

Praktična kritika indigenizma in uvod v antropologijo nasilja

METODA

Paradigma antropološke metode je terensko raziskovanje. Antropologija kot družboslovna disciplina v širšem polju humanistike je vse od začetnikov utemeljena na metodi opazovanja z udeležbo. Kritizirano zaradi izpuščanja diahrone perspektive iz analiz je bilo takšno sinhrono raziskovanje socialnih fenomenov postopno dopolnjeno s strukturnimi in historičnimi interpretacijami širših kontekstov, ki so jih antropologi "malih zaprtih skupnosti" sprva izpuščali iz monografij. Namesto esencialističnega pristopa funkcionalistov je pota antropologov začela definirati odnosnostna perspektiva strukturalistov. Glavni prispevek tega, čemur je treba reči strukturalistična revolucija, je bil, da je v družbeni svet prenesla relacijski način mišljenja, se pravi, način matematike in moderne fizike, ki realnega ne enači s substancami, temveč z razmerji. (Bourdieu 2003: 80) Objektivistični prelom s predkonceptualnim umevanjem družbene realnosti postane izhodišče v družboslovju. Izkusveno spoznavno substanco, vsakdanjo izkušnjo družbenega sveta, zamenjajo opisi takšni izkušnji nedosegljivih in ljudem nevidnih družbenih relacij. Z objektivističnim prelomom pa so hkrati izpuščene mnogotere perspektive in percepcije družbenega sveta, ki same prispevajo h konstrukciji tega sveta. S takšnim pogledom na svet je vzpostavljen mrtev družbeni prostor, kjer ni akterjev, so le odnosi med njihovimi pozicijami. V antropologiji nasilja predvsem tistih zapostavljenih pozicij z dna družbenih hierarhij: marginalizirane "male skupnosti" ne nehajo biti objekt antropološkega raziskovanja. Sopostavljene so v kompleksno matrico konstruiranega družbenega prostora. Nanje delujejo sile "strukturnega nasilja": ekonomske in politične neenakosti med nasprotujočimi si skupinami, ki so osnovane na rasnih, spolnih, etničnih in religioznih etiketah, in sodelujejo kot kategorije pri konstrukciji raznih zamišljenih skupnosti. To pa zmanjšuje možnosti za antropološko raziskovanje nasilja per se: naj se z njim ukvarjajo psihiatri. Obravnavati slednje je tabu – kot trda pornografija; nekaj, kar večina akademikov noče opazovati ali priznati, da gle-

da, čeprav se na splošno zdi, da v naših družbah obstaja trg, ki združuje prav ta dva elementa – fizično nasilje in trdo pornografijo. (Schlee 2002 : 5) Za metaforo “pornografija” bi lahko rekli, da aludira na odnos med antropologom kot voajerjem in nedosegljivim objektom njegovega raziskovanja – golim nasiljem. Zato je treba nadaljevati: treba je narediti še drugi prelom, prelom z objektivizmom, in na novo vpeljati dodatno to, kar je bilo treba najprej izločiti, če smo hoteli vzpostaviti objektivno realnost. Ta prelom je težji. Predpostavlja kritično objektivacijo epistemoloških in družbenih okoliščin, ki omogočajo reflektivno vrnitev k subjektivni izkušnji družbenega sveta in tudi objektiviranje objektivnih okoliščin te izkušnje. (Bourdieu 2002: 44) Z drugimi besedami, tisto, kar se daje neposredno intuiciji v vsakdanji izkušnji – t.j. praktični način spoznavanja, ki je podlaga vsakdanji izkušnji družbenega sveta – ni mogoče omejiti niti na družbeno fenomenologijo niti na družbeno fiziko. Najbolj razdiralni opoziciji v družboslovju, nasprotje med subjektivizmom in objektivizmom, je treba preseči na način, da pri tem ohranimo pridobitve obeh. Za kaj takega se je treba vrniti k praksi, mestu dialektike *opus operatum* in *modus operandi*, k objektiviranim in utelešenim proizvodom zgodovinske prakse, struktur in habitusa. (Bourdieu 2002: 90) Z drugimi besedami, pri raziskovanju nasilja moramo našo pozornost usmeriti k nasilnim praksam, tako okoliščinam kot načinom njihovega delovanja: k nasilju kot produktu zgodovine, strukturirajočih struktur in telesa.

DIVIDE ET IMPERO

Zakulisje političnih bojov za kolonialno dominacijo v Novem Svetu, predvsem tistih s konca osemnajstega in začetka devetnajstega stoletja, ko zaveznitvo med starimi in novimi kolonisti preneha in ko špansko-ameriški imperij, ki je dotlej obstajal že tri stoletja, nenadoma razpade, konstituira kompleksno matrico konstruiranega družbenega prostora. Ob zori zavojevanja so ga zasnovali sile “izvornega nasilja”, če uporabimo izraz Jacquesa Derridaja (1998) za nasilje, ki sestoji v razliki in klasificiranju. “Šok zavojevanja” je bil brutalen in nepredvidljiv. Ne moremo ga zvesti preprosto na vprašanje različnosti niti na spopad med dvema stabilnima sistemoma, kjer je bil eden nenadoma vznemirljen zaradi vdora drugega. Misliti *edinstveno* znotraj sistema, ga vpisati vanj, takšna je gesta prapisave: gesta pranasilja, izgube lastnega, absolutne bližine, samoprisotnosti, v resnici izgube tistega, česar nikoli ni bilo, samoprisotnosti, ki ni bila nikoli dana, temveč se je o njej le sanjalo, in ki je bila vselej že razdvojen, ponovljena ter je bila sposobna pojaviti se zgolj v lastnem izginotju. (Derrida 1998: 142) Razlikovanje med staroselskimi in evropskimi protagonisti – na religioznih, lingvističnih, fizičnih in družbenih ravneh – in napetosti med nji-

mi so proizvedle heterogenosti. (Gruzinski 2004: 41) Boji med njimi so bili po temtaka sprva individualni boji za vsakdanje življenje, ne pa kolektivni in organizirani boji političnega življenja. Frančiškanski menih in kronist Benavente Motolinía s prizorišča zavojevanja mesta Mehiko poroča: "Nemogoče je vladati tako prostrani deželi od tako daleč; stvar tako ločena in tako oddaljena od Kastilje ne more obstajati, ne da bi bila izpostavljena velikemu opustošenju in ne da bi dan za dnem slabela želja, da bi na svojem čelu imela vodjo ali kralja." (citirano po Gruzinski 2004: 41) Šele s potrpežljivim delom reinterpretacije, maskiranja in filtriranja dejstev je bil prihod Hernána Cortésa povezan z vrnitvijo boga Quetzalcoatlá. (Gillespie 1989: 228) Kaos v Peruju je bil morda celo večji, bolj spektakularen in dlje trajajoč kakor v Mehiki. Politično nestabilnost in negotovo prihodnost sta še ojačala uboja dveh osvajalcev: Diego de Almagro je bil obglavljen leta 1538 in Francisco Pizarro je bil ubit tri leta zatem. Tudi Pedro de Alvarado je v Gvatemali naletel na odpor. Zaradi notorične krutosti nad Kičejji je izgubil zaveznike pri Kakčikelih. Nekdanji nasprotniki so se združili v boju proti osvajalcem; zadnjega kičejskega kralja Tecuma Umana je leta 1524 ubilo Alvaradovo kopje. Antagonizmi so sčasoma izgubili pomen zaradi sile okoliščin in učinkov poraza. Slabenje in razpadanje staroselskih dinastij, uničujoče epidemije, zlom v tradicionalnih sistemih izobraževanja, izobčene javnih oblik idolatrije, razuzdano izkoriščanje, h kateremu so bili prisiljeni, je izzvalo dezorientacijo in kolaps staroselske populacije. (Gruzinski 2004: 45) K temu moramo dodati evidentno agonijo temnopoltnih sužnjev, iztrganih iz njihovih afriških domovanj in prisilno vkrcanih na ladje za Mehiko, Peru, Brazilijo in podobne kraje, bolj vznemirljive od iberskega polotoka. Pa tudi osvajalci niso bili prikrajšani za izgubo korenin. Izgubili so vse neposredne vezi z zemljo prednikov, z domačimi mesti, s ciklom lokalnih praznikov, z nadnaravnimi zaščitniki, katerih čaščenje so ohranjale iberske bratovščine. Njihove navade so se postopno preoblikovale v skladu z dvema letnima časoma in hrano, v nenehnem stiku s staroselci. To je od njih zahtevalo nenehne napore adaptacije in interpretacije. Počasno transformacijo tradicij in življenjskih slogov, ki je bila v Evropi komaj opazna, je ob prihodu nenadno zamenjalo pospeševanje novih izkušenj in novih lekcij. Vsi, predvsem pa afriški in evropski naseljenci, so se morali hitro spoprijeti z nenavadno situacijo, ki je nepreklicno preokrožila pomene reči in odnose med ljudmi. Situacij, za katere so enako karakteristične nejasnost, negotovost in improvizacija, pa ne moremo preprosto analizirati v pojmih akulturacije in dekulturnacije. (Gruzinski 2004: 43) Ne smemo spregledati konteksta zavojevanja, šoka in fizičnega nasilja, ki je vladalo tej vrsti trpljenja v šestnajstem stoletju v španskih Amerikah. Za večino populacije je bilo to vprašanje preživetja, dejansko vprašanje življenja in smrti.

Motolinía z naslednjimi besedami nadaljuje pričevanje: "Pol milje vsenaokrog in dobršen del poti smo hodili po truplih in kosteh. Mrhovinarjev in krokarjev, ki so prišli žret trupla mrtvih in se nasititi na to mesarsko klanje, je bilo toliko, da so zasenčili sonce. [...] Lasje so bili raztreseni naokrog. Strehe hiš so se sesule, njihove stene so se pordečile. Črvi so gomazeli po cestah in trgih, medtem ko so bile stene poškopljene z možgani. Voda je bila rdečkasta, kot da bi bila barvana. Pili smo jo, kakršna je bila. Pili smo slankasto vodo ... V tem smo si bili vsi enaki, bodisi mladenič, duhovnik, ženska ali otrok." (citirano v Gruzinski 2002: 34) S prihodom evropskih osvajalcev so se prostori smrti premešali v skupno polje označevalcev, ki so osvajalce nepovratno povezali s staroselci in Afričani. Takšni prostori v španskih Amerikah pa niso primerljivi z evropskimi. Postavka je le navidez trivialna, saj so si evropski osvajalci prizadevali (in do velike mere jim je tudi uspelo) ustvariti repliko družbe, ki so jo pustili za seboj. Norma podvojitve je izhodišče, iz katerega moramo gledati rekonstrukcijo ali prenos iberskih izvorov vsakič, ko so se osvajalci in njihovo spremstvo vkrkali za zavojevanje Novega Sveta. (Gruzinski 2002: 54) V tem smislu moramo tudi analizirati pojavitev infrastrukture v evropskem slogu: gradnjo mest, pristanišč, cest, palač in arzenalov; ustanovitve univerz; gigantske gradbene kampanje, ki so preluknjale oba ameriška kontinenta s cerkvami, katedralami, klosterji, kapelami in bolnicami. Tam so tako zrasle Nova Španija (to pomeni Mehika), Nova Galicia, Nova Kastilja, Nova Grenada in mnogi drugi dominioni z imeni iberskih provinc. Konstrukcijo kolonialnega družbenega prostora moramo razumeti kot čezatlantski transfer kolektivnega zamišljanja in institucij: katolicizem, tržni mehanizmi, kanoni, knjige itn. Njihova reprodukcija še danes informira zdravorazumsko dojetje kolonialne realnosti po iberskem modelu: institucionalna dominacija z restavracijo kolonialnih mest po vsej Latinski Ameriki, aktivna propaganda renesančne arhitekture premožnim turistom in še bi lahko naštevali. Če pa ilustriramo dolgotrajni proces simbolnih bojov (denimo med krščanskim, judovskim in muslimanskim svetom) na iberskem polotoku, potem hitro postane jasno, da ni primerljiv s procesom "mešanja" oz. "mestizacije", ki se je zgodila v Novem Svetu. Evropski osvajalci, povečini samski moški (vojaki, trgovci, pustolovci), so se v 16. stoletju nenadoma znašli na poganskem teritoriju, praktično onkraj dosega Katoliške cerkve. Za mnoge med njimi so bile indijanske ženske lahek plen, s katerimi so imeli kratke in nasilne odnose. V tem kontekstu moramo tudi razumeti status njihovih potomcev – mesticev. Mestici so se v nekem trenutku znašli med dvema svetovima, v kraju vmes, ki je kraj brez korenin, kraj pogajanj o fragmentih evropske civilizacije v Novem Svetu *par excellence*. Zato mestici tudi niso imeli mesta v družbenem prostoru, ki je bil pravno razdeljen na "Republiko In-

dijancev” in “Republiko Špancev”. Zanje lahko morda celo rečemo, da so bili brez zgodovine, katere bi se lahko polastili.

Ločevanje, sprva temporalno in spiritualno, je težilo proti fizičnemu razločevanju. Katoliški menihi so načrtovali totalno izolacijo evropskih naseljencev od staroselcev, “v strahu pred slabimi navadami in pogubnim primerom slednjih”. (Gruzinski 1997: 232) Z zapiranjem staroselcev znotraj njihove mreže cerkev in samostanov so si samostanski redi prizadevali narediti stvarno demarkacijsko mejo med zavojevalci in zavojevanimi. Z vztrajanjem na tem, da morajo biti temnopolti, mešanci in mešane krvi izgnani iz staroselskih skupnosti, so menihi upali na povrnitev nepredušne meje, ki je, to moramo ponoviti, varovala njihov nadrejen položaj nad Indijanci. (Gruzinski 1997: 232) Izobčeni so bili tudi vsi mešane krvi. Zato, da je bil nekdo mešane krvi, je zadostovalo, da ni bil rojen na iberskem polotoku, saj “četudi rojeni povsem belim staršem, so pili mleko indijanskih dojilj, zato je bila njihova kri za vse življenje zastrupljena.” Oziroma, kot piše Benedict Anderson (2003), četudi je bil kdo rojen samo teden dni po tistem, ko se je njegov oče priselil, ga je nesrečna okoliščina rojstva v Ameriki pahnila v podrejenost, čeprav se z jezikom, vero, rodом in navadami ni prav nič razlikoval od Španca, rojenega v Španiji. Nič se ni dalo storiti: *nepovratno* je bil kreol. (Anderson 2003: 70)

V razsežno in težko dostopno pokrajino, ki je bila sprva odprta za najrazličnejše improvizacije, so se postopno vpisale razlike in delitve tudi med metropolitane in kreole. Nedvomno gre za splet davno sprejetega makiavelizma in razvoja konceptov biološke in ekološke kontaminacije, ki je spremljal planetarno širjenje Evropejcev in evropske moči od 16. stoletja naprej. (Anderson 2003: 70) Vendar pa so bili, kot dodaja Anderson, kreoli z nenehnim povečevanjem svojega števila in z vse globljo lokalno zakoreninjenostjo, ki je bila z vsako generacijo še trdnejša, politični problem brez zgodovinske primerjave. Medtem ko se je dalo domorodce (pa tudi mešance in temnopolte) pokoriti z orožjem in boleznimi, nadzorovati pa s krščanskimi misteriji in povsem novo kulturo, s kreoli ni bilo tako: do orožja, bolezni, krščanstva in evropske kulture so imeli skorajda enak odnos kot metropolitanci. (Anderson 2003: 70) Bili so ključni za kraljevo oblast na daljavo, hkrati pa so jo mogli ogroziti.

HOMO INDIOS

Kritika kolonialne preteklosti je bila v središču antropološke discipline več kot trideset let, pa kljub temu sodobni kritiki pogosto spregledajo simpatetičen vidik na liberalna gibanja, ki ga imajo antropologi v oziru na osamosvojitev in nastanek kolonialnih držav v Latinski Ameriki. Paradigmatski primer je od-

mevno znanstveno-politično gibanje indigenizma, ki se je začelo po Mehiški revoluciji in je bilo kasneje bliskovito institucionalizirano kot vodilni glas za modeliranje staroselskih kultur. Perspektiva na kulture je bila osnovana na estetizaciji rasnega diskurza brez reference na raso. Medtem ko je večina ljudi padla v kategorije kulture (zaostala, mešana in moderna), ki so jih opisovale raso, je pomembno število staroselcev in mesticev spadalo v kategorije, ki jih niso. (Dawson 1998: 293) Z drugimi besedami, razvoj je postal predvsem kulturni, ne biološki. S tem ko je strokovnjaška retorika indigenistov pojem rase skrila za pojem kulture, je tudi golo nasilje zmaknila pogledu.

Poučno je vedeti, da je bil indigenizem dejansko osnovan na rasnem diskurzu, ki se v Latinski Ameriki ziblje med dvema psevdo-poloma. Ne da bi zašli v poenostavitve, si lahko ta dva navidez nasprotna konceptualna sistema predstavljamo takole. Na eni strani imamo deterministični diskurz naravno inferiorne rase staroselcev, ki je prekleta zaradi biblične obsodbe proti Hamu in osnovana predvsem na evolucionistični teoriji ter "znanstvenih" principih družbenega darvinizma. Na drugi strani imamo naraščajočo hibridizirano populacijo mesticev in ladinosov, vizionarsko usojeno in politično ter družbeno sposobno za življenje in razvoj. Zagovorniki prve smeri so mešanje izenačili z barbarizmom in degeneracijo, privrženci druge so ga vzeli za nasprotje barbarizmu, in to kot način za stvaritev modernih nacionalnih držav v Latinski Ameriki, kot jih poznamo danes. Natančnejši pretres teh predpostavljeno antitetičnih pozicij razkrije, da sta le variaciji, filozofsko in politično osnovani v evropskem liberalizmu in pozitivizmu, "katerega vloga je bila *izboljšati* človeško raso z *boljšim mešanjem* ter podpirati in spodbujati zahodno raso in kulturno superiornost." (Martinez-Echazabal 1998: 30)

Če ta pretres lociramo v kontekst temeljnih sprememb na delu v naši disciplini (pa tudi zgodovini), potem moramo reflektirati in revidirati kanon družbenih ved, ki smo ga podedovali iz 19. stoletja. V tem duhu Guillermo Zermeno (2002) izpostavi dve temeljni tematiki: a) odnos med intelektualcem in državo oz. med režimi znanosti in politike ter b) indigenizem. Njegova analiza je analogna Ricourjevi (1996) "renunciaciji Hegla" v *Le temps raconté* (Paul Ricour 1996 [1985]: 918–938). Kot se Ricourjev kritični program začanja z izjavo, da moramo Heglovo prisotnost najprej priznati, preden se od njega lahko odklonimo, moramo priznati tudi začetnike indigenizma. Kot navaja Antonio Goubaud Carrera, začetnik indigenizma v Gvatemali: "Družbena realnost je navrgla pojem, ki izraža družbene probleme. Indigenizem je nedvomno manifestacija, simptom neke določene družbene nevšečnosti." (Carrera 1945: 3) Zanimata nas vzpon in družbeno funkcioniranje indigenizma iz današnje perspektive: Do kakšne mere antropologijo še vedno informira indigenistična teologi-

ja razvoja? Imamo sploh kakšno jamstvo, da nas še vedno ne lovi duh Manuela Gamia ali Goubauda Carrera – “očetov indigenizma”? Skratka, naš namen je prepoznati njihovo zapuščino kot pogoj, da jo lahko presežemo. Zaradi kompleksnosti problema se bomo pri tem omejili na primerjavo med omenjenima intelektualcema ter njunim kolonialnim predhodnikom, frančiškanskim menihom in kronistom Bernardinom de Sahagúnom.

NEKATERI ELEMENTI IZ INTELEKTUALNIH BIOGRAFIJ MANUELA GAMIA IN GOUBAUDA CARRERA

Manuel Gamio (1883–1960) je bil prvi profesionalni mehiški antropolog, ki se je izobrazil na kolumbijski Univerzi. Bil je študent Franza Boasa, ki je Gamia seznanil s kulturnim relativizmom. V Mehiki je imel vseskozi tesne stike s predsedniki vlad, ki so nastale po mehiški revoluciji, od Venustiana Carranza in Alvara Obregóna ter Plutarca Elíasa Callesa do Lázara Cárdenasa. Vzporedno z njegovim antropološkim raziskovanjem, najprej v Teotihuacánu (1917–22) in potem o mehiških beguncih v ZDA (1927), obe pionirski študiji, je Manuel Gamio izdal dve politično-antropološki deli, ki ju lahko beremo kot prirejeni za “politično konjunkturo” ali kot ponudbo intelektualca, da se podredi družbenemu programu trenutnih političnih oblastnikov. Prvo, *Forjando patria* (1916), ga je tesno povežalo s Carranza, in drugo, *Hacia un México nuevo* (1935), ga je spojilo s Cárdenasom, potem ko je Elías Calles padel s prestola. (Zermeño 2002: 317)

“Indigenizem je nastal v Mehiki in šele kasneje prišel v Gvatemalo,” pravi Celso Lara, profesor na Univerzi San Carlos v Gvatemali. Začetnik indigenizma in prvi profesionalni antropolog v Gvatemali Goubaud Carrera (1902–1951) se je izobrazil na chicaški univerzi, kjer se je seznanil s “študijami skupnosti” Roberta Redfielda in “aplikativno antropologijo” Sola Taxa. Tudi Carrera je najprej izvajal antropološka raziskovanja, pisal študije oblačil in prehranjevanja v Gvatemali (1943–45), izdajal je tudi dela, s katerimi se je podredil političnemu programu univerzitetnega kolega, kasneje predsednika, dr. Juana Joséja Arévala. “Ko sem se leta 1942 sestal z Goubaudom Carrero in mu izrazil potrebo po ustanovitvi Inštituta za indigenizem v Gvatemali,” poroča David Vela, “je ideja vzbudila antipatije pri Jorgu Ubicu, ki je želel v naših srečanjih videti nekaj sumljivega. [...] Predsednik se je vedno izogibal izpolniti to priporočilo iz kongresa v Pátzcuaru.¹” (Vela 1965: 10) Šele po “Revoluciji 44” je novi predsednik Arévalo prisluhnil peticiji gvatemalskih indigenistov in leta 1945 je bil na

¹ Leta 1940 je bil v Pátzcuaru v Mehiki sklican prvi Interameriški kongres indigenistov, kjer so mehiški indigenisti, med njimi tudi Manuel Gamio, sprožili iniciativo za ustanovitev filial po vsej Latinski Ameriki.

Univerzi San Carlos ustanovljen *Instituto Indigenista Nacional*. Na mesto direktorja inštituta je bil predlagan Goubauda Carrera, ki je funkcijo sprejel, kot je kasneje, spet na prošnjo Arévala, sprejel celo mesto ambasadorja Gvatemale v ZDA.

To dvojno politično in znanstveno gibanje nas ne sme povsem presenetiti. Najprej, akademske institucije, ki bi se posvečale izključno znanosti, še niso obstajale. Skoraj vse aktivnosti te vrste so administrirale vlade ali pa so bile financirane od zunaj, kot del programov kolumbijske in chicaške univerze ali od institucij, kot je Fundacija Carnegie, ki je financirala raziskovalne projekte (t. i. ekspedicije), kot so tiste, ki so jih Manuel Gamio in Sylvanus Morley izvajali na Yukatanu v Mehiki in Goubaud Carrera in Juan de Dios v Gvatemali. Ni novost, da so ti intelektualci pogosto poskušali prepričati politične oblastnike o potrebi po vključevanju znanstvene racionalnosti v umetnost vladanja. Podobnost med njimi in intelektualci iz 19. stoletja lahko najdemo v Napoleonovi maksimi, da nobena moderna država ne more obstajati brez oblasti znanosti in da politika ali znanost o oblasti zahteva oblast znanosti. Tip intelektualcev, ki nastane iz tega opisa, je tisti, ki ima vladne uradnike za njegove ali njene glavne sogovornike.

RAZVOJNA O(G)RODJA INDIGENIZMA

Indigenizem sovпада z naporu pozitivistov, da bi identificirali (prepoznali), klasificirali (uredili), inkorporirali (vladali) in predvideli razvoj družbenega sveta. Indigenizem lahko vidimo kot nekaj, kar ima svoje korenine v preteklosti, ne da bi se jih povsem zavedal. (Zermeño 2002: 318) Model, skozi katerega lahko beremo aplikativne manifeste začetnikov indigenizma, je algoritmični model univerzalnih znanosti. Algoritmični model so si indigenisti zamišljali v naslednjem zaporedju: “vzpostaviti karakteristike staroselske kulture”; “popisati in klasificirati staroselce”; “narediti študije njihovih sistemov dela” in “staroselce inkorporirati v narod”. (Carrera 1945: 11) Poskušali bomo locirati, kje so njihove novosti in kje ter na kakšne načine preprosto nadaljujejo kolonialni projekt.

Kar Manuela Gamia in Goubauda Carrera povsem očitno ločuje od kolonialne “antropologije”, sta liberalna politika in znanstveni pozitivizem. Oba verjameta, da se “nova” Mehika ali “nova” Gvatemala ne moreta zgoditi (razviti) brez podpore znanosti. Vendar pa ta postavka implicira deterministični diskurz, osnovan na evolucionistični teoriji ter na principih družbenega darvinizma, četudi ne več na rasni, temveč na kulturni retardaciji staroselca, ki je zaostal, vendar zmožen razvoja. Izziv je bil odkriti regularnosti (norme), ki bi lahko iz antropološkega opazovanja napravile nekaj obvladljivega in predvidljivega, na

osnovi treh temeljnih distinkcij: posameznik/družba, tradicija/modernost, zaostalost/napredek.

Čeravno so indigenisti binome prevrnili, da bi staroselca reprezentirali kot idealnega državljana, so bile njihove postavke geneološko sorodne rasnim ideologijam iz devetnajstega stoletja. Podobno kot v rasnih ideologijah delitev na kreole, mestice in staroselce napotuje na prirojeno razliko, tudi fokus na moderne, mešane in zaostale kulture nadaljuje kolonialni projekt, "čeprav je to razlikovanje privzelo obliko inverzije starih stereotipov". (Dawson 1998: 290) Eden od najbolj presenetljivih primerov tovrstnega poskusa idealizacije staroselca je leta 1929 objavljeno delo Antonio Gutiérreza y Oliverosa *Valores espirituales de la raza indígena*. Kot učitelj v *Casa del Estudiante Indígena*² je Gutiérrez y Oliveros identificiral osemindvajset pozitivnih lastnosti mehiškega staroselca, ki naj bi bile "skupne tako tradicionalnim kot modernim Indijancem". Staroselca je opisal kot močnega, robustnega, psihološko stabilnega; njegov opis je reminiscenca somatološkega stila pisanja (izvrsten vid in sluh; močni in beli zobje; proporcionalne okončine). Nasproti biološkim funkcijam je postavil attribute, za katere se zdi, da so v funkciji kulture; zmožnost staroselcev za znanost in umetnost, njihove raznovrstne, deponirane spretnosti in predvsem njihov "velik talent za posnemanje ... Španci niso mogli narediti ničesar, česar ne bi staroselci takoj posnemali." Zelo podoben opis lahko najdemo pri Bartoloméju de Las Casasu (1967 [1474–566]). Ko mu je neki frančiškanski menih pokazal knjigo, ki so jo napisali staroselci, je Las Casas za trenutek pomislil, da je bila natisnjena, tako blizu je bila njihova ročna pisava tipografiji tiskarskih strojev; staroselci so posnemanje tako izpopolnili, da so postali konkurenčni strojem (Gruzinski 2002: 61) "Pripravljeni in entuziastično dojemljivi za širjenje družbenih praks njihovih učiteljev so demonstrirali zmožnost asimilirati se v superiorno civilizacijo," je delo *Casa del Estudiante Indígena* komentiral Carlos Basauri, univerzitetni kolega Manuela Gamia. Temeljno idejo indigenizma je Goubaud Carrera povzel v govoru ob inavguraciji *Instituto Indigenista Nacional* v Gvatemali: "Indigenizem je sociologija tistih dežel, v katerih staroselska populacija ni asimilirala splošnih pogledov zahodne civilizacije tako učinkovito, kot bi jih morala." (Carrera 1945: 2)

Pot v uradno birokracijo si je indigenizem utrl že leta 1917, z ustanovitvijo *Dirección de Antropología*. Znotraj te agencije so indigenisti, kot so Manuel Gamio, Lucio Mendieta y Núñez, Carlos Basauri in Miguel Othón de Mendiábal, kombinirali družbene znanosti in z nacionalistično vnemo promovirali

² Casa del Estudiante Indígena, ki je bila ustanovljena leta 1926 v Mehiki, je bila prva modelna šola, v kateri so se izobraževali staroselci, ki so jih potem poslali nazaj v njihove skupnosti za poučevanje v skladu s politično ideologijo indigenizma.

staroselske kulture v Mehiki. V naslednjih letih je indigenizem v Mehiki postal prominenten v mnogih institucijah, vključno z *Misiones Culturales* (1922), omenjeni *Casa del Estudiante Indígena* (1926), *Educación Socialista* (1934), *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas* (1936) in *Instituto Nacional de Antropología y Historia* (1938). Mnoge od teh institucij so ustanovili ali vodili prominentni indigenisti, kot so Moisés Sáenz, Luis Chávez Orozco, Graciano Sánchez, Vicente Lombardo Toledano in Lázaro Cárdenas. V Gvatemali se je indigenizem birokratiziral z leta 1923 ustanovljeno *Sociedad de Geografía e Historia*, ki je bila povezana s fundacijo Carnegie. Prvo antropološko ekspedicijo je fundacija Carnegie financirala leta 1936, ko so bile pod mentorstvom Roberta Redfielda in Sola Taxa s chicaške univerze opravljene prve "študije skupnosti" v Gvatemali. V letih po revoluciji sta bili ustanovljeni komplementarni instituciji, *Instituto Indigenista Nacional* (1945) in *Instituto de Antropología e Historia* (1946), v katerih so indigenisti promovirali staroselsko preteklost kot kulturno dediščino; načrtovali so inventarje in kataloge, restavracije kolonialnih spomenikov, fotografske arhive, intenzivne seminarje na katedrah za antropologijo in arheologijo, celovito administracijo in koordinacijo muzejev. Vodili so jih Rodolfo Galleoti Torres, Antonio Goubaud Carrera, Eduardo Goyzueta, Joaquín Pardo, Robert Smith, Antonio Tejeda Fonseca in David Vela.

NAZAJ V ANTROPOLOŠKO MODERNOST MANUELA GAMIA

Antropološki program, kateremu so domala vsi ti indigenisti sledili, je zasnoval Manuel Gamio. Ko je končal študijo o Teotihuacánu in začel delati z mehiškimi migracijami v ZDA, ga je leta 1925 predstavil v Washingtonu. Tam se je Gamio predstavil kot sin ameriške antropologije in kot most med dvema svetovoma: med ameriškim napredkom in mehiško zaostalostjo. Svet je v grobem razdelil na "znanilce napredka" in "veliko nerazvito ter pasivno večino". Prepričan je bil, da je največja ovira za družboslovje "kulturna zaostalost"; izenačil jo je z "mizernim ekonomskim položajem staroselcev", ki jih je zavezal, "da se posvečajo skoraj povsem le ohranjanju njihovega organskega življenja". (Gamio 1993: 12)

Gamio se je uvrščal v družino kolonialnih kronistov, med Sahagúna, Landa in Durána. Njegovo raziskovanje v Teotihuacánu je bilo "prvo tovrstno raziskovanje v moderni Mehiki, po tistih, ki jih je naredil Sahagún štiri stoletja prej". (Zermeño 2002: 320) Sočasno s priznanjem predhodnikov se je od njih odmaknil. Menil je, da so bila dela kronistov povečini neustrezna za znanstveno antropologijo, vendar to ni bila njihova krivda, saj so bile norme znanstvene metode "stare šele pol stoletja". Dela iz preteklosti je razdelil v tri kategori-

je. Ločil jih je na tista, kjer znanstvena metoda ni bila vodilo pri preiskavah in zbiranju podatkov niti pri izpeljavah sklepov na podlagi tako zbranih podatkov. Nadalje je zbral dela, kjer so bili podatki zbrani in sklepi izpeljani dejansko na podlagi znanstvene metode. V tretjo skupino je uvrstil tisto literaturo, v katerih so sklepi aplicirali neposredno na družbeni napredek. Na kriteriju aplikativnosti se je odmaknil od prve in druge skupine avtorjev, katerih dela niso ustrezala tako zasnovani znanstveni antropologiji. Na tem normativnem kriteriju je ponovno elaboriral antropološko tradicijo, kar ni pomenilo le, da je ločil zgodovinska dejstva od zgodovinske fikcije, temveč tudi čisto znanstveno erudicijo od aplikativne znanosti; znanstvena antropologija je bila za Gamia predvsem aplikativna antropologija.

Če sprejmemo tezo, da vsako obdobje verificira svoje resnice glede na zgodovinsko konstruirane konceptualne sheme, potem Gamiove konceptualizacije vednosti ne moremo vzeti za *a priori* boljše od tiste iz kolonialne preteklosti, tiste iz sredine devetnajstega stoletja ali celo te iz sedanjosti. Lahko pa pritrdimo, da so variacije v zgodovini glede načinov apropiacije, preverjanja in vzdrževanja "resnic" odvisne od institucij in kodov, ki jih omogočajo. Če jih želimo videti zgodovinsko, moramo raziskati njihove učinke, ki se proizvajajo znotraj uvodno sankcioniranih diskurzov. Potemtakem se lahko z Gamiom strinjamo, da so dela iz preteklosti uporabna, ne zato, da bi z njimi reševali praktične probleme, pač pa kot "vir informacij" za vzpostavljanje "ozadij" modernih antropoloških "spekulacij". Gamio je to opazil in na ta način obravnaval tako intelektualno produkcijo kolonialnih kronistov kot antropologov iz 19. stoletja. Ni pa opazil, da so njegova metodologija in objekti njegove raziskave prav tako subjekti zgodovinskih okoliščin. Rezultat je bila metoda, ki je po definiciji proizvedla brezčasno podobo staroselca, s katero je bilo indigenistom za njim lahko manipulirati v času in prostoru. Nadalje, trdil je, da se je praksa spremenila glede na kriterije, ki so regulirali antropološka preiskovanja in izpeljevanje sklepov. Menil je, da je ta praksa nedavna in da morajo biti antropologi zelo previdni, kadar obravnavajo pričevanja iz preteklosti; pričevanja iz preteklosti je bilo treba podrediti znanstveni metodi interpretacije. Vendar pa je takšna znanstvena metoda interpretacije zanj delovala kot avtomat za nove kriterije. Zato ni dvomil, da je bila njegova metoda superiorna Sahagúnovi ali celo tisti, ki so jo uporabljali njegovi neposredni predhodniki v 19. stoletju.

NAPREJ V KOLONIALNO ANTROPOLOGIJO

Indigenizem je bil poskus intelektualcev, da bi staroselce integrirali v sekularni model "superiorne civilizacije". Indigenisti so aplicirali na integracijo sta-

roselskih skupnosti znotraj nacionalistične teologije, teologije v nasprotju s krščansko, ki so jo konstruirali misionarji in evangeličani v kolonialnem obdobju. Čeprav imamo opraviti z dvema različnima načinoma in kodoma produkcije resnice, znanstvene aspiracije kolonialnih kronistov in indigenistov "implikirajo uničenje sledi staroselske izkušnje pred zavojevanjem in še posebej po njem." (Zermeño 2002: 323) V dveh različnih diskurzivnih konfiguracijah – moderni in kolonialni – lahko izpostavimo skupni element, ki indigeniste povezuje s kolonialnimi kronisti: aplikativnost njihovih izsledovanj. To stičišče nam omogoča, da razpravo o kontinuiteti antropološkega raziskovanja razširimo in jo poskušamo pokazati na "raznosmernem zbliževanju" med Gamio in Carrero ter Bernardinom de Sahagúnom.

Bernardin de Sahagún je bil prvi, ki je v Novi Španiji opravil obsežna raziskovanja na metodi opazovanja z udeležbo. Med letoma 1559 in 1569 zbrana pričevanja staroselcev je grafično opremil in uredil v prvo dvojezično (v kastiljščini in nahuatlu) knjigo *Historia Universal de las cosas de Nueva España*, znano kot Florentinski kodeks. Skoraj štiri stoletja za njim je Gamio naredil prvo resno refleksijo na dela, ki so se nakopičila med Sahagúnom in njim, ter zasnoval raziskovalno agendo indigenizma na kriterijih znanstvenosti in aplikativnosti, ki je postala vodilo domala vsem antropologom. Carrera je bil prvi, ki je indigenzem prenesel v Gvatemalo.

Kljub različnostim med njimi vsi pritrujejo, vsak po svoje, da je namen njihovih raziskovanj rešiti staroselca pred nekakšnim zlom: Sahagún ga poskuša rešiti pred idolatrijo; Gamio in Carrera ga poskušata rešiti pred zaostalostjo. To pomeni, da je staroselec vseskozi ostal objekt vednosti, iz katerega je bilo treba odstraniti vse, kar ni ustrezalo konceptualnim shemam, s katerimi je bil njihov objekt raziskovanja preiskovan in ocenjevan. Foucault izpostavi prav preiskavo ali *inquisitio*, kot tisti element, ki povezuje moderno vednost z antično ali srednjeveško vednostjo. Preiskava se je v stoletjih postopno sekularizirala, vse dokler ni konstituirala temeljni element administracije narodov in držav. V njenih religioznih začetkih je preiskava pomenila "dobro vladanje dušam", postopno pa se je preoblikovala v obliko vladanja, ne le dušam, temveč tudi telesom. Preiskava implicira priznavanje, "na zahodu eno od najvišje cenjenih tehnik za proizvodnjo resnice." (Foucault 2000: 63) In "kadar priznavanje ni spontano ali ga ne nalaga kaka notranja nuja, je izsiljeno; prepodi se iz duše ali iztrga iz telesa", kar pomeni, da priznavanje, "kot senca spremlja mučenje in ga podpira, kadar odpoje". (Foucault 2000: 63) Preiskovalni aparat za konstrukcijo resnice, ki je na delu pri Bernardinu de Sahagúnu, je utemeljen na tehnikah inkvizicije za ravnanje z "odpadniki od krščanstva". Ne smemo pozabiti, da obstoj idolatrije, obredov in vraževerja med staroselci za Sahagúna ni bil edini razlog, na katerem je upravi-

čil svojo vednost. Njegovo delo je bilo neposredno posvečeno evangelizaciji Nove Španije. Po Sahagúnu naj bi antropolog deloval kot zdravnik, ki mora prepoznati, "kaj je vzrok za bolezen, da bi lahko za vsako bolezen predpisal protistrup in jo izkoreninil" (povzeto po citatu v Martiarena 1998: 201).

Drugost je Sahagún prepoznal kot razliko, ki jo je bilo treba izkoreniniti. To pomeni, da njegova vednost o "praksah, tujih krščanskemu svetu", ni bila estetska, temveč namenjena temu, da jih premaga. Lahko rečemo, da je bila staroselska izkušnja približana v sedanost, da bi bile sledi idolatrije v praksah staroselcev (njihovih navadah in običajih) identificirane in eliminirane. In če je Sahagúna vodila želja po spreobrnitvi in transformaciji staroselca v krščanstvo, kaj lahko potem rečemo za Manuela Gamia in Goubauda Carrero? Kaj ne predlagata tudi onadva, da se objekt raziskovanja transformira v nekaj drugega? V tej proceduri lahko prepoznamo vez med njima in Sahagúnom. V različnih kontekstih in predvsem znotraj različnih diskurzov lahko kolonialno preteklost prepoznamo v sedanosti. Oziroma, z besedami Guillermo Zermeña, prepoznamo lahko "preživetje Nove Španije v funkcioniranju moderne antropologije". (Zermeño 2002: 324)

NAPROTI ANTROPOLOGIJI NASILJA (NAMESTO SKLEPA)

Čeprav vsi indigenisti niso govorili iz iste perspektive, so bili kolektivno izjemno pomembni za ustvarjanje javne podobe staroselca v postrevolucionarni Mehiki (po letu 1910) in Gvatemali (po letu 1944). Ko je bil njihov znameniti prispevek za integriranje staroselskih kultur v nacionalno kulturo revidiran, so kritični antropologi v šestdesetih letih 20. stoletja močno omajali sloves zgodnjih indigenistov. Ker je indigenizem osnovan na postavki, ki je zahtevala negacijo staroselskih identitet znotraj evropeiziranega ideala, Arturo Warman (1988), Claudio Lomnitz-Adler (1992), Daniel Nugent (1995), Marjorie Becker (1996), Kay B. Warren (1998) in June Nash (2001) menijo, da so indigenisti resnično načrtovali uničenje staroselca v postrevolucionarni Mehiki in Gvatemali, pa tudi drugod v Latinski Ameriki. Indigenizem implicira "drugo zavojevanje" staroselcev, speljano z novo vrsto političnih, diskurzivnih, tehničnih in znanstvenih inštrumentov (Zermeño 2002: 325) ter predvideva odmik od kolonialne ureditve sveta. Za Manuel Gamia in Goubauda Carrera, pa tudi za mnoge druge indigeniste lahko rečemo, da ustrezajo podobi kreolskih intelektualcev iz kolonialnega obdobja v novem kontekstu. Z liberalnimi reformami in procesi reappropriacije zemlje staroselci niso izgubili le skupnih zemljišč (pot do enakosti je bila tlakovana s proletarizacijo), temveč so bili vpisani v imaginarij zaostalosti in pomanjkanja. Pri tem ne smemo spregledati vloge na-

silja, poleg strukturnega nasilja, tudi golo nasilje. William Taylor (1999) si zastavlja pomembno in aktualno vprašanje: "Kako je kolonialni sistem, kljub velikim neenakostim in omejeni mobilnosti lahko obstajal tri stoletja brez redne vojske ali obsežnega izvajanja sile?" (Taylor 1999: 18) Prav nasprotno se lahko vprašamo, kako to, da smo v 20. in 21. stoletju v Latinski Ameriki (pa tudi drugod) priče ne le strukturnemu, temveč evidentnemu, brutalnemu nasilju. Delno lahko odgovor poiščemo v bourbonskih reformah s konca devetnajstega stoletja in "prvi mobilizaciji neelitnih sektorjev populacije v redno vojsko dve desetletji po francoski revoluciji". (Archer 1975: 226) Bolj resne korake za spopad s temi izzivi pa lahko najdemo v naraščajočem opusu antropologov nasilja (Das 1990; Feldman 1991; Malkki 1995; Nordstrom in Robben 1995; Zulaika 1995; Appadurai 1998; Scheper-Huges in Bourgois 2005). Med njimi velja konsenz, da so etnične in rasne kategorije, ki so na delu pri izvajanju fizičnega nasilja, pogosto produkt nedavnih državnih politik in tehnik. Vprašanje je, kako nedavne so te politike in tehnike. Ne smemo spregledati njihovih bolj ali manj prikritih oblik, skozi katere so bili napori kolonialnih kronistov, da bi kompleksne družbene razlike med ljudmi reducirali na preproste taksonomije, kasneje elaborirane v politični ideologiji indigenizma in (nedavno) strateško uporabljene v administraciji množične smrti. Dejali smo že, da so katoliški menihi ob zori zavojevanja svet razdelili na dva tabora. Pravno ločevanje male skupnosti zavojevalcev od staroselcev je proizvedlo kategorije ljudi, ki so se znašli v vmesnih svetovih. Medtem ko se je staroselce in mešance dalo pokoriti, s kreoli ni bilo tako. Tisti, ki so se okoristili iz vojn za osamosvojitve, so bile elite kreolov, ne staroselci ali mestici [oz. ladinosi], ki so se pogosto borili v vrstah revolucionarnih vodij. (Nash 2001: 47) Še sam osvoboditelj Bolivar je nekoč dejal, da bi bil črnski upor "tisočkrat hujši kot španska invazija". (Anderson 2003: 61) Z odpravo suženjstva si je kraljestvo nazaj poskušalo izboriti oblast na daljavo ob vzponu kreolskih nacionalizmov. Poučno je vedeti, da je bila prav podpora sužnjevanja eden od razlogov, zaradi katerih je Madridu uspelo med letoma 1814 in 1816 ponovno priti na oblast v Venezueli; enako velja, da so uspeli oblast v oddaljenem Quitu ohraniti prav s podporo staroselcev proti upornim kreolom. (Anderson 2003: 61) Gibalo kreolskih osvobodilnih vojn je bila ideologija liberalizma, ki je bila osnovana na ločevanju cerkve od države, kar je novim političnim voditeljem omogočilo, da so se polastili skupnostnih zemljišč staroselcev in cerkve. Tisti, ki so bili razlaščeni ob osvobodilnih vojnah, so vstopili v vrste novih odporiških gibanj, ki so kulminirala v revolucije, najprej v Mehiki leta 1910 in potem v drugih državah Latinske Amerike, med katerimi smo navedli "Revolucijo 44" v Gvatemali. Nove politične elite [mestici oz. ladinosi] so hegemonijo vzpostavili skozi ideologijo indigenizma,

navidez pro-staroselsko držo, ki je maskirala premise unilinearnega evolucijskega napredka skozi asimilacijo v dominantno kulturo. (Nash 2001: 47) Vse ostanke staroselske izkušnje je bilo treba predelati za konzumente turistične industrije, v muzejske zbirke, arhive in spomenike, kjer so bile trofeje novega zavojevanja lahko razstavljene.

Medtem ko so novi politični oblastniki v Mehiki precej uspešno nacionalizirali tudi ekonomijo (v "nacionalno dediščino" ni bila imputirana le staroselska preteklost, temveč tudi njihovi sistemi dela), so vplivne družine kreolov v Gvatemali (od podpori ameriških zaveznikov) nadzor nad trgovanjem v veliki meri obdržale tudi po reformah, ki so se zgledovale po mehiški revolucionarni ustavi. V gverilskih vojnah za zavojevanje oblasti v Gvatemali so se borile elite ladinosev proti vladajočim oligarhijam kreolov in njihovim ameriškim zaveznikom, pa vendarle ne moremo spregledati dejstva, da je bila množična smrt administrirana proti staroselcem, ki so se na eno in drugo stran vključevali predvsem zaradi golega preživetja. Po Foucaultu naj bi administriranje smrti ob koncu 18. stoletja zamenjal popolni nadzor nad življenjem, "pa vendar vojne niso bile nikoli bolj krvave kot od 19. stoletja dalje in režimi niso nikoli dotlej, celo upoštevajoč vse razlike, izvajali takšnih žrtvovanj lastnega prebivalstva." (Foucault 2000: 141) Skrajna točka v tem procesu naj bi bilo biološko, golo preživetje "nekega ljudstva", ki da moč, da "neko celotno ljudstvo izpostavi vsesplošni smrti". (Foucault 2000: 142) Z vstopom golega preživetja v ekonomijo oblasti Foucault identificira začetek biološke modernosti, pa "ni zaradi prezgodnje smrti", kot pravi Giorgio Agamben (1995), "nikoli preusmeril svoje raziskave na kraje moderne biopolitike *par excellence*: koncentracijska taborišča in strukturo velikih totalitarnih držav 20. stoletja". (Agamben 1995: 12) V sodobni politični misli se Agamben postavi tja, kjer se Foucault in Hannah Arendt nikdar ne srečata. Po eni strani se raziskava Foucaulta, ki se je začela z rekonstrukcijo *grand enfermement* in zaporov, ne sklene z analizo koncentracijskega taborišča, po drugi strani imajo prodorne raziskave Hannah Arendt svojo mejo v pomanjkanju sleherne biopolitične perspektive. (Agamben 1995: 129) Primo Levi (1984) v študijah o holokavstu odkrije tendenco, dejansko potrebo, da bi ločili zlo od dobrega, da bi lahko zavzeli stran, "da bi oponašali Kirstusovo gesto na Sodni dan: tukaj pravičniki tam stran prekleti". (Levi 2005: 84) Podobno, meni Michael Taussig (1984), lahko rečemo za kulturno konstrukcijo terorja, "kjer je družbeno zamišljanje naselilo metamorfozne podobne zla in podzemlja". (Taussig 2005: 40) Medtem ko Levijevo študijo sivih con na oddelku IG Farben Petrochemical v Auschwitzu informira njegova osebna izkušnja v laboratoriju za administracijo množične smrti, so Taussigovi prostori smrti osnovani na sekundarnem branju 136 strani dolgega poročila angleškega

poročevalca Casementa v Putumayu iz amazonskih plantaž kavčukovcev ob “gumi bumu”, torej v začetku 20. stoletja. V sivi coni mreža človeških odnosov ni preprosto omejena na dva bloka: tukaj žrtve, tam storilci. V sivi coni so ljudje prisiljeni v vzajemno izdajo za najmanjše dobičke. Z vstopnim ritualom in moralnim kolapsom se bolj ali manj zavestno vzpostavi svet taborišča, ki ga Levi razdeli na navadne in privilegirane zapornike. Medtem ko so navadni zaporniki končali v plinskih celicah, so imeli privilegirani (med njimi tudi Levi sam) več možnosti za preživetje. Takšen pogled na preživelega kot krivca implicira krivdo preživelega. Vendar pa ima Levi v mislih nekaj drugega. Ko sprašuje, kaj so ljudje pripravljene narediti za golo preživetje, kaj jih v takšnih pogojih motivira k življenju, se zdi, da gre Leviju v resnici za to, da bi onemogočil vsakršno moralno sodbo. Podobno so tudi v prostorih smrti vloge premešane v skupno polje označevalcev, ki so osvajalce nepovratno povezali s staroselci. Prostor smrti niso preprosto reminiscence kolonialne preteklosti, temveč so sedimentirani v vseh tistih družbah, kjer je “mučenje endemično in kjer uspeva kultura terorja”. (Taussig 2005: 39) Rekli smo že, da mučenje spremlja priznavanje, kadar to odpove. Ideja je torej, da je potreba za informacijo motiv za fizično krutost; kot da bi bil odgovor na zastavljeno vprašanje ključnega pomena. Vendar pa “mučenje ni bila metoda za izvlečenje informacije, pač pa ceremonija za potrjevanje oblasti [...] V dolgem in svečanem ritualu so staroselskim upornikom izrezovali jezike in jih potem mučili, da bi jih obvezali govoriti.” (Galeano 2003: 128) Ta kratek ovinek smo naredili zato, ker je mučenje primer golega nasilja, za katerega se zdi, da se ni zmanjšalo, temveč da se stopnjuje. Resda se mučenje skriva v “varovanih hišah”, vendar je vseeno mišljeno za javno potrošnjo. Prav tako ne zanikamo, da na prizorišča množične administracije smrti v 20. stoletju ni več vabljen občinstvo, pa vendar so teatralne uprizoritve masakrov neizpodbiten dokaz kontinuitete srednjeveških praks na novem prizorišču. Novo prizorišče je prizorišče vednosti, kjer se kot eno od temeljnih vprašanj zastavlja vprašanje, kako o nasilju sploh pisati. To vprašanje pa si zastavljata tako Levi kot Taussig.

Četudi se fizično nasilje pojavlja v navidez slučajnih in nepovezanih dogodkih, izhajamo iz postavke, da mora biti prej zamišljeno, preden se lahko izvaja. Problem zamišljanja nasilja je v njegovi racionalizaciji, ki nasilje skriva za strokovnjaško retoriko. Carol Cohn (1987) v semiološki analizi govora obrambnih strokovnjakov iz centra za jedrsko oboroževanje meni, da je pred nami dvojna naloga: dekonstruktivni in rekonstruktivni projekt. Če ostanemo znotraj strokovnjaškega govora, potem ne le “resno omejimo to, kar lahko rečemo, temveč se transformira, militarizira tudi naše lastno mišljenje.” (Cohn 2005: 360) V jedrskem oboroževanju orožja dobijo imena, kot je protiraketna raketa, katera

opisujejo orožje, kot da cilja le na drugo orožje: njegov učinek je razorožiti nasprotnika in razorožen vojak je mrtev vojak, čeprav je njegova puška še vedno funkcionalna. Podobno je z jezikom vojne, o katerem piše Elaine Scarry (1984). Pobijanje nasprotnikov je proizvajanje rezultatov in smrt civilistov je kolateralni učinek; poročila o uničenih tankih govorijo o masovnem poškodovanju in tako naprej. Pod površino strokovnjaškega govora smrt postane nevidna. Težavno bo slišati kakršenkoli drug glas, vse dokler ta ne izgubi nekaj svoje moči, da definira, kar slišimo in kako imenujemo svet – dokler ta glas ni delegitimiran. (Cohn 2005: 360) Ob bok vojnim strategom lahko postavimo mirovne študije, ki nasilje in smrt razgalijo v teoloških pojmih krivde in odgovornosti. Navidez antitetične mirovne študije so le variacija strokovnjaškega govora. Podobno lahko rečemo tudi za akademsko pisanje o nasilju. V tehnostateškem, humanitarnem in znanstvenem diskurzu je nasilje skrivano za strokovnjaško retoriko; skoznje je smrt postala nevidna, žrtve razgaljene in golo nasilje maskirano v abstraktne modele.

LITERATURA

- AGAMBEN, GIORGIO (2004): *Homo sacer: Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba (zbirka Koda).
- ANDERSON, BENEDICT (2003): *Zamišljanje skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- ARENDT, HANNAH (1970): *On Violence*. New York: Harvest Books.
- BOURDIEU, PIERRE (2003): *Sociologija kot politika*. Ljubljana: *cf.
- BOURDIEU, PIERRE (2002): *Praktični čut 1*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- COHN, CAROL (1987): *Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals*. Signs: Journal of Women in Culture and Society, št. 12(4), 687–718.
- DAWSON, ALEXANDER S. (1998): *From Models for the Nation to Model Citizen: Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920–1940*. Journal of Latin American Studies, št. 30, 279–306.
- DERRIDA, JACQUES (1998): *O gramatologiji*. Ljubljana: Analecta.
- FOUCAULT, MICHEL (2000): *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC.
- GALEANO, EDUARDO (2003): *El libro de los abrazos*, Mexico City: Siglo XXI editores.
- GAMIO, MANUEL (1919): *Forjando patria: Pro-nacionalismo*. Ciudad de Mexico: Porrúa.
- GAMIO, MANUEL (1979 [1922]): *La población del Valle de Teotihuacán*. Ciudad de Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- GILLESPIE, SUSAN D. (1989): *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson: The University of Arizona Press.
- GOUBAUD CARRERA, ANTONIO (1964): *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Centro Editorial Jose de Pineda Ibarra.
- GRUZINSKI, SERGE (2002): *The Mestizo Mind: The intellectual dynamics of colonization and globalization*. New York in London: Routledge.
- GRUZINSKI, SERGE, in WACHTEL, NATAN (1997): *Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority*. Comparative Studies in Society and History, št. 39(2), 231–250.
- LEVI, PRIMO (1989): *The drowned and the Saved*. New York: Summit Books.
- MARTIARENA, ÓSCAR (1998): *El indio como objeto de conocimiento*. Diánoia, let. XLIV, št. 44, 195–218.
- MARTINEZ-ECHAZABAL, LOURDES (1998): *Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America. 1845–1959*. Latin American Perspectives, št. 25(3), 21–42.
- NASH, JUNE C. (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York in London: Routledge.
- RICOEUR, PAUL (1985): *Time and Narrative*. Chicago: The University of Chicago Press.

- SCARRY, ELAINE (1985): *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- SCHLEE, GÜNTHER (ur.) (2002): *Imagined Differences: Hated and the Construction of Identity*. Hamburg: LIT.
- TAUSSIG, MICHAEL (1984): *Culture of Terror-Face of Dead: Roger Casement's Putumayo Report and Explanation of Torture*. *Comparative Studies in Society and History*, št. 26(1), 467-497.
- TAYLOR, WILLIAM B. (1999): *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. California: Stanford University Press.
- ZERMEÑO, GUILLERMO (2002): *Between Anthropology and History: Manuel Gamio and Mexican Anthropological Modernity (1916-1935)*. *Nepantla: Views from South*, št. 3(2), 315-331.