti, saj predstavlja substitut predšpanske mehiške skupnosti *calpulli*⁶ ali perujske *ayllu*. *Calpulli* je bila namreč azteška soseska skupnost, ki je temeljila na patrilinearnem in patrilokalnem endogamnem sorodstvenem sistemu. Bila pa je več kot le krajevni sorodstveni sistem, prebivalce je povezovala v najosnovnejšo gospodarsko celico in religiozno skupnost, ki je častila skupnega prednika in imela majhno krajevno svetišče s svojim zavetnikom. Takšno obliko soseske skupnosti so poznala vsa mezoameriška ljudstva, seveda pod drugačnimi imeni.⁷

1 Španska beseda *indigenismo* je izpeljanka iz lat. *indigena*, kar pomeni prvotni ali avtohtoni prebivalec, staroselec, domorodec ali domačin. V Velikem slovarju tujk (CZ, 2002) najdemo izraz *indigén*.

2 Do sredine 20. stoletja se je v Latinski Ameriki uporabljal izraz *indio* za prvotnega ameriškega prebivalca ali prebivalca Zahodne Indije, saj je Kolumb vse do svoje smrti živel v geografski zmoti; ta prvotno le geografska oznaka pridobi v kolonialnem obdobju slabšalno raso in socialno konotacijo, zato so antropologi, pravniki, politiki in drugi družboslovci na I. međameriškem indigenističnem kongresu leta 1940 v Patzcuaru v Mehiki določili nov *terminus teccicus*, in sicer *indígena*. Socialno politiko za vključevanje Indijancev v nacionalne države in vse tiste aplikativne vede, ki se s to politiko teoretično in praktično ukvarjajo, *indigenismo*, strokovnjake pa *indigenistas*.

3 Na primer ljudstva Amazonije, Patagonije, Chaca itd.

4 Original je izšel v Madridu leta 1619.

5 Španska beseda *barrio* izvira iz arabščine (*barri* = zunanji) in označuje del mesta ali večje vasi.

6 *Calpulli* v jeziku *nahua* pomeni "velika hiša". Prvi španski kronisti so *calpulli* prevajali kot "*barrio*", saj so morali zaradi socialne persistence prebivalstva Indijance preseljevati glede na njihovo patrilinearno krvnosorodstveno in obenem krajevnonaselitveno povezanost.

7 Pri Sokejih iz Chiapasa in Oaxace npr. *cowina*; pri njih je *cowina* še danes prostor, v katerem hranijo svetnike posameznih sosesk ali četrti, ki so bile včasih v patrilinearnem in patrilokalnem sorodstvu; *cowina* imenujejo tudi osebe, ki skrbijo za skupne svetnike; izraz pa pomeni dobessedno "maska", "prednik".

Kolonialna uprava je sočasno s tem začela izvajati tudi političnoupravne ukrepe. Odstranila je prvotni aristokratski sloj, vse višje politične in religiozne funkcije predšpanskih sistemov, in ohranila le krajevne politične in religiozne poglavarje za posredno vladanje nad domačim prebivalstvom. Oblikoval se je t. i. *cacicazgo*, institucionalizirani privilegirani sloj domačega prebivalstva, kar se je izkazalo za učinkovito. Indijanski poglavarji, t. i. *caciques* ali župani, so pomagali pri gradnji in oblikovanju novih naselitvenih jeder in so bili posredniki v dogovorih med španskimi oblastmi in domačim prebivalstvom.

V novih naseljih so Španci vzpostavili krajevno indijansko oblast, t. i. "indijansko republiko". Oblikovali so jo na podlagi španske politične in religiozne hierarhije in predkolonialnega patrilinarnega in patrilokalnega sorodstvenega sistema. Indijanska republika je poznala dvojni sistem: civilnopolitični, t. i. *ayuntamiento* ali *cabildo* (občinski zbor), in religiozni, t. i. cerkvena uprava. Temeljila sta na piramidalni hierarhiji; *ayuntamiento* ali občinski zbor so sestavljali: župani (*alcaldes*), svéniki (*regidores*) in strežniki (*alguaciles*).

Službe so bile enoletne. Navadno so jih zamenjali s 1. januarjem ali pa so bile večletne in so jih zamenjali ob praznovanju svetnikov. Vsaka četrta je v občinski zbor volila enega svénika. cerkvena uprava pa se je delila glede na posamezne župnije. Misijonarji so hierarhijo religioznih služb določili po cerkvenem zgledu: *sacramento mayordomo* (vrhovni starešina: vodja obredja in vodja ostalih oskrbnikov svéniških podob; pod seboj je imel veliko število oskrbnikov), *mayordomos* (varuhi ali skrbniki svetnikov in organizatorji obredja), *albaceas* (izvršilci obredja), *priostes* (predstojniki obredja), *fiscales* (zakladničarji, ki so skrbeli za cerkveno sodišče, petje in molitev), *maestros de música*, *flores* (vodje glasbenikov, pevcev, cvetnih okraševalcev), *alférez* (služabniki, ki so pripravljali obredno hrano in jo stregli) (Fábregaz-Puig, 1989a, 191; Terčelj, 2000, 91–95).

Krajevni funkcionarji so napredovali po t. i. "križnem sistemu", vzpenjač se s političnocivilne hierarhične lestvice na religiozno in obratno. Začeli so pri najnižjih službah in se postopoma vzpenjali proti vrhu, do službe župana in vrhovnega oskrbnika. Ta "križni sistem" kolonialne lokalne indijanske oblasti se imenuje "*sistema de cargos*" ali sistem zadolžitve. Čeprav je bil ob koncu kolonialnega obdobja ukinjen, se je kot notranji socialni religiozni upravni sistem ohranil med številnimi mezoameriškimi in andskimi lokalnimi skupnostmi do danes (Terčelj, 2000).

Gospodarski ukrepi kolonialne uprave so posegli v same temelje indijanskega načina življenja in pojmovanja sveta ter etične vloge posameznika v družbi. Poudariti je treba, da predšpanski gospodarski sistemi niso poznali pojma "zasebna lastnina" v evropskem smislu, zato so Španci zelo hitro osvojili gospodarski nadzor in monopol nad kmetijstvom, rudarstvom, trgovino in prometom. Kolonialno gospodarstvo je dajatveni sistem tipa *tlatoani* vključilo v svoj dajatveni sistem in obdržalo nekdanje indijansko agrarno prebivalstvo kot poglavitno delovno silo, celo zaščitilo ga je s t. i. indijanskim pravom. Na območjih, kjer je bilo v predkolonialnem obdobju prebivalstvo vezano na lovsko-nabiralniški sistem preživetja, pa je špansko (tako kot portugalsko in angleško) gospodarstvo vpeljalo suženjstvo, največkrat s pomočjo afriške diaspore.

Leta 1526 je bila v Novo Španijo vpeljana *encomienda*, španska fevdalna ustanova, ki je temeljila na lastnini zemlje in ljudi na njej. *Encomenderosi* so zamenjali nekdanje predkolonialne vazalne gospode, ki so pobirali dajatve od indijanskih vaških skupnosti *tlatoani*. Indijanci so bili dolžni plačevati španskim gospodarjem dajatve v pridelkih (kasneje v denarju) in delu, v zameno pa jih je imel *encomendero* pravico "ščititi" in pokri-stjanjevati.⁸

Ekonomski odnos kolonije do avtohtonega prebivalstva je slonel na izkoriščanju Indijancev, na obveznem dajatvenem sistemu in delu. Uradno je bila ustanova *encomienda* ukinjena že leta 1542, vendar se je ponekod v Novi Španiji in Peruju ohranila vse do 18. st.; obvezno in prisilno delo se je v obdobju kolonije nadaljevalo v ustanovo *el repartimiento* (v Novi Španiji imenovano tudi *cuatequil* in v Peruju *mita*). Po odločbi razdelitvenega dela (*el repartimiento*), so kraljevi uslužbenci, t. i. *repartidores* (tisti, ki so Indijance razmeščali na obvezno delo), glede na potrebe, zahteve in vloge *encomenderosov*, kolonov – posestnikov, cerkve, kraljevih nameščencev in celo indijanskih poglavarjev *caciques* rekrutirali dovolj število Indijancev za delo na poljih, v rudnikih, pri javnih delih in domačih opravilih.

Čeprav je bilo kar nekaj različnih predlogov, da se dajatveni sistem in *el repartimiento* ukineta in da se avtohtono delovno silo osvobodi, pa do opustitve prisilnega in prikritega prisilnega dela Indijancev vse do konca kolonialnega obdobja ni prišlo. Ekonomsko izkoriščanje se je nadaljevalo še po letu 1632, ko je bil *repartimiento* uradno ukinjen. Posestniki – koloni, ki niso bili zadovoljni s številom delavcev po sistemu *el repar-*

8 Pravice do *encomiende* ni dobil vsak španski priseljenc, le poveljniki in najzaslužnejši vojaki v konkvisiti. Leta 1540 je bilo med 1200 konkvistadorji v Novi Španiji le 362 *encomenderosov*. Glede na vojne zasluge so se delili na štiri razrede, med katerimi je imel prvi razred tudi po 200 tisoč vazalov in ustvarjal letno po 2 tisoč pesov prihodka. Pravica do *encomiende* se je dedovala. Do srede 17. st., ko je država prepovedala sužnjelastništvo, uvedla 5% davek na dajatve *encomiende* in predpisala natanko količino dajatev, so imeli španski gospodje povsem svobodne roke pri izkoriščanju Indijancev.



Sl. 1: Majordomija Indijancev Soke iz Tuxtla Gutiérreza ob praznovanju. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Mehika, oktober, 1997 (foto: M. M. Terčelj).

Fig. 1: The Tuxtla Gutiérrez stewardship of the Zoque Indians at the celebration. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Mexico, October, 1997 (Photo: M. M. Terčelj).

timiento, so si pridobivali stalne dninarje (*peones permanentes*), največkrat po pretkanem sistemu "permanentne zadolžitve" (*deudas permanentes*), ki ga zgodovinarji in antropologi imenujejo tudi suženjstvo po zadolžitvi (*servidumbre por deudas*) in ki je v določeni obliki prisotno v Latinski Ameriki še danes. Zaradi tovrstnega odjemanja delovne sile so bili *encomenderosi* v stalnem sporu s posestniki – koloni. Zaradi dajatvenega sistema, od katerega so bili odvisni, so *encomenderosi* imeli interes, da se avtohtono indijansko prebivalstvo ohrani, zato ni naključje, da so ga bili pripravljeni zaščititi z zakoni; tudi ni naključje, da so v pritožbah kralju velikokrat sovpadali z uporniški Indijanci. (Díaz Polanco, 1999, 42–60)

Kolonialni dajatveni sistem pa je dopuščal tudi občinsko zemljiško lastnino indijanskih skupnosti, saj je

ta zagotavljala obstoj dajatvenega sistema, po drugi strani pa je tudi Indijancem omogočalo skromen gospodarski (zlasti kmetijski in trgovski) obstoj in s tem – sicer precej preoblikovano – predkolonialno kulturno in etnično kontinuiteto. Indijanci so imeli pravico do naslednjih zemljišč: *fondo legal*, to je komunalno zemljišče, ki je obsegalo 500 m okoli cerkvene zgradbe, *ejido* ali skupna zemlja v obliki pašnikov ali gozda do 1 *legua*, kar je 5,5 km, in *tierras de repartimiento* – razdelitvena zemlja ali družinske parcele z dedno prenosljivostjo; ta zemljišča so imeli Indijanci le v uporabi, bila pa so last kolonialne države ali Cerkve. (Velasco Toro, 1975, 61–92; Aramoni, 1992)

Religiozni ukrepi so bili med najpomembnejšimi, zlasti v zgodnjem kolonialnem obdobju. Španci so dober preučili predšpanske politične, vojaške, socialne in kulturne ustanove mezoameriških, andskih in drugih indijanskih družb; te so bile namreč globoko prepletene z religioznimi sistemi in načinom življenja. Evangelizacija je bila tako poglobitvena značaja in prva, ki je sledila vojaški konkvisti; prav od nje je bila odvisna gospodarska, politična, upravna in kulturna dominacija prebivalstva.

Prvi katoliški redovi, ki so dobili uradne licence pokristjanjevanja, so bili frančiškani in dominikanci. Dominikanci so bili najbolj radikalni. Frančiškani so se bolj prilagajali krajevnim kulturnim in jezikovnim razmeram, saj so se zavedali, da ima uporaba domačih jezikov veliko prednost pri pokristjanjevanju. Ob koncu 16. stoletja so na celino prišli jezuiti in se še bolj prilagodili lokalnim razmeram (jezuitske redukcije); do te mere, da so se z Indijanci povezali celo v uporih proti zemljiškim posestnikom.

Evangelizacija je potekala po ustaljeni in preverjeni metodi substitucije, ki jo je katoliška cerkev uporabljala že pri pokristjanjevanju Evrope. Ta metoda je temeljila na neposredni zamenjavi pomembnih lokalnih božanstev s podobnimi krščanskimi svetniki, ženskih božanstev rodovitnosti z različnimi Marijinimi personifikacijami in gradnji cerkva na že obstoječih svetiščih. Substitucija je potekala po analogiji podobnosti, včasih pa tudi po slučajnem sovpadanju. Na primer: na templju nekdanje tolteške in azteške boginje Toci ali Matere vseh bogov ali "Naše stare matere" so zgradili svetišče Marije Gvadalupske, ki je sčasoma postal nacionalni simbol Mehike; na glavnem templju Tenochtitlana je bila zgrajena katedrala Ciudad de México; podobno se je dogajalo po vsej Novi Španiji; na enem od štirih glavnih majevskih templjev boga Ppapp-Hol-Chaca je bil zgrajen frančiškanski samostan v Izamal, osrednji evangelizacijski center na Yucatánu. Evidentnost substitucije je mogoče razbrati iz vidnih ostankov gradnje nekaterih zelo znanih cerkva, kot je npr. v Choluli v Puebli itd; očitno je tudi sovpadanje datumov, kot je 15. avgust ali Marijino vnebovzetje s pomembnimi mezoameriški koledarskimi obredji; 1. november je prav tako sovpadel

s praznikom pokojnih vojščakov pri Aztekih; Rožnovenska Mati božja – 7. oktober – je pri Indijancih Zoque sovpadla s praznikom rodovitnega ženskega božanstva pred žetvijo itd.

Misijonarji so imeli posebne metode evangelizacije tudi pri uvajanju evharistije, vpeljevanju Marijinega kulta s pomočjo procesij, uvajanjem Marijinih bratovščin ter dovoljenjem velikih verskih slavij v čast Mariji in vpeljevanjem t. i. križevega čaščenja. Pomembna metoda učinkovitega pokristjanjevanja je bilo uvajanje t. i. indijanskih bratovščin, zlasti na območju današnje Mehike in Peruja, in prav ta ustanova se je tam v zelo nespremenjeni obliki ohranila do danes. Za boljše razumevanje bomo podali nadrobnejši opis indijanskih bratovščin med etnično skupino Soke z jugovzhoda Mehike.⁹

INDIJANSKE BRATOVŠČINE (COFRADÍAS)

Bratovščine (lat. *confraternitates*) so krščanske organizacije, ki so nastale iz verskih in človekoljubnih pobud. V Evropi so bile poklicna in stanovska združenja, ki so skrbela za socialno pomoč članom.¹⁰ Cerkvene bratovščine ali zadruge (*las cofradías*) so v Novi Španiji in Peruju uvedli konec 16. stoletja. Njihov namen sta bila učinkovitejše pokristjanjevanje in hitrejša integracija Indijancev v kolonialno družbo. Bratovščine so bile orodje kolonialne politike pri prilagajanju domorodnega prebivalstva na nove družbene, kulturne, gospodarske in politične razmere. Po drugi strani pa so, kot pravi mehiška etnozgodovinarica Aramoni Calderón (1998b, 90), prav te ustanove omogočile kulturno kljubovanje Indijancev in ohranjanje lastne identitete znotraj nove družbe. Igrale so pomembno vlogo ne le pri ohranjanju kulturne religiozne in družbene persistence, ampak tudi politične rezistence.

Cerkvene bratovščine Nove Španije¹¹ so se razlikovale od evropskih po posebni vlogi, ki so jo imele med indijanskim prebivalstvom. Kolonija je poznala dve vrsti

bratovščin: španske in indijanske. Prve so združevale Špance in mestice po različni cehovski pripadnosti, druge indijansko prebivalstvo po krajevni pripadnosti vaškim skupnostim ali skupnostim vaških četrti (ki so, kot vemo, ohranjale predkolonialni patrilinarni in patrilokalni krvno sorodstveni ustroj). Bratovščine so združevale indijansko prebivalstvo na podlagi katoliških svetnikov¹² – vaških zaščitnikov in zavetnikov četrti. (Aramini Calderón, 1995, 14)

Indijanci so jih hitro sprejeli, saj so jim zagotovile določeno stopnjo gospodarske samostojnosti in verske svobode. Indijanske bratovščine so namreč razpolagale z zemljo, živino in denarjem. Te dobrine so bile uradno sicer last Cerkve – in ta jim jih je zaupala ravno zaradi razvoja krščanskega obredja –, Indijanci pa so jih pojmovali kot skupno lastnino. Cerkev je v kolonialnem obdobju namreč v veliko primerih podpirala gospodarsko samostojnost indijanskih skupnosti, saj so bratovščine iz dohodka "skupnih zemljišč" pokrivalle svoje obredne potrebe in plačevanje davkov. Notranja gospodarska in družbena svoboda je dajala indijanskim bratovščinam nekakšno avtonomijo. Bratovščine so omogočale tudi svobodo pri organizaciji praznovanj v čast cerkvenih svetnikov. Duhovniki so sodelovali le v uradnem obredju, vse drugo je bilo v rokah t. i. "predstojnikov" (*priostes*), "starešin" (*mayordomos*) in drugih članov obredne skupnosti bratovščine. Indijanci so še posebej prevzeli vse tiste elemente nove religiozne ustanove, ki so jim pomagali prekriti in preoblikovati predšpansko religijo. Indijanske bratovščine so se zlasti obnesle med prebivalstvom mehiškega in perujskega območja, torej med poljedelci.

Ob koncu 18. st. je Cerkev prepovedala delovanje večini indijanskih cerkvenih bratovščin, drugim pa je omejila razpolaganje z zemljo, živino in žitom, pri čemer je nastal velik problem. Mnogo bratovščin se je po tem preimenovalo v t. i. svetniška oskrbnišтва ali majordomije, ki so se v Mehiki in Peruju ohranile vse do danes.

9 Avtorica tega članka je med leti 1991 in 1997 med Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye (Chiapas v Mehiki) opravila poglobljeno terensko in raziskovalno delo, ki ga je zaključila z oblikovanjem doktorske disertacije z naslovom "Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage", predstavljene na Filozofski fakulteti v Ljubljani (2000).

10 Prva poročila o bratovščinah v Evropi so ohranjena iz 4. in 5. stol., natančnejše podatke pa imamo šele od 9. stol. dalje. V Sredozemlju so se začele močnejše razvijati v 13. stol. Na njihov razvoj so vplivali beraški redovi, zlasti frančiškani. V zahodni in srednji Evropi so njihovo vlogo prevzeli cehi.

11 Foster (1961, 107–137) govori o dveh različnih vlogah bratovščin: v Španiji in Latinski Ameriki. V Španiji so se bratovščine razširile v 13. stoletju. Razlika med bratovščinami in cehi je bila včasih malenkostna: prve so se posvečale bolj verskim dobrodelnim akcijam, druge so poskrbele zlasti za poklicno in denarno pomoč članov. V največ primerih so bile v Španiji njihove gospodarske, družbene in religiozne vloge prepletene. V Mehiki, Peruju in vsej ostali koloniji so bili člani cehovskih skupnosti lahko le Španci in mestici. Njihova vloga je bila podobna kot v Španiji. Indijanska združenja – bratovščine – pa so imela čisto svojstven značaj in vlogo, medtem ko so za gospodarsko in socialno pomoč pri Indijancih skrbale druge ustanove, t. i. "botrinjstva".

12 Npr. bratovščina Sto. Domingo, Sto. Jacinto, San Roque v Tuxtli Gutiérrezu itd.

ŠPANSKA KOLONIALNA ZAKONODAJA IN ZAŠČITA ČLOVEKOVIH PRAVIC ZAVOJEVANIH LJUDSTEV

Pravice Indijancev ("República de los Indios") so bile v primerjavi s pravicami Špancev in mesticev ("República de Españoles") v Novi Španiji sila okrnjene, dejstvo pa je, da je Španska krona leta 1681 izdala uradni zakon za Indijance, tako imenovani Ley de los Indios, ki bil objavljen v "La Recopilación de las Leyes de Indias V., VI.–X. La Recopilación (Don Carlos II, 1681) vsebuje 536 zakonskih predpisov o dolžnostih in pravicah Indijancev. Po španskem zakonu s konca 17. stoletja so bili Indijanci torej po uradnem statusu svobodni državljani, s posebno zakonodajo in posebnim obravnavanjem, po kateri morajo živeti v t. i. redukcijah ali strnjenih naseljih, kjer naj bodo pokristjanjeni in naj dajejo Španski kroni svojo obvezno dajatev v naturalijah in delu.

"Res je", pravi Cornelles (2003, 146), da "je bilo povzročenih veliko prekrškov, kakor npr. prilaščanje zemlje in ostalih dobrin, da je bilo zaradi njih številno indijansko prebivalstvo podvrženo ustanovi *encomienda* in primorano k pretiranim dajatvam in delu, pa vendar je tudi res, da so španski monarhi od kraljice Izabele Katoliške dalje smatrali za svojo dolžnost, da tovrstne kršitve preprečijo." Še več, v kolonialni zgodovini je bilo veliko zaslužnih mož, kot fray Antonio de Montesinos na Santo Domingu, fray Bartolomé de las Casas in Vasco de Quiroga v Mehiki ter fray Domingo de Santo Tomás v Peruju, ki so razkrivali trpljenje Indijancev in pri kralju zahtevali pravice zanje.

Kar nekaj španskih teoretikov se je v kolonialnem obdobju ukvarjalo z vprašanji, kako lahko Španci opravičijo svoje prilaščanje ameriške zemlje, kakšne so indijanske pravice do lastne svobode, kakšni naj bi bili načini miroljubne in nevsiljive evangelizacije, kateri so mogoči vzroki za t. i. pravične vojne itd. Prav njihova razmišljanja so pripomogla k formulaciji zakona "La Recopilación de las Leyes de Indias". To so bili naslednji misleci: Juan López de Palacios Rubios, Francisco de Vitoria in Domingo de Soto v Španiji, Bartolomé de las Casas, Vasco da Praga in Alonso de la Veracruz v Mehiki in Juan de Solórzano de Pereira v Peruju. Njihova dela predstavljajo prve pravne listine in indigenistične spise, še več prve filozofske osnutke za človekove pravice na ameriški celinii. (Minguez Cornelles, 2003, 147–148)

Kolonialno obdobje je poleg ustaljenih političnih razmišljanj in pravnih obravnavanj tretmajev ponudilo Novi Španiji in Peruju tudi druge teoretske vizije, kako rešiti indijansko vprašanje: od idej o avtonomiji avtohtonega prebivalstva in njegovi nujni separaciji, do nje-gove brezkompromisne asimilacije. Teoretske iztočnice in predloge o vzpostavitvi avtonomnih indijanskih sistemov pod špansko krono sta med prvimi podala Francisco de Vitoria in Bartolomé de las Casas. Zagovarjala

sta notranjo avtonomijo avtohtonih skupnosti, vendar s pripadnostjo in z odgovornostjo do španske krone in evangelija. De Vitoria argumentira svoj predlog z utemeljitvijo, da so bili pred španskim prihodom Indijanci resnični gospodarji Amerike in da so imeli svoje legitimne vladarje, zato naj bi imeli tudi popolno pravico obdržati svoje lastne ustanove in zakone. De Vitoria poda tudi močne argumente zoper legitimne španske teologe in pravnike. Fray Bartolomé de las Casas govori celo o avtodeterminaciji avtohtonega prebivalstva, o njihovi avtonomiji in svobodi. Položaj Indijancev v Novi Španiji naj bi bil podoben statusu svobodnih mest v Evropi, ki sicer priznavajo vrhovno oblast kralja, vendar so po svoji notranji ureditvi avtonomna. Po de las Casasu bi morali Indijanci ohraniti družbenopolitično strukturo, svoje guvernerje, običaje in jezik, seveda pod dobronamerno zaščito evropskega kralja. Ta ideja kolonialne podobe, zamišljena s strani teoretika, humanista in misijonarja, je bila v popolnem nasprotju z dejanskimi političnimi in ekonomskimi interesi kolonije.

Teorijo in predloge o radikalni delitvi kolonialne družbe na dve ločeni republiki: "indijansko" in "špansko", vsako s svojim lastnim vladnim sistemom, zakonodajo in običaji, je bila v začetku kolonialnega obdobja prevladujoča naravnost intelektualcev in je zaznamovala latinskoameriško družbo vse do danes. Nekateri misijonarji so bili prepričani, da so Indijanci odličen predmet za pokristjanjevanje, seveda če so popolnoma ločeni od Špancev. Podobno kot v predlogih in teorijah o indijanski avtonomiji bi tudi ta družbeni model ohranjal običaje in elemente avtohtonih kultur, vendar bi bil popolnoma kontroliran in transformiran. Priznanje t. i. "indijanske republike" ni imelo nobene zveze s priznavanjem avtonomnosti; ta način razmišljanja se je ohranil v tokovih kasnejšega integracijskega indigenizma.

V tretjo skupino teoretskih razmišljanj spadajo predlogi o popolni kulturni stopitvi ali **asimilaciji**. Ta ekstremna struja je bila tista, ki je odklanjala kakršnokoli pluraliteto družbe; predlagala je eno, enovito in "čisto" republiko. To pa bi pomenilo **absolutno asimilacijo Indijancev** z ustanovami, zakonodajo, običaji in jezikom Španije. To politiko so zagovarjali španski koloni in je bila pravzaprav identična politiki oblikovanja enovite kulturnopolitične ureditve španskega polotoka pod taktirko Kastilje, ki je želela asimilirati vse ostale etnične in jezikovne skupine ter manjšine v eno samo homogeno tvorbo.

REDUKCIJE IN UTOPIJE

Pri indijanskem vprašanju v kolonialnem obdobju in zaščiti pravno šibkega zavojevanega prebivalstva ne moremo mimo posebnih, nevladnih, danes bi rekli alternativnih, poskusov asimilacijskih in integracijskih metod: t. i. jezuitskih redukcij (*reducciones jesuíticas*) na

območju današnjega Paragvaja, Urugvaja, Bolivije in Argentine ter naselij revnih ali "indijanskih utopičnih mest" (*pueblos hospitales*), ki jih je ustanovil škof Vasco de Quiroga na območju Michoacána v Mehiki. Obe ustanovi, podobni po metodah vključevanja indijanskega prebivalstva v širšo družbo, sta se t. i. indijanskega vprašanja lotili na povsem drugačen način, kot civilna uprava in sta s strani današnjega družboslovja in teologije pojmovani kot utopična zgodovinska poskusa.

Jezuitske redukcije¹³ in "mesta revnih" so bili neakne oaze zaščite Indijancev, pod posebnim okriljem cerkvenih ustanov paternalističnega značaja. Tako jezuiti, kot škof Quiroga so hoteli Indijance zaščititi pred zemljiškimi posestniki *encomenderosi*, pred nasilnimi vdori roparjev na sužnje in zlato, t. i. *bandeirantes*,¹⁴ in pred vsemi ostalimi škodljivimi vplivi španske in portugalske družbe.

Jezuitske redukcije so imele svojo zgodovinsko vlogo v 16. in 17. stoletju (med leti 1539 in 1767). Njihov idejni oče in začetnik je fray Antonio Ruiz de Montoya, ki je ustanovil prvo redukcijo v Juli v Boliviji, med Indijanci Aymará. Pater Montoya je napisal delo "Amor al Indio", v kateri je podal teoretsko-metodološke zasnove, zlasti metodo t. i. "pozitivne selekcije". Jezuitske redukcije so odobravale, podpirale in vzpodbujale "spodobne in pozitivne značilnosti Indijancev", spremeniti pa so želele vse tiste prvine indijanskih skupnosti, ki se niso skladale s krščanskimi kánoni in etiko.¹⁵

Jezuiti so ustanavljali redukcije na določenih območjih in pod naslednjimi pogoji:

- na naselitenih območjih določene indijanske skupine, kjer so iz več razpršenih naselij formirali eno večje;
- na območjih rodovitne zemlje;
- na varnih območjih, relativno zaščitene pred roparji *bandeirantes*.

Jezuitske redukcije so se navzven vključevale v kolonialno gospodarstvo, z dajatvami (s tributi in z delom za državo), navznoter pa so ohranjale gvaranijski način dela in odnos do skupne komunalne zemlje. Jezuiti so vodili strog verski in družbeni nadzor, vendar miroljubno evangelizacijo; vzpodbujali in podpirali so t. i. "pozitivne" kulturne značilnosti Gvaranijev: ohranjanje maternega jezika, glasbeno nadarjenost, obrtno spretnost, kot rezbarstvo, slikarstvo, umetnost itd.; po drugi strani pa so korenito posegli v družinsko-sorodstveno ureditev Gvaranijev. Velike družinske skupnosti so pro-

storsko in konceptualno ločili v jedrne družine: starši – otroci, kar je bilo za Indijance nepojemljivo.

Redukcije niso priznavale zasebne lastnine. Po vzorcu predkolonialnega gospodarstva Gvaranijev je bila vsa zemlja skupna last; vsak je vanjo prispeval toliko dela, kot je fizično zmoget, dobil pa toliko pridelkov, kot jih je potreboval. Obdelovali so naslednje tipe zemljišč:

- *tuamba'e*: zemlja celotne skupnosti, ki jo posamezne družine obdelujejo v zaporednih izmenah;
- *auamba'e*: zemlja, ki jo uživajo samo poglavarji družin;
- *tupamba'e*: zemlja, ki jo obdelujejo vsi, njeni pridelki pa gredo izključno za vzdrževanje vdov, sirot, bolnih in invalidov, služi pa tudi za kritje stroškov obdelave.

Redukcije so začele izgubljati svojo moč po t. i. "Tratado de Idelfonso",¹⁶ ki je povzročil nemire med Gvaraniji, ki so vodili v t. i. gvaranijske vojne ("Guerras Guaraníticas"), ki so trajale med leti 1753–56. V vojnah so se jezuiti borili na strani Gvaranijev, zoper podpis sporazuma. Leta 1767 je bila jezuitska družba ukinjena v Evropi in Ameriki, kralj Carlos III pa je jezuite izgnal. Indijanci, ki so se radi zatekali v redukcije, so se po njihovem razpadu množično vrnili v gozdove vzhodne Brazilije in Paragvaja.

Podobno vlogo so igrala mesta revnih na severu Mehike in frančiškanski internati za majevske dečke na Yucatánu, ki so zaslužni za ohranitev majevskega jezika in številnih majevskih običajev.

II

NEINDIGENIZEM 19. STOLETJA

Okrepitev novih ekonomskih interesov in liberalnih idej ter oblikovanje nacionalnih držav v Severni, Srednji in Južni Ameriki so uvedli novo socialno politiko do različnih etničnih skupin, socialnih slojev, ras in tudi do avtohtonega prebivalstva: to je t. i. **inkorporativistična** ali **stopitvena** politika, v ZDA imenovana tudi "melting pot". Politika "mehaničnega stapljanja" ali inkorporativizem se vzpostavi z oblikovanjem nove vladajoče ekonomske skupine in za potrebe prostega kapitala, ki zahtevata nov politični diskurz. Sistem kolonialnih "kast" je postal zastarel.

13 Na območju današnjega Paragvaja, Urugvaja, Bolivije in Argentine je med leti 1539–1767 delovalo 30 tovrstnih redukcij.

14 *Bandeiras* (iz *bandeira* = v portugalsščini zastava) so bili roparji, ki so prihajali z območja Sao Paola v zaledje, v porečje Paraná in v savano po sužnje in zlato; prepoznavni so bili po zastavah, ki so jih nosili konjeniki in po svoji posebni napadalnosti.

15 Podobno metodologijo je imela kasneje, v 20. stoletju, t. i. integracionistična indigenistična politika, ki je pospeševala vse tiste kulturne elemente, ki so bili primerni za vključitev v nacionalno družbo. Ta primernost pa je bila seveda odvisna od ekonomskega in političnega interesa države.

16 To je sporazum, po katerem je Španija Portugalski odstopila sedem redukcij.



Sl. 2: Indijanka Tzotzil (Cocil) na tržnici San Cristóbal de las Casas. Chiapas, Mehika, 1997 (foto: M. M. Terčelj).

Fig. 2: A Tzotzil Indian at the market of San Cristóbal de las Casas. Chiapas, Mexico, 1997 (Photo: M. M. Terčelj).

V Latinski Ameriki so se nacionalnosti oblikovale na liberalnih tokovih, ki so gradili ideologijo na neindigenizmu, izhajajoč iz teorij pozitivizma in evolucionizma, uvoženega iz Evrope in Združenih držav Amerike. Romantični historicizem, tretja usmeritev evropske miselnosti 19. stoletja, nemškega izvora, ki je poudarjal relativizem, pluralnost in vrednote t. i. *ljudske kulture*, se v Latinski Ameriki v 19. st. še ni uspel uveljaviti. Na podcelino je prišel mnogo kasneje, vendar že modificiran z idejami kulturalistične šole severnoameriške antropologije z začetkov 20. stoletja; tako se v Latinski Ameriki romantični historicizem pojavi pravzaprav šele sredi 20. stoletja v obliki integracionističnega indigenizma in etnicizma, ki poudarjata folklorizem.

Liberalne vlade 19. stoletja pa so, prav obratno, indijanske skupnosti vključevale v nacionalno življenje s

predpostavko in pod pogojem opustitve kulturnih posebnosti, drugačnosti. Taka družbena politika je genocidnega značaja, saj predpostavlja, da je popolna in mehanska inkorporacija v nacionalno tvorbo edina možnost preživetja. Ideje o avtonomnosti avtohtonih etničnih skupin – ki bi ohranile svoje družbene in kulturne karakteristike, različne tistim, ki so jih imeli kreoli in mestici, ter tistim, ki so se v 19. st. na novo formulirale – so bile z idejo novih nacionalnih držav nezdržljive. Dogodki so se tako razvili, da se v egalitarno politiko vključi in daje prednost tudi pojmu rasnega zlitja, opeva pa se premoč t. i. **"kozmične rase"**, to je družbe mesticev. Liberalizem 19. stoletja zavrača vrednost in obstoj avtohtonih identitet ter ukine kakršnokoli izjemnost ali "privilegij" avtohtonega prebivalstva. Indijanca poskuša narediti za enega člana več v nacionalni družbi. Prav zato na političnopravnem področju nove nacionalne države proglasijo Indijance za državljane, s formalnopravno enakostjo pred zakonom. Večina latinsko-ameriških držav izbriše pojem, kvaliteto in identiteto "Indijanca" (Díaz-Polanco, 1999, 86–110).

Mehiška ustava iz leta 1857 sicer prizna večetnični značaj države, vendar Indijancem ne dodeljuje nobenih specifičnih pravic, te so enake "državljskim". Argentinska ustava iz leta 1853 pa v svojem 67. členu pravi, da mora kongres zagotoviti varnost meja, zato mora ohraniti miroljubno obnašanje do Indijancev in pospeševati njihovo spreobračanje v katoliško vero. V osemdesetih letih 19. stoletja je bilo v Argentini močno raso in kulturno gibanje proti Indijancem, ki ga je podpirala politika reduciranja in izganjanja.

Ekonomska raven zahteva, da tudi avtohtono prebivalstvo prevzame principe in zakonitosti obnašanja na svobodnem tržišču: konkurenčnost, dobičkonosnost in zasebno lastnino. Od Indijancev, katerih preživetje je bilo odvisno od skupnih zemljišč in življenja v tesno povezanih krajevnih skupnostih, se kar naenkrat zahteva eksistencialna sprememba. Če v predkolonialnem obdobju niso niti poznali pojma "zasebna lastnina"; če je bila ta v kolonialnem obdobju prepovedana, ji je 19. stoletje celo dajalo prednost, saj so države predpisale obvezno lastninjenje indijanskih komunalnih zemljišč. Odtujitev skupne indijanske zemlje se je v Mehiki vršila skupaj z odvzemom lastnine Cerkev in njene pravice do uživanja posebnih ugodnosti, tj. z zakonom Ley de Lerdo leta 1856, ki je prisodil vso zemljo, ki je bila do tedaj v lasti Cerkev, njihovim najemnikom ali zaupnikom. Posledica zakona Lerdo je bil izgon številnih lokalnih indijanskih skupnosti s komunalnih zemljišč (Díaz-Polanco, 86–110; Aramoni, 1992).

Po zakonu Lerdo bi morali Indijanci lastniti obdelovalna zemljišča, vendar pa so jim jih odtujevali sami državni uslužbenci, vplivni politiki, pravniki in sodniki, novi liberalni sloji, ki so indigeno prebivalstvo vedno bolj potiskali na obrobje. Ironija 19. stoletja pa je, da je liberalno gibanje za mala posestva in svobodno tržišče v

Mehiki nalivalo h kronično zasidranemu latifundizmu in ustvarilo njegov še večji monopol. Latifundija je bila za časa konservativnega predsednika Porfiria Díaza (1880–1910, čas, ki se imenuje "porfiriati") gospodarska osnova mehiške ruralne družbe.

III

VZPON IN PADEC INDIGENIZMA

Kasneje, zlasti pa v drugi polovici 20. stoletja, je Latinska Amerika odprla nove možnosti vzpostavljanja nacionalne homogenosti, zlasti v tistih državah, ki so imele in še danes ohranjajo večkulturni in večetnični značaj, med njimi Mehika, Peru in Ekvador. Prav v teh državah se je v 20. stoletju pokazala velika potreba po teoretsko kompleksnejšem in aplikativno načrtnejšem reševanju etničnih vprašanj, s ciljem čim manj motečega vključevanja indijanskih skupnosti v nacionalne države. Na **I. medameriškem indigenističnem kongresu** (*Congreso Interamericano Indigenista*) v Pátzcuaru v Mehiki se leta 1940 prvič uporabi izraz *indigenismo* (indigenizem), izoblikovali so definicije pojmov *indígena* – *indigenista* – *indigenismo* ter načrtali teoretske in aplikativne smernice nadaljnjega dela te nove interdisciplinarne znanosti in politike.

Indigenizem je tako postal **uradna družbena politika za vključevanje indijanskih skupnosti v nacionalne države Latinske Amerike**, ki s teoretskega in aplikativnega zornega kota vključuje različne stroke in vladne sektorje: aplikativno antropologijo, družbeno politiko, sociologijo, ekonomijo, agronomijo itd. Na samem začetku je ta politika imela jasno načrtane cilje, načrte in predloge: na prvem mestu je bila potreba za pospeševanje in utrditev nacionalnih integritet posameznih latinskoameriških držav; na drugem mestu naj bi indigenistična politika služila za pospeševanje ekonomskega in družbenega razvoja indijanskih skupnosti, ki so bile v marginalnem položaju s strani materialnega napredka, ki se je do takrat odvijal na drugih območjih, zlasti v večjih urbanih središčih. Pričakovalo se je, da bo indigenistična politika prispevala k rešitvi indijanskih skupnosti iz t. i. "stoletne zaostalosti".

Alfonso Caso, utemeljitelj mehiškega indigenizma, je leta 1955 zapisal: "[N]aši jasni in nedvoumni načrti so v pospeševanju razvoja indijanske skupnosti, z namenom čimprejšnje integracije – ne da bi pri tem povzročili njeno notranjo dezorganizacijo – v ekonomsko, kulturno in politično življenje Mehike; z drugimi besedami, naš cilj je pospeševanje sprememb, ki so tako ali drugače neizogibne in ki bodo indijansko skupnost privedle do transformacije v mehiško kmečko skupnost, indijanski prostor pa v mehiški prostor z vsemi svojimi karakteristikami, ki jih imajo ostale regije države." (Caso, 1971, 139)

S stališča kasnejših indigenističnih teoretskih tokov, zlasti pa z današnjega vidika, je ta metodologija s sredine 20. stoletja vsekakor nesprejemljiva, vse preveč zasidrana v evolucionističnih teoretskih temeljih o superiornosti razvoja in s tem družbenega inkorporativizma manj razvitih skupnosti. Poleg tega je z etičnega zornega kota vsekakor preveč paternalistično naravnana in slepo predana državni politiki. Če po eni strani za njenimi moralnimi cilji stoji dolžnost neizpolnjene zahteve po človekovih pravicah, še posebej indijanskih – kot vesplošen in zakoniti diskurz indigenističnih politik –, se po drugi strani indigenizem tistega časa izkaže za ravno nasprotno, le kot ena izmed vladnih politik, usmerjena k indijanskim etničnim skupnostim pretirano zaščitniško, kar kaže na prepričanje o nesposobnosti teh. Inkorporativizem tistega časa še vedno tiči v abstraktnem pojmovanju nacije, brez resničnega posluha za kulturno in duhovno različnost, ki ga je v neprimerljivo polnejši meri nakazal že škof Bartolomé de las Casas.

V fazi inkorporacijske in integracijske naravnosti si je indigenizem Latinske Amerike pridobil svoje značilne paternalistične in včasih zelo avtoritativne značajske poteze, ki so bile v nadaljnjem razvoju indigenizma kritizirane in zavrnjene tako s strani stroke, kot samih indijanskih etničnih skupin. Različne družbene usluge, namenjene Indijancem, niso bile mišljene kot njihove lastne pravice, ampak kot vladna licenca za ponižanje indijanskih skupnosti. Odnos vlada – Indijanci se v tej fazi pravzaprav ni bistveno premaknil od njemu predhodnih prepričanj. Šele v osemdesetih letih 20. stoletja je začela vlada razmišljati drugače, v devetdesetih letih pa končno prešla na t. i. participativni diskurz.

Medtem ko je inkorporacijska politika temeljila še na teoretičnih osnovah evolucionizma, ki je podpihoval etnocentrizem in izvajal etnocid nad avtohtonim prebivalstvom, je **integracijski indigenizem**, ki ji je sledil, uvedel diskurz kulturnega relativizma, ki priznava kulturne razlike kot enakovredne danosti in v etično-moralnem zadržanju vrednoti druge in drugačne kulture. Vendar pa je že v svoji osnovi malce kontradiktoren, ker priznava vrednost različnih kultur, ne pa tudi enakovrednosti.

Aguirre Beltrán, direktor nacionalnega indigenističnega inštituta (INI) v sedemdesetih letih 20. stoletja in osebnost, ki se je sčasoma oblikovala v vodilnega teoretika indigenizma, si je na vso moč prizadeval, da bi integracionizem popravil napake etnocentristične politike, ki jih je zadala njegova predhodnica. V politiko indigenizma je zato poskušal vpeljati element t. i. socialnih pravic (Díaz-Polanco, 1999, 92). Posamezne sestavine indijanskih kultur: jeziki, verovanja, šege in navade ter oblike družbenopolitičnih organizacij so v integracionizmu priznane kot splošno veljavne, zato naj bi se po Beltránu integracija Indijancev v nacionalno družbo realizirala ob upoštevanju vrednot različnih kultur in človekovega dostojanstva (Díaz-Polanco, 1999, 92).

Prav tu je Beltrán prišel v razkorak sam s seboj, razpet med teoretsko relativistično in etičnohumano naravnostjo po eni strani ter praktičnimi izvajanjem indigenistične politike, ki so še vedno slonela na superiorni, paternalistični in integracionistični predpostavki, na drugi strani. Ta pojav se v mehiški antropologiji imenuje "kompromisna antropologija" in sploh ni redek. Kljub vsemu je treba priznati, da je nacionalni indigenistični inštitut prav v obdobju Beltranovega vodenja izvajal najbolj kvalitetne projekte, ekipna terenska dela in izdal največ kvalitetnih monografij.

Kriza integracionizma je nujno vodila v kvalitetno spremembo. Pot enakovrednejšega vključevanja avtohtonega prebivalstva, tudi v same projekte INI-ja, je bila nakazana in načrtovana. V osemdesetih letih se začnejo pojavljati prvi projekti **participacijske** politike, ki se v polni meri razvije v devetdesetih letih.

Miguel Limón, naslednji direktor mehiškega indigenističnega inštituta, se je leta 1983 izrazil takole: "Ko se je oblikoval Instituto Nacional Indigenista, je indigenizem slonel na ideji, da je popolna inkorporacija Indijancev v nacionalno mestiško družbo neizogibna ... Po štirih desetletjih se pojavi velika vsebinska sprememba v pojmovanju vloge, ki jo imajo Indijanci v nacionalni družbi; ta sprememba pa je posledica vztrajnosti in preživetja samih indijanski etničnih skupin, ki kljub zunanjim kulturnim pritiskom in nameram po asimilaciji niso izgubile osnovnih konstitutivnih elementov svoje identitete" (Iturriaga, 2000, 74).

Leta 1986 vladni dekret določi **nove mehanizme participacije** indijanskih lokalnih skupnosti v oblikovanju, uporabi in evalvaciji indigenistične politike. Takoj nato so se oblikovali načrtovalni komiteji krajevnih skupnosti, pojmovani kot organi osnovne participacije. Ti komiteji so imeli svoje predstojnike v izvajalskih svetih koordinacijskih centrov. Predstavniki indijanskih skupnosti so bili tudi v samem vrhu, v središčni ustanovi INI.

Že omenjeni razkorak med hitrim razvojem teoretskih konceptov na eni strani in okostenelim, birokratsko zavrtim institucionaliziranim sistemom indigenističnih ustanov na drugi strani je ob vstopu v 21. stoletje pripeljal do krize še zadnje fazo indigenistične politike, participacijsko. Od tu do uradnega razpada indigenističnega inštituta, ki se je zgodil leta 2005, ni bil velik korak. Indigenizem je samega sebe prerasel. V upravnem smislu so ga zamenjali krajevni inštituti za razvoj indijanskih kultur in nevladna indijanska združenja, v konceptualnem smislu pa dekolonizacija antropologije in sodobna etnična gibanja.

ZAKLJUČEK

Indigenizem ali sodobna družbena politika za vključevanje Indijancev v družbe nacionalnih držav, ki se je v Latinski Ameriki razvil kot institucionalizirana interdisciplinarna aplikativna veda po letu 1940, ima svoje

temelje v t. i. indijanskem vprašanju, zgodovinskem diskurzu, starem več kot pet stoletij, in svoje začetke v kolonialni politiki za Indijance. Kolonialno obdobje ni le ključ za razumevanje sodobnega indigenizma, ampak vseh tistih družbenih procesov in ustanov, ki jih je ustvarila kolonialna politika s svojimi političnimi, ekonomskimi, demografskimi in družbeno-religioznimi ukrepi, katerih kontinuiteta je še danes prisotna v latinskoameriških družbah.

Primerjalna analiza družbenih politik za vključevanje Indijancev v zgodovinsko različnih državnih formacijah kaže, da je kolonialna uprava razvila največ strategij oz. da jih je znala med seboj najbolj kompleksno povezovati. Poleg tega je svoje ukrepe izpeljevala načrtno, zelo sistematično in dosledno ter je bila pri vsem skupaj še najbolj učinkovita. To ji je uspevalo predvsem zaradi njene substitucijske politike, ki se je znala indijanskih družb dotakniti na njihovih ključnih točkah, naj bo to na področju religije, poselitvenega sistema po krvnem sorodstvu ali podobnega sistema dajatev.

Šele ko sta bila Real Mandato in "República de los Indios" že izpeljana, je izdala uradni zakon o indijanskih pravicah in svoboščinah. Indijanci so z njim dobili uradni status svobodnih državljanov, s posebno zakonodajo in posebnim obravnavanjem. Zakon jim je določal naselitev, prevzem krščanstva in dajatve. Družbena politika, ki jo je za Indijance vodila kolonija, je bila po eni strani segregacijska in je z zakonom ločevala Indijance od Špancev, po drugi strani pa integracijska, saj jih je vključevala v proizvodnjo. Pravice Indijancev so bile pod kolonialno vlado sicer zelo okrnjene, bile pa so vsaj uzakonjene. Indijanci so imeli svoj status, identiteto in kvaliteto. Indijanci so v koloniji nastopali kot Indijanci.

V povsem drugačnih okoliščinah in odnosih se znajdejo v obdobju oblikovanja nacionalnih držav. Konolidacija novih ekonomskih interesov in liberalnih idej ter oblikovanje nacionalnih držav uvedejo novo družbeno politiko za vse, tudi za avtohtono prebivalstvo, korporativizem ali stopitveno politiko.

V Latinski Ameriki so se nacionalnosti oblikovale na podlagi liberalnih tokov, ki so gradili ideologijo na neindigenizmu. Liberalne vlade 19. stoletja so indijanske skupnosti vključevale v nacionalno življenje s predpostavko in pod pogojem opustitve kulturnih posebnosti, drugačnosti. Taka družbena politika je genocidna in predpostavlja, da je popolna in mehanska inkorporacija v nacionalno tvorbo edina možnost preživetja. Ideje o avtonomnosti avtohtonih etničnih skupin, ki bi ohranile svoje družbene in kulturne karakteristike, različne tistim, ki so jih imeli kreoli in mestici ter so se v 19. st. na novo formulirale, so bile z idejo novih nacionalnih držav nezdržljive. Stvar je privedla tako daleč, da se v egalitarno politiko vključi in daje prednost tudi pojmu rasnega zlitja, opeva pa se premoč t. i. "kozmične rase", to je družbe mesticev. Na političnopravnem področju nove nacionalne države proglasijo Indijance za državljane, s

formalnopravno enakostjo pred zakonom. Večina latinoameriških držav izbriše pojem, kvaliteto in identiteto "Indijanca".

Kasneje, zlasti pa v drugi polovici 20. stoletja je Latinska Amerika odprla nove možnosti vzpostavljanja nacionalne homogenosti, zlasti v tistih državah, ki so imele in ohranjajo večkulturni in večetnični značaj. Prav v teh državah – Mehiki, Peruju, Ekvadorju – se je v 20. stoletju pokazala velika potreba po teoretsko kompleksnejšem in aplikativno načrtnejšem reševanju etničnih vprašanj, s ciljem čim manj motečega vključevanja indijanskih skupnosti v nacionalne države. Na I. med-ameriškem indigenističnem kongresu je postal indigenizem uradna družbena politika za vključevanje indijanskih skupnosti v nacionalne države Latinske Amerike in interdisciplinarna aplikativna veda.

V fazi inkorporacijske in integracijske naravnosti si je indigenizem Latinske Amerike pridobil svoje značilne paternalistične in včasih zelo avtoritativne značajske poteze, ki so bile v nadaljnjem razvoju indigenizma kritizirane in zavrnjene tako s strani stroke, kot samih indijanskih etničnih skupin. Medtem ko je inkorporacijska politika temeljila še na teoretičnih osnovah evolucionizma, ki je podpihoval etnocentrizem in izvajal etnocid nad avtohtonim prebivalstvom, je integracijski indigenizem, ki ji je sledil, uvedel diskurz kulturnega relativizma, ki priznava kulturne razlike kot enakovredne danosti in v etično-moralnem zadržanju vrednoti druge in drugačne kulture.

Posamezne sestavine indijanskih kultur: jeziki, verovanja, šege in navade ter oblike družbenopolitičnih organizacij so v integracionizmu priznane kot splošno veljavne, zato naj bi se integracija Indijancev v nacionalno družbo realizirala ob upoštevanju vrednot različnih kultur in človekovega dostojanstva. Prav tu je prišel integracionizem v razkorak sam s seboj, razpet med

teoretsko relativistično in etičnohumano naravnostjo po eni strani in praktičnimi izvajanjem indigenistične politike, ki so še vedno temeljila na superiorni, paternalistični in integracionistični predpostavki na drugi strani. Kriza integracionizma je nujno vodila v kvaliteto spremembo. V osemdesetih letih se začenejo pojavljati prvi projekti participacijske politike, ki se v polni meri razvije v devetdesetih letih.

Leta 1986 vladni dekret določi nove mehanizme participacije indijanskih lokalnih skupnosti v oblikovanju, uporabi in evalvaciji indigenistične politike. Takoj nato so se oblikovali načrtovalni komiteji krajevnih skupnosti, pojmovani kot organi osnovne participacije. Ti komiteji so imeli svoje predstojnike v izvajalskih svetih koordinacijskih centrov. Predstavniki indijanskih skupnosti so bili tudi v samem vrhu, v središčni ustanovi INI.

Participacijska politika je Indijancem po eni strani omogočila osvajanje političnega znanja in zahodnjaške izobrazbe ter vplivala na rast zavesti o etnični pripadnosti, po drugi strani pa ustvarila konceptualno protislovje samega "indigenizma". Iz vrst indijanskih političnih aktivistov so se oblikovali tako kulturni spreobrnjenci (t. i. "*retornados*" ali "povratniki"), kot voditelji novih neodvisnih etničnih in revolucionarnih gibanj.

Socialna politika za Indijance je trenutno v eksistenčialni krizi. Eden od vzrokov je neskladnost njene teoretične zasnove in dejanske prakse. Operativna izvajanja nacionalnih inštitutov za indijanska vprašanja ne dohajajo sodobnega družbenega diskurza. Drugi vzrok je v konceptualnem protislovju med subjektom in objektom participacijske politike, v kateri indijanske etnične skupnosti igrajo po eni strani vlogo subjekta vladne politike, ki si še vedno prizadeva za homogeno enotnost, po drugi strani pa vlogo objekta prav iste politike. Ob vstopu v 21. stoletje so se Indijanci znašli v dvoreznem, neprijetnem položaju.

THE SPANISH COLONIAL POLICY FOR THE INDIANS AND CONTEMPORARY INDIGENISMO IN LATIN AMERICA: A COMPARATIVE STUDY

Marija Mojca TERČELJ

University of Primorska, Faculty for Humanities, SI-6000 Koper, Glagoljaška 8

e-mail: mojca.tercelj@fhs.upr.si

SUMMARY

The key to understanding indigenismo, or the social policy and applied anthropology for integrating the Indians into the societies of nation states, which in Latin America underwent its official development in the second half of the 20th century, is the historical discourse called the Indian question, unanswered for more than five-hundred-years.

Although Spain was the only colonial country that had any regard for the protection of the human rights of the conquered peoples, we could not possibly maintain that the motives were humanitarian; rather, they were the economic necessities of a colonial super-power.

The Spanish colonial administration made some strategic strokes that had far-reaching consequences on the development of the social and economic segregation and transculturation process, which has not yet come to completion. Immediately upon military conquest, the administration began systematically implementing special economic, political, demographic and social-religious measures. Among the earliest were the demographic and urbanistic changes published in the 1549 Real Mandato document. With this imperial decree the Spanish crown determined the integration of the dispersed rural Indian settlements into Spanish-model clustered villages. The aims of the settlement concentration were easier control as well as faster evangelisation and cultural Europeanisation of the New World's population. At the same time, they also began implementing political-administrative measures and established an institution of local authorities, the so-called "Republic of the Indians/ Republic of the Spaniards" (*República de los Indios / República de los Españoles*).

The rights of the Indians ("The Republic of the Indians") in New Spain were severely curtailed in comparison with those of the Spaniards and mestizos ("The Republic of the Spaniards"); however, in 1681, the Spanish crown did issue an official law for the Indians, the *Ley de los Indios*, which was published in the document entitled *Compilation of the Laws of the Indies V, VI–X* (*La Recopilación de las Leyes de Indias V., VI. – X.*) The *Recopilación* consists of 536 statutory provisions stating the duties and rights of the Indians. According to late 17th-century Spanish law the Indians were officially free citizens with a special legislation and special treatment, which prescribed that they live in the so-called reductions or clustered settlements, where they should be converted to Christianity and pay the Spanish crown their compulsory levy in kind and labour.

The consolidation of new economic interests and liberal ideas as well as the formation of nation states in North, Central and South America in the 19th century, also initiated a new social policy towards the various ethnic groups, social strata, races and also towards the autochthonous population: this was the so-called incorporative or integrative policy, in the US, also referred to as the melting-pot policy. In Latin America, the nationalities were forming on the basis of liberal currents, building an ideology of anti-indigenism and integrating Indian communities into national life with the premise and under the condition of their relinquishing cultural particularity and diversity. This policy was genocidal, as it negated the value and existence of autochthonous identities. The new nation states proclaimed the Indians as their citizens, with a special act guaranteeing their equality before the law. The majority of Latin American states of that period thus erased the concept, quality and identity of "the Indian" and imposed the predominance of the so-called "cosmic race" (*la raza cósmica*) or the mestizo.

Later, especially in the second half of the 20th century, Latin America opened up new possibilities of establishing national homogeneity, particularly in those countries which had had and preserved a 'pluricultural' and multiethnic character, such as Mexico, Peru and Ecuador. It is precisely in these countries that the 20th century saw a great need for a theoretically more complex, better-applied and more systematic solution to ethnic issues, with the aim of ensuring that the integration of Indian communities into nation states cause the least disturbance possible. In 1940, at the First Inter-American Conference on Indian Life (*Congreso Interamericano Indigenista*) in Pátzcuaro, Mexico, the term *indigenismo* (indigenism) was first used, the definitions of the notions indigenous – indigenist – indigenism were formed, and the theoretical as well as applied guidelines for further work in this new interdisciplinary science and policy were outlined. Indigenism thus became the official social policy for integrating Indian communities into the nation states of Latin America.

Between 1940 and 2005, three currents of *indigenismo* developed in Latin America: the incorporative (between 1940 and 1960, approximately), the integrationist (between the end of the 1960s and the end of the 1980s) and the participation policy (between 1986 and 2005) currents. The names of the currents themselves explain what each one was about.

While the incorporative policy still relied on the theoretical bases of evolutionism, which fomented ethnocentrism and committed ethnocide against the autochthonous population, the ensuing integrative indigenism introduced the discourse of cultural relativism, which acknowledged cultural differences, and, in terms of ethical/moral attitude, appreciated other and different cultures. However, cultural relativism is already in principle somewhat contradictory, as it acknowledges the value of different cultures, but not their equality. The integration of the Indians into the national society was supposed to be carried out while respecting the values of different cultures and human dignity. This is precisely where the integrationist current found itself in contradiction with its own principles – torn between a theoretical relativistic and humane attitude on the one side, and on the other side, the practical concrete implementation, which was still based on a superior, paternalistic and integrationist position. This phenomenon, known in Mexican anthropology as "compromise anthropology," is quite common.

In 1986, a government decree determined new mechanisms of Indian local communities' participation in the formation, use and evaluation of indigenist policy. Immediately afterwards, plan committees of the local communities, conceptualised as organs of basic participation, were formed. The committees had their own principals in the managing councils of Coordinative Centres. The Indian communities even had their representatives at the very top, in the central organisation of the National Indigenist Institute (Instituto Nacional Indigenista).

At the turn of the 21st century, the aforementioned gap between the rapid development of theoretical concepts on the one hand and the fossilised institutionalised system of indigenist institutions on the other, brought to a crisis the last phase of indigenist policy, that of participation. From this point, the official dissolution of the indigenist institute in 2005, was only a step away. Indigenismo had outgrown itself.

Key words: indigenism, Indian, indio, segregative policy, social incorporativism, integrative policy, participation, assimilation, applicativity, law, administration, anthropology

LITERATURA

Aguirre Beltrán, G. (1976): Obra polémica. México, Instituto Nacional de Historia y Antropología, Secretaría de Educación Pública.

Aramoni Calderón, D. (1989): Los zoques en la época colonial: fuentes de investigación. V: Sánchez Arjona, M. et al.: 1. Reunión de Investigadores del Área Zoque. Tecpatán. Chiapas, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 66–74.

Aramoni Calderón, D. (1992): Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Aramoni Calderón, D. (1994): Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa. Anuario Instituto de Estudios indígenas, 4. San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 141–150.

Aramoni Calderón, D. (1995): Indios y cofradías. Los Zoques de Tuxtla. Anuario IEI V, San Cristóbal de las Casas, CEI-UNACH, 13–27.

Aramoni Calderón, D. (1998a): La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis. V: Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas (D. Aramoni, T. A. Lee, M. Lisbona Coord.), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 97–103.

Aramoni Calderón, D. (1998b): Las cofradías zoques: espacio de resistencia. Anuario Instituto de Estudios indígenas, 7. San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 89–104.

Caso, A. et al. (1971): Indigenismo. México, Instituto Nacional Indigenista.

Díaz-Polanco, H. (1999): Autonomía Regional. La auto-determinación de los pueblos indios. México, Siglo XXI.

Don Carlos II (1681): Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias I.–IX. Madrid.

Fábregas Puig, A. (1989a): Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación. V: Sánchez Arjona, M. et al.: 1. Reunión de Investigadores del Área Zoque. Tecpatán. Chiapas, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 182–196.

Fábregas Puig, A. (1989b): Las transformaciones del poder entre los zoques. V: Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, II, 17–21 de agosto de 1987. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1049–1058.

Foster, G. M. (1961): Cofradía y Compadrazgo en España e Hispano-América. Guatemala Indígena, 1. 107–147.

Iturriaga, E. (2000): Instituciones y acciones indigenistas en Yucatán. Reconstrucción histórica y presente, 1948–2000. Primera parte. Mérida, Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán, manuscrito.

Mínguez Cornelles, V. M. (2003): Derechos Humanos. V: León Portilla, M. et al.: Iberoamérica Mestiza. Encuentro de Pueblos y Culturas. Madrid, Fundación Santillana, 144–151.

Remesal, F. A. (1988): Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala, II. México, Ed. Porrúa.

Terčelj, M. M. (1999): Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage. Doktorska disertacija. Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete.

Terčelj, M. M. (2001): Identidades Etnicas y Relaciones Interculturales en Yucatán: una investigación antropológica. Mérida, Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán, manuscrito.

Terčelj, M. M. (2004): La integración cultural y el multiculturalismo. Las políticas indigenistas en México, en el siglo XX. *Annales*, 14, 2. Koper, 279–290.

Velasco Toro, J. M. (1975): Perspectiva Histórica. V: Villa Rojas, A. et al.: *Los Zoques de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 45–154.

Villas Rojas, A. (1986): El resurgimiento del indigenismo mexicano. V: García Mora, C. et al.: *La Quiebra Política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica)* II. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 153–164.