

ETNOLOGIJA IN ANTROPOLOGIJA MED AKADEMIZMOM IN APLIKATIVNOSTJO

Analiza socialnih in ekonomskih politik za staroselsko prebivalstvo Latinske Amerike

Marija Mojca Terčelj

85

IZVLEČEK

Članek razmišlja o tanki ločnici med uporabo in zlorabo etnografskega gradiva v »prid splošnega družbenega razvoja«. Pod vprašaj postavi tako etnologijo, ki je v svojih teoretskih zasnovah prispevala k ideologijam evropskega etnocentrizma, kot kulturno antropologijo, katere začetki so še toliko bolj vprašljivi, saj je zastopala uradna načela kolonialnih uprav in sooblikovala temelje asimilacijskih politik, s katerimi naj bi »moderne« države »civilizirale divjake«. S tem je neposredno ali posredno odgovorna za etnocid marsikaterih staroselskih skupnosti. Po drugi svetovni vojni je antropologija razširila svoj uporabni domet: od zagovorništva in intervencije, do participacije v družbenem življenju lokalnih skupnosti, interakcije in aktivizma. Prispevek prikaže razliko v pristopih aplikativne antropologije pred drugo svetovno vojno in po njej na dveh latinskoameriških primerih, indigenizmu in angažiranem interaktivnem sodelovanju v programu *sumak kawsay*.

Ključne besede: etnologija, antropologija, aplikativnost, indigenizem, socialne politike, razvoj

ABSTRACT

The article considers the fine dividing line between the use and misuse of ethnographic material "to the benefit of general social development". It questions both ethnology, whose theoretical structures have contributed to ideologies of European ethno-centrism, and cultural anthropology, the beginnings of which are even more questionable since it represented official principles of colonial administrations and helped shape the foundations of policies of assimilation through which "modern" countries would "civilise savages". It is thus directly or indirectly responsible for the ethnocide of many indigenous communities. After the Second World War anthropology widened its scope: from advocacy and intervention to participation in the social life of local communities, interaction and activism. The contribution points to the different pre-war and post-war approaches of applied anthropology in two Latin American cases – indigenism and engaged interactive cooperation in the programme *sumak kawsay*.

Key words: ethnology, anthropology, application, indigenism, social policy, development

Uvod

Uporabnost etnografskega znanja je ob izteku tisočletja dobila precej širše družbene razsežnosti, kot jih je imela v 20. stoletju. O tem priča tudi znatno povečanje

števila mladih antropologov, ki se raje ukvarjajo z reševanjem praktičnih problemov kot z akademskim delom (Van Willigen 2002: 3). Njihovo aplikativno delovanje sega na najrazličnejša področja: od kulturnega menedžmenta, razvojnih politik in praks, izobraževanja, okoljevarstvenih dejavnosti, do vladne administracije, zdravstvene oskrbe in socialne medicine, prehranskega načrtovanja, človekovih pravic, urbanega načrtovanja, industrijskega oblikovanja itd., tako znotraj vladnih kot nevladnih organizacij in privatnih podjetij.

V Sloveniji in ostalih državah postsocializma se tovrstne možnosti šele odpirajo; rekli bi, da so v povojih. Medtem ko si nevladne organizacije prizadevajo za večjo možnost neposredne aplikacije strokovnega znanja, se zaposleni v nacionalnih institucijah še kar oklepamo razmejevanja med akademskim in uporabnim delom. Zlasti starejše generacije etnologov smo do neposredne uporabe strokovnega gradiva nekoliko zadržane, saj je bila v času našega profesionalnega oblikovanja t. i. aplikativna antropologija nezaželeno. Ko sem se v drugi polovici sedemdesetih let prejšnjega stoletja vpisala na Oddelek za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, je ta veljala za imperialistično vedo, ki služi politično-ekonomskim interesom svetovnih velesil in privatnega kapitala. Generacijam etnologov in antropologov, ki so se v stroko vključile po letu 1991, je to stališče verjetno težje razumljivo, saj ima aplikativna antropologija v zadnjih tridesetih letih drugačne cilje. Antropologi poudarjajo potrebo po novih pristopih, ki izhajajo iz perečih družbenih problemov in stremijo k njihovemu reševanju.

Leta 1979 sem se še kot študentka odpravila na devetmesečno strokovno potovanje po Peruju, Boliviji in Braziliji in se v živo seznanila s tamkajšnjo aplikativno antropologijo, t. i. indigenizmom. Čeprav so ga antropologi uporabljali kot najprimernejšo metodologijo latinskoameriških nacionalnih socialnih politik, je bilo že iz poimenovanja nekaterih njegovih odmevnejših projektov (npr. *Cornell-Peru Project*¹) razvidno, da je tesno vezan na metodologijo takratne severnoameriške aplikativne antropologije.² Kasneje, v postdoktorskem študiju, sem se temeljiteje posvetila njegovi analizi. Ob izteku tisočletja je bil indigenizem sicer že v zatonu in izpostavljen negativnim kritikam, njegove prakse pa so še danes prisotne v nacionalnih socialnih politikah Latinske Amerike.

Večina današnjih latinskoameriških antropologov ne sledi več interesom nacionalnih politik, ampak konkretnim potrebam lokalnih skupnosti. Razvili so t. i. postrazvojno antropologijo, ki temelji na konceptu endogenega razvoja, oživljanju endogenih praks in sodobnih modelov socialne ekonomije. Odpirajo se nove možnosti aplikacije etnografskih znanj in praktičnega dela. Medtem ko so antropologi v službi nacionalnih institucij še v prejšnjem stoletju narekovali

¹ <https://vicosperu.cornell.edu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm> [1. 8. 2019].

² Čeprav so aplikativni antropologi s Cornell University v sodelovanju s perujskimi kolegi v projektu razvili nove aplikativne pristope zagovornišva in intervencije v lokalni skupnosti (npr. pomoč pri šolanju, zdravstveni oskrbi, ekonomski izboljšavi delavcev na privatni haciendi Vicos), je ozadje projekta nekoliko drugačno. Kot poročajo latinskoameriški antropologi (López in Küper 1999; Nahmad 2010), je perujska vlada konec petdesetih let 20. stoletja povabila aplikativne antropologe ZDA na pomoč pri reševanju socialnih problemov v staroselskih andskih skupnostih, z namenom, da zaradi nezadovoljstva le-teh ne bi prišlo do podobne revolucije kot v Mehiki v začetku 20. stoletja.

staroselskemu prebivalstvu, »kaj je dobro za njihov napredek in kaj ne«, so današnji antropologi in etnologi z lokalnim prebivalstvom v interakcijskem odnosu. Gre za sodelovanje, ki sloni na medsebojni izmenjavi mnenj in znanj.

Članek predstavi dva metodološka in praktična primera uporabnosti strokovnih znanj v Latinski Ameriki: indigenizem in postrazvojni model »dobrega življenja« (*buen vivir*). Prvi je zgodovinska praksa 20. stoletja, drugi se šele uveljavlja. Medtem ko je bil prvi deležen številnih analiz in kritičnih ocen, bodo drugega ocenile šele bodoče generacije. Moj pristop k obema metodološkima modeloma je primerjalen. Prvega izpostavim nadrobnejši zgodovinski analizi, drugega podam zgolj kot primer metodološkega obrata v aplikativni antropologiji. Nadrobno analizo tega modela nameravam predstaviti v enem svojih nadaljnjih člankov.

Namen pričujočega teksta je opozoriti na relativno vrednost uporabne znanosti, ki je vedno vezana na zgodovinski interes posamezne družbene skupine, ki jo ustvari, zagovarja in uveljavlja kot splošno družbeno nujnost. Zgodovinske izkušnje potrjujejo, da so se sicer dobre namere strokovnega delovanja lahko izjalovile ali, kot bi rekel znani slovenski filozof Slavoj Žižek, je 'pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni'. »Sami pa dobro veste, kaj se zgodi, ko skuša kdo reševati ali pomagati – ustvari nove probleme. Hočeš nekaj dobrega, posledice pa so potem katastrofalne ...« (Štefančič 2019).

Članek temelji na dolgoletnem raziskovanju indigenizma v Latinski Ameriki, na konkretnih raziskovalnih projektih, zlasti po letu 2000,³ ter v zadnjem desetletju tudi na aktivnem seminarskem delu s študenti Univerze na Primorskem, v okviru predmeta Antropologija razvoja na magistrskem študijskem programu Management trajnostnega razvoja.⁴

Med akademizmom in uporabnostjo

Čeprav so se v preteklosti mnogi etnologi in antropologi sklicevali na objektivnost akademskega raziskovanja, vemo, da nevtralne pozicije v družboslovnih vedah ni in je ne more biti, saj smo raziskovalci neposredno vključeni v družbeno dogajanje. Obe disciplini, etnologija in antropologija, sta izšli

³ Kot postdoktorska štipendistka mehiške vlade sem med novembrom 2000 in julijem 2001 sodelovala s prof. Estebanom Krotzem na *Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán* v Méridi. V njegovem seminarju *Políticas indigenistas en Yucatán* (Socialne politike za staroselsko prebivalstvo na Jukatanu) sem izvedla antropološko raziskavo: *Identidades étnicas y diálogo intercultural en Yucatán: una investigación antropológica* (Etnične identitete in medkulturni odnosi na Jukatanu: Antropološka raziskava). Terensko in raziskovalno delo je vključilo kulturne, etnične, religiozne in jezikovne zahteve današnjih majevskih društev, nevladnih organizacij in mrež. Poleg zahtev sem preučevala tudi notranjo strukturo združenj, njihovo aktivnost, tradicijo socioreligioznih gibanj in ustno izročilo Majev. Od takrat redno sodelujem s člani Društva majevskih pisateljev in društva Mayaón. Od leta 2010 do danes sem bila v različnih mehiških in slovenskih raziskovalnih projektih o identiteti Majev.

⁴ Na magistrskem študijskem programu druge stopnje Management trajnostnega razvoja (UP) sem nosilka in izvajalka izbirnega predmeta 2. letnika, Antropologija razvoja. Program je interdisciplinaren in vključuje različne pristope. Vanj so vključeni predmeti in predavatelji s Fakultete za management, Fakultete za humanistične študije in Turistike. Gl. tudi: <http://www.fm-kp.si/izobrazevanje/programi_2_stopnje/upravljanje_trajnostnega_razvoja> [23. 5. 2019].

iz konkretnih družbeno-političnih potreb svojega časa in prostora in se oblikovali znotraj specifičnih zgodovinskih razmer. Prva je vezana na oblikovanje evropskih narodnih (nacionalnih) identitet, druga pa na proces družbene homogenizacije novonastalih čezmorskih držav in kolonialnih velesil.

Tako Van Willigen (2002: 23) omenja, da je bil Oddelek za antropologijo na Univerzi v Oxfordu ustanovljen z namenom usposabljanja strokovnjakov v britanski kolonialni administraciji in da so bile prve ustanove, ki so v Združenih državah Amerike zaposlovale etnologe in antropologe, politično-raziskovalne institucije. Čeprav se je severnoameriška aplikativna antropologija kot samostojna veda uradno oblikovala šele po drugi svetovni vojni, tudi v smislu univerzitetnega programa, njen dejanski obstoj sega v same začetke stroke, torej v 19. stoletje. Njena naloga je bila, da temeljito prouči kulturne in socialne institucije ter prodre v način razmišljanja »drugih« in »drugačnih«, zlasti tistih etničnih in socialnih skupin, katerih družbeno ekonomske in kulturne strukture niso bile v skladu z interesi nacionalne države.

V istem času je imelo tudi v Evropi zbiranje narodopisnega blaga, še zlasti manj številnih ljudstev Srednje in vzhodne Evrope, velik družbeno političen pomen: »Pri tako imenovanih 'nezgodovinskih' narodih, ki so bili brez lastnih vrhnjih družbenih plasti in zato tudi vsaj povečini in dozdevno brez lastne 'visoke' kulture, so bila ljudsko-kulturna dokazila o narodni samobitnosti še zlasti dobrodošla; tudi tistim narodnim buditeljem, ki so videli v narodni ideji le kulturno vprašanje.« (Kremenšek 1978: 21–22)

Kot kasneje poudarja Slavec Gradišnikova (2000: 23), je v zgodovinskem razvoju etnologije »zaznamovanost z ideologijami nacionalnega nedvomno vpliva(la) na spoznavne interese in njihovo obzorje, podobno kakor je v kontekstu zgodovine kulturne in socialne antropologije obravnavana (in kritizirana) povezanost s kolonializmom in imperializmom«. Avtorica poudarja, da slednjih ugotovitev ne smemo posploševati, saj je razvoj posameznih nacionalnih etnologij potekal različno, poleg tega je imel, vsaj po mojem mnenju, posamezen raziskovalec na razpolago, da izoblikuje lastno strokovno držo. Kljub temu velja, kot pravi Kremenšek (1978: 22), da je »zavzemanje za tradicije in njihova obramba v političnem pogledu pomenila tudi pristajanje na legitimizem«.

Slavec Gradišnikova (2000: 17) nadalje navaja, da sta narodopisje oziroma etnologija v Evropi nastala kot:

'reševalni' projekt spričo izginjajoče kulturne dediščine, vendar ne vse kulturne dediščine. Tako naravnano narodopisje se je gibalo v muzejstvu, zbirateljstvu, domačijskem varstvu, domoznanstvu, ki je delu etnološke problematike zelo blizu, pa ljubiteljstvu, ukvarjanju z relikti, prežutki, folklorizmi. S tem je tudi na poseben način odsevalo svojo povezanost s širšimi družbenimi razmerami.

Narodopisni, etnološki in antropološki teksti izražajo svetovnonazorsko naravnano avtorjev, tudi če so pisani zgolj z zornega kota akademske »objektivnosti«, torej kot »predstavitev, posredovanje izsledkov brez poglobljene (ali vsaj kakršne koli) razlage raziskovalčevih izhodišč. Zanje se ve, da ne morejo docela prikriti svoje konceptualne naravnanoosti, četudi jo zamolčijo« (nav. delo: 21). To pa seveda

še zdaleč ne pomeni, da je vsako raziskovanje hkrati že uporabno v smislu t. i. aplikativne antropologije ali etnologije ali da je realizirano s tem namenom.

Kaj torej loči uporabno strokovno delovanje od akademskega, saj oba temeljita na raziskovanju? Po mnenju Alexandra Ervina (2005: 4), je »poglavitna razlika med aplikativno antropologijo in ostalimi vejami antropološkega raziskovanja v tem, da uporabni antropolog nikoli sam ne izbere raziskovalne problematike, temo določijo vladne, nevladne, neprofitne ali zasebne profitno usmerjene organizacije in skupine zagovornikov, ki navadno plačajo in v veliki meri predhodno določijo raziskovalne smernice«. Visoko usposobljeni strokovnjaki so potemtakem plačani izvedenci in svetovalci, ki se na nek način »udinjajo« svojemu plačniku?⁵ Stvar vsekakor ni tako enoznačna, kot jo vidi avtor, saj danes ni več stroge ločnice med profitnimi in neprofitnimi interesi posameznih raziskovalcev, pa tudi ne institucij. Vladne in privatne ustanove so v zadnjem času razvile neprofitno dejavnost, po drugi strani pa so nekatere nevladne organizacije tudi profitnega značaja.

Van Willigen (2002: 7–8) poudarja, da je koncept uporabne antropologije generičen in »združuje celo vrsto različnih dejavnosti, ki jih antropologi opravljajo in so jih opravljali, ko so vpleteni v reševanje praktičnih problemov«. Avtor (2002: 8) na kratko definira uporabno antropologijo kot »antropologijo, v praktični rabi« (*anthropology put to use*)⁶ in opozarja, da ima ta danes veliko večje razsežnosti kot v svojih začetkih. Njena namembnost je kompleksnejša. Prav zaradi teh sprememb avtor opusti vprašanje definicije in se posveča posameznim poljem praktičnega delovanja.

Za boljše razmejevanje razlik med prvotno aplikativno antropologijo in današnjimi pristopi se avtor strinja s predlogi spremembe v poimenovanju: akcijska antropologija (*action anthropology*), kulturno posredovanje (*cultural brokerage*), antropologija delovanja (*practicing anthropology*), antropologija javnega interesa ali javna antropologija (*public anthropology*). Vsem tem področjem je skupna angažiranost stroke pri reševanju konkretnih družbenih problemov. Angažirana antropologija (*engaged anthropology*) opozarja na družbene neenakosti in poudarja potrebo po spreminjanju družbene realnosti. Van Willigen (2002) zato zahteva sistematično dopolnjevanje teorije in aplikacije ter pragmatično družbeno angažiranje. Ločevanje med teorijo in prakso je namreč umetno. Njun odnos je potrebno redefinirati.

Indigenizem

Indigenizem ali socialne politike vključevanja staroselskega prebivalstva v nacionalno družbo so vezane na oblikovanje in razvoj nacionalnih držav obeh Amerik, tako Severne kot Latinske. Oblikovale so se v skladu z interesi posameznih državnih uprav.

⁵ Na terenskem delu v vzhodnem Paragvaju (oktobra 1998) so me tamkajšnji etnologi opozorili, da lokalne skupnosti pogosto obiskujejo tuji raziskovalci, ki zbirajo bogato etnofarmakološko gradivo (npr. med skupnostmi Aché-Guayakí) za namene multinacionalnih farmacevtskih družb, največ za Bayer. Tudi kasneje sem se srečala s podobnimi primeri.

⁶ "We can start our discussion of definition by simply saying that applied anthropology is anthropology put to use" (Van Willigen 2002: 8).

Oblikovanje nacionalnih držav in anti-indigenizem 19. stoletja

Konsolidacija novih ekonomskih interesov in liberalnih idej je na prelomu iz 18. v 19. stoletje pripeljala do politične neodvisnosti Amerike in oblikovanja modernih nacionalnih držav.⁷ Te so svojo identiteto gradile na ideji etničnega in kulturnega stapljanja, kot se je to zgodilo v primeru ZDA, v Latinski Ameriki pa na konceptu mestizacije, torej rasnega in kulturnega mešanja. Tovrstna ideologija ni bila prijazna do staroselskega prebivalstva ali, kot pravi Díaz-Polanco (1999: 86), »do etnične raznolikosti je gojila likvidacijsko politiko, ki jo nekateri antropologi imenujejo inkorporativizem«. V enem samem stoletju je povzročila več etnocidnih dejanj kot prej tri stoletja kolonialnih ukrepov. Avtor ugotavlja (1999: 84), da je kolonialni kastni sistem, kljub represivnim metodam, »staroselskemu prebivalstvu omogočil, da se je ohranilo, demografsko celó okrepilo in razvijalo svojo identiteto«.

90

Poljedelske etnične skupine, ki so v predkolonialnem obdobju temeljile na fevdalni družbeni ureditvi, torej v Mezoameriki in v Andih, je Kraljevina Španija vključila v svoj političnoekonomski sistem, in sicer na podlagi segregacijske politike (delitev na »špansko republiko« in »indijansko republiko«). Ta je staroselcem dovoljevala določeno kulturno in ekonomsko samostojnost, saj je avtohtono delovno silo in njeno znanje vendarle potrebovala.⁸ Nov politični diskurz 19. stoletja pa je avtohtono prebivalstvo, ki demografsko še zdaleč ni bilo v manjšini, označil za »neuporabne« narode. Drugače je bilo na tistih območjih, ki so jih naseljevala nomadska plemena, torej v dobršnem delu današnje Argentine in Brazilije.

Proces rasnega in kulturnega stapljanja, ki sega v Latinski Ameriki globoko v kolonialno obdobje, je ideologija novih republik povzdignila na raven političnega in simbolnega imaginarija t. i. »kozmične rase«.⁹ Staroselec je uradno sicer postal enakopraven, a nič več kot »indio« (staroselec), ampak kot *ciudadano* (državljan). Pravna sprememba je zanj predstavljala prej oviro kot ugodnost. Medtem ko ga je kolonialna kastna ureditev s posebnimi zakoni zaščitila,¹⁰ novonastajajoče republike niso pokazale nití najmanjšega interesa za njegovo enakovredno vključevanje. Dejanske družbene prakse so bile za belce in mestice povsem drugačne kot za

⁷ Prva med njimi je bila neodvisna konfederacija današnjih Združenih držav Amerike, leta 1776, nato karibska Republika Haiti, leta 1791; za njima pa večina latinskoameriških držav, ki so se med letoma 1810 in 1820 osamosvajale izpod španske in portugalske kolonialne oblasti.

⁸ Več o španski kolonialni politiki za staroselce in njeni primerjavi z indigenizmom gl. Terčelj: 2004, 2005, 2006.

⁹ Ideja t. i. »pete rase« ameriške celine se rodi v intelektualnih krogih latinskoameriških mesticev. Opíše jo mehiški filozof in politik José Vasconcelos Calderón v eseju *La raza cósmica* leta 1925. Na podlagi strnjnosti vseh ras brez razlikovanja in vseh ljudi, ki prenašajo svoja znanja, naj bi zgradili novo miroljubno civilizacijo »Universópolis«. Po avtorjevem mnenju imajo prebivalci Latinske Amerike teritorialne, rasne in duhovne potencialne, da lahko sprožijo »univerzalno dobo človeštva«. Ideja kulturnega stapljanja naj bi po avtorju imela svojo osnovo že v rasnem mešanju. Avtor pravzaprav pojmuje »raso« kot kulturno, ne le fizično kategorijo.

¹⁰ Leta 1681 izda španski kralj t. i. *Ley de los indios* (Zakon za staroselce) v obliki desetih knjig s 536 predpisi o dolžnostih in pravicah avtohtonega prebivalstva. Po tem zakonu so bili prvotni naseljenci Amerike svobodni državljani, s posebno legislaturo, po kateri morajo prevzeti krščansko vero in živeti v strnjnih naseljih, ki bodo španski kroni redno prispevala obvezno dajatev v naturalijah in delu. Pred tem so pravice in dolžnosti staroselskega prebivalstva določali t. i. *Leyes de Burgos* (Zakoni iz Burga), ki so bili uveljavljeni med letoma 1512 in 1518 ter zapovedovali pravice in dolžnosti t. i. »Indijanske republike« (*Republica de los indios*) do španskega kralja.

staroselce. Edina možnost, da si slednji socialno opomorejo, je bila, da postanejo *ladinos*¹¹, torej prevzamejo nacionalne družbene institucije in se vključijo v tržno gospodarstvo. Ideja o kakršni koli avtonomnosti avtohtonega prebivalstva, ki se pojavi v času osamosvojitve, je bila tuja in ekonomsko nevdružna. Ali kot pravi Montemayor (2001: 81), »večkulturnost je v resnici predstavljala neke vrste mejnik socialnega izključevanja«. Nekateri avtorji, npr. Díaz-Polanco (1999: 88), te politike imenujejo »indigenizem v času osamosvajanja«. Sama jih pojmem kot »anti-indigenizem«. Predstavljajo zgolj predhodno fazo socialnih politik, ki jih države razvijajo v sredini 20. stoletja in o katerih bom govorila v nadaljevanju.

Institucionalizacija vladnih politik za staroselce in vstop aplikativne antropologije

91

Institucionalizirani indigenizem so prve uvedle Združene države Amerike, za njimi še Brazilija, torej državi, ki staroselskemu prebivalstvu nista priznala statusa državljanstva. Podobno kot Argentina nista poznali kolonialne izkušnje vključevanja staroselcev. Vse tri so se soočale z bolj ali manj nomadskimi plemeni, ki jih niso uspele vključiti v nacionalno ekonomijo.

Po osamosvojitvi Združenih držav Amerike uvede vlada predsednika Washingtona načrtno politiko »civiliziranja« staroselskega prebivalstva. Leta 1819 Kongres potrdi Zakon, ki določa civilizacijo indijanskih plemen, ki mejijo na obmejna naselja (*An Act making provision for the civilization of the Indian tribes adjoining the frontier settlements*)¹², z namenom, »da bi se zaradi varovanja pred nadaljnjim propadom in dokončnim izumrtjem indijanskih plemen med njimi uvedle navade in umetnost civilizacije«. Dodan mu je Zakon o civilizacijskem skladu (*The Civilization Fund Act*), ki je predvidel letno vsoto deset tisoč dolarjev za dejavnosti dobronamernih društev pri zagotavljanju izobraževanja staroselcev. Sklad je vzdrževal vladne centre in misijonske internate. Civilizacijski plan naj bi staroselce pripravil na državljanstvo Združenih držav. Asimilacija, bodisi prostovoljna ali vsiljena, je postala stalnica državne uprave. Staroselske skupnosti, ki so živele znotraj takratnih meja ZDA, so imele določeno svobodo, lahko so obdržale teritorij, a le pod pogojem, da se prilagodijo zahodnemu načinu življenja.

Širitev evropsko-ameriškega prebivalstva, zlasti na jugovzhod ZDA, je povzročila napetosti med prišleki in tamkajšnjimi plemeni. Leta 1830, v času predsednika Jacksona, je Kongres sprejel Zakon o premestitvi staroselcev (*Indian Removal Act*)¹³, ki je vladi dovolil, da preseli vse staroselske skupine s takratnega zveznega ozemlja na območje zahodno od reke Misisipi. Nasilno preseljevanje,

¹¹ »Ladino« ni mestic, torej ni rasni in kulturni mešanec, ampak je staroselec, ki sicer ostane v lokalni skupnosti, a prevzame kulturo belcev in mesticev. Proces »ladinizacije« ustvari družbeno razslojenost dokaj homogenih lokalnih skupnosti in povzroča notranja trenja.

¹² *Acts of the Fifteenth Congress of The United States*, Sees. II, CH.85, March 3 1819. CHAP. LXXXV, 516-519. <<http://legisworks.org/congress/15/session-2/chap-85.pdf>> [18. 4. 2019].

¹³ An Act to provide for an exchange of lands with the Indians residing in any of the states or territories, and for their removal west of the river Mississippi. Acts of the Twenty-First Congress of the United States. CHAP. CXLVIII, May 28 1830, 411-412. <<https://www.loc.gov/law/help/statutes-at-large/21st-congress/c21.pdf>>.

poznano kot »solzna pot« (*trail of tears*), je povzročilo trenja med domačijskimi in priseljenimi staroselskimi skupinami in t. i. indijanske vojne, zlasti v Preriji.

Leta 1824 je vlada ZDA ustanovila Urad za staroselska vprašanja (*Office of Indian Affairs*)¹⁴ z namenom, da poveže in uskladi naloge različnih vladnih organizacij, ki so se pogajale s staroselskimi skupnostmi oziroma obravnavale probleme njihove administracije. Vanj še ni bilo vključeno delo etnologov in antropologov, saj je bila zaradi t. i. »indijanskih vojn« izpostavljena zlasti vojaška strategija. Sodelovanje s stroko se je začelo, ko je enega od najvidnejših pionirjev severnoameriške etnologije, Henryja Schoolcrafta, v začetku petdesetih let 19. stoletja Kongres določil, da poda poročilo o stanju in izgledih indijanskih plemen.¹⁵ Poročilo, ki je sestavljeno iz šestih zvezkov, ki so izhajali med letoma 1852 in 1857, je predstavljalo podlago in smernice kasnejše vladne politike do staroselskega prebivalstva, t. i. *Indian policy*. Že takrat je vlada ZDA snovala načrt o preseljevanju staroselskih skupnosti v rezervate. (Blanchette 2010: 34–39)

92

Naslednji korak je bila ustanovitev Urada za ameriško etnologijo (*Bureau of American Ethnology*) znotraj Inštituta Smithsonian, leta 1879. Z njegovo pomočjo je ameriška vlada začela po letu 1890 staroselsko prebivalstvo preseljevati v rezervate, največ v zahodni zvezni državi Wyoming in Oregon. Kot omenja Ervin (2005: 15), je prvi direktor Urada, John Wesley Powell, menil, da je potrebno izoblikovati »induktivno znanje o plemenskih narodih, da bi jim s tem olajšali prehod v naslednjo stopnjo civilizacije in odpravili nekatere težave, ki so jim jih povzročili stiki s 'civiliziranimi' ljudmi«. ZDA je t. i. »melting pot« uveljavljala le na primeru homogenizacije različnih kulturnih tradicij evropskih priseljencev, medtem ko je avtohtono prebivalstvo selila v rezervate, Afroameričane pa potisnila v geta.

V Argentini so v 19. stoletju vprašanje staroselcev reševali s pomočjo vojaške sile. Ustava Republike Argentine iz leta 1853 v 15. točki 64. člena¹⁶ npr. navaja, da mora Kongres zagotoviti »varnost meja, zato mora ohraniti miroljubni odnos do staroselskega prebivalstva in pospeševati njihovo spreobračanje v katoliško vero«. ¹⁷ Vendar je že v osemdesetih letih 19. stoletja prevladalo močno rasno in kulturno gibanje zoper prisotnost staroselskega prebivalstva, ki ga je podpirala vladna politika. Argentinska vojska je poskrbela za izginotje številnih staroselskih skupin ali pa za njihov izgon v »puščavo« oziroma na nerodovitni jug države.

Drugačen pristop je uveljavila Brazilija. Tam se je s staroselskim vprašanjem prvi ukvarjal inženir Rondon, podpolkovnik brazilske vojske.¹⁸ Kot načelnik Oddelka

¹⁴ Sprva je urad spadal pod Ministrstvo za obrambo, od leta 1849 pa pod Ministrstvo za notranje zadeve.

¹⁵ V primeru ZDA *indian tribes* namenoma prevajam s slovensko besedo Indijanec, čeprav za Latinsko Ameriko ne uporabljam tega izraza, in sicer zato, ker ZDA imenujejo pod izrazom »indigenous people« tako Inuite kot tudi severnoameriške Indijance.

¹⁶ Constitución de la Confederación Argentina. <<https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ar/ar147es.pdf>> [29. 5. 2019].

¹⁷ Hkrati v svojem 25. členu argentinska ustava poudarja, da mora vlada pospeševati priseljevanje evropskega prebivalstva, zlasti tistih, ki želijo obdelovati zemljo, odpreti industrijske obrate in razviti trgovino.

¹⁸ Cândido Mariano da Silva Rondon (1865–1958) je imel po očetu portugalske korenine, po materi pa staroselske, in sicer amazonskega plemena Bororo. Med letoma 1930 in 1939 je bil direktor Službe za zaščito staroselcev (Serviço de Proteção aos Índios– SPI). Leta 1952 je ustanovil Nacionalni park Xingu. Bil je prvi brazilski kandidat za Nobelovo nagrado za mir (1958).

za telekomunikacijo je imel nalogo, da razišče do takrat nepoznana območja brazilskega pragozda in vzpostavi prvi stik s tamkajšnjimi plemeni. V zadnjih dveh desetletjih 19. in prvih 20. stoletja je razvil metodo »pacifikacije«, v kateri je uveljavljal pogajalsko taktiko. Staroselske skupnosti je po vojaški metodi razvrstil na tiste, ki so bile pripravljene sprejeti premirje z vlado in njenimi »civilizacijskimi« ukrepi, in tiste, ki so se temu upirale. Posledično so se nekatere etnične skupine pomikale vedno bolj v amazonski gozd. Druge so pristale na premirje in se vdale v proces počasne akulturacije. Njegov pozitivistični pristop k raziskovalnemu delu so kasnejši antropologi sicer kritizirali, dejstvo pa je, da je s svojo pacifikacijsko metodo uveljavil indigenistični diskurz, ki so mu brazilski antropologi, kot sta brata Villas Boas in Darcy Ribeiro, sledili še v drugi polovici 20. stoletja (Ribeiro: 1979). Leta 1930 je Rondon postal prvi direktor Službe za zaščito staroselcev (*Serviço de Proteção aos Índios* – SPI) in si prizadeval za ustanovitev posebnih nacionalnih parkov zanje.

Če se povrnemo v ZDA, so konceptualni obrat v aplikativni antropologiji prinesle reforme Urada za staroselska vprašanja (*Office of Indian Affairs* – OIA) v dvajsetih letih 20. stoletja. Takratni direktor Urada, sociolog John Collier, je imel tesne stike z Boasovim krožkom.¹⁹ Na podlagi kulturnega relativizma je želel spremeniti metodologijo aplikativnih projektov s pozicije »civiliziranja« na stališče »zaščite« avtohtonih družb in njihovih institucij. V svoje projekte je pridobil antropologe, kot so Federich Webb Hodge, John Harrington, John Cooper, Laura Thompson in Alfred Kroeber (Blanchette 2010: 38). Eden od njegovih projektov je predvidel tudi ustanovitev plemenskih vlad, ki naj bi jih pomagali oblikovati posebni strokovnjaki z Oddelka za aplikativno antropologijo OIA. Namen projekta, ki spominja na kasnejši paternalistični odnos indigenistov v Latinski Ameriki, je bil po mojem mnenju že v osnovi v nasprotju z lastnimi metodološkimi načeli, saj je bila naloga oddelka zagotoviti, kot pravi Blanchette (2010: 39), »da se ne uničujejo osnovne družbene strukture staroselskih skupnosti«.

Kot pravi Nahmad (2010: 86), se je konec tridesetih let 20. stoletja veliko akademsko usmerjenih antropologov v ZDA²⁰ začelo ukvarjati z uporabnimi temami, zlasti s problematiko akulturacijskih in inkorporacijskih procesov. Izoblikovali so teoretične okvire javnih politik in mehanizmov terenskega delovanja med avtohtonim prebivalstvom, ki jih je uporabila državna uprava. Na nekaterih najpomembnejših univerzah v ZDA, kot so Columbia, Chicago, Harvard, Tulane in California, je akademska antropologija prešla na aplikativni nivo. Šele po drugi svetovni vojni²¹ pa so odprli tudi samostojne študijske programe aplikativne antropologije.

¹⁹ Obiskoval je srečanja, ki jih je v New Yorku vodila Mabel Dodge Luhan. Ta ga je povabila na terensko raziskavo v Taos Pueblo, Nova Mehika, kjer je spoznal tudi Ruth Benedict in se seznanil s konkretnim delom kulturnega relativizma.

²⁰ Melville Hertskovitz, Ralf Linton, Margater Mead, Alfred Kroeber, Oscar Lewis, Fred Eggan, Edward Sapir, Laura Thompson, Clyde Kluckhohn, Vine Deloria, Georg Foster, Ralph Beals, Alden Mason, Robert Redfield, Sol Tax idr.

²¹ Kot poseben primer uporabnosti etnoloških in antropoloških znanj naj omenim vlogo antropologov v drugi svetovni vojni. Nekateri so bili svetovalci ameriške zvezne vojske pri usposabljanju vojakov, ki so jih pošiljali na Pacifik in kasneje v Normandijo, npr. Margaret Mead in Edward Sapir sta na podlagi svojih raziskovalnih izkušenj s področja študij kulture in osebnosti (*Culture and Personality Studies*) pomagala pri težavah vojakov, ki so odhajali v druga kulturna okolja (Blanchette 2010: 35).

Reforme Urada za staroselska vprašanja so vplivale na razvoj indigenizma v tistih državah Latinske Amerike, ki so imele veliko avtohtonega poljedelskega prebivalstva in kolonialno izkušnjo segregacijskih politik. V zgodnjih tridesetih letih 20. stoletja se je Collier povezal z mehiškima kolegom, Moisésom Sáenzom Garzo²² in Manuelom Gamíem²³. Zasnovali so načrt o Medameriškem indigenističnem inštitutu (*Instituto Indigenista Interamericano*). Kot ga je označil Collier, naj bi bil inštitut neke vrste »menjalnica« (*clearinghouse*) za izmenjavo antropoloških znanj in praks v zvezi s staroselskim prebivalstvom obeh Amerik (Nahmad 2010: 85–86). Začele so se tudi priprave na prvi mednarodni kongres indigenistov.²⁴

94 **Izkušnja indigenizma v Latinski Ameriki 20. stoletja**

V sredini 20. stoletja je Latinska Amerika vpeljala nove politične prakse v gradnji nacionalne homogenosti, zlasti v državah z večletnim značajem, kot so Mehika, Peru in Ekvador. Prav v teh državah se je pokazala velika potreba po poglobljenem raziskovalnem pristopu k problematiki etničnega vprašanja in institucionalizaciji aplikativnega antropološkega dela.

Indigenizem kot interdisciplinarna znanstvena disciplina in socialna politika šteje za svoj uradni začetek prvi medameriški indigenistični kongres (*Congreso Interamericano Indigenista*), ki je potekal leta 1940 v Pátzcuaru, v Mehiki.²⁵ Ta kongres pomeni prelomnico v konceptualnem in organizacijskem smislu: oblikoval je novo metodologijo in podal aplikativne smernice, redefiniral koncept staroselstva in temu primerno spremenil strokovno terminologijo. Udeleženci kongresa so soglašali, da je kolonialno pojmovanje *indio*²⁶ novim družbeno-zgodovinskim okoliščinam neprimerno in etično vprašljivo. Sprejmejo novo poimenovanje,

²² Moisés Sáenz Garza (1888–1941) je bil pomemben prosvetni delavec, politik, aktivist v mehiški revoluciji in kasneje diplomat Združenih mehiških držav. Je ustanovitelj mehiškega srednješolskega sistema.

²³ Manuel Gamio (1883–1960), arheolog in antropolog, ki je že v gimnaziji San Ildefonso v Ciudad de México poslušal ure Franza Boasa. Kasneje je pri Boasu na University of Colombia tudi doktoriral. Ustanovil je mednarodno ameriško šolo za arheologijo in antropologijo. Leta 1916 je izdal knjigo *Forjando patria*, v kateri poda svojo vizijo o asimilaciji staroselcev v mehiško družbo mesticev. (Blanchette 2010; Medina 1983: 27–28)

²⁴ Collier je vložil veliko osebnega truda v organizacijo. Prepričeval je različne vladne službe ZDA, kako pomembno je vseameriško sodelovanje pri reševanju staroselske problematike. Podporo je dobil le v diplomaciji ZDA, ki je v njegovem predlogu videla priložnost, da vzpostavi tesnejše stike z državami Latinske Amerike. Vlada ZDA mu je leta 1938 ukinila financiranje tega projekta, zato je prvi kongres in ustanovitev vseameriškega indigenističnega inštituta finančno omogočila Rockefellerjeva fundacija (Blanchette 2010: 46–47).

²⁵ Collier je v organizacijo vključil tudi brazilske indigeniste. Zaradi nesoglasij med njimi in mehiškimi pa je za prvi kongres izbral nevtralen kraj, La Paz. Kongres je bil predviden za leto 1939. Vendar je bolivijska vlada zadnji trenutek sporočila, da žal ne bo mogla izpeljati dogodka. Takoj se je ponudila Mehika, ki je imela poleg ZDA tudi največ predstavnikov. Brazilija je poslala le enega kandidata in javno izrazila nezaupanje do ideološke naravnosti srečanja, saj je bilo po njenem mnenju vanj vključenih preveč mehiških komunistov (Blanchette 2010: 46–47).

²⁶ *Indio* je kolonialni izraz za ameriškega staroselca in izvira iz zmotnega prepričanja prvih španskih osvajalcev, da so se izkrcali v Indiji (prvotno pomeni Indijec). Iz te besede izvira tudi slovenski izraz »Indijanec«. Poleg rasne in kulturne oznake je izraz dobil tudi socialno. Indios so bili drugorazredni prebivalci imperija. Še danes se v ljudskem govoru uporablja za označevanje nevedneža in primitivca. V slovenščini »Indijanec« nima slabšalnega pomena.

*indigena*²⁷, ki vsebuje tudi nov koncept. Kongresniki so indigenizem definirali kot interdisciplinarno akademsko in aplikativno področje, katerega namen je posredovati znanja posameznim vladnim uradom, z namenom čim manj motečega vključevanja staroselskih skupnosti v nacionalno družbo. Udeleženci kongresa so soglasno potrdili ustanovitev Medameriškega indigenističnega inštituta (*Instituto Indigenista Interamericano*). (Blanchette 2010: 33–52; Nahmad 2010: 86) Prva direktorja sta bila Mehičana, Moisés Sáenz Garza in za njim Manuel Gamio.

Na operativnem področju so kongresniki sprejeli odločitev o ustanovitvi nacionalnih in regionalnih središč, t. i. nacionalnih indigenističnih inštitutov (*Instituto Nacional Indigenista*), ki bi vključevali različne profile strokovnjakov, od pravnikov, etnologov, antropologov, socialnih delavcev do agronomov. Te inštitute so posamezne države začele ustanavljati v petdesetih letih. Med njimi je strokovno in organizacijsko prednjačila Mehika, ki je posvečala največjo pozornost antropološkemu raziskovalnemu in aplikativnemu delu. (Degregori 1978: 17–26)

Razvoj indigenističnih metodologij (1940–2005)

Že na začetku je imel indigenizem jasno načrtane metodološke aplikativne cilje, in sicer: da utrdi integriteto posameznih nacionalnih držav, pospeši ekonomski napredek in s tem reši problem »stoletne zaostalosti« staroselskih skupnosti. Alfonso Caso, utemeljitelj metodologije mehiškega indigenizma in prvi direktor Nacionalnega indigenističnega inštituta (INI), je v svoji knjigi o indigenizmu leta 1955 zapisal:

Naši jasni in nedvoumni načrti so v pospeševanju razvoja staroselskih skupnosti, z namenom čimprejšnje integracije v ekonomsko, kulturno in politično življenje Mehike, ne da bi pri tem povzročili njihovo notranjo dezorganizacijo; z drugimi besedami, naš cilj je pospeševanje sprememb, ki so tako ali drugače neizogibne in ki bodo staroselske skupnosti preoblikovale v mehiško kmečko skupnost, njihov prostor pa v mehiški prostor z vsemi značilnostmi, ki jih imajo ostale regije države. (Caso 1971: 139)

Takšno razmišljanje kaže na razkorak med moralno držo in zakonitim diskurzom indigenizma. V isti sapi poudarja ohranjanje notranje organizacije staroselskih skupnosti in zaščito njihovih pravic, obenem pa ščiti interese vladnih politik za njihovo korenito preoblikovanje. Še več, takšen diskurz ne zagovarja le legitimne pravice vlade do asimilacijskih procesov, ampak ji nalaga, da te procese izvede.

Obdobje inkorporacijskih politik je v državah Mezoamerike in Andov, predvsem v Mehiki, Peruju in Ekvadorju, trajalo vse do šestdesetih let 20. stoletja, ko začne indigenizem prisegati na »milejše«, integracijske metode vključevanja

²⁷ *Indigena*, v množini *indigenas* pomeni prvotno, tudi avtohtono, staroselsko, domačijsko prebivalstvo (v angleščini indigenous peoples, aborigines, native people, first people, first nations, amerigine and autochthonous). Gl. tudi: ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169. <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>>; <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_118120.pdf> [3. 5. 2019].

staroselskih skupnosti v nacionalno tkivo. Bistvena metodološka razlika se kaže v uvajanju kulturnega relativizma in priznavanju tradicionalnih kulturnih vrednot različnim staroselskim skupnostim. Vendar pa teoretična drža kulturne enakovrednosti še ne pomeni politične enakopravnosti. Zato indigenisti spodbujajo zlasti tista področja kulturnega izročila, ki niso moteča za nacionalni razvoj: glasbo, plese, jezik, literaturo, pripovedništvo, umetnost in domačo obrt. V svojih centrih organizirajo tkalske in lončarske dejavnosti, literarne in folklorne prireditve. (Medina 1983: 62–65; Bonfil Batalla 1978; Martínez in Samaniego 1978: 149–157)

96 V začetku sedemdesetih let so nacionalni indigenistični inštituti uvedli program dvojezičnega šolanja v prve razrede osnovne šole (*Educación Indígena Bilingüe*), zlasti v Peruju, Mehiki, Boliviji in delno v Gvatemali. V ta namen so odprli dvoletne programe za usposabljanje staroselskih učiteljev.²⁸ Cilj te novosti je bila načrtnejša in uspešnejša hispanizacija v kasnejših letnikih šolanja. Dvojezičnost šolskega sistema je še vedno predstavljala asimilacijske težnje, vendar z določeno mero tolerantnosti do avtohtonih ljudstev in njihovih jezikov. Treba je priznati, da je prav integracionistična politika pripeljala do daljnosežnih sprememb. V njej so zametki danes splošno priznanega dvojezičnega in večjezičnega medkulturnega izobraževanja (*EIB – Educación Intercultural Bilingüe*) (Terčelj 2010a). Nacionalni indigenistični inštitut Mehike je odpiral tudi posebne internate za šolanje staroselskih otrok, v staroselske šole pa vpeljal brezplačne zajtrke (Terčelj 2007a: 77–78). V istem obdobju so inštituti uvedli tudi prve dvojezične radijske programe. Služili so za učinkovitejšo hispanizacijo staroselskega prebivalstva. Kasneje, v devetdesetih letih, so se ti programi razvili v samostojne radijske postaje in danes oddajajo izključno v staroselskih jezikih.²⁹ Različne socialne usluge, namenjene avtohtonemu prebivalstvu, niso bile mišljene kot lastne pravice staroselcev, ampak kot vladne licence integracijskega procesa. Pri izvajanju storitev, npr. na področju šolstva, zdravstva ipd., je tudi integracionistični indigenizem k staroselskemu prebivalstvu pristopal »zavetniško«, torej paternalistično in avtoritarno. Čeprav so to držo kasneje kritizirali sami indigenisti, se odnos vlade do staroselskega prebivalstva od kolonialnega obdobja do danes ni bistveno spremenil.

Med avtorji, ki so oblikovali integracionistično metodologijo, naj omenim zlasti Mehičana Gonzala Aguirreja Beltrána in njegovo delo *Proces akulturacije in družbeno-kulturne spremembe v Mehiki*³⁰. Obdobje integracionizma je prispevalo

²⁸ V Mehiki sta tovrstno šolanje organizirala *Instituto Nacional Indigenista* (Nacionalni inštitut za staroselska vprašanja) in *Secretaría de Educación Pública – DGEI* (Sekretariat za javno šolstvo) v Pátzcuaru. Iz njegovih vrst so se formirali dvojezični učitelji in pisatelji, ki danes delujejo med vsemi avtohtonimi skupnostmi.

²⁹ Samo v Mehiki na primer vzdržuje INPI (*Instituto nacional de los Pueblos Indígenas*) ali nekdanji INI (*Instituto Nacional indigenista*) mrežo enaindvajsetih radijskih postaj *Ecos indígenas. La voz de la Diversidad* (Staroselski odmevi. Glas raznolikosti). <<http://inpi.gov.mx/ecosgobmx/>> [3. 8. 2019].

³⁰ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, 1957.

tudi izjemen znanstveni fond monografskih študij³¹, ki še danes predstavlja nepogrešljiv vir antropoloških raziskav. V tem obdobju so se oblikovali prvi staroselski intelektualci, ki se danes zavzemajo za večjo družbeno politično avtonomnost avtohtonih skupnosti. Po drugi strani pa je to obdobje ustvarilo folklorizacijo domačijskih praks, ki služijo (turistični) promociji nacionalne države.

Ob koncu tisočletja so avtorji indigenizma vpeljali nove metodološke pristope. V devetdesetih letih so se oblikovale metodo participacijske politike, ki so predstavnike lokalnih skupnosti začele vključevati v načrtovanje svojih projektov. V Mehiki, na primer, se je oblikoval Državni svet staroselcev (*Consejo Nacional de Pueblos Indígenas – CNPI*), ki je vključeval predstavnike vrhovnih svetov posameznih etničnih skupin.³² Vendar se je tudi ta metodologija izkazala za neprimerno, saj staroselskih svetnikov v regionalne politične odbore ni vključevala z namenom, da ti izrazijo svoje resnične potrebe, temveč, da le potrdijo vnaprej določene vladne načrte.

Indigenizem se je v začetku tega tisočletja spričo globalizacijskih procesov, priznanja mednarodnih pravic staroselskim ljudstvom in množičnim gibanjem za kulturno, ekonomsko in politično avtonomnost, močno preoblikoval, s poudarkom na administraciji in politiki razvoja. Ne posveča se več teoretičnim študijam, izvaja več ali manj praktične projekte. Leta 2005 so se v Mehiki njegovi inštituti preimenovali v *Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas* (Nacionalni inštitut staroselskih ljudstev), izvršni organi pa v *Comisiones Nacionales Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (Nacionalne komisije za razvoj avtohtonih ljudstev). Sočasno so staroselske skupnosti oblikovale lastne razvojne koncepte in prakse, ki združujejo pred-kolonialno izročilo s sodobnimi koncepti socialne ekonomije. Novi projekti niso vezani samo na vladne politike, staroselci so oblikovali neodvisne zveze, društva in – kot prikažem v nadaljevanju, ustanavljajo lokalne zadruge: poljedelske, obrtne, hranilniške, poklicne itd..³³ (Lang 2011; Aguinaga idr. 2011; Simbaña 2011; Esteva 2010)

³¹ Na primer: v obdobju med letoma 1948 in 2005 je *Instituto Nacional Indigenista Mexicano* v svoji založbi Colección INI/SEP izdal sistematske monografske študije s področja antropologije vseh trinpetdesetih etničnih skupin Mehike. Monografije so bile razdeljene v dve skupini: prva je bila namenjena laičnim bralcem in je povzemala zgolj splošne informacije; druga je bila znanstveno-raziskovalnega značaja (*Serie de Antropología Social*). Dela so vsebovala splošni prikaz posameznih etničnih skupnosti ali pa določene teme. Tako je na primer Gonzalo Aguirre Beltrán v zbirki *Serie de Antropología Social* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1963) izdal tematsko monografijo *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. V primeru večjih nacionalnih razvojnih posegov na območja staroselskih skupnosti, je bil INI pooblaščen za pripravo predhodnih temeljnih raziskav o načinu življenja avtohtonih prebivalcev. Tako je npr. v času gradnje hidrocentrale Chicoasén na reki Grijalva (1980), kjer so prebivale skupnosti Soke, INI najel, poleg svojih raziskovalcev, še nekatere vidne akademike: na primer profesorja z Univerze v Xalapi, Velasca Torresa in Jorgeja Báeza. Projekt je vodil takratni direktor INI, Villa Rojas (Villa Rojas idr. 1975).

³² Na Jukatano, kjer sem sledila rezultatom te indigenistične politike, se je leta 1988 oblikoval Vrhovni svet Majev (*Consejo Supremo Maya*). Predstavljal je posvetovalni organ Izvršnega sveta državne vlade Jukatana (*Poder Ejecutivo del Gobierno del Estado de Yucatán*). Njegova naloga je bila, da sodeluje pri načrtovanju, izvajanju in vrednotenju gospodarskega, političnega, socialnega in kulturnega razvoja. Svetniki (bilo jih je 13, glede na posamezne regije) so se menjavali na tri leta. Ljudje jih niso spoštovali oz. so bili do njihove politične vloge zelo zadržani. Eden od informatorjev se je izrazil: »Bili so oči in ušesa guverneja!«, drugi pa je dodal: »Bili so pravi trampolini!« (Terčelj, TZ 2001 – Valladolid).

³³ Gl. npr.: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSESP (Medetnična zveza za razvoj perujskega pragozda). <<http://www.aidesep.org.pe/quienes-somos>> [3. 8. 2019] ali: Cooperativas indígenas en Ecuador (Staroselske zadruge Ekvadorja). <http://www.socioeco.org/bdf_fiche-video-266_es.html> [3. 5. 2019].

Kriza nacionalnih držav, vezana na oblikovanje globalnega tržišča, povzroča nove strokovne razprave v definiciji kulturnih, etničnih in regionalnih identitet Latinske Amerike (gl. Krotz 2004; Ibañez Caselli 2005). Uveljavita se koncepta »večkulturnosti« in »medkulturnosti« in politične strategije t. i. »medkulturnih odnosov« oziroma »medkulturnega dialoga«, ki je logično nadaljevanje indigenističnih politik 20. stoletja. V Latinski Ameriki je ta postal osrednja tema aplikativnih socialnih programov na področju medkulturnega dvojezičnega izobraževanja (*Educación Intercultural Bilingüe*). Tovrstni programi omogočajo avtohtonim skupnostim dostop do šolanja v lastnem jeziku in vstop v suverenejši politični diskurz (več o tem gl. López in Küper 1999; Terčelj 2010a). Uspešni so zlasti v Peruju, Boliviji, Gvatemali, Paragvaju, Ekvadorju in Mehiki, v tistih državah, ki so osnove dvojezičnega šolstva oblikovale že v času integracionizma.³⁴ Drugje, npr. v Argentini, se medkulturni dialog uresničuje žal le kot politična in akademska »frazza«, prilagojena trenutni globalni ekonomsko-politični in družbeni situaciji. Nadaljuje politiko homogenizacije, ne več na nacionalnem, ampak na globalnem nivoju. (Ibañez Caselli 2005: 150).

Akademski diskurz ni edini dejavnik pri uresničevanju novih socialnih politik medkulturnosti. V razvoju medkulturnega dialoga sta pomembna vsaj še dva momenta: zakonodajne spremembe latinskoameriških držav in staroselska gibanja (Krotz 2004: 76–78). Zakonodajne spremembe izhajajo iz rezultatov boja za človekove pravice. Posebno poglavje človekovih pravic predstavljajo pravice staroselskih ljudstev in plemenskih skupnosti. Te so določene v Konvenciji Mednarodne organizacije za delo, št. 169.³⁵ Z ratifikacijo konvencije se je do zdaj več kot deset latinskoameriških držav podpisnic zavezalo, da bodo njihove vlade, ob sodelovanju predstavnikov staroselskih skupin, prevzele odgovornost za razvoj, usklajevanje in sistematično zaščito pravic avtohtonega prebivalstva ter zagotavljalje spoštovanje njihove integritete.

V zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja so se pojavila staroselska gibanja po vsem latinskoameriškem podkontinentu, še zlasti v državah, ki imajo največ domačijskega prebivalstva in dolgo tradicijo nacionalnih socialnih politik. Čeprav so gibanja med seboj različna, je njihov skupni imenovalec to, da se opirajo na tradicionalno kulturno izročilo, obenem pa jih vodijo organizacije in društva, ki so nastala v obdobju indigenizma.³⁶ Te organizacije ne delujejo več pod okriljem nacionalnih inštitutov za staroselska vprašanja ali pa pod pokroviteljstvom simpatizerjev nevladnih organizacij.

³⁴ V Peruju, Boliviji, Gvatemali in Paragvaju imajo učenci avtohtonih skupnosti medkulturnih dvojezičnih osnovnošolskih programov v primerjavi z učenci avtohtonih skupnosti, ki obiskujejo šole s španskim poukom, višji uspeh, večjo storilnost in se bolj zanimajo za podano snov. V Peruju in Gvatemali so poleg tega rezultati pokazali tudi večjo sposobnost učencev pri reševanju matematičnih problemov. Povečal se je vpis in prisotnost deklic pri pouku, v Ekvadorju pa se je med deklicami povečalo zanimanje za vprašanja odnosov med spoloma. (López in Küper 1999: 30–31)

³⁵ Konvencija je prvi mednarodni pravni akt, ki priznava samoopredelitev avtohtonih ljudstev in plemenskih skupnosti kot osnovni politični in pravni kriterij in določa njihove pravice do zemlje, tradicije, jezika in vseh ostalih človekovih pravic brez diskriminacije. Postavlja zahtevo po posvetovanju s predstavniki staroselskih ljudstev o vseh zadevah, ki se jih tičejo, in prepoveduje uporabo kakršnegakoli nasilja in kršenja njihovih pravic. <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>>; <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_118120.pdf> [3. 5. 2019].

³⁶ Npr. Društvo dvojezičnih staroselskih učiteljev, Zveza staroselskih pisateljev, organizacija Mayaón, Panmajistična zveza, Mreža majevskih zdravilcev, andske staroselske kooperative.

Njihovi voditelji so staroselci sami, ki so osvojili politični in socialni diskurz ter prevzeli institucionalne strukture zahodnega tipa (Bonfil Batalla 1994: 210). Eden od majevskih dvojezičnih učiteljev me je vprašal: »Zakaj nam govorite o medkulturnem dialogu? Mi ga poznamo že pet stoletij, vi se ga morate zdaj naučiti«. ³⁷

Odnos etnologije in antropologije do sodobnih razvojnih politik, s poudarkom na Latinski Ameriki

Po drugi svetovni vojni so se iz aplikativnega raziskovanja razvile posamezne poddiscipline antropologije: urbana, pravna, politična, izobraževalna, medicinska, razvojna in druge. V nadaljevanju bom predstavila tiste poglavitne smeri aplikativne antropologije, ki jih je razvila Latinska Amerika. Prav te so nekak antipod indigenizmu. Skupni imenovalac vseh je namreč razvoj, le da gre pri indigenizmu za razvoj nacionalne države, pri post-razvoju, ki se oblikuje v Latinski Ameriki, pa za razvoj in dobrobit lokalnih skupnosti, tudi staroselskih.

99

David Lewis (2005) je opredelil tri različna stališča, ki so jih v zvezi s problematiko razvoja do zdaj zavzemali antropologi: 1. – pozicija antagonističnega opazovalca, ki jo zaznamujeta kritična distanca in odpor antropologov do idej razvoja in do tistih, ki te ideje promovirajo; 2. – oportunistična pozicija antropologov, ki v idejah modernega razvoja v večji ali manjši meri sodelujejo kot promotorji, ker jih po eni strani zavezujejo institucionalni pritiski, po drugi pa vabljive možnosti, ki jim jih nudijo naročniki raziskav; in 3. – pozicija interakcije, s katero so antropologi uspeli združiti svoja profesionalna znanja s potrebami marginaliziranih in revnih prebivalcev po svetu. Pridobljena etnografska znanja tako uporabijo v dobrobit ljudi, katerih način življenja in kulturo preučujejo.

Po drugi svetovni vojni se je domet aplikativne antropologije s področja t. i. *national buildinga* razširil na problematiko vsesplošnega družbenega razvoja. Odprla so se nova, specializirana področja oz. podvede: razvojna, poslovna, medicinska antropologija, kulturno posredovanje itd. V projektih so antropologi sprva nastopili kot »kulturni prevajalci« in promotorji zahodnega razvojnega koncepta. Kasneje so zavzeli pozicijo interakcije. Ta ima v etnologiji in antropologiji že dolgo tradicijo in je danes spet aktualna, zlasti v antropologijah Juga (gl. Krotz 2005). V nadaljevanju želim izpostaviti nekaj teoretskih diskurzov in praks Latinske Amerike, ki so se deloma oddaljile od nacionalnih homogenizacijskih interesov in se hkrati zoperstavile ideologiji globalnega trga.

Moderni razvoj

Moderni koncept razvoja (*development*)³⁸ se oblikuje po drugi svetovni vojni. Ta je sprva vezan na program pomoči Združenih držav Amerike pri obnovi porušene Evrope,

³⁷ Terčelj, TZ Valladolid, Jukatan, 2001.

³⁸ Govorim o konceptih modernega razvoja, ki se pojavijo po drugi svetovni vojni in temeljijo zlasti na pospeševanju gospodarskega in tehnološkega napredka. Koncepti so vezani na evropsko oz. anglo-ameriško pojmovanje razvoja, ki ima korenine že v antiki, se v razsvetljenstvu oblikuje kot pospeševanje racionalne miselnosti in spodbujanje znanstvenega dela, v 19. stoletju pa z evolucionizmom pripravi podlago za vzpon liberalnega kapitalizma, ki je konec 20. stoletja dobil globalne razsežnosti.

kmalu pa se razširi na aplikativne projekte pomoči »nerazvitim« državam. Predsednik ZDA Harry S. Truman je v političnem diskurzu leta 1949 prvi uporabil besedo »nerazvitost« v sodobnem kontekstu. Dve tretjini sveta je tako označil za homogeno nerazvito območje, odvisno od ekonomske in tehnološke pomoči razvitega Zahoda in oropano kulturnih posebnosti, saj so prav te zanj predstavljale vzrok zaostalosti.³⁹

Konvencionalne teorije razvoja in njihove praktične aplikacije so se od leta 1949 do danes precej spreminjale: od modernizacijskih, odvisnostnih ali dependenčnih, preko teorij omejene gospodarske rasti do »dobrega upravljanja«, trajnostnega razvoja in globalnega neoliberalizma.⁴⁰ Vsem pa je skupno, da razvoj razumejo prvenstveno na podlagi gospodarske rasti, šele nato družbene dobrobiti⁴¹, vključno z uradno politiko trajnostnega razvoja, ki je prej popravek napak in reševanje lastnih problemov kot dejanska skrb za ohranitev celovitega naravnega okolja in vsesplošne družbene dobrobiti.⁴² Alternativne teorije, ki se pojavijo v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, razvojni koncept gradijo na integriteti različnih faktorjev, ki oblikujejo človekovo dobrobit. Do konvencionalnih diskurzov in praks zavzemajo kritično pozicijo, saj same razvoj pojmujejo celostno. Njihovi zagovorniki prisegajo prej na kvalitativen kot kvantitativen vidik: družbeno dobrobit, humani faktor, skrb za okolje in zdržnostni pristop k uporabi naravnih virov. Oblikujejo pa celo paleto različnih praks, od endogenega in avtonomnega razvoja samooskrbe do sobivanja različnih razvojnih konceptov. (Gardner in Lewis 1996: 1-24)

100

Ena od prvih mednarodnih listin, ki razvoja ne definira zgolj na podlagi ekonomske rasti, ampak za cilj postavi človekovo dobrobit, je Deklaracija iz Cocoyoca iz leta 1974⁴³, ki so jo sprejeli člani simpozija »Modeli uporabnosti naravnih virov, okolje in strategije razvoja« v Cocoyocu v Mehiki. Njeni avtorji, politiki in intelektualci neuvršenih držav Afrike, Azije in Latinske Amerike, so kritični do unilinearnega

³⁹ Po drugi svetovni vojni se oblikujejo različne modernizacijske teorije, ki temeljijo na ideji, da bo ves svet dosegel enako stopnjo razvoja. Ameriški ekonomist Rostow (1952) postavi merila moderne družbe: racionalnost, znanstvenost, neodvisnost (bivših kolonij), pismenost, dovršena tehnologija, industrializacija in družbena sekularizacija. Njegove ideje so močno vplivale na oblikovanje razvojnih politik, ki so enačile modernizacijo z industrializacijo, torej gre predvsem za gospodarsko modernizacijo, ki naj bi ji sledila še socialna: enakopravnost spolov, zmanjšanje tradicionalnih oblik moči itd.

⁴⁰ Tako konvencionalnih kot alternativnih teorij razvoja je veliko, zato se moj prispevek osredotoča le na tiste, ki se povezujejo s staroselsko problematiko Latinske Amerike.

⁴¹ Konkretna trditev se nanaša zgolj na konvencionalne, ne alternativne razvojne teorije. Tako na primer odvisnostne ali dependenčne teorije na podlagi marksizma razložijo vzrok ekonomske odvisnosti, razvojne politike, ki jim sledijo, pa se osredotočijo predvsem na pospeševanje nacionalnega razvoja (industrializacija), ki bo državam »tretjega sveta« omogočil ekonomsko neodvisnost. Značilen primer sta Brazilija in Južna Koreja, ki sta se v nekaj desetletjih povzpeli v sam svetovni gospodarski vrh. Vendar pa Brazilija s tem ni rešila problema revščine, socialnih trendov in kolonialnih družbenih struktur. Razvoj ne pomeni le ekonomske dobrobiti države, ampak ekonomsko in socialno dobrobit njenega prebivalstva. (Gardner in Lewis 1996: 1-24; Esteva 2010: 1-3)

⁴² Konvencionalna razvojna politika šele leta 1990 definira razvoj na naslednjih kazalnikih: BDP (bruto domači proizvod), povprečne življenjske dobe in dosežene izobrazbe. Gl. Human Development Report 1990. <http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/219/hdr_1990_en_complete_nostats.pdf> [25. 5. 2019].

⁴³ *Declaración de Cocoyoc. Seminario PNUMA/UNCTAD sobre Modelos de utilización de recursos, medio ambiente y estrategias de desarrollo.* Cocoyoc, México, 1974. <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/34958/S7800686_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [25. 5. 2019].

zgodovinskega pogleda, ki razume napredek kot neizogiben pogoj za doseganje modela »bogatih« držav. Nasprotno, za cilj določijo zagotavljanje kakovosti življenja po postopkih, ki so združljivi z osnovnimi človekovimi potrebami in potrebami prihodnjih generacij. Razvoj ima lahko več poti, ki z ekološko vzdržnimi načini prispevajo k zagotavljanju osnovnih potreb in boljši kakovosti življenja. Deklaracija eksplicitno poudarja, da je za doseganje teh ciljev potrebna samozadostnost, torej zanašanje na lastne človeške in naravne vire ter lastne procese političnega odločanja. S tem se zmanjša odvisnost od zunanjih vplivov in njihovega izkoriščanje naravnih virov.

Deklaracija predstavlja uradni začetek »drugačnega razvoja«, ki je po petinštiridesetih letih še vedno aktualen, saj vsebuje temeljna načela vseh kasnejših alternativnih poti. Avtorji izhajajo iz teorije odvisnosti⁴⁴, konkretno iz kritike neenakomernih in nepravičnih tržnih odnosov. Revne države imajo stalno izgubo, ker izvažajo poceni surovine v bogate države, te jih predelajo in z dodano vrednostjo prodajo nazaj. Deklaracija zavrača koncept »nerazvitosti« in vpelje pojem polarnosti »bogatih« in »revnih« ali t. i. »centrale« in »periferije«. Vplivala je na številna družbeno-politična gibanja v Latinski Ameriki in ostalem »tretjem svetu«, hkrati pa je bila izziv prvim alternativnim ekološko usmerjenim programom v Evropi.

Na podlagi deklaracije je leta 1975 švedska Fundacija Dag Hammarskjöld pripravila prvi razvojni alternativni program *What Now: Another Development*⁴⁵ in ga predstavila na 7. redni skupščini ZN, septembra istega leta v New Yorku. Program razlikuje koncept »razvoja« od koncepta »rasti«. Zahteva zadovoljitev osnovnih človekovih potreb in zmanjšanje revščine. Predlaga »drugačen razvoj«, ki naj bi temeljil na endogenem principu, torej modelu lokalnega razvoja, ki je samostojen in samozadosten v danih ekoloških in ekonomskih okoliščinah. Če bi sledili temu razmišljanju, bi, kot pravi Esteve (2010: 4), takšen koncept vodil v razpustitev (evolucionističnega) pojma razvoja in razumevanje neprimernosti uvajanja enotnega kulturnega modela za ves svet.

Tej pobudi so v sedemdesetih letih 20. stoletja sledili številni predlogi, na primer model »od spodaj navzgor« (*bottom up development*), še posebej na mikro gospodarski ravni. V istem času se je osnovala tudi paradigma osnovnih potreb (*basic need*),⁴⁶ ki je predstavljala pomembno prelomnico v dojetju revščine.

⁴⁴ Teorije odvisnosti so nastale v Latinski Ameriki, njeni glavni avtorji so Fernando Henrique Cardoso, Andre Gunder Frank in Paul A. Baran. Temeljijo na marksistični politični ekonomiji in nerazvitost razumejo kot posledico oziroma produkt trenutne svetovne kapitalistične ureditve, ne kot predhodno fazo razvitosti. Te teorije še vedno ostajajo znotraj konvencionalnega razvojnega diskurza, saj poudarjajo pomen ekonomske rasti, materialnega razvoja, industrializacije in izkoriščanja naravnih virov, vendar vpeljejo nove dimenzije, ki so prilagojene potrebam »tretjega« sveta. (Kiely 2017: 4)

⁴⁵ What Now. Another Development. The Dag Hammarskjöld Report on Development and International Cooperation. Seventh Special Session of the United Nations General Assembly. New York, 1–12 September 1975. <<http://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/2016/07/What-Now-1975.pdf>> [26. 5. 2019].

⁴⁶ Osnovne človekove potrebe opredeli Svetovna konferenca o zaposlovanju, ki jo je leta 1976 organizirala Mednarodna organizacija za delo pri ZN. Definicija vsebuje dva nivoja. Prvi izpostavi potrebe po zadovoljitvi minimalnih zahtev znotraj družine, in sicer po hrani (vključno z vodo), oblačilih in zavetju (z določeno gospodinjstvo opremo in pohištvo); drugi pa potrebe po osnovnih storitvah, ki jih zagotavlja skupnost: varna pitna voda, sanitarne storitve, javni prevoz, zdravstvo, izobraževanje in kulturni objekti. ILO World Employment Conference, 1976 <https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230589780_18> [1. 8. 2019].

Mednarodna organizacija Združenih narodov Unesco pa je še nekaj desetletij po tem spodbujala endogeni razvoj, ki je zanikal nujnost (in ugodnost) mehaničnega posnemanja industrijskih družb. (*ILO World Employment Conference 1976; Human Development Report 1990*)

102

Koncept trajnostnega razvoja⁴⁷ se oblikuje v začetku sedemdesetih let in kmalu postane slogan okoljskih gibanj. Njegovo prvo opredelitev poda Poročilo Konference ZN o varovanju okolja, junija 1972 v Stockholmu.⁴⁸ Poročilo navaja, da okoljske problematike ni mogoče vključiti v koncept konvencionalnega razvoja in da je le-tega potrebno na novo vzpostaviti. Poglavitni cilj trajnostnega razvoja je reševanje problemov trenutne stopnje uničenja naravnega okolja (rasti človeške populacije, onesnaženosti voda in zraka) ter skrb za prihodnost. Drugo, bolj prepoznavno razlago navaja Svetovna komisija za okolje in razvoj pri Združenih narodih. Zaključno poročilo te komisije, »Naša skupna prihodnost«, 1987 (znano tudi kot Brundtlandsko poročilo)⁴⁹, poda definicijo, ki je do zdaj največkrat citirana: »Trajnostni razvoj je razvoj, ki zadovoljuje trenutne potrebe, ne da bi pri tem ogrožal zadovoljevanje potreb prihodnih generacij.« S to definicijo se ne strinjajo vsi zagovorniki sodobnega vzdržnostnega razvoja. Escobar (1992) opozarja, da je vedno več ljudi prepričanih v pomanjkljivost Brundtlandove komisije. Poudarja, da je narava v njej zastopana zgolj kot »konstrukt oz. predmet ekonomske politike, torej ekologije«. Gospodarski razvoj mora služiti kot orodje za doseganje človekove dobrobiti, ne pa kot sredstvo nadaljnega kolonializma (nav. delo: 46). Na tem mestu poudarjam, da je ameriškim staroselcem koncept trajnostnega razvoja tuj, saj poudarja antropocentričen odnos do narave in soljudi.

V osemdesetih letih 20. stoletja je mehiški antropolog Rodolfo Stavenhagen predlagal koncept »etnorazvoja«, ki je temeljil na predpostavki, da morajo biti družbe dovolj samozavestne, da se ozrejo v lastne kulturne dosežke in črpajo inspiracijo iz njih, raje kot da si izposojajo tuje poglede ter vrednote (Esteva 2010: 2). Čilski ekonomist Manfred Max-Neef je v istem desetletju oblikoval idejo humane ravni razvoja (*human scale development*), in sicer na podlagi treh postulatov: človeka, njegovih potreb in povezanosti z naravo. Poudaril je, da se razvoj osredotoča na osebe, ne objekte, loči zadovoljstvo od potreb in opozoril, da je revščina pluralen koncept, odvisen od nezadovoljenih potreb. Fokus je torej na človeku kot glavnem akterju razvoja in na zadovoljitvi njegovih osnovnih potreb. (Gudynas 2011: 28)

Devetdeseta leta prinesejo ideje ponovnega razvoja (*redevelopment*). Na globalnem Severu se je to odrazilo kot poziv k ponovnemu oživljanju tradicionalnih praks, na globalnem Jugu pa k preoblikovanju ostankov procesa prilagajanja (akulturacije in asimilacije). To privede do novih paradigem, med drugim do

⁴⁷ Iz angleščine smo v Sloveniji t. i. *sustainable development* (vzdržnostni razvoj) prevedli v »trajnostni«. Sama ločujem pojma »trajnost« in »vzdržnost«: prvi je naravnan v smeri ohranjanja okolja za bodoče generacije; drugi je bolj holističen, bližje staroselskemu konceptu.

⁴⁸ Report of the United Nations Conference on the Human Environment. Stockholm, 5-16 June 1972. <https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/CONF.48/14/REV.1> [3. 8. 2019].

⁴⁹ Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development. WECD, 1987. <<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>> [25. 7. 2019].

koncepta »dobrega življenja« ali *sumak kawsay* (v jeziku *quechua*; v šp. *buen vivir*).⁵⁰ Vpeljejo ga andske staroselske skupnosti Ekvadorja in Bolivije. Sprva je *sumak kawsay* predstavljal le lokalni *bottom up* proces, kmalu pa ga je prevzel tudi nacionalni politični in pravni diskurz obeh andskih republik (Prada 2011).

Sumak kawsay

Paradigma *sumak kawsay* izhaja iz predkolonialne družbeno-ekonomske tradicije in njenih vrednot. Kot poudarja Simbaña (2011: 219), je »sprožila burne akademske in politične debate. Ne le zato, ker je postala normativni del ekvadorske in bolivijske ustave, tudi zato, ker je bila eden prvih diskurzov, ki je staroselskim gibanjem in drugim socialnim organizacijam omogočil, da se zoperstavijo neoliberalizmu«.⁵¹

103

Ta koncept je prvič v zgodovini postkolonialnih prizadevanj avtohtonih ljudstev Latinske Amerike uspel združiti interese staroselskega prebivalstva z alternativnimi razvojno-socialnimi gibanji Zahoda. Prvič zato, ker je izšel iz vrst samih staroselcev, ne simpatizerjev staroselstva, antropologov, filozofov ali revolucionarjev.⁵² Gre za kombinacijo kulturne rezistence prvih in ekološke ozaveščenosti drugih. Staroselske skupnosti Andov so si pri tem še posebej prizadevale, da koncept *sumak kawsay* ne bi končal v »absurdu birokratske izpraznjenosti«, zato so toliko bolj poudarjale vsebinski pomen svojih predkolonialnih vrednot: »zadovoljitev potreb je rezultat dostojnega življenja in smrti vsakega človeka; ljubiti in biti ljubljen; zdravstveni razcvet za vse, umirjen in uravnotežen odnos z naravo, vse to z namenom širitve kulturne in biodiverzitete dobrobiti«. (Simbaña 2011: 219–220)

Kot omenja Raúl Prada (2011: 227), se je politični koncept *sumak kawsay* oblikoval na podlagi reševanja etimološkega problema. Ameriški staroselski jeziki namreč ne poznajo besede in tudi ne pojma »razvoj« v smislu napredka in rasti. Kako ga torej prevesti? Kako prevesti nacionalno in mednarodno zakonodajo? Zato so skušali predstavniki andskih skupnosti, skupaj z antropologi in etnolingvisti, poiskati analogne pomene. Kot poroča Simbaña (2011: 225), človekovo dobrobit/prosperiteto staroselcev določajo naslednje vrline: recipročnost, kolektivna lastnina, odnos in sobivanje z naravnim okoljem, socialna odgovornost in družbeni konsenz.

⁵⁰ *Sumak kawsay* v jeziku quechua dobesedno pomeni: »živeti dobro«, »živeti popolno«, tudi »živeti v soglasju s predniki«. Konec 20. stoletja dobi družbeno-političen pomen pri uveljavljanju etnične raznolikosti.

⁵¹ Constitución del Ecuador, 2008. <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>> [26. 5. 2019]; Constitución de Bolivia. <<https://www.ecolex.org/es/details/legislation/ley-no-71-ley-de-derechos-de-la-madre-tierra-lex-faoc144985/>> [26. 5. 2019].

⁵² Eno takih revolucionarnih gibanj, ki je uspelo združiti interese nezadovoljnih intelektualcev in staroselskega prebivalstva, je bil neozapatizem iz devetdesetih let prejšnjega stoletja. V svoji Deklaraciji iz San Andrésa (Acuerdos de San Andrés, 1996) je neozapatizem sicer zahteval pravice staroselcev do zemlje, infrastrukture, šolstva, zdravstva in dostopa do medijev množične komunikacije, a te pobude niso izšle iz vrst staroselcev, ampak iz vrst urbane gverile, ki se je zatekla v najjužnejšo mehiško zvezno državo Chiapas in si poiskala nov 'proletariat' v revnih in nezadovoljnih kmečkih majevskih skupnostih. Kot je izjavil idejni vodja revolucije, Sub-comandante Marcos, je bil neozapatizem »koktajl« marksizma in etnične vstaje (več o tem gl.: Terčelj 2007b: 277–298). Nasprotno je postrazvojni projekt *sumak kawsay*, ki ni vstaja, ampak delovanje, vzniknil iz vrst staroselcev samih, kasneje pa so ga podprle alternativne razvojne skupine. Razlika je očitna.

Staroselski in zahodni miselni koncept se razlikujeta v pojmovanju sveta in vlogi človeka v njem. Medtem ko prvi vidi človeka kot sestavni del kozmične celovitosti in modrosti, drugi temelji na antropocentrizmu. Prvi človeku nalaga sicer delno, a odločujočo vlogo v soustvarjanju kozmičnega ravnovesja, drugi mu daje pristojnost upravljanja in nadzora nad svetom. *Pachamama* (Zemlja)⁵³ v Andih in *K'ax* (Gozd)⁵⁴ na območju tropskega krasa Mezoamerike človeku ne predstavljata le eksistencialne osnove, ampak simbolno in religiozno vrednost. Hkrati imata pomembno ekonomsko funkcijo. Predstavljata torej kompleksen ideološki sistem, ki povezuje vse nivoje človekovega bivanja v naravnem okolju. Ne nazadnje, a bistveno: staroselsko in zahodno miselnost loči tudi odnos do lastnine. Staroselske skupnosti pojma privatne lastnine do prihoda evropskih osvajalcev niso poznale. Andske, mezoameriške in amazonske staroselske skupnosti pa še do danes ohranjajo skupna zemljišča oz. lovišča⁵⁵, zato toliko bolj poudarjajo koncept vzajemnosti in solidarnosti. (Díaz-Polanco 1999: 150–181)

Koncept *sumak kawsay* ali *buen vivir* ima velik odziv v vrstah latinskoameriških intelektualcev, zlasti antropologov, etnologov, sociologov in filozofov (Simbaña 2011; Prada 2011). Spodbudil je delovanje urbanih alternativnih skupin, ki v svojih programih združujejo koncepte sodobnih zahodnih kooperativ in staroselskega *ayllu*⁵⁶. Prav s pomočjo slednjih so mnoge zadruga andskega območja uspele pridobiti sredstva, pa ne le to, uspele so dokazati, da je tudi t. i. »drugačen razvoj« primeren za današnjo uporabo, ali kot pravi Lang (2011: 9), »v obdobju svetovne gospodarske krize lokalnega razvoja niso uspele rešiti ne levo ne desno usmerjene stranke s svojimi obetavnimi programi, ampak solidarnost staroselskih žena, ki so se povezale v poljedelske in obrtne zadruga«. ⁵⁷

⁵³ *Pachamama* v jeziku quechua pomeni oz. predstavlja »Gospodarico zemlje«. Kolonialni viri jo prevajajo tudi kot »Boginja zemlje« ali »Mati zemlja«, zaščitnica rodovitnosti.

⁵⁴ *K'ax* v majevskem jeziku Jukatana pomeni hkrati »Gozd« in »Gospodar gozda«. Je duhovni zaščitnik in varuh vsega rastja in predstavlja simbol rodovitnosti.

⁵⁵ Kolonialni dajatveni sistem je dopuščal občinsko zemljiško lastnino staroselskih skupnosti, saj je to zagotavljalo obstoj dajatvenega sistema. V 19. stoletju je tudi to skromno skupno zemljo država razprodala veleposestnikom. Mehiška revolucija (1910) in njene agrarne reforme (1930) so staroselcem vrnilo združeno zemljo, t. i. *ejido*; Peru je agrarno reformo izvedel v petdesetih letih 20. stoletja. Skupnosti so lahko na ta način ohranjale predkolonialni odnos do zemlje. Po 27. členu mehiške ustave je bila združna zemlja zaščitena pred prodajo in privatizacijo vse do leta 1992, ko takratni predsednik Mehike potrdi Reformo 27. člena Ustave in vpelje privatno lastninjenje. Prav to je bil eden od razlogov neozapatistične vstaje v letu 1994 (več gl. Terčelj 2007b: 279–280).

⁵⁶ Ta sloni na predkolonialnem sistemu *ayllu* oz. *calpulli*. *Ayllu* je osnovna družbena institucija andskih skupnosti, ki predstavlja patrilinarno in patrilokalno sorodstveno ureditev (razširjeno družino ali klan), njeno skupno obdelovalno zemljo in družbeno-religiozne simbole. Podoben sistem v Mezoameriki je *calpulli* (v jeziku nahua pomeni »velika hiša«). *Calpulli* je prav tako temeljil na patrilinarnem in patrilokalnem endogamnem sorodstvenem sistemu. Bil je več kot le sorodstveni sistem; prebivalce je povezoval v najosnovnejšo gospodarsko celico in najožjo religiozno skupnost, ki je čistila skupnega prednika in imela majhno lokalno svetišče (zavetnika). *Ayllu* oz. *calpulli* poznata tri vrste produkcije: delo in produkt na družinsko-sorodstveni zemlji, na državni zemlji in na zemlji socialne oskrbe. V zadnjem primeru se je pridelek skladiščil v namene splošnega pomanjkanja, vzdrževanja revežev, vdov in invalidov. (Benítez 1984: 2; Puga 1950: 284)

⁵⁷ Gl. npr. staroselske zadruga v Ekvadorju: Cooperativas indígenas en Ecuador. <http://www.socioeco.org/bdf_fiche-video-266_es.html> [3. 5. 2019].

V zadnjih desetih letih predstavlja *buen vivir* tudi del ustavnega prava dveh omenjenih andskih držav.⁵⁸ 71. ustavni člen Republike Bolivije celó poudarja, da je zakon *Pachamama* lahko izziv sodobnim ekologom, saj ne določa le zaščite okolja, ampak pravico Matere Zemlje (torej zaščitnice narave). Ker pa je *Pachamama* simbol zgolj ene, a najštevilnejše in politično najbolj uveljavljene etnične skupine v Boliviji (*Quechua*), iz katere izhaja tudi predsednik Evo Morales, se zadnje čase pojavljajo številne kritike glede t. i. »pačamamizma«. (Cuellenare in Rabasa 2012) Ta je namreč s strani kritikov označen kot tipičen primer novega etnocentrizma, ki ponavlja metode nacionalnih politik.

Pa vendar, ena od najbolj radikalnih kritik konvencionalnega razvoja, ki zahteva opustitev zahodnih teoretskih konceptov in praks – t. i. postrazvoj, je prav v modelu *sumak kawsay* in njemu podobnih staroselskih modelih dobrobiti prepoznala eno od možnih praktičnih razvojnih rešitev Latinske Amerike. Arturo Escobar (1997: 497), kolumbijski antropolog in začetnik postrazvojnih konceptov, poudarja, da se zahodni historični in epistemološki model še vedno prenaša na azijske, afriške in latinskoameriške kulture, kar je nujno potrebno postaviti pod vprašaj. Escobar vidi v staroselskih družbeno-ekonomskih načinih eno od možnih razvojnih rešitev in kot kasneje poudarja Acosta (2017), rešitev ni univerzalnega značaja, uporabna je zgolj na primeru Latinske Amerike. Drugi pomembni kritik zahodnega modela razvoja in s tem nacionalnih integracijskih politik je ekvadorski neodvisni antropolog Gustavo Esteva (2010; Esteva in Escobar 2017).

V Ekvadorju, Peruju, Boliviji in Mehiki se številni antropologi, etnologi in sociologi ukvarjajo s t. i. angažirano stroko. Naj omenim le Fundacijo Rose Luxenbrugg v Quitu⁵⁹ ali pa založbo Abya-yala⁶⁰, kjer objavljajo svoje strokovne prispevke in konkretne aplikativne rezultate tudi staroselski intelektualci, v največjem številu antropologi. Stroka se torej ne ukvarja več z vprašanji nacionalnih identitet in vključevanjem staroselcev v nacionalno družbo, ampak s konkretnimi problemi enakovrednega razvoja posameznih lokalnih skupnosti. Na teoretičnem področju vztrajno išče nove metodološke pristope, ki niso vezani na indigenizem, ne na globalizacijo. Pa vendar sta jih oba zaznamovala. Zato sem skušala v prispevku pokazati povezavo med indigenizmom in postrazvojem. Njuna podobnost na prvi pogled ni očitna, če pa nadrobno pogledamo, sta historično povezana v problematiki razvoja. Bistvena razlika med njima je, kako dojemata dobrobit in komu je ta namenjena.

⁵⁸ Constitución de Ecuador 2008. Título VII: Régimen de Buén Vivir. Art. 340–415. <https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf> [26. 5. 2019] in Constitución de Bolivia 2009. <<https://www.ecolex.org/es/details/legislation/>> [26. 5. 2019].

⁵⁹ Fundación Rosa Luxemburgo: Quito, São Paulo, Buenos Aires, Ciudad de México. <https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/stiftung/RLS_Brosch_es.pdf> [20. 8. 2019].

⁶⁰ Editorial Universitaria Abya-Yala/UPS. Quito, Ecuador. <<https://abyayala.org/Abyayala2018/editorial-universitaria-abya-yala-ups/>> [20. 8. 2019].

Zaključek

V zadnjih stopetdesetih letih razvoj predstavlja stalnico političnega in ekonomskega diskurza. Družboslovne in humanistične vede, kot sta etnologija in antropologija, se vanj ves čas aktivno vključujejo, tako na teoretičnem kot aplikativnem nivoju. Medtem ko so se mnogi ameriški in latinskoameriški antropologi še v prejšnjem stoletju ukvarjali z vprašanjem integracije »manj razvitih« ljudstev v družbo modernih nacionalnih držav, se današnji antropologi osredotočajo na družbenoekonomski interes staroselcev in njihovo percepcijo dobrobiti. Če so bili indigenisti prepričani, da morajo staroselsko prebivalstvo podučiti, »kaj je dobro za njihov napredek in kaj ne«, je delovanje antropologov zdaj usmerjeno v sobivanje različnih kulturnorazvojnih konceptov.

106

Indigenizem je ob izteku tisočletja doživel popoln neuspeh. Njegove metode vključevanja v nacionalno družbo so postale neuporabne oz. so se, času primerno, preoblikovale v politiko t. i. »medkulturnega dialoga«. V devetdesetih letih 20. stoletja se namreč uveljavi koncept »medkulturnosti«, ki znotraj humanistike nosi jasno začrtano vsebinsko, sporočilno in etično vrednost. Politična strategija tako imenovanih »medkulturnih odnosov« oziroma »medkulturnega dialoga«, ki mu sledi v latinskoameriški družbeni praksi, pa se kljub korenitim teoretskim premikom uresničuje žal le kot apologija neoliberalizma, prilagojena trenutni globalni ekonomsko-politični in družbeni situaciji. Ta pa je že dokazala, da alternativnih kultur ne tolerira.

Socialne politike za staroselsko prebivalstvo so bile v 19. in 20. stoletju tesno vezane na gospodarski razvoj in napredek nacionalnih držav. Kljub homogenizacijskim prizadevanjem te niso uspele oblikovati kulturne in gospodarske enovitosti. Staroselskega prebivalstva niso uspele »transformirati« do načrtovane mere, torej preprosto spremeniti v »kmete«. Procesi asimilacije, integracije in akulturacije niso prispevali le k razvojnim interesom nacionalnih držav, ampak so utrdili tudi strategije etnične in kulturne rezistence staroselskega prebivalstva. Ker je v zadnjih desetletjih razvoj vezan na interese globalnega trga, se morajo tako posamezne države kot njihove staroselske skupnosti prilagoditi novim razmeram. Če si je liberalni kapitalizem preteklega stoletja še delno prizadeval, da vključi vse, ki so zaradi rasne ali kulturne različnosti in »zaostalosti« ta napredek ovirali, neoliberalna politična ekonomija tega namena nima več.

V njenem interesu je, da lokalna izročila, ki sicer vključujejo družbeno solidarnost, vzdržno ali umno porabo virov in varovanje okolja, vključi v globalizacijski proces zgolj kot tržne niše. To s pridom izkoriščajo multinacionalne družbe. Na primer farmacevtske se okoriščajo z etnobotaničnim znanjem amazonskih staroselcev. Pri tem Yanomami, Shuarji in drugi amazonski domačini nimajo nikakršnih avtorskih pravic. Danes v trgovinah lahko kupimo različne naravne preparate, kot so *guaraná*, *maca* in podobno, na katerih celo piše, da so »starodavna zdravila prebivalcev amazonskega pragozda«, kar je sprevrženo, zato ker pravi avtorji teh preparatov v posredniški verigi ne dobijo primernega dobička in ne avtorstva. Kako tržna strategija politike kulturne pripadnosti učinkuje

na potrošnika, vidimo tudi v oglaševanju tujih trgovskih mrež, ki nastopajo na slovenskem trgu. Prav te ponujajo samo »pristno slovensko«, »domače« in zato »pravo«. Kaj imajo ta podjetja skupnega s slovenskim kulturnim izročilom in kaj jih pri tem resnično zanima? Dobiček.

Zato moj prispevek opozarja vse, ki nameravajo zbrano etnografsko gradivo uporabiti v praktične namene, da pred tem premislijo, komu bo ta uporabnost služila oz. komu predajajo znanje, ki so ga pridobili na terenu in ki ni njihova osebna last: svojim trenutnim plačnikom, državi, privatnim firmam, multinacionalkam oz. neoliberalnemu kapitalu ali pa v prvi vrsti interesom lokalnih skupnosti, iz katerih črpajo svoje znanje. Obstaja namreč tanka ločnica med uporabo in zlorabo (*use and abuse*) strokovnega gradiva. Etnografsko gradivo lahko uporabimo v namene umnejšega gospodarjenja, ekološko vzdržnih načinov bivanja in vsesplošne družbene dobrobiti. Dovolj je, če le pogledamo v nabor lokalnih tradicionalnih praks in znanj, ki smo jih etnologi zbrali in zapisali, in jih prilagodimo potrebam današnjega časa.

REFERENCE

- ACOSTA, Alberto
2017 Living Well: Ideas for Reinventing the Future. *Third World Quarterly* 38 (12): 2600–2616.
- ACUERDOS de San Andrés Larrainzar
1996 Mesa 1: »Derechos y Cultura Indígena«. México, Servicio Informativo de la Conai. <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/1/12.pdf>> [18. 5. 2019].
- AGUINAGA, Margarita [idr.]
2011 Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. V: M. Lang in D. Mokrani (ur.), *Más Allá del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg in Ediciones Abya Yala, 55–82.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1957 *El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1963 *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BENÍTEZ, Fernando
1984 *Historia de la Ciudad de México I*. España: Salvat Mexicana de Ediciones.
- BLANCHETTE, Thaddeus
2010 La antropología aplicada y la administración indígena en los estados Unidos: 1934–1945. *Desacatos: Revista de Antropología Social* 33 (maj-avgust): 33–52.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1978 Los pueblos indios: Viejos problemas, nuevas demandas en México. V: E. Valencia [idr.], *Campesinado e Indigenismo en América Latina*. Lima: Ediciones CELATS, 115–130.
1994 *México profundo: Una civilización negada*. México: Editorial Grijalva.
- CASO, Alfonso
1971 [1955] *Indigenismo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CUALLENARE, Laurence in RABASA, José
2012 Pachamamismo o las ficciones de (la ausencia de) voz. *Cuadernos de literatura* 32 (julij-december): 184–205.
- DEGREGORI, Carlos I.
1978 Seminario sobre problemática indígena en América Latina: Conclusiones y perspectivas de investigación. V: E. Valencia [idr.], *Campesinado e Indigenismo en América Latina*. Lima: Ediciones CELATS, 15–35.

- DE SOUZA LIMA, Antonio Carlos
 2010 Poder tutelar y formación del estado en Brasil: Notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales. *Desacatos: Revista de Antropología Social* 33 (maj-avgust): 53–66.
- DIAZ-POLANCO, Héctor
 1999 *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- DIETZ, Gunther
 2014 Educación intercultural en México. *Revista de Investigación Educativa* 18 (januar-junij): 162–171.
- ERVIN, Alexander M.
 2005 *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice*. Boston itd.: Pearson Education.
- ESCOBAR, Arturo
 1992 Imagining a Post-Development Era?: Critical Thought, Development and Social Movements. *Social Text* (31/32): 20–56.
 1997 Anthropology and Development. *International Social Science Journal* 49 (154): 497–515.
- ESTEVA, Gustavo
 2010 Development. V: W. Sachs (ur.), *The Dictionary of Development: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 1–23.
- ESTEVA, Gustavo in ESCOBAR, Arturo
 2017 Post-Development @ 25: On 'Being Stuck' and Moving Forward, Sideways, Backward and Otherwise. *Third World Quarterly* 38 (12): 2547–2558.
- GARDNER, Katy in LEWIS, David
 1996 *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*. London: Pluto Press.
- GUDYNAS, Eduardo
 2011 Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. V: M. Lang in D. Mokrani (ur.), *Más Allá del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg in Ediciones Abya Yala, 21–54.
- IBAÑEZ CASELLI, Maria Amalia
 2005 La interculturalidad: ¿Una moda?: Alcances e Implicancias Políticas en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social* 20: 149–161.
- KIELY, Ray
 2017 Dependency and World-Systems Perspectives on Development. [Development Online Publication]. <<https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-9780190846626-e-142?print=pdf>> [15. 5. 2019].
- KREMENŠEK, Slavko
 1978 Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli. V: S. Kremenšek in A. Baš (ur.), *Pogledi na etnologijo*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 9–65.
- KROTZ, Esteban
 2004 Antropología, derechos humanos y diálogo intercultural. *Ciencias Sociales* 103–104 (1/2): 75–82.
 2005 Anthropologies of the South: Their Rise, their Silencing, their Characteristics. *Journal of the World Anthropology Network* (1): 147–159.
- LANG, Miriam
 2011 Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. V: M. Lang in D. Mokrani (ur.), *Más Allá del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg in Ediciones Abya Yala, 7–20.
- LEWIS, David
 2005 *Anthropology and Development: The Uneasy Relationship* [online]. London: LSE Research Online. <http://eprints.lse.ac.uk/253/1/Anthropology_and_development_a_brief_overview.pdf> [31. 1. 2015].
- LÓPEZ, Luis Enrique in KÜPER, Wolfgang
 1999 La Educación intercultural bilingüe en América Latina: Balance y perspectivas. *Revista Iberoamericana de Educación* 20: 1–62.
- MARTÍNEZ, Hector in SAMANIEGO, Carlos
 1978 Política indignista en el Perú: 1946–1969. V: E. Valencia [idr.], *Campesinado e Indigenismo en América Latina*. Lima: Ediciones CELATS, 147–180.

- MEDINA, Andrés
1983 Diez años decisivos. V: A. Medina in C. Garcia Mora (ur.), *La quiebra política de la antropología social en México*. México City: UNAM, 27–74.
- MONTEMAYOR, Carlos
2001 *Los pueblos indios de México hoy*. México: Editorial Planeta.
- NAHMAD, Salomón
2010 Antropología y políticas públicas indigenistas en el continente americano. *Desacatos: Revista de Antropología Social* 33 (maj-avgust): 85–92.
- PRADA, Raúl
2011 El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo del estado y modelo económico. V: M. Lang in D. Mokrani (ur.), *Más Allá del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg in Ediciones Abya Yala, 227–256.
- PUGA, Mario A.
1950 El ayllú: Su naturaleza y régimen económico social. *América Indígena* 10 (4): 284–290.
- RIBEIRO, Darcy
1979 *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- ROSTOW, Walt W.
1952 *The Process of Economic Growth*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- SIMBAÑA, Floresmilo
2011 El sumak kawsay como proyecto político. V: M. Lang in D. Mokrani (ur.), *Más Allá del Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg in Ediciones Abya Yala, 219–226.
- SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid
2000 *Etnologija na Slovenskem: Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- ŠTEFANČIČ, Marcel Jr.
2019 Kako je Slavoj Žižek položil Jordana Petersona. *Mladina* 17 [spletna izdaja]. <<https://www.mladina.si/190778/kako-je-slavoj-zizek-polozil-jordana-petersona/>> [1. 5. 2019].
- TERČELJ, Marija Mojca
2004 La integración cultural y el multiculturalismo: Las políticas indigenistas en México, en el siglo XX. *Annales: Series historia et sociologia* 14 (2): 279–290.
2005 Economic Factors as Preservers of Ethnic and Cultural Identities: Zoque Indian Brotherhoods of Tuxla Gutiérrez & Copoya. *Megatrend review* 2 (2): 119–138.
2006 Španska kolonialna politika za indijance in sodobni indigenizem v Latinski Ameriki: Primerjalna študija. *Annales: Series historia et sociologia* 16 (2): 483–496.
2007a Štirje principi vzgoje na primeru majevske kulture iz Chiapasa in Jukatana. *Etnolog* 17: 71–86.
2007b Med subverzivnostjo in karizmo: Realnost in legenda nekaterih latinskoameriških gverilcev (s posebnim poudarkom na poveljnikih indijanske zapatistične vojske za narodno osvoboditev- EZLN v Chiapasu). *Acta Histriae* 15 (1): 277–302.
2009 Človekove pravice kot pravice domorodnega prebivalstva: Primerjava jezikovnih in religioznih pravic Majev na Jukatano, Mehika. *Poligrafi* 14 (53/56): 127–157.
2010 Anti-indigenismo, indigenismo y post-indigenismo: Políticas sociales e identidades excluidas en América Latina, 1810–2010. V: F. Fischer in D. Lilón (ur.), *Ponencias presentadas en el III Coloquio Internacional "La imagen de Hungría en Iberoamérica en el siglo XX" que tuvo lugar en Pécs, 3-4 de mayo de 2010* [Elektronski vir] <http://www.btk.pte.hu/files/tiny_mce/Hirek/2011/Ibero_9.pdf> [8. 4. 2019].
2010a Medkulturnost v Latinski Ameriki: Politični interes, etična nuja ali akademska 'moda'? V: M. Sedmak in E. Ženko (ur.). *Razprave o medkulturnosti*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstvenoraziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 275–293.
- VAN WILLIGEN, John
2002 *Applied Anthropology: An introduction*. London: Bergin&Garvey.
- VASCONCELOS CALDERON, José
1925 *La raza cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.

VILLA ROJAS, Alfonso [idr.]

1975 *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.

WEAVER, Jace

2000 *Indigenism and Indigeneity*. V: H. Schwarz in S. Ray (ur.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell Publishing, 221–235.

Terenski zapisi avtorice

2001 Valladolid, Tizimin, Kanxok, Xoken, Chemax, Tihosuco, Peto, Piste, Merida.

110

BESEDA O AVTORICI

Dr. Marija Mojca Terčelj je predavateljica na Oddelku za antropologijo in kulturne študije Fakultete za humanistične študije Koper Univerze na Primorskem. Od leta 1990 je gostujoča raziskovalka mehiških institucij: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, in Unidad de Estudios Sociales, UADY, Mérida. Od 1990 do 1997 se je posvečala staroselskim kulturam v Chiapasu, od leta 2000 pa raziskuje Maje na Jukatanu: medkulturni odnosi, socialne politike, etnična gibanja, človekove pravice – pravice za staroselce, poljedelske prakse in tradicionalno zdravilstvo. Leta 2010 je prejela prestižno štipendijo mehiške vlade »Genaro Estrada« za raziskavo svetega prostora med Maji na Jukatanu (UADY).

ABOUT THE AUTHOR

Dr. Marija Mojca Terčelj is a lecturer at the Department of Anthropology and Cultural Studies at the Faculty of Humanities, Primorska University Koper. Since 1990 she has been a visiting researcher at the following Mexican institutions: *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH*, and *Unidad de Estudios Sociales, UADY*, Mérida. From 1990 to 1997 she focused on indigenous cultures in Chiapas, and from 2000 the Maya on the Yucatan Peninsula: intercultural relations, social policies, ethnic movements, human rights – the rights of indigenous peoples, agricultural practices and traditional medicine. In 2010 she received the prestigious Mexican government scholarship “*Genaro Estrada*” to research sacred places among the Maya on the Yucatan Peninsula (UADY).

SUMMARY

Ethnology and anthropology between academicism and application: Analysis of social and economic policies towards indigenous inhabitants of Latin America

The article presents two methodological and practical cases of applied anthropology in Latin America: indigenism and the post-developmental model of a “good life” (*buen vivir*). The first is a historical practice from the 20th century, while the second is only now becoming established. Whereas in the last century anthropologists dealt with the question of integrating “less developed” peoples into the societies of nation states, today they focus on the socio-economic interests of indigenous peoples and their perception of welfare. The indigenism of the 20th century used different methodological approaches to include indigenous inhabitants into the national society; these include incorporation, assimilation, integration and participation. From the very start it had the clearly drawn political goal of reinforcing the integrity of particular nation states and of accelerating economic progress so as to solve the problem of the “centuries

of backwardness” of indigenous communities. By the end of the millennium, this approach had experienced total failure. Its methods of inclusion in the national society were unusable. It adapted the concept of “intercultural dialogue” to suit socio-political circumstances. In the 19th and 20th centuries social policies towards indigenous inhabitants were closely linked to the economic development and progress of nation states. In spite of striving for homogenisation, they enjoyed no success in shaping cultural and economic unity. Until now the state indigenous policies have not managed to “transform” indigenous population to the intended level or, so simply turn them into “farmers”. The processes of assimilation, integration and acculturation have not only contributed to the developmental interests of nation-states, but have also formed the strategies of ethnic and cultural resistance of the indigenous population.