

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sabina Škorjanc Kostadinov

**Konstrukcija kolonialnih identitet: izvorni Američani in diskurz
divjaštva v ZDA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sabina Škorjanc Kostadinov

Mentor: doc. dr. Milan Balažic

**Konstrukcija kolonialnih identitet: izvorni Američani in diskurz
divjaštva v ZDA**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Svoje diplomsko delo posvečam Jovanu, čigar ljubezen, potrpežljivost in razumevanje so hranile mojo ustvarjalnost ter me gnale pri pisanju. Za vse tiste majhne in velike pozornosti, ki so zbijale pritisk ter razvedrilno dopolnjevale proces nastajanja pričujočega besedila. Ker je bil ob meni in vselej verjel vame.

Za vso podporo in spodbudo se zahvaljujem tudi svojim staršem ter sestrici Tjaši, vsem prijateljem ter mentorju, dr. Milanu Balažicu.

KONSTRUKCIJA KOLONIALNIH IDENTITET: IZVORNI AMERIČANI IN DISKURZ DIVJAŠTVA V ZDA

Kolonialna ideologija in spremljevalne prakse vzpostavljajo identitetni konstrukt domorodca kot nevključljivega 'primitivnega drugega', ki ga je kot podaljšek narave in inherentno nezdržljivega s civilizacijo, z naravo vred potrebno podrediti. Ob raziskovanju izvora okostenelih stereotipov, ki so podpirali nevtralizacijo indijanske grožnje s strani kolonialnih oblasti, naletimo na diskurz divjaštva, znotraj katerega nastajajo reprezentacije staroselcev kot divjih, naravnih in nezgodovinskih. Izvorni Američan je pravzaprav izenačen s polarizirano koncepcijo divjaka, ki nastopa bodisi v divji, negativni ali (ekološko) plemeniti, pozitivni inkarnaciji, vendar nakazani ambivalentnosti navkljub vselej pooseblja tipičnega antagonistah zahodne civilizacije, ki legitimira kolonialno zasedbo. S kombiniranim prikazom spreminjajočih se smernic ameriške indijanske politike ter vzporedno valujočimi javnimi reprezentacijami ameriških staroselcev pričujoča naloga izvrši plastično demonstracijo diskurza divjaštva na konkretnem primeru Združenih držav. Ta razkriva, da so stereotipne podobe indijanskosti v pretežni meri izid kolonialnega stika, v čigar asimetričnih razmerjih moči je kolon prevzel nadzor nad produkcijo indijanske drugosti. V identitetnem konstrukt Indijanca kot divjega, naravnega človeka pa skuša naloga locirati tudi prevratniške momente. Kajti manihejske kategorije kolonialnih identitet, ki domorodna ljudstva vežejo v naravno sfero, v procesu dekolonizacije doživijo potrditev in posledično vrednostno zaobrnitev, v tem ko se jih kolonizirani polastijo kot centralni element skupinske identifikacije ter se organizirajo na njihovi osnovi.

Ključne besede: kolonializem, identiteta, diskurz divjaštva, izvorni Američani, dekolonizacija

CONSTRUCTION OF COLONIAL IDENTITIES: NATIVE AMERICANS AND THE COLONIAL DISCOURSE OF SAVAGERY IN THE USA

Colonial ideology and its attending practices contrive the native identity structure as the 'primitive other', who is, inherently at odds with civilization, to be subdued along with nature. While exploring into the origin of rigid stereotypes that have upheld the colonial authorities' attempt at neutralization of the Indian threat, we come across the discourse of savagery, within which representations of the indigenous as wild, natural, and ahistorical are formed. There the Native American is actually equated with a polarized conception of savagery, thus appearing either in its wild and negative, or its (ecologically) noble, positive incarnation. In spite of the portrayed ambivalence, however, he comes to embody the typical antagonist of the Western Civilization, thereby legitimating the colonial conquest. By combining the demonstration of the changing courses of American Indian Policy with the fluctuating public representations of the American natives, the present assignment constructs a plastic account of the discourse of savagery in the USA. The latter exposes stereotypical images of Indiannes as the result of the colonial encounter, where the colonizer has assumed control over the production of Indian alterity. Then again, in the constructed Indian identity the assignment also tries to locate potential spaces of resistance. For, in the process of decolonization the Manichean categories of colonial identities become revalued and normatively inverted by the natives themselves, who appropriate the elements of once offensive colonial designations as the central feature of their group identity, which, furthermore, serve as their main organizing principle.

Key words: colonialism, identity, discourse of savagery, Native Americans, decolonization

Kazalo

<i>Uvod</i>	7
Raziskovalno vprašanje	10
Metodologija in organizacija naloge	11
1 TEORETSKI UVOD	14
1.1 POSTKOLONIALNA KRITIKA	15
1.2 KOLONIALIZEM	20
1.2.1 Kolonializem v ZDA	25
1.3 IDENTITETA IN REPREZENTACIJA	27
1.3.1 Identiteta	29
1.3.2 Reprezentacija	32
1.3.3 Alternative	36
1.4 DISKURZ	41
1.4.1 Drugost	47
1.4.1.1 KOLONIALNO RAZČLOVEČENJE	49
1.4.1.2 MEJA	53
1.4.2 Hibridnost	56
1.4.3 Frakture ali prelomi	57
2 KONSTRUKCIJA INDIJANCA	64
2.1 PRIČELO SE JE S KOLUMBOM	65
2.2 NOVO SKOZI STARA OČALA	66
2.3 STIK	68
2.4 DISKURZ DIVJAŠTVA V FUNKCIJI RAZVOJA RASNE ZAVESTI	70
2.3.1 Naravno/kulturna dihotomija in indijanska rasna manjvrednost	73
2.4 DIVJI, NARAVNI ČLOVEK	77
2.5 MITOLOGIJA	80
2.5.1 Mit neokrnjene narave	81
2.5.2 Mit o plemenitem divjaku	84
2.5.2.1 AVTORSTVO MITA	89
2.5.2.1.1 <i>Jean-Jacques Rousseau</i>	89
2.5.2.1.2 <i>Izvorni moment: Marc Lescarbot</i>	91
2.5.2.1.3 <i>Moment transformacije: John Crawford</i>	94

2.5.3	Ekološko plemeniti divjak	97
3	DISKURZ DIVJAŠTVA V ZDA	105
3.1	POCAHONTAS IN DRUGI MITIČNI INDIJANCI	111
3.2	DIVJAK KOT VOLK	117
3.3	RELOKACIJA IN REZERVATNI SISTEM	119
3.3.1	Jacksonova politika odstranjevanja	122
3.3.2	Uporno porazu naproti	126
3.4	DISKURZ DIVJAŠTVA V PRAVNIH VODAH	127
3.5	KULTURNE IN MEDIJSKE REPREZENTACIJE INDIJANCEV	133
3.5.1	Med krvoločnostjo in plemenitostjo	134
3.5.2	V večni perspektivi civilizacijskega spopada	136
3.5	DODELJEVANJE	140
3.6.1	Asimilacija kot rešitev	141
3.6.1.1	DAWESOV SPLOŠNI DODELJEVALNI AKT	144
3.6.2	Progresivna era: zbiranje nevihtnih oblakov reforme	148
3.7	JOHN COLLIER IN INDIJANSKA REORGANIZACIJA	155
4	INTERPOLACIJA DISKURZA DIVJAŠTVA	158
4.1	TRADICIONALNO EKOLOŠKO ZNANJE	165
4.2	PANINDIJANIZEM	168
4.3	MATI ZEMLJA	173
4.4	PASTI	175
	<i>Sklep</i>	179
	<i>Literatura</i>	185

Uvod

Zgodba domorodnih ljudstev je zgodba o preživetju. Seznam krivic, ki so jim bile prizadejane, se vije do konca stranice in dalje. Na zemlji, kjer so bivali stoletja, tisočletja pred prihodom pogoltnega kolona, so postali tujci. Ukleščeni na usihajočih kosih ozemlja, ki jim je bilo milostno dodeljeno s strani samooklicano razvitih prišlekov, so bili obsojeni na izkoreninjenje. A obsodba ni obveljala. In izjave, kakršna se pripisuje generalu Philu Sheridanu, da je edini dobri Indijanec mrtvi Indijanec, ki sicer slikovito ponazarjajo odnos mnogih belih kolonov do svojih 'rdečih' gostiteljev na severnoameriški celini, svoje misije niso izpolnile.

Za izbrano temo naloge sem se odločila, ker verjamem, da ima resnica mnogo obrazov in da ne obstaja enoten recept za življenje. Ker menim, da bi drugačnost morala biti pripoznana za vrednoto in ne izgovor za represijo. Pa tudi zaradi vseh tistih, v pogovoru s katerimi sem bila deležna arogantnega evropocentrizma *par excellence*, ko so brez sence dvoma v očeh ali dlake na jeziku pletli neizbežnost indijanske pogube, rekoč, da so ti najbrž dosegli svoj spoznavni potencial ali pa da njihov produkcijski način enostavno ni bil dorasel evropski tehnološki in kulturni premoči. Indijanci so po takšnih naziranjih pribiti v statične podobe večnih divjakov, v primežu neobzdrane narave vezani na vraževerja, podedovana od svojih prednikov. So komajda človeška bitja, ki krožijo z naravo, ki morda poznajo njene skrite recepte, pa se v osnovi vendarle ne morejo kosati z razsvetljenim evropskim razumom, ki je tako dolgo pital iluzijo spoznavne dostopnosti popolne resnice.

Sama sem zašla v drug ekstrem. Kot mnogi izmed tistih, nezadovoljnih z očitnimi krivicami sodobne družbe, njene brezkončne pogoltnosti, v kateri se zdi, kot da se človeška duša raztaplja v razčlovečujoči brozgi diktature kapitala, kjer korist, manifestno ali prikrito, preglasi življenja v svoji raznoterosti in mnogovrstnosti, sem romantično idealizirala ameriške Indijance. Ti naj bi živeli v skladju z naravnimi zakoni, na dosegu roke njenih skrivnostnih napotil, iz katerih veje modrost za preusmeritev človeštva na tir v boljše življenje. Navdihnjena z romantično motiviko gozdne idile sem si v mislih naslikala, kako Indijanci, misteriozni in poduhovljeni, ne grabijo brezvestno zemljinih bogastev. Njihove družbe ne izkoriščajo narave in ljudi. Zame so Indijanci poosebili viabilno (izvedljivo ter življenja sposobno) alternativo –

ekološko/spiritualno eksistenco, ki kljub vsem zunanjim pritiskom, ki so izšli iz militantnega asimilacionizma Združenih držav, ni usahnila. Kot nekdanj zame Indijanci danes v očitno stereotipni maniri za mnoge utelešajo plemenite, natančneje, ekološko plemenite divjake, oklepajoč se pri tem staroselske nepremostljive drugosti, ki žal skrivenči njihovo človeškost. Tako sem zabredla v vprašanje, ali Indijanci resnično sovpadajo z esencialistično kategorizacijo naravnih ljudi, skozi katere zremo vanje, bodisi občudujoče ali v nabuhlosti supremastičnega prezira. Je mar smiselno in pravično vrednotiti zbir staroselskih kultur skozi uniformizirane (prisilno poenotene) standarde naših lastnih predsodkov? Od kod naturalizirani stereotipi, ki se razraščajo po indijanski podobi?

Tako me je naplavilo k vprašanju, kdo Indijanci sploh so in kaj govorijo. Je slednje sploh moč ugotoviti o komer koli in zakaj torej vztraja poenostavljena slika notranje raznolikih domorodnih družb? Kako živijo in kaj želijo zase? Ali obstaja pot iz zatiranja, teptanja in obubožanosti, s katero so kolonizatorji skušali zapleniti njihovo dostojanstvo? Vprašala sem se še, koliko sebe morajo izgubiti, če sploh, da bi dobili glas v današnjem svetu. Želela sem spoznati njihovo zgodbo in metode, s katerimi so se zadržali nad gladino zahodno inducirane iztrebljenja. Zaintrigiralo me je pol milenija borbe za preživetje, ki me je speljalo nazaj v izhodiščno vprašanje, kdo Indijanci sploh so. Z vsakim prebranim tekstom pa sem bila bliže ugotovitvi, da je Indijanec – poudarek je na terminu Indijanec, ne na konkretnem pripadniku ali poglavarju tega ali onega plemena, ne na običajnem človeku, na katerega so ob odkritju Amerike naleteli vrli prozeliti kolonializma – plod kolonialnega srečanja, epitomiziran v pojmu 'primitivnega drugega'. V literaturi prisotna brutalni, nerazviti divjak ter poduhovljeni, ekološko osveščeni, plemeniti divjak se ob nadrobnejši analizi izkažeta za rezultat homogenizirajočega kolonialnega pogleda, za polarno komplementarna pojma, oba v diametralnem (popolnem) nasprotju s civiliziranim kolonom. Koncipirana kot dobra ali slaba, je njuno bistvo zastavljeno kot identitetni konstrukt v mreži kolonialnega diskurza, ki kot antipod kolonialne instance tvori osnovo za legitimacijo kolonialnega zavzema. Iz vsebine identitetnega konstrukta Indijanca kot divjaka kolonizator tako upravičuje svojo prisotnost na 'odkriti' zemlji, ali kar svojo upravičenost do njene rabe ter obenj brusi izmišljijo svoje lastne avtohtonosti na prisvojenem teritoriju. V kateri koli izmed svojih različic, ki se razplamti glede na potrebe zgodovinskih razmer, je divjak docela izkoriščen faktor kolonialne samoafirmacije. Ob tem se premišljeno

ustvarja vtis, kot bi bila severnoameriška celina pred Kolumbom nedotaknjena, ker je izvorni prebivalci, transponirani v antropomorfne živali, niso pokorili kakor pristoji človeku. Pa ni bila. Le da je bila domorodska prisotnost veliko manj invazivna.

Indijanec, ki ga bomo srečali v literaturi in s katerim si dajo opraviti dominantne zgodovinske naracije, bo zatorej belčev Indijanec – Indijanec, kakor se konstituira iz kolonialnega gledišča. Zato me v naslednjem koraku zanima, kako je glas domorodcev v procesu dekolonizacije predeterminiran s kolonialnim diskurzom in sovpadajočimi identitetnimi konstrukti. Da bi jih slišali, morajo prvotni prebivalci namreč spregovoriti v jeziku kolona in se zatorej zazdi, kot da pričnejo resignirano obstajati skozi njegove lastne represivne, esencialistične kategorije, ki njihovo bivanje in delovanje zapirajo v stereotipne, tradicionalistične, primordialistične vizije indijanstva. Če je označba Indijancev kot naravnih ljudi produkt redukcionistične logike kolonialnega diskurza, kako si obrazložiti njihovo apropiacijo (posvajanje in prisvajanje) te iste karakteristike, ki posledično stimulira angažma v ekoloških temah kot eno izmed legitimnih prizorišč indijanskega aktivizma? Tukaj se indijansko kulturno preživetje artikulira kot sekundarno rešitvi ogroženih rastlinskih in živalskih vrst ali okolja nasploh. Tako jih navidezno vnovič postvari. Površnemu očesu zatorej indijansko prilaščanje retorike ekološke plemenitosti deluje kot predaja, kot konformistično leganje v ideološke identitetne kalupe kolonialne travme, v katerem se izpostavijo puščicam moralističnih opazk, ki skeptično rešetajo iskrenost oklicano vzvišene indijanske ekološke zavesti. Ko pa bi njihova pravica do družbenega, kulturnega, političnega in gospodarskega obstoja morala zaviseti samo od njihove avtonomne odločitve, kako želijo živeti.

Toda ob upoštevanju dejstva, da Indijancem sprejemanje umeščenosti v naravno domeno rabi kot razločevalni faktor, s katerim pozitivno afirmirajo (potrjujejo) svojo drugost, ali bolje, svojskost, odpira možnost za alternativno tolmačenje. Z demontažo esencialističnega pojmovanja identitete odpade veljavnost klasične koncepcije avtentičnosti, ki nadalje odpravlja možnost rehabilitacije pristnega kulturnega sebstva. Ker slednje ne obstaja v neki večni, nespremenljivi obliki, temveč ga generirajo odnosi moči, ki avtoritativno delujejo skozi kolonialni diskurz, je jasno, da je določanje kulturne substance za neko identiteto legitimen predmet politike. Ko se Indijanci v procesu dekolonizacije oprimejo določenega aspekta kolonialne projekcije, v tem primeru vezanosti za naravo, s tem ne pristajajo na kolonializem, temveč vršijo racionalizacijo kolonialne izkušnje, v kateri so bili viktimizirani na enaki osnovi.

Slednja jim odpira kanal v javni prostor ter jih usposablja za komunikacijo v simbolnem jeziku širše družbe in mobilizacijo njene podpore. Toda primarno gre v danem primeru za politiko, ki si prilašča rigidne koncepte zahodnega pojmovnega aparata, da bi jih reformulirala v legitimacijsko orodje svoje emancipacije. Sporna avtentičnost in kulturna esenca zadobijo v staroselskem besedišču emancipatorično silo.

V identitetnem konstrukt Indijanca kot divjega, naravnega človeka bomo predvsem v zadnjem delu naloge skušali locirati subverzivne (prevratniške) momente oziroma možna mesta upora znotraj prevladujočega diskurza, v katerih se bo izkristalizirala možnost za njegovo interpolacijo – prevzemanje dominantnih oblik reprezentacije zavoljo nasprotovanja in prilastitve nadzora nad samoreprezentacijo. Kot bomo videli, so Indijanci sicer privzeli kolonialno označbo naravnih ljudstev, a so ob tem zaobrnilo njeno normativno vrednost, za kar je bil nepogrešljiv pravi zgodovinski trenutek, ki je postregel s pogoji za tovrstno inverzijo oziroma zaobrnitev.

Raziskovalno vprašanje

Na primeru staroselcev iz Združenih držav Amerike se bom spopadla s sledečim raziskovalnim vprašanjem:

Kolonialna ideologija in spremljevalne prakse vzpostavljajo identitetni konstrukt domorodca kot navključljivega 'primitivnega drugega', divjaka, bodisi plemenitega ali neplemenitega, ki ga je kot podaljšek narave in inherentno nezdružljivega s civilizacijo, z naravo vred potrebno podrediti. Manihejske kategorije kolonialnih identitet, ki domorodna ljudstva vežejo v diskurz narave, pa v procesu dekolonizacije doživijo pozitivno afirmacijo (potrditev) in posledično vrednostno zaobrnitev, v tem ko se jih kolonizirani polastijo kot osrednji element skupinske identifikacije ter se v procesu dekolonizacije organizirajo na njihovi osnovi. Ob tem se izpostavi dilema, ali se skozi pristanek na vidike kolonialnega diskurza lahko kdajkoli osvobodijo, oziroma ali se morejo s prilaščanjem kolonialne označbe izviti iz njegovega dometa, če pa vendar operirajo skozi njegove lastne kategorije. Ali pa je v slednjem moč prepoznati učinkovit prestop zoper taisti diskurz, čigar interpolacija pomeni, da se domorodci polastijo njegovih elementov zato, da jih obrnejo proti kolonizatorju ter sami prevzamejo nadzor nad samoreprezentacijo. V kolikšni meri je interpolacija kolonialnega diskurza

funkcionalna v domorodni emancipaciji (osvoboditvi) izpod njega in dalje, ali gre pri indijanskem prisvajanju oznake naravnih ljudstev za učinkovito interpolacijo kolonialnega diskurza divjaštva?

Metodologija in organizacija naloge

Poskus ovrednotenja družbeno-političnih posledic kolonializma na severnoameriške domorodce nas locira na teren postkolonialne kritike, znotraj katere sem se odločila sprovesti svojevrstno diskurzivno analizo, v kateri v saidovskem duhu preizprašujem kolonialno produkcijo drugosti, vendar skušam pri tem preseči njegov pretirani poudarek na tekstualnosti in ga dopolniti s konkretnimi zgodovinskimi silami, znotraj katerih se ta produkcija vrši. Skozi lastno interpretacijo Foucaultove koncepcije diskurza kot liminialnega (mejnega) pojma, kjer se produkcija znanja vrši na stični ploskvi med jezikom in dejanskostjo, skušam potemtakem problematizirati valujoče reprezentacije identitetnega konstrukta Indijanca v neposredni navezavi z zgodovinskim kontekstom.

Začenši svojo nalogo pri teoretičnih izhodiščih, se osredotočim na opredelitev treh središčnih pojmov, ki tvorijo njeno teoretično ogrodje: kolonializem, identiteto ter diskurz. Kolonializem problematiziram kot zgodovinski proces, ki gradi prizorišče kolonialnega nasilja nad domorodnimi populacijami. Ker sem izdatni poudarek umestila prav na vprašanje o Indijančevi identiteti, saj se ta pojavlja kot glavni organizacijski princip domorodnih dekolonizacijskih prizadevanj ameriških Indijancev, sem v drugem dejanju teoretičnega razdelka naloge problematizirala pojmovanje identitete. Spremljala sem zgodovinsko evolucijo koncepta, ki priča o spreminjajoči se predstavi človeka o dojemanju samega sebe in svoje pripadnosti, ki je z nastopom strukturalizma in postrukturalizma reducirana na dislocirano fikcijo, prazen prostor, ki ga zakrivajo notranja protislovja in poskusi zapolnitve z akti identifikacije. S tem se izgublja kot legitimni vir delovanja, saj skuša z umetno uniformizacijo prebrisati dejstvo človekove neoprijemljive, mnogotere in razlomljene notranjosti. Četudi je identiteta fikcija, pa se iluzija o njenem obstoju v posameznikovem življenju vendarle ohranja in kot organizacijski princip hrani delovanje mnogih skupin. Če privzamemo, da je identiteta konstrukt s konkretnimi družbeno-političnimi implikacijami, se zato velja spopasti z vprašanjem, kako poteka njena proizvodnja, ki bo razkrila njene gonilne motive. Da bi

razkrila produkcijo indijanske identitete kot ideološkega konstrukta, sem zašla v teoretizacijo polja diskurza, znotraj katerega poteka fabrikacija kolonialnih identitet. V kolonialnem diskurzu sem odkrila specifičen mehanizem produkcije drugosti, ki koloniziranega postavlja kot binarno nasprotje kolonu, medtem ko ga kolonialna imaginacija postvarja, mu odvzema glas, opehari za možnost avtonomnega odločanja o sebi, tako da vanj projicira vse neželene karakteristike, ki ga konstituirajo kot manjvrednega. S tem je kolonialni projekt deležen absolucije (odveze) moralnih pomislekov glede aktivne vzpostavitev premoči nad kolonizirančev zemljo ter samim koloniziranim. V luči možnega upora zoper kolonialni diskurz sem v teoriji skušala locirati možne prevratniške momente, ki se zoperstavljajo pojmovanju njegove totalnosti.

V naslednjem sklopu, naslovljenem Konstrukcija Indijanca, sem zožila perspektivo in si ogledala podtip kolonialnega diskurza, ki se med koloniziranimi navadno pripenja prav domorodnim ljudstvom, in sicer kolonialni diskurz divjaštva. Skozi temeljit pregled diskurza divjaštva sem opredelila ne le način, kako se domorodec konstituira kot ne vključljivi drugi, temveč kako ta proces prispeva k evoluciji rasne zavesti, ki rasno pripadnost postavi za legitimni dejavnik vrednostne kompartmentalizacije človeštva. To kolonizator izpeljuje iz manihejske naravno/kulturne dihotomije, v kateri je domorodec venomer vstavljen v okvir naravnega. Skozi diskurz divjaštva pravzaprav poteka fabrikacija Indijanca kot divjega, naravnega, nezgodovinskega, ki po eni strani potrjuje prvenstvo kolonizatorja, medtem ko koloniziranega razčloveči in s priklenitvijo v preteklik v ideološkem smislu onesposoblja za aktualni družbeno-politični angažma. Najbolj očitni mehanizem indijanskega razvrednotenja je prisoten v sistemu mitologije Bele Amerike, ki na prehodu iz simbolnega na raven realnega uklešča indijansko existenco v žaljivo rasno mitologijo, ki sega vse od mita o neokrnjenosti predkolonialne Amerike, plemenitega divjaka, indijanske princese pa do mita o indijanskem izumiranju (v skladu s katerim bi morali Indijanci že zdavnaj izginiti). Še zlasti mit plemenitega divjaka ter njegovega sodobnega dediča, ekološko plemenitega divjaka, se izkaže kot primarno polemični instrument, ki izpostavljenim pozitivnim karakteristikam navkljub napaja negativno držo do populacij, ki jih označuje kot divjaške.

V naslednjem koraku nato predhodno razdelavo diskurza divjaštva apliciram na zgodovinski zametek ter postopni razvoj Združenih držav, kjer je glede na stadije

kolonizacije in kolonialne potrebe valujoča reprezentacija Indijanca večkratno funkcionalna v smislu zagotavljanja legitimacije indijanske razlastitve ter belske prisotnosti na kontinentu; za vzpostavljanje psiholoških vsebin, skozi katere je mogoča moralna odveza Američanov za kolektivno krivdo kolonialne pregrehe zoper domorodne prebivalce; pomembna pa je tudi v nastanku in validaciji ameriške nacionalne zavesti ter pripadajoče nacionalne mitologije. Slednje demonstriram s prepletanjem zgodovinske analize kolonialnega stika ter reprezentacije Indijancev, kakor se vzpostavlja skozi popularne medijske vsebine, ki pričajo o trdovratnosti kolonialnih stereotipov divjaštva. Časovno se pri tem omejim na obdobje od ameriške revolucionarne vojne do druge polovice 20. stoletja, ko se začne utrjevati panindijanska zavest.

Nazadnje pa na primeru navezave indijanske problematike na konzervacijsko gibanje v 19. ter konsolidacijo panindijanskega gibanja v 20. stoletju pokažem na indijansko kreativno posvajanje instrumentarija kolonialne represije kot skupnega elementa identifikacije, ki napeljuje k vprašanju o izvedljivosti in osvoboditvenem potencialu interpolacije diskurza divjaštva v ZDA. Pri čemer pridere na plano kočljiva dilema, ali je pravično metode domorodskih dekolonizacijskih prizadevanj podvreči zahodni akademski validaciji, ki je od odkritja 'novega sveta' nudila pojmovni aparat za legitimacijo kolonializma.

1 TEORETSKI UVOD

Tradicionalno smo bili Indijanci v stiskah.

Naša glavna stiska je naša transparentnost. S samim pogledom lahko ljudje ocenijo, kako nam pomagati, kako se počutimo in kakšen je resnično 'pravi' Indijanec. Življenje Indijanca, kakor zadeva zunanji svet, je kontinuirano prizadevanje ne razočarati ljudi, ki nas poznajo. Neizpolnjena pričakovanja povzročajo žalost in mi smo bili deležni svojega dela žalosti.

Ker ljudje vidijo naravnost skozi nas, postane razločevanje med resnico in fikcijo ter dejstvi in mitologijo nemogoče. Strokovnjaki nas upodabljajo takšne, kakršne si želijo, da bi bili. Pogosto se sami upodabljamo, kakršni si želimo, da bi bili, ali kakršni bi lahko bili.

Bolj kot se trudimo biti mi sami, bolj smo primorani braniti, kar nikoli nismo bili. Ameriška javnost se čuti udobneje s sliko mitičnih Indijancev na stereotipni zemlji, ki so od nekdaj bili TAM. Ti Indijanci so divji, nosijo perje in krulijo. Večina od nas ne sovпада z idealizirano podobo, saj krulimo le, ko se prenamajemo. Kar je redko.

Biti Indijanec v moderni ameriški družbi v zelo resničnem smislu pomeni biti nerealen in ahistoričen. (Deloria ml. 1969, 9–10).

Kdo je Indijanec in kaj pomeni biti Indijanec? Odgovor je zapisan v zgornjem odlomku. Kratko in jedrnato, v jasnem, zgoščenem slogu, ki pa daje v zakulisju izrečenega naslutiti trpkost otopelega, in vendar živo utripajočega čustva.

Vineu Delorii mlajšemu, enemu izmed najvidnejših avtorjev iz vrst ameriških domorodcev, v *Indijanskem manifestu* (Deloria ml. 1969) torej zadostuje zgolj nekaj preprosto ubesedenih, kratkih odstavkov, da v tonu navidezne sprijaznenosti, s kančkom ironije, ki jo iz ozadja vnema avtorjev angažma za osvoboditev svojih indijanskih rojakov, odgovori na zastavljeni vprašanji. Kot nekakšna v času zamrznjena slika Indijanec životari na razpelu med dejanskostjo in pokvečenim idealom, ki se napaja s fantazmo preteklosti, kamor so bili domorodci kot prototip ter poosebljenje 'primitivnega drugega' pripojeni tekom minulega pol tisočletja kolonialne travme.

Istočasno pa so v procesu reinvincije lastne narodne biti ujeti tudi v dvojno zanko želje po avtentičnosti (pristnosti) – enkrat v lastnih očeh, drugič v očeh zunanjega sveta, ki s svojim manifestnim odnosom do domorodcev *de facto* validira njihovo indijanskost.¹

Dani odlomek neposredno trči ob problematiko identitetnega konstrukta koloniziranega subjekta, s teoretsko opredelitvijo katerega bo med drugim obarvano prvo poglavje. Ker izpričuje razdvojenost, izmuzljivost, sprepletenost identitetnih formacij znotraj kolonialne izkušnje, je kot nalašč za iztočnico v nadaljevanje besedila.

1.1 POSTKOLONIALNA KRITIKA

Saidovski duh preizpraševanja 'produkcije drugosti' v kolonialnem podjetju nas locira na teren postkolonialne kulturne kritike. Slednjo Young opredeljuje kot poskus prevrednotenja dolge, nasilne zgodovine kolonializma, katerega časovno izhodišče simbolno postavlja v leto Kolumbovega 'odkritja' Novega sveta. Ta zgodovina je "zgodovina suženjstva, neprešteti smrti vsled zatiranja in zapostavljanja, prisilnih migracij in diaspore milijonov ljudi – Afričanov, Američanov, Arabcev, Azijcev in Evropejcev, prilastitev teritorijev in zemlje, institucionalizacije rasizma, uničenja kultur in vsiljevanja drugih kultur" (Chaliand, Rageau in Ferro v Young 2008, 4). Tovrstno pojmovanje zgodovine daje implicitno razpoznavi specifično postkolonialne kritike, ki spregovori z marginalizirane pozicije subalternega², pri čemer problematizira tako družbene kot kulturne posledice kolonializma. Kakor 19. stoletje obeležuje imperialna zasedba poznanege sveta, stoletje, ki sledi, zaveje s protikolonialno parolo osvoboditve tistih, ki jim je bila moč odvzeta in si jo nameravajo povrniti (Young 2008, 4).

V poskusu zapopadenja kritičnih vezi med preteklostjo in sedanjostjo, metropolo in kolonijo ter kolonizatorjem in koloniziranim postkolonialne študije v kolonialni vladavini istočasno locirajo frakture (prelomi) in notranje kontradikcije (Blunt 2005, 176). V dialektičnem gibanju zgodovine prevzema postkolonialna teorija vlogo enega izmed zagriženih kritikov družbenih in kulturnih praks kolonializma in zatorej deklarirano stalno gibalno protikolonialnega boja. Alison Blunt označi postkolonializem

¹ S tem merimo predvsem na vladne politike ter zakonodajo, ki postavlja formalne kriterije za določitev statusa domorodca, med katere se uvrščajo npr. "blood quantum" oziroma predpisani delež indijanske krvi za dovoljeno prebivanje posameznika v določenem rezervatu (Simpson 2006, 178–9) ter arbitrarne odločitve oblasti glede vzpostavljanja in ukinjanja rezervatov (Bee in Gingerich 1977).

² Četudi se koncept subalternega pripisuje Gramsciju, je bil s strani postkolonialnih teoretikov temeljito predelan. Vendar pa v splošnem smislu prevladuje razumevanje subalternega kot sinonim za "marginalizirano ali moči oropano manjšino, zlasti na podlagi spola in etnične pripadnosti" (Young 2008, 354).

kot politični diskurz, ki naslavlja "delovanje kolonialne in neokolonialne moči, ki se zoperstavlja kolonialnemu in neokolonialnemu zatiranju in izkoriščanju in ki je nastala v kontekstu osvobodilnih gibanj ter drugih protikolonialnih bojev" (Blunt 2005, 176). Njegova dozdevna retrospektivna naravnost utegne zbuditi vtis, kot da je obtičal v preteklosti in bi ga poganjala neprestana obsesija s kolonializmom, kar, paradoksalno, preti z nadaljnjo reprodukcijo kolonialne logike. Zato velja izpostaviti Youngovo opozorilo, da je postkolonialna kritika fiksirana na kolonializem zgolj v obsegu, kolikor ta determinira strukturo in odnose moči v današnjem svetu (Young 2008, 4) ter bolj ali manj zakrinkan konzervira in napaja nove vzvode izkoriščanja.

Zaznavna neenotnost avtorjev v koceptualizaciji 'postkolonialnega' nedvomno izvira iz nedorečenosti samega pojma kolonializma ter povezanih pojmov: neokolonializma in imperializma (Loomba 2005, 12). Kljub temu pa so si, kot kaže, mnogi postkolonialni teoretiki enotni v zaznavanju potencialnih nevarnosti, impliciranih s predpono post. V svojem delu *Kolonializem in neokolonializem* se Ania Loomba izdatno razpiše o zapletih, ki jih predpona prinaša, saj pomeni stanje, ki je posledica nečesa – v časovnem ali ideološkem smislu. V časovnem smislu ponazarja časovno sosledje, ko eno stanje nasledi neko drugo stanje, medtem ko v ideološkem smislu razumevanje predpone post-naznanja izpodrinjenje enega z drugim stanjem. Zadnje razumevanje naj bi bilo po mnenju večine kritikov še posebej sporno. Upoštevajoč, da neenakosti generirane s kolonializmom, še zdaleč niso odstranjene, je gotovo nesmiselno razglašati 'konec kolonializma' (Loomba 2005, 13).

Razen tega pa je postkolonializem kot nastop neke nove zgodovinske epohe nemogoče zastaviti tako v časovnem smislu, ker se ne da zvesti v posamezni trenutek ali dogodek in s tem v konkretni časovni okvir – vprašanje Elle Shohat: "Kdaj natančno se je 'postkolonialzem' torej sploh pričel?" (Loomba 2005, 13), niti ni primeren za definiranje sodobnih družbenih realnosti, ker zamegljuje raznovrstnost kolonialne izkušnje v različnih državah ter med različnimi populacijami. Spričo zapisanega se pojavljajo upravičeni predlogi, da se razširi pojmovni spekter termina in torej fleksibilizira njegova definicija. Jose Alva tako predlaga, da izraz 'postkolonializem' od omejene rabe, ki predpostavlja vezanost na predhodno kolonialno situacijo, preide v termin, ki "označuje opozicijo proti imperialističnim in kolonialističnim diskurzom in praksam" (Alva v Loomba 2005, 18). Ker zavzema stališče, da postkolonializem zadeva vse, ki ostajajo vpeti v odnose kolonialnega izkoriščanja, ne glede na formalno dekolonizacijo, kot

logično konsekvenco zagovarja ločitev obeh pojmov. Pri tem pa se opira na razumevanje zgodovine kot "večplastne zgodovine mnogoterosti" (Alva v Loomba 2005, 19), ki izdaja obstoj protislovnih in često vzporednih naracij, medtem ko zavrača tradicionalno zgodovinopisje, osnovano na veri v linearni napredek (Alva v Loomba 2005, 18–9).

Posledično torej ne gre pozabiti nadaljnjih kritik, ki jih je bila postkolonialna misel deležna s tem ko je, podkrepljena s poststrukturalistično koncepcijo razdrobljenih zgodovin, iz manihejskih delitev moderne suverenosti med antitetični kategoriji kolona in koloniziranega preusmerila poudarek na mejne kategorije – subalterne, liminalne figure poprej izključene sredine (Dirlik 2002, 433). Po besedah Arifa Dirlika današnja postkolonialna kritika z omenjeno problematizacijo homogenizirajočega pojma meje med esencialno zoperstavljenimi kategorijami kolonialnih subjektivitet v samem procesu podeljevanja glasu 'nemim' žrtvam kolonializma zamegli globino viktimizacije, ki so ji bili podvrženi. Kot "paradigmatske produkte kolonialnega stika" (Dirlik 2002, 434) namreč izpostavlja ravno tiste skupine, ki jih je za časa 1960-ih let prejšnjega stoletja starejša različica protikolonialne doktrine, na konkretnem primeru držav Tretjega sveta, obravnavala kot ovire na poti do nacionalne enotnosti in posledično uspešne dekolonizacije. In sicer zaradi njihove soudeležbe³ ali raje sotorilstva v kolonialnem podjetju (Dirlik 2002, 433–4). Hkrati pa enega izmed glavnih očitkov Dirlikovega članka predstavlja tudi postkolonialno povzdigovanje situacijskega nad sistemsko ter kulturnega nad konkretne ekonomske in politične procese, ki zabrišejo medsebojno pogojenost kolonializma s kapitalističnim načinom produkcije (Dirlik 2002, 428).

Morda ima Ahmad prav, ko opazno odsotnost analize razrednih odnosov v okvirih postkolonialne kritike pripisuje dejstvu, da ta izhaja iz akademskega oziroma

³ Med takšne skupine sodijo npr. lokalne elite in intelektualci, ki so deležni izobrazbe na univerzah kolonialnih prestolnic in tako posedujejo znanje identično kolonovemu, se vedejo kakor on, imajo podoben okus, in vendar zaradi svoje polti, zaradi svoje pripadnosti koloniziranemu narodu, nikoli ne morejo povsem prestopiti meje, ki ju ločuje. V iskanju hibridnih in marginalnih skupin znotraj kolonializma me je presenetil članek *Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism and Interidentity*, Boaventure de Sousa Santosa, ki analizira pozicijo portugalskega kolonializma. V klubu kolonialnih/imperialnih evropskih držav, še zlasti v primerjavi z britanskim imperijem, naj bi Portugalska zavzemala marginalizirano pozicijo. Na koloniziranem teritoriju naj bi sicer predstavljala šibko različico Prospera – kolonialnega gospoda, medtem ko naj bi bilo iz reprezentacij Portugalske in Portugalcev na domačih evropskih tleh razpoznavni marginalnost Calibana. Skozi različne primere, s katerimi želi avtor ponazoriti pozicijo dvojne identitete ali raje pomanjkanje trdne identitete Portugalske kot kolonialne sile, članek ultimativno vendarle izzveni predvsem kot apologija portugalskega kolonialnega podjetja (de Sousa Santos 2002).

intelektualnega razreda, ki iz takšnih ali drugačnih razlogov ignorira dejanske socialne probleme v svetu (Ahmad v de Sousa Santos 2002).

Med avtorje, ki prijeme postkolonialne misli ravno tako obtožujeta nezadostne kontekstualizacije "načinov in metod globalnega kapitalizma" (Loomba 2005, 19), sodita tudi Antonio Negri in Michael Hardt. V *Imperiju* (Negri in Hardt 2003) se, podobno kot Ahmad, obregneta ob osvobodilni potencial postmodernističnih in postkolonialističnih diskurzov, ki naj bi ustrezala zgolj elitnim populacijam na določenih pozicijah znotraj globalnih hierarhij. "Različnost, hibridnost in mobilnost niso osvobajajoče same po sebi, isto pa velja za resnico, čistost in statičnost," (Negri in Hardt 2003, 134), s čimer zavrneta tako modernistični kakor postmodernistični diskurz v njuni totalnosti, ključ do osvoboditve pa umeščata ne v resnico samo na sebi, temveč v prevzem nadzora nad njeno produkcijo. Postmodernističnim in postkolonialističnim teoretikom očitata, da se borijo z miselnimi ostanki prejšnjega režima in pri tem spregledajo aktualnega sovražnika. Donkihotovsko izzivajo na binarnih delitvah utemeljeni, manihejski svet moderne, zato da bi porazili "sodobne diskurze patriarhalnosti, kolonializma in rasizma" (Negri in Hardt 2003, 122), hkrati pa zanemarjajo nebroj značilnosti, ki jih njihove lastne teorije delijo z immanentno izkoriščevalsko, protiesencialistično logiko svetovnega trga, ki tudi sam teži k odpravi binarnih delitev. Z miriada tako generiranih razlik za korporativni kapital rastejo vseskozi nove priložnosti za ustvarjanje dobička. Strategija hibridizacije in fragmentacije (drobljenja) kot kljubovanje modernim diskurzom dominacije naj bi ostajale smiselne zgolj v razmerah moderne suverenosti. Zatorej postavita drzno retorično vprašanje, na katerega smo v bistvu že odgovorili in ki ga je smiselno navesti v celoti, glede na to, da avtorja eksplicitno navajata postmodernistično ter postkolonialno misel kot upor ne proti moderni, temveč proti oblikam moderne suverenosti (Negri in Hardt 2003, 120–36).

Skratka, kaj če je nova paradigma oblasti, postmoderna suverenost, nadomestila moderno paradigmo in vladavino z razlikovalnimi hierarhijami hibridnih in razdrobljenih subjektivitet, ki jih ravno te teorije povečujejo. V tem primeru moderne oblike suverenosti ne bi več pomenile pravega problema, postmodernistične in postkolonialne strategije, ki so navidezno osvobajajoče, pa ne bi več izzivale novih strategij vladanja, ampak bi se z njimi skladale in jih celo nenamerno krepile (Negri in Hardt 2003, 121).

Četudi predpostavimo, da je postkolonialna kritika resnično zgolj nekakšen simptomatični pojav prehoda v Imperij kot deteritorializirani, na hibridnih identitetah ter fleksibilnih hierarhijah utemeljeni, globalni aparat vladanja (Negri in Hardt 2003, 10), ne moremo mimo dejstva, da v današnji globalni družbi ostajajo skupine in posamezniki, ki jim binarne delitve v pretežni meri še vedno strukturirajo življenja, s tem ko jih *a priori* zamejujejo v določen simbolni in dejanski prostor družbenega obstoja, medtem ko jim po drugi strani glavni okvir za artikulacijo interesov še zmeraj ponuja država kot tradicionalni nosilec suverenosti ter, na mednarodni ravni, različne mednarodne organizacije in forumi, kjer imajo kljub morebitnem sodelovanju raznih nevladnih organizacij, odločilno besedo države.⁴ O popolnem prehodu v postmoderno obliko suverenosti s sovpadajočo potrebo po popolnem konceptualnem zasuku torej ne moremo govoriti, kar verjetno označuje omenjen pojem prehoda. Vseeno pa lahko v nakazanem duhu zavzamemo kompromisno stališče, da se obe paradigmi ne izključujeta, temveč soobstajata in se glede na predmet in raven analize včasih celo prekrivata ali dopolnjujeta.

Veljalo bi dodati, da potenciranje različnosti in slavljenje hibridnih identitet, tako značilno za postkolonializem, samo po sebi gotovo ne odpravlja kategorizacije stvarnosti po načelih binarnih opozicij, ki bi šlo na roko korporativnemu kapitalu. Ko postavlja tezo o vzajemnem odnosu subjektivitet v kolonialnem sistemu dominacije, v bistvu želi koloniziranega iztrgati iz pozicije pasivne žrtve in mu dati moč. Želi videti njegovo inventivnost, iznadljivost, njegov upor. Problem nastane le, če v svoji želji videti naštetu, spregleda, kako politične in kulturne identitete, ki jih je proizvedel kolonializem, postanejo in ostajajo relevantna podlaga za samoidentifikacijo zatiranih (Dirlik 2002, 429). Ne v smislu razkritih vzajemnosti med polariziranimi identitetnima formacijama kolona in koloniziranega ali v iskanju njunih presečnih kategorij, niti v smislu razkrivanja hibridnosti kolonialnih subjektivitet, marveč kot pozitivna samopotrditve Drugega kot Drugega, ki postane na svojo Drugost ponosen. Morebiti začne celo sam težiti k notranji homogenizaciji skupine, ki mu je bila poprej vsiljevana od zunaj. Na določeni stopnji emancipatornega aktivizma, če je kolonialni odnos prisoten tako v simbolni kot v sferi realnega, zna biti slednje, zlasti z ozirom na intenziteto kolonialne izkušnje, najbolj smotrna taktika za samoohranitev določene

⁴ Mednje gotovo sodijo domorodna ljudstva, ki predstavljajo glavni predmet naloge.

skupine⁵. Čeprav je v primeru gole inverzije kolonialnega diskurza, ki teži zgolj k zamenjavi vlog v odnosu moči, brez potrebne reartikulacije privzetih binarnih delitev, vsak poskus osvoboditve izpod kolonialnega diskurza na nek način vedno že vnaprej ujet vanj.

Množina ostrih kritik levega tabora v odnosu do postkolonialnega fokusa na kulturni politiki, ki je v preteklih desetletjih uspela podžgati nastanek številnih množičnih gibanj, utegne zamegliti ključno idejno vez med obema teoretičnima strujama. Zato je potrebno dodati, da tudi snovalci sicer razvejane postkolonialne misli v izhodišče večine trpljenja, ki je bilo prizadejano človeštvu, postavljajo ekonomsko prevlado severa nad jugom. Postkolonialna kritika pravzaprav deluje na polju zgodovinske dediščine marksizma ter njegovih konceptualnih orodij, a njene revolucionarne doktrine prevaja v zgodovinske in kulturne kontekste neevropskega sveta. Kritiko materialnih dejavnikov spaja in tako nadgrajuje s subjektivnim zrenjem učinkov materialnih krivic, s čimer presega ortodoksno marksistično doktrino. Dasiravno je tudi slednja podlegla čedalje večjemu zanimanju za dognanja Frankfurtske šole ter britanskega kulturnega materializma (Young 2008, 6–9).

Teoretsko ogrodje postkolonialne kritike nam bo v pričujoči nalogi služilo kot središčni smerokaz za razdelavo možnosti emancipacije (osvoboditve) domorodnih ljudstev in njihovega aktivizma. Kajti glede na položaj, ki ga ameriški domorodci zavzemajo v ekonomsko-politični ter družbeno-kulturni sferi ZDA, ki se tudi sama uvršča med dekolonizirane družbe in rada spregleda madež kolonialnega nasilja, s katerim je utemeljila svojo prisotnost na kontinentu, je rehabilitacija vzporednih, potisnjenih zgodovin in znanj domorodcev ključna pri pozitivni afirmaciji njihovega družbeno-političnega in kulturnega obstoja. Utelesa enega izmed izhodišč za upor proti kolonialnim odnosom, ki trajajo v današnji dan. V danem primeru o popolni formalni dekolonizaciji namreč nikakor ne more biti govora.

1.2 KOLONIALIZEM

Južnič kolonializem posplošeno opredeli kot določeno vrsto odnosov, ki temeljijo "na popolni neenakopravnosti, so hierarhizirani tako, da ena človeška skupnost, praviloma

⁵Ronald Niezen v delu *Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* skupno identiteto domorodnih ljudstev pod imenom indigenism izvaja iz skupne izkušnje kolonialnega zatiranja (Niezen 2002).

bolj organizirana, uveljavi nadzor ali neposredno oblast nad drugo skupnostjo ali večjim številom skupnosti" (Južnič 1980, 15). V navedeni definiciji je središčen princip dominacije, ki predpostavlja neenakost in podrejenost šibkejšega. Če smemo glede na splošni konsenz v akademski skupnosti slednjega opremiti tako rekoč s statusom truizma, pa bi bilo napačno domnevati, da so si akademiki vsaj približno enotni v preciznejši teoretični konceptualizaciji kolonializma.

V enem izmed svojih člankov, *A Definition of Colonialism*, Ronald J. Horvath pomanjkljivo razumevanje kolonializma pripiše predvsem njegovi čustveni zaznamovanosti ter spremenljivemu predznaku morale, ki ga obkroža. Kadar je govora o kolonializmu, naj bi bilo nemogoče spregledati čustveni naboj, ki ta isti govor poganja. Kolonializem postane bodisi "umazan posel, s katerim se ukvarjajo hudobni ljudje ali hvalevreden podvig finih gospodov s plemenitim namenom reševanja ubogih, divjih in nesrečnih" (Horvath 1972, 45). Rečeno ponazarja nerazrešeno koeksistenco med apologijami kolonializma in srditimi napadi nanj. Iz vrste apologetov A. P. Thornton splošno sovražno naelektrenost do kolonializma obrazloži tako, da ga postavi v vrednostno razmerje z imperializmom. Meni namreč, da je za razliko od kolonializma, imperializem ob sovražnikih posedoval tudi veliko pristašev in da so se vsaj nekateri s ponosom deklarirali kot imperialisti. Čutili so se misijonarji civilizacije – dobrobiti civilizacije naj bi ponesli širom sveta. "Svet so hoteli pustiti na boljšem, kot so ga našli. Da jim ni uspelo, bo še treba dokazati" (Thornton 1962, 335). Nasprotno pa je, po avtorjevem opažanju, kljub skupnim potezam omenjenih pojmov vsakogar naravnost sram priznati kakršno koli povezavo s kolonializmom (Thornton 1962, 335-6). Kolonializem je zasramovan, ker nosi pečat čiste izkoriščevalskosti in oportunitizma, a njegovo zapuščino teoretiki Thorntonovega kova zagrizeno blagrujejo dalje, ker naj bi, kolateralnim žrtvam navkljub, z razsvetljenimi načeli moderne uspel vsaj do neke mere razbiti temo tradicionalnih družb. Njihovo stališče zlahka zaobjamemo s frazomom: najmanjše zlo. Kateri izmed alternativnih scenarijev, ugibajo, bi za kolonizirane družbe z verjetnostjo namreč utegnil pomeniti še bolj neugoden razplet in morebiti ultimativno družbeno stagnacijo.

Sama pa menim, da je sleherno hipotetiziranje o preteklosti v končni fazi nesmiselno in brezplodno početje. Nikoli nam namreč ne bo dano vedeti, kaj bi bilo, če bi zgodovina potekala drugače: ali bi se tradicionalne družbe modernizirale samostojno, bi ostale iste ali napredovale po neki svoji, povsem edinstveni poti. Česar ne moremo in ne smemo

spregledati, je predvsem lekcija, ki nam jo predoči zgodovina. Lekcija je cena, ki jo je plačal človek na obeh koncih enačbe. Kolonializem je obrodil neznansko trpljenje ogromnega števila ljudi (Young 2008, 6), ustvaril tako mučence kot rablje ter vidiku osvajanja in nadzora nad tujimi ozemlji, ki je bil tekom zgodovine vselej prisoten, prištel še dimenzijo kompleksne povezanosti, ki je popolnoma prestrukturirala celoto odnosov na uzurpirani zemlji. Nedvomno so namreč, kot piše Loomba, bila osvajanja tujih ozemelj in dobrin v zgodovini vedno prisotna, naštejmo samo Otomansko cesarstvo ali Inkovski imperij, toda predkapitalistični se od sodobnega kolonializma ločuje po tem, kako se je slednji prenehal razodevati zgolj kot "prejemanje tributov, dobrin in bogastva od dežel, ki jih je osvojil, marveč je poleg tega prestrukturiral njihova gospodarstva, tako da jih je spravil v kompleksno razmerje s svojo matično državo. Tako se je med koloniziranimi in kolonizatorskimi deželami vzpostavil neprekinjen pretok človeških in naravnih virov" (Loomba 2005, 9). Videnje kolonializma kot specifičnega zgodovinskega procesa je pravzaprav temeljna predpostavka postkolonializma, vendar pa nekateri avtorji glasno ugovarjajo. Ernest Gellner kolonializma ne smatra kot svojevrsten fenomen v toku zgodovine, temveč kot nezgodo moderne, v kateri je Zahod tehnološki napredek z močjo, ki jo je ta generiral, zamenjal za družbeno-kulturno premoč (Young 2008, 5).

Ne glede na to, kako se opredelimo do zgoraj zastavljene dileme glede zgodovinske specifičnosti kolonializma, je za razumevanje samega pojava in njegovih konsekvenc ključno opažanje, da je kolonializem vzpostavil razvojno izhodišče neevropskega sveta (Južnič 1980, 118) ter družbe nekoč povsem različnega zgodovinskega zaledja zapeljal na isto splošno pot ekonomskega (ne)napredka, in sicer tako daljnosežno, da sedaj ves svet operira po istih, na Zahodu zasnovanih in nadzorovanih načelih, ki vzpostavljajo neprekinjeno prevlado slednjega znotraj vseh vitalnih sfer družbenega obstoja: politike, gospodarstva, vojaške moči in kulture (Young 2008, 5). Celoten proces kolonialne širitve, ki je razvil dodelano ideološko podstat⁶ za svojo kontinuirano legitimacijo, je bil zastavljen z dualno vizijo sveta, po kateri je civilizacijsko superiornim evropskim silam pripadla zakonita pravica do odkrivanja ter posedovanja vsega ostalega sveta. "Evropske države, ki so stopile na pot kolonialnih osvojitvev, so si lastile vse pravice do suverenosti

⁶Ideološko podstat uteleša načelo 'mission civilisatrice' – francoska invencija, ki kolonialno ekspanzijo utemeljuje z moralno dolžnostjo izvoza vzvišene francoske kulture, religije, jezika itd. nerazsvetljenim narodom; britanska različica dodaja noto samopožrtvovalnosti, tako nastane the 'white man's burden', ki operira skozi prizmo globalne rasne hierarhije (Young 2008, 29–41).

in mednarodnopravne subjektivitete, ves ostali svet pa je razglašen tako rekoč za 'terra nullius', tj. zemljo, ki nikomur ne pripada," (Južnič 1980, 18–9) piše Južnič in pojasnjuje posledice tovrstnega pojmovanja. Če ni bila zemlja poslej nikogaršnja, si jo je lahko prilastil kdorkoli, brez obzira na obstoječe prebivalce tako odkritih zemlja. Domorodnim populacijam so bila spodmaknjena tla pod nogami, štela je zgolj arbitrarna volja evropskih vladarjev in njihovih podanikov, ki je bila po svoje zamrznjena le v primeru navzkrižja interesov kolonialnih sil (Južnič 1980, 19).

Mirne duše lahko pritrdimo Edwardu Saidu, ki kolonializem označi kot obliko geografskega nasilja nad domorodno populacijo in njenimi ozemeljskimi pravicami (Said 1996, 11–43). Teritorialna dihotomizacija sveta, ki je stoletja podpirala kolonialno svetovno ureditev z normativom Pax Europae, pa se je sprevrgla tudi v črno-belo hierarhizacijo človeštva v več- in manjvredne kategorije. Belemu človeku je bilo po kolonialni logiki dovoljeno vse, saj so bili prvotni prebivalci po faktični in idejni deteritorializaciji postvarjeni – objekti, osvojeni skupaj z zemljo, na kateri so bili 'najdeni'. Ideološki argument je sledil prvobitnim motivom naselitve, trgovine ter ekonomskega izkoriščanja, saj je bilo uničenje avtohtonih lokalnih kultur navadno stranski proizvod pljenja. Obrazložitev je dobilo v retrospektivi z bolj kot ne sorodnimi teorijami rasističnega tipa, ki so Neevropejce svojevoljno plasirale v paternalističen odnos na raven otroka, za katerega je treba skrbeti in ga voditi.

Young z ozirom na prisotnost/odsotnost ideološkega argumenta razločuje med pojmom kolonializma in imperializma, ki mu po njegovem mnenju postkolonialni misleci ne namenjajo zadostne pozornosti. Kolonizacija naj bi, teče argument, potekala spontano ter z izrazito pragmatičnim motivom, medtem ko je imperializem tisti, ki ga je gnala ustoličena ideologija z namero ekspanzije in konsolidacije državne moči. Takšno razločevanje med obema pojmomoma naj bi pojasnjevalo, zakaj je konceptualizacija imperializma izvedljiva, medtem ko kolonializem spričo svoje praktične naravnosti ni tolikanj dovzeten zanjo (Young 2008, 16–7).

Pomanjkljivo razlikovanje med pojmomoma je v postkolonialnih vodah sicer opazno, a vendar razumljivo, če upoštevamo, da leži analitični poudarek na kolonialni izkušnji zatiranih, ki je ne glede na mnogovrstnost kolonializmov in imperializmov v osnovi precej sorodna v svoji brutalnosti. Prepletena raba obeh pojmov je po svoje reflektirana v Thorntonovi definiciji kolonializma kot imperializma iz žabje perspektive – od spodaj

oziroma kot percepcije močnih s strani nemočnih in podrejenih (Thornton 1972, 342). Podobne pa so si tudi posledice kolonializmov in imperializmov za razvoj evropskega gospodarstva. "Brez kolonialne širitve družbena tranzicija, ki je privedla v kapitalizem, v Evropi ne bi bila mogoča" (Loomba 2005, 10). Toda Young vztraja na formalnem razlikovanju med obema terminoma ter znotraj svojega elaborata o institucijah imperialne ureditve pojasnjuje, kako je raba termina kolonializma kot slabšalnega pojma vnovič oživila šele v protikolonialnem sentimentu druge svetovne vojne, ko naj bi namenoma speljala pozornost z rastočega ameriškega imperializma. V novi eri se namreč imperializem⁷, ki se v izhodišču nanaša na attribute suverenosti in transcendentnega ter sčasoma pridobiva nove plasti zgodovinskih in teoretičnih konotacij, najznačilneje identificira z ideološkim in ekonomskim sistemom dominacije Združenih držav. Ker je hotena semantična širitev ter metaforizacija kolonializma po vzoru metaforizacije imperializma po Youngovem mnenju spodletela, termin kolonializem sam uporablja v dobesednem smislu materialnih razmer vladavine starih evropskih sil (Young 2008).

Zmeda, ki jo vnaša med avtorji pogosto izvajano razlikovanje med pojmom na osnovi časovnosti (umeščanje kolonializma ter imperializma v različna zgodovinska obdobja), pa Ania Loomba razrešuje z metodo prostorskega razmejevanja. Imperializem in neoimperializem tako razdela kot "pojav, ki izvira iz velikih mest in pomeni proces, ki vodi k dominaciji in nadzoru. Njegovi rezultati oziroma to, kar se v kolonijah dogaja kot posledica imperialistične nadvlade, pa je kolonializem ali neokolonializem. V tem smislu je imperialna država 'metropola', iz katere izhaja vsa oblast, kolonija ali neokolonija pa prostor, v katerega ta vdira in ga nadzoruje" (Loomba 2005, 11–2).

Predlagana rešitev kot glavne udeležence kolonialnega razmerja identificira države, zanemari pa tiste populacije, ki brez obzira na formalno dekolonizacijo ostajajo vpete v primež kolonialnega odnosa in mu spričo svoje geografske pozicije znotraj ozemlja kolonialne sile, subtilnejših in bolj sofisticiranih metod izkoriščanja (Taiaiake in

⁷ Pojem imperializma je ključno obravnavati v povezavi z njegovo pomensko večplastnostjo in zgodovinskimi razmerami, ki so ji botrovale. Medtem ko Oxford English Dictionary (OED) imperializem definira preprosto kot oblast cesarja ali imperatorja, kasnejše razumevanje termina pogosto implicira ekonomska in socialna razmerja odvisnosti in nadzora brez neposredne prisotnosti kolonialne oblasti. Marksistične interpretacije pa imperializem povezujejo z globalno širitvijo kapitala; Leninova razdelava imperializma slednjega označi za najvišjo fazo v razvoju kapitalizma (Loomba 2005, 8–11). Spet drugi avtorji v razlikovanju med obema potencirajo prisotnost oziroma odsotnost faktorja priseljevanja; pri kolonializmu tako gre za skupino medskupinske dominacije, kjer naseljenci v kolonijo migrirajo za stalno, medtem ko pri imperializmu o stalnih priseljencih ne moremo govoriti, oziroma je njihovo število neznatno (Horvath 1972).

Corn tassell 2005, 597–8) ter konstelacije političnih sil znotraj mednarodne skupnosti ne morejo uiti z odcepitvijo v samostojno državo. Njeno drugo pomanjkljivost pa konstituira, kljub sicer utemeljeni kritiki prostorske generacije kolonialne moči in postkolonializma, postkolonialna geografija, ki skozi reanimacijo binarnih delitev med metropolo in kolonijo zanemari prisotnost notranjih kolonializmov (Söderström 2005, 178). Opredelitev, kakršna bi ustrezala situaciji domorodnih ljudstev, zatorej navadno ne zdrži brez popravka. Robert Bee in Ronald Gingerich (Bee in Gingerich 1977) analizo razmerja med kolonializmom, razredno strukturo in etnično identiteto ameriških Indijancev vzpostavita na modelu notranjega kolonializma, ki naj bi ga v popolnosti utelešal rezervatni sistem ZDA. Za časovni mejnik rabe kolonialnega modela v obravnavanju pozicije skupnosti ameriških Indijancev v politični-ekonomski stvarnosti ZDA (Bee in Gingerich 1977, 70) postavita izjavo antropologa Roberta Thomasa iz druge polovice šestdesetih let prejšnjega stoletja: "Afrika ni bila nikoli v tako slabem stanju – rezervat je najpopolnejši kolonialni sistem, ki ga poznam" (Thomas v Bee in Gingerich 1977, 70).

1.2.1 Kolonializem v ZDA

Predpostavka o še vedno trajajočem kolonialnem odnosu, ki se za razliko od tradicionalnega pojmovanja manifestira znotraj državnega ozemlja kolonialne sile, je ključna za razumevanje domorodne situacije v ZDA. Pojasnjuje namreč dinamiko odnosov med prvotnimi Američani in večinsko populacijo – vzdramljeno stanje boja za pravico koloniziranih, ki ne priznava uradnega epiloga. Indijanske skupnosti še živijo, kar dado vedeti s klici po rehabilitaciji lokalnih zgodovin in znanj ter s poskusi rekonstitucije avtonomnih skupnosti v duhu pridušene narodne biti, tako da se množično vzdigujejo zoper kvaziresnice ameriške nacionalne mitologije. S kontekstualizacijo kolonializma v okviru izkušnje ZDA želimo v pričujočem razdelku zgolj nakazati, zakaj je sleherno protikolonialno prizadevanje v tej državi v samem izhodišču nacionalnega imaginarija oteženo s konceptualizacijo kolonialnega kot pozitivne vrednote.

Da bi razumeli emancipatorni diskurz indijanskega življa, moramo v vizir najprej ujeti pomen kolonializma v Združenih državah. Dekolonizacija izpod britanskega jarma kot izhodišče ameriške nacionalne zgodovine prvobitnim prebivalcem ne ponuja ravno olajševalnih okoliščin za ostvaritev svojih interesov. V skladu s slovarjem angleškega

jezika Samuela Johnsona iz leta 1755, ki z besedo 'kolonialen' označuje pripadnost koloniji oziroma osebo iz kolonije – najpogostejše v zvezi z "Evropejci, ki so zasedli in poselili Severno Ameriko in Zahodne Indije (West Indies)" (Kazanjian 2007, 52) – privzame ta v Združenih državah izkrivljen pomen: navadno zapostavlja aspekt osvojitve in se raje osredotoča na opisovanje življenja zgodnjih Američanov. Posledično se tudi v nadaljnjih slovarskih definicijah termin tako ali drugače dotika uvedbe demokracije kot vseameriškega ponosa. V popularnem slovarju *Colonial American English*, izvemo od Kazanjiana, je kolonija opredeljena kot "Vlada, v kateri je guverner izvoljen s strani prebivalcev v skladu z ustavo, v nasprotju s tisto, kjer je guverner imenovan" (Lederer v Kazanjian 2007, 52). Ameriška raba besede kolonializem ter njenih izpeljank je pravzaprav utemeljena na ideji hrabrih pionirjev, ki v begu pred represivnimi evropskimi režimi, v Novem svetu, s trdim delom in skupnimi močmi ustanovijo svobodne, bogate dežele z demokratično politično ureditvijo.

V ideološko korigirani sliki družbe, zgrajene na načelih svobode, enakosti in demokracije, postane žrtev avtohtonih prebivalcev nevidna. V izrecni opoziciji z Britanijo in Francijo, ki žeje novih osvojitvev, svoje podanike pošiljata širom sveta, se kolonialno v ameriški zgodbi otrese derogatorne (slabšalne) konotacije ter naznanja upor in osvoboditev, ki še dandanes prepajata ameriški nacionalni ponos (Kazanjian 2007, 52–4). Ameriška nacija si ne prizadeva za nove podanike, v Careyevem besednjaku ta izide iz "kolonov, ki so kolonizirali sami sebe" (Carey v Kazanjian 2007, 53), k temu pa ji slednji pripiše še vrsto prekipevajočih pridevnikov – izjemnost, edinstvenost, eksemplaričnost na prizorišču svetovne zgodovine (Kazanjian 2007, 53). Nasprotovanja iz smeri domorodnih in temnopoltih piscev so nadvse dobrodošla v gašenju enostranske, čistunske samopodobe ZDA, ki zre mimo ene izmed največjih etap razlaščenja in zločinov proti človeštvu, genocida, etnocida, suženjstva, situiranih v srčki njenega nastanka. Kazanjian opozarja na manjšinske akademike, ki v večini zagovarjajo stališče, da našteti sistemi izkoriščanja niso odklon, temveč konstitutivni dejavniki kulture in zgodovine ZDA (Kazanjian 2007, 53).

Tudi v Južničevem *Kolonializem in dekolonizacija* beremo, da je bila ekspanzija ZDA kombinacija potiskanja, genocida nad prvotnim prebivalstvom, prevzemanja kolonialnih ozemelj in odkritih imperialističnih vojn. Tik ob koncu Druge svetovne vojne pa so ZDA, epitomizirano v frazi 'manifest usode', področje svojega legitimnega vpliva razširile na ves Novi svet, ki naj bi jim ga namenila 'božja previdnost' (Južnič 1980, 71).

Alternativno branje 'manifest destiny' kot kardinalne zgodovinske doktrine Združenih držav, ki anticipira vrojeno krepostnost in božansko poslanstvo ameriškega naroda, je mogoče zgolj na lastno odgovornost. Kajti ameriška ozemeljska širitev je v očesu zgodovine odeta z dihom neizbežnosti, medtem ko so razseljeni odstranjeni iz zgodovinske zavesti (Thornton 1962, 344–5). Zaenkrat se ne bomo poglobljali v konkretne zgodovinske dogodke, s katerimi se je zvrstila kolonizacija Severnoameriškega kontinenta, temveč želimo poudariti, kako pereč je boj za samoreprezentacijo ameriških Indijancev v nacionalni ideologiji Združenih držav, katerih zgodovinska naracija se postavlja kot antipod ameriški (naseljenski).

1.3 IDENTITETA IN REPREZENTACIJA

Torišče silnic, ki prečijo eksistenčno polje kolektivitet večinske populacije ZDA ter ameriških Indijancev, je locirano v pojmu identitete in reprezentacije. "Postkolonialni upor," citira Boaventura de Sousa Santos enega izmed najbolj iskanih postkolonialnih teoretikov Achilla Mbembeja, "prebiva predvsem v dekolonizaciji podobe" (Mbembe v de Sousa Santos, 14). Ker je namen pričujoče naloge ovreči naturalizirane stereotipe, ki so kolonialno podjetje v stiku z domorodnim prebivalstvom podkovali z argumenti legitimacije, celo zdravorazumske urgence za osvojitev navidezno nerabljene ameriške zemlje, moramo prodreti v samo logiko kolonialne ekspropriacije (razlastitve). Poiskati moramo njen notranji motor, vendar ne v smislu gole prakse, kakršno so vršili tozadevni kolonizatorji, temveč v naravi kolonialnega diskurza, ki med ostalim operira tudi skozi konstitucijo opozicioniranih (nasproti postavljenih) pojmovanj evropskega sebstva ter popačene upodobitve konstruirane identitete domorodcev. Vzpostavlja namreč polje vednosti, v kateri so vloge fiksirane po načelu binarnih opozicij.

Formacijo kolonialnih identitet, s katero se skušamo spoprijeti, smemo označiti za eno izmed dimenzij znotraj dometa postkolonialnih disciplin, ki "raziskujejo kulturno dinamiko kolonializma, presečišč kolonialne moči in znanja ter pomena kolonialnih reprezentacij v produkciji ne le imaginarnih geografij 'Drugih' ljudi in krajev, temveč tudi v produkciji lastnega sebstva" (Blunt 2005, 176). Serap Türkmen označi identiteto za neizbežno komponento kolonializma – v nekakšni reminiscenci krščanske metaforike kolonializem razdeli na identiteto, ki predstavlja njegov duh, ter ekonomsko izkoriščanje kot njegovo telo (Türkmen 2003, 189). Preizpraševanje identitetnih

konstruktov kolonialne dobe torej še zdaleč ni relevantno zgolj s stališča reartikulacije in razkrivanja nastavkov (ne)preteklega zatiranja koloniziranih ljudstev, marveč snuje realnosti aktualnega protikolonialnega boja.

Identiteta ter implikacije njenih konkretnih izrazov se zdijo plodna tla za vzraščanje novih solidarnosti med pripadniki različnih domorodnih ljudstev ter tako za generacijo novih okvirov delovanja. O tovrstnem povezovanju, ki ga poimenuje s terminom *affinity-based networks*⁸, govori v anarhističnem delu *Gramsci is dead* tudi Richard J. F. Day (Day 2005).

Da ima vprašanje, kdo sem, vedno resne praktične implikacije za delovanje, lahko namreč mirne duše označimo za neovrgljivo dejstvo. Vendar pa je tekom zgodovine identiteta ali istovetnost s sovpadajočim vprašanjem formacije subjekta doživela številne reformulacije in teoretične rekonceptualizacije, ki jo bodisi upravičujejo ali spodbijajo kot legitimno osnovo za osvoboditvena prizadevanja skupin in posameznikov. V izhodišču razhajanj ležita predvsem protislovni nociji povezovanja identitete z neko brezčasno, nespremenljivo duhovno substanco oziroma bistvom (esencialistična koncepcija) ter demaskiranje le-tega kot družbeno konstruirane fikcije (konstruktivistična koncepcija) (Larrain 1994, 141–66). Preden si podrobneje ogledamo nekatere izmed osnovnih potez teoretičnih razdelav pojma identitete, naj poudarimo, da se problematika identitete zavihti na višjo raven pomembnosti predvsem v okoliščinah nesomernih srečanj med nosilci različnih identitet. Problematična torej nikoli ni že sama po sebi, temveč se kot taka izpostavi v kritičnih trenutkih, ko je na udaru njeno idealizirano stanje "stalnosti, kohezije in priznanja" (Larrain 1994, 143). Da zaokrožimo misel, si sposodimo Larrainove besede: "Zato da bi identiteta postala problem (issue), se zdi, da je potrebno obdobje nestabilnosti in krize, grožnja starouveljavljenim potem, zlasti če se to zgodi v prisotnosti ali v odnosu do drugih kulturnih formacij" (Larrain 1994, 143). Razkrivanje močno asimetrične (nesomerne) razdelitve moči znotraj kolonializma je zatorej smiselno izvesti iz soočenja entitet kolonizatorja in koloniziranega, kakor se zrcali v medigri konstrukcije njunih identitet.

⁸Day affinity ali sorodnost opredeli kot lastnost tistih "neuniverzalističnih, nehierarhičnih, neprisilnih odnosov, ki temeljijo na medsebojni pomoči in skupnimi etičnimi načeli" (Day 2005, 9) ter v zadnjem času čedalje bolj izpodrivajo logiko hegemonije, osnovane na etiki želje, v skladu s katero naslavljanje zahtev po emancipaciji na obstoječe institucije samo hrani razmere, ki so te zahteve sprožile (Day 2005, 15).

1.3.1 Identiteta

Najprej pa moramo, da bi v nakazanem toku sploh lahko nadaljevali, na kratko opredeliti naravo identitete ter vlogo, ki jo je in jo mimo prelomov še zavzema v različnih znanstvenih paradigmah, kakor so se vrstile iz preteklosti do današnjega dne.

James Martin pri opredelitvi identitete prične z osnovno formulacijo, po kateri slednja "implicira nediferencirano enotnost ali enakost, ki konstituira esencialno bitje entitete". Tovrstno pojmovanje identitete naj bi se v rahlo spremenjeni obliki vrstilo vse od Platona, ki samo naravo bitja enači s posedovanjem neke esencialne kvalitete, preko naziranj krščanskih teologov o večnosti nematerialne duše, pa do kartezijskega pojmovanja, ki bistvo človeške identitete povezuje z darom razuma ter zmožnostjo razločevanja med resnico in neresnico. V vsakem primeru je fundamentalna predpostavka katerega koli izmed navedenih primerov obstoj nekega intimnega, notranjega sebstva – subjektivnosti, ki je svojstveno razmejena od zunanje družbeno-politične realnosti. Slednja nanjo sicer vpliva, saj jo hkrati izraža (identiteta najde svoj izraz v določenih kulturnih praksah) in jo postavlja v določen kontekst, vendar pa naj bi bili obe sferi končno ločljivi (Martin 2005, 97–8).

Obstoj neuničljivega, nadčasovnega bistva je v tem pogledu ena izmed bistvenih značilnosti moderne misli. Človek je postavljen kot izhodiščna referenčna točka za vse ostalo, kar obstaja. On je tisti, ki poseduje subjektiviteto, ki poseduje zavest. Tako Locke identiteto navezuje na zmožnost moralnega delovanja. Sebstvo definira kot "tisto zavestno mislečo stvar ..., ki zaznava ali se zaveda užitka in bolečine, ki je zmožna sreče in nesreče in je zaskrbljena sama zase do meja svoje zavesti" (Locke v Larrain 1994, 144). Kar konstituira identiteto je skratka kontinuiteta same zavesti, ki omogoča moralno odgovornost. Medtem ko so pri Kantu predhodne utemeljitve subjekta kot izoliranega, individualiziranega sebstva v povezavi z identiteto prignane do še višjega nivoja abstrakcije – subjekt je pri tem avtorju transcendentalna zavest sama na sebi oziroma je stvaritev razuma, ki postavlja moralne zakone –, ji Hegel pridoda zgodovinsko dimenzijo in jo postavi v odnos z 'Drugim'. Za zavedanje sebe samega je namreč potreben Drugi oziroma druga zavest, ki jo prepozna. Četudi je v Heglovem pisanju subjekt lahko še naprej razumljen kot absolutna zavest ali ideja, pa se vseskozi nahaja v procesu gibanja z zgodovino, kjer se progresivno manifestira v različnih formah (Larrain 1994, 143–6).

Marx se izpostavi kot prvi avtor, ki se upre 'inverzni' (obrnjeni) konceptiji subjekta in v temeljih zamaje predstavo o njegovi suvereni racionalnosti (Weedon 2004, 9). Heglovemu pojmovanju očita, da realni subjekt reducira na misel, na produkt zavesti. "Človeška bitja se lahko individuira samo v sredi družbe; individuumi postanejo zgolj skozi zgodovinski proces" (Larrain 1994, 146). Marx dojema subjekte kot družbeno determinirane z objektivnimi danostmi oziroma okoliščinami, ki pa jih je moč spremeniti. V svojevrstnem prelomu s pozitivistično paradigmo, ki razlaga družbenega življenja modelira po naravoslovnem vzoru iskanja vzročno-posledičnih povezav med pojavi, posameznika uzre kot tvorca – 'agenta' s "sposobnostjo aktivnega sprejemanja odločitev in sprememb" (Agger in Luke 2002, 168). Čeravno omejen z dejstvi zgodovine, ekonomije, politike, družine in rase (Agger in Luke 2002, 168), postane v Marxovi predstavi človek sam odgovoren za svojo usodo. Brez tega bi bilo namreč sleherno zamišljanje revolucije, s katero se je Marx spoprijemal s svojih delih, nemisljivo. Trend razumevanja sebstva kot produkta družbenih izkušenj se nadaljuje tudi pri ameriškem filozofu, sociologu in psihologu Georgu Herbertu Meadu, ki se ukvarja z razliko med 'I' (jaz) kot posameznikovim odzivom na ravnanje drugih in 'me' (mene) kot "organiziranim nizom odnosov drugih, ki konstituirajo sebstvo" (Larrain 1994, 146). Rezultat je kompleksna celota sebstev, ki nastajajo skozi raznovrstne tipe interakcij z družbo, a uspevajo ne glede na to ohranjati notranjo skladnost in kohezijo (Larrain 1994, 145–7).

Kar si bomo drznili poimenovati mit o notranji integriranosti (neokrnjenosti) subjekta, pa začne v pozni moderni, z zametki strukturalizma in poststrukturalizma, majavo klecati pod rastočim številom dvomljivcev, ki subjektu odrekajo vsakršno zvedljivost na neko stabilno, zaokroženo bistvo. Trend erodiranja subjekta je razviden že pri Nietzscheju, ki ga označi za sicer življenjsko potrebno, a zato nič manj fiktivno konstrukcijo. "V resnici subjekt ni neka danost, temveč je nekaj dodanega in izumljenega ter projiciranega v ozadje tistega, kar je" (Nietzsche v Larrain, 1994, 148). Freud se z vprašanjem formacije subjekta sooča spet iz drugačne, psihoanalitične perspektive; izvaja ga iz sil novo-vpeljanega pojma nezavednega kot rezervoarja univerzalnih nagonov ter potlačenih seksualnih želja (Weedon 2004, 9–10). Kratek izsek iz Foucaultove Arheologije vednosti nazorno prikazuje, kakšnega razvoja je deležen pojem subjekta:

Nazadnje, bolj nedavno, ko so raziskave psihoanalize, lingvistike in etnologije razsrediščile subjekt glede na zakone njegove želje, forme njegove govorice, pravila njegovega delovanja oziroma igre njegovih mitičnih ali umišljenih diskurzov, ko je bilo jasno, da si človek, ko mu zastavijo vprašanje o tem, kaj on je, ni mogel razložiti svoje spolnosti in svojega nezavednega, sistematičnih form svojega jezika oziroma regularnosti svojih fikcij, tedaj je bila znova oživljena kontinuiteta zgodovine (Foucault 2001, 17).

Medtem ko torej Foucault ugotovitve s področja lingvistike, psihoanalize ter etnologije, pod znatnim vplivom zgoraj omenjene dvojice mislecev, prevaja v idejo o subjektu (s pripadajočo identiteto in osebnimi značilnostmi) kot produktu relacij moči, ki se izvaja nad njihovimi telesi, je konstitucija subjekta pri Althusserju zastavljena skozi njegovo interpelacijo v ideologijo⁹ (Weedon 2004, 5–7). Laclau in Mouffe pa ga reducirata le še na 'pozicijo subjekta' (subject position) znotraj diskurzivne strukture (Larrain 1994, 149).

Z ozirom na katero koli od naštetih pozicij, meni Larrain, je pospešeno zaznaven vstop pojma subjekta v obdobje permanentne krize, pri čemer trpi človekova predstava o samem sebi, o svoji identiteti (Larrain 1994, 148–50; Martin 2005, 98–9), ki se zažira v samo bistvo človekovega bivanja in posredno njegove zmožnosti avtonomnega delovanja. Od humanistične postavke, ki subjekt postavlja za izvor pomena in delovanja, se z razvojem De Saussurjeve in Derridajeve lingvistike subjekt umakne v senco jezika. Njegova vloga v konstituciji pomena je dokončno eliminirana - nič več ni subjekt izvor pomena in delovanja, temveč "postaja to, kar je, prav zato, ker svoj jezik prilagaja družbeno opredeljenemu sistemu lingvističnih predpisov" (Loomba 2005, 43).

⁹ Francsoki marksist Louis Althusser se je v svojem delu ukvarjal z vprašanji, kako posamezniki ponotranjijo ideologijo ter kako sprejemajo in posledično tudi izražajo dominantna stališča. V njegovem teoretiziranju se vedni subjekt, razumljen kot "suveren, racionalen posameznik, enotne zavesti, ki nadzira jezik in pomen" (Weedon 2004, 5), vzpostavlja skozi proces identifikacije. S tem ko se posameznik odzove na klic po priznanju, je interpeliran (vpeljan) v ideologijo, kjer poslej predstavlja njenega agenta in ji je hkrati podrejen. Medtem ko naj bi ideologije odražale interese določenih socialnih skupin, je Althusserja zanimalo, kako delujejo na in preko posameznika kot subjekta. Kajti Ideologije in sorodne ideološke prakse privzamejo, če dobro delujejo, vtis naravnega dejstva. Pri tem pa igrajo pomembno vlogo družbene institucije, kakršne so religija, izobrazba, družina, zakon, politika, kultura in mediji, ki jih označi za ideološke državne aparate, ki producirajo ideologije, znotraj katerih postanemo subjekti in privzamemo določeno identiteto (Weedon 2004, 5–6). Z razlikovanjem med poprej naštetimi ideološkimi aparati države ter represivnim državnimi aparatom (policija in vojska) je Althusser dopolnil Gramscijevo opredelitev hegemonije kot kombinacijo dejavnikov prisile in sprejemanja, ki družno zagotavljajo reprodukcijo vladajočega sistema. Naslonjen na Lacanovo psihoanalizo in idejo o primatu jezika nad oblikovanjem sebstva, slednje označi Althusserja zgolj kot z ideologijo navdano, iluzorno predstavo o sebi, ki ne eksistira izven ideologije (Loomba 2005, 37–40). Loomba upravičeno opozori, da Althusser zanemari "ideološke boje in oblikovanje opozicijskih idej. Če bi bili subjekti zgolj produkti prevladujoči ideologij, potem zunaj teh ideologij ne bi bilo nikakršnega prostora za kakršne koli drugačne ideje, kaj šele za kakršne koli družbene spremembe" (Loomba 2005, 40).

Subjekt utone v jeziku kot konstitutivnem faktorju svoje konstrukcije, kar je nakazano tudi pri Lacanu, ki meni, da postane človek popolni subjekt šele z vstopom v svet jezika (Loomba 2005, 43).

Identitete se ne da ujeti. Nesmiselno je verovati v možnost njene bodisi bolj ali manj točne reprezentacije. Njena razlomljena, pretočna, hlapljiva narava variira tako v prostorski kakor v časovni dimenziji. Identiteta je skratka skozi in skozi pluralna in notranje kontradiktorna. Nadaljujoč od revolucionarnih postavk Freudove psihoanalize ter Levi-Straussove predstave o subjektovi strukturni determiniranosti¹⁰, če naštejemo zgolj dva eksemplarična primera, se postmoderna misel učvrsti v verovanju v njegovo variabilnost (spremenljivost), v njegovo konstantno postajanje. Lacan subjekt označi za prazen prostor, za razpoko, ki jo človek skuša zapolniti z aktom identifikacije. "Skrivnost identitete zatorej leži v nenehnem boju za zakrivanje njene vrojene odsotnosti z vstopom v simbolni red fantazijskega sveta. Tako so sklicevanja na esencialno 'pripadnost' domovini, naciji ali etnični skupini napor za invokacijo mitične enotnosti in stabilnosti zaprte identitete, ne pa ekspresije nečesa, kar dejansko že obstaja" (Martin 2005, 99). Po Žižku je ravno retroaktivno konstituiranje identitete kot danosti, ki predhodi dejanskemu trenutku svojega nastanka "resnični mehanizem ideologije, saj konstruira subjekt tako, kot da ima identiteto, ki je v bistvu kontingentna, spremenljiva ter vedno nepopolna" (Žižek v Martin 2005, 99). Prav njen manko je torej tisti, ki človeka manipulativno spodbuja k želji po izpolnjenosti, meni Laclau. Vse identitete so namreč dislocirane, saj se konstituirajo v relaciji z 'Drugim', ki ga omogoča in hkrati omejuje. Težnja po polni identiteti pa splava na površje predvsem v kriznih obdobjih (Martin 2005, 100).

1.3.2 Reprezentacija

Sleherno razpravljanje o identiteti, zlasti takrat, ko se sprašujemo o njeni vlogi v kolonialnem odnosu, pa hkrati ne more in ne sme zaobiti vprašanja reprezentacije. Kot je bilo tekom besedila večkrat omenjeno, proces dekolonizacije ultimativno postavlja

¹⁰ Levi-Strauss skuša, navdihnjen z de Saussurjevo lingvistiko, ki spričo ugotovljene poljubne vezi med označevalcem in označencem zatrjuje, da se pomen ne nanaša nujno na realni svet, saj je pravzaprav asociacijsko generiran v zavesti govorca, poiskati splošne zakonitosti kulturne produkcije. Teoretično strujanje, ki sloni na izraženih predpostavkah o strukturni determiniranosti subjektov in pomenov, se imenuje strukturalizem (Loomba 2005, 41–2). Sicer pa naj omenimo še, da je skušal Levi-Strauss v podporo antirasizmu po drugi svetovni vojni dokazati univerzalno strukturo človeškega uma (in sicer da je primitivna logika v svojih metodah in rezultatih ravno tako veljavna kot zahodni racionalizem), ki bi ovrgla civilizacijsko večvrednost Zahoda (Levi-Strauss v Young 2008, 420).

zahtevke po dekonstrukciji sedimentov vsiljenih podob ter izkrivljenih reprezentacij, ki jih poraja dvojnost kolonialnega srečanja. V kontekstu diskurzivnega značaja identitet, se Hall nazorno dotakne tudi funkcije reprezentacij: "Identiteta ni tako transparentna in neproblematična, kot mislimo. Namesto da mislimo identiteto kot že doseženo dejstvo, ki jo reprezentirajo nove družbene prakse, mislimo identiteto kot 'produkcijo', ki ni nikoli zaključena, vedno v procesu in vedno konstituirana znotraj, in ne zunaj reprezentacije. Takšen pogled problematizira samo avtoriteto in avtentičnost, na katero se sklicuje termin 'kulturna identiteta' (Hall v Weedon 2004, 4). Če se osredotočimo izključno na termina identitete in reprezentacije, ne moremo spregledati, kako ju Hall postavlja v vitalno razmerje medsebojne povezanosti. Reprezentacija v danem primeru služi za konkretni okvir identitetne produkcije. Če posvojimo podano stališče, nas logična izpeljava zlahka privede nazaj v izhodiščno trditev. Simbolna sfera reprezentacij, seveda podprta z materialnimi dejavniki, upravičeno šteje za bojni teren, kjer se skušajo modificirati obstoječa razmerja moči.

Toda v ultimativnem smislu je vprašanje reprezentacije vedno vprašanje o dosegljivosti resnice, o dometu spoznanja. Reprezentacija je situirana v srčiki znanosti in produkcije znanja. Odmikanje resnice od spoznavnih možnosti človeka, rastoči dvom v njeno eksistenco, skratka dosledni relativizem, reprezentacijo postavlja v žaromet skrajne skepse. Da obsežna kritika reprezentacije na področju filozofije in umetnosti v 1960-ih in 1970-ih v obliki 'krize reprezentacije' kmalu poseže tudi v družbene vede in civilno družbo, ni nikakršno presenečenje. Civilnodružbena gibanja, ki v navedenih dveh desetletjih zajamejo velik del sveta, odkrito problematizirajo tudi legitimnost političnega predstavništva ter predstavniške demokracije. V njihovem središču pa je razpoznaven predvsem upor – proti diskurzivnim oblikam moči in uveljavljenim avtoritetam nasploh (Söderstrom 2005, 13). Izvirajoč s področja semiotike je za miselni preobrat zaslužna predvsem de Saussurjeva teorija poljubne zveze med označevalcem in označencem ter posledično zrahljana vez med imenom in stvarjo, ki aplicirana v družbeno realnost, poraja spoznanje o produkciji pomenov, kjer je predhodno stalo načelo gotovosti. Jezik torej ni odraz realnosti, med njima ne obstaja neka čvrsta enoznačna vez – skozi jezik sam se ustvarja realnost, kakor jo dojema človek. Jacques Derrida, poznan kot ustanovitelj dekonstruktivizma, stopnjuje pozicijo de Saussurjeve lingvistike glede nestabilnosti znakov ter postulira, da zaradi nepremostljive vrzeli med znakom in označencem, med besedami in njihovim pomenom, reprezentacija ne more

nikoli v celoti izraziti svojega pomena. Njen pomen je namreč produkt vrzeli (poimenuje jo difference), ki vlada med njimi, zato je ob dekonstrukciji slehernega besedila moč razkriti njegova notranja protislovja (Loomba 2005, 43; Young 2008).

Kritično vrednotenje reprezentacije v zvezi z znanostjo oziroma vednostjo pa seže veliko dlje v preteklost in so jo med drugim problematizirali številni prominentni filozofi, med drugim Heidegger, Rorty in Foucault. Že Heidegger postulira, da se z enačenjem resnice in točnosti reprezentacije, v čemer prepozna osrednjo zmoto zahodne filozofije, vzpostavlja specifičen odnos med svetom in človekom – prvi je reduciran na svojo podobo, kakor jo zaznava človek, slednji pa teži k temu, da bi svet v svoji totalnosti posedoval in nadzoroval. Tako človek postane subjekt, referenčna točka za vednost o svetu, medtem ko je razum reduciran na instrumentalni razum – razum, katerega cilj je posedovati, izkoriščati in nadzorovati svet. Po kartezijanski filozofiji, opazuje Heidegger, je proces mišljenja enakovreden reprezentiranju. Tovrstna koncepcija naj bi izvirala še od Platona, ki je svet dojemal predvsem z vidika vidne dimenzije, pri čemer slika postane njegova reprezentacija (Söderstrom 2005, 11–2).

Raziskovanje zveze med znanjem in reprezentacijo, ki jo Foucault izvede na časovnem okvirju treh zaporednih obdobj, renesanse, klasicizma ter obdobjem med letoma 1775 in 1825, ga pripelje do zaključka, da je raba reprezentacije kot epistemološkega modela primerna zgolj do konca 18. stoletja. Medtem ko je namreč za obdobje renesanse značilna igra podobnosti – iskanje izrazov božanskega reda v svetu, ki ga Descartes skuša preseči z idejo o točnih reprezentacijah realnosti v človeškem umu, pričetek 19. stoletja udari ob meje spoznavnih možnosti reprezentacije. Slednja namreč z razvojem nevidnih struktur bogastva, razreda in jezika, s katerimi si dajo po vrsti opraviti discipline naravne zgodovine, ekonomije in jezikoslovja, ne more več zajeti in predstaviti njihovega bistva. V zastavljeni smeri razvoja nereprezentativnih znanstvenih praks Richard Rorty nadaljuje s kritiko znanja kot "točne reprezentacije, ki jo omogočajo posebni mentalni procesi in jo naredi razumljivo splošna teorija reprezentacije" (Söderstrom 2005, 12). Opirajoč se na Heideggerja, Wittgensteina in Johna Deweya, se zavzame za nadomestitev pojmovanja znanja kot zbira točnih reprezentacij z znanjem kot pragmatično kategorijo, s čimer praktično odpravlja razlikovanje med znanjem o svetu in ravnanjem z njim (Söderstrom 2005, 12).

Konkretna implikacija aktualnosti tematiziranja soobstoja pojmov identitete in reprezentacije je v kontekstu postkolonialnega upora ključen predvsem s stališča, ali je sploh mogoče govoriti v imenu neke skupine, kdo je tisti, ki lahko govori zanjo in je hkrati slišan. V tako rekoč kanonskem tekstu postkolonialne misli, eseju *Can the Subaltern Speak* avtorice Gayatri Chakravorty Spivak, beremo, da subalterni molči in da je njegov glas ravno tako nemogoče retrogradno oživiti. Noben zgodovinar naj ne bi bil sposoben odkriti njegovega mnenja. Na primeru sati – tradicionalnega žrtvovanja (sežiganja) vdov v Indiji – ponazori onemitveno součinkovanje institucije kolonializma ter patriarhata na glas subalternega, ki v procesu ostane neslišen. V razpravah o potencialni odpravi satija sodelujejo britanski imperialni uradniki ter indijski moški, z ženskami, ki se jih zadeva najkonkretnije dotika, pa se ne posvetuje nihče. Subalterni, zatirani namreč nikoli ne govori sam zase. Glas mu posojajo drugi, ki ga skozi vsakokratno reprezentacijo, celo skozi poskus podeljevanja moči, rekreirajo kot objekt prevladujočega diskurza in ga s tem utišajo (Spivak 1988; Loomba 2005, 231–3; Maggio 2007). Zgovorna je avtoričina omemba Marxovega razlikovanja med dvema nemškima terminoma 'vertreten' (zastopati) in 'darstellen' (predstavljati), ki v seštevku obrazlagata popolno utišanje subalternih: "Oni ne morejo nikoli govoriti, ker so zastopani in utelešeni s strani drugih v dominantnem diskurzu" (Maggio 2007, 422). Zastopati je na tem mestu mišljeno v smislu popolnega posedovanja subjektive 'agency' – instance delovanja, medtem ko predstavljati ne pomeni zgolj podeljevanja glasu, temveč "konstituiranje, delanje za reprezentacijo marginalizirane skupine" (Maggio 2007, 422). V kolikor relacijski odnosi med dominantnim in subalternim niso vzeti v zakup, sta tako govorjenje v njihovem imenu kakor dopuščanje, da govorijo sami zase, končno obsojena na neslišnost.

V svoji interpretaciji teksta Spivakove Maggio povzema, da "subalterni lahko govorijo zgolj tako dolgo, dokler govorijo v jeziku, ki je že priznan s strani dominantne kulture Zahoda. Razum in racionalna komunikacija, posredovana preko trga ali akademije, prevladujeta kot metajezik, subalterni pa so prisiljeni tekmovati na bazarju idej, kjer so leta kolonialne vladavine obrnile razmere proti njim" (Maggio 2007, 431). Vsekakor je tukaj zrno resnice. Na prvi pogled se zdi, kot da se misel zadnjega citata kakor rokavica prilega tudi emancipatornim gibanjem domorodcev, ki za mobilizacijo javne podpore posvajajo čedalje bolj razširjeni naravovarstveni diskurz. Okupirajo namreč obronke, kamor jih je posadil sam kolonialni projekt, obujajo stereotipne podobe 'primitivnega

Drugega' – diskurz plemenitega, ekološko zavednega divjaka, ki jih je stoletja postavljajl v manjvredno pozicijo.

Toda, če je subjekt razsrediščen in so skupinske solidarnosti fiktivni plod družbene nujnosti, če je identiteta tolikanj pluralna in dopušča nebroj prečnih kombinacij med identitetnimi formacijami različnih ljudi, ali ni edini logični zaključek, da lahko govori zgolj vsak zase? Ali s priznavanjem identitete kot organizacijskega principa tvegamo projekcijo neke normalizirane, dominantne konstrukcije na celoto ljudi, ki se sklicujejo nanjo – ali torej podpiramo umetno kastriranje razlik? Vendar pa družbena atomiziranost ni rodovitna podlaga za morebitno akcijo in zelene družbeno-politične ter kulturne spremembe. Odgovor gre iskati pri intelektualcih. Spivakova pomembno vlogo v razkrivanju zatiranja ter političnim spremembam pripisuje ravno tistim intelektualcem, ki pod gramscijevsko parolo: "pesimizem za razum, optimizem za voljo" združujejo dvom v zmožnost odkritja glasu subalternih z odločitvijo za politično delovanje v njihov prid (Loomba 2005, 232). Za to je potreben efektiven način za preučevanje Drugega, v katerem se intelektualce zaveda nevarnosti, ki jo predstavlja govorjenje o ali v imenu subalternega (Maggio 2007, 432).

Vseeno pa bomo skušali v pričujoči nalogi nejevero Spivakove glede epistemološke dostopnosti subalternega, njen dvom v možnost njegovega poznavanja, pustiti ob strani in bomo raje pokazali, da dominantni diskurz ni totalen – da se na njegovih robovih nahajajo razpoke, s katerih je moč naskočiti žive ostanke kolonialne trdnjave in da lahko pomeni posvajanje binarnih delitev kolonialnega podjetja taktiko osvoboditve, v kolikor pri skupinah domorodcev obstaja konstantno, stalno, nepretrgano zavedanje, da je interpolacija kolonialnega diskurza prav to. Potrebna sta le spretno manevriranje ter čuječnost pred pretečim tveganjem ponotranjenja binarnih identitetnih konstruktov kot zaščita pred kompromitiranim kolapsom v dominantni diskurz. Zato je identiteto dobro jemati v Habermasovem duhu: kakor projekt (Larrain 1994, 165). Ki lahko, dodajmo, bodisi uspe ali spodleti.

1.3.3 Alternative

Morda je postmoderno razsrediščenje subjekta in sklicevanje na fiktivnost ter mistifikacijsko vlogo fiksiranih identitetnih formacij smiselno z zornega kota napredka znanosti, iz paradigatskega preskoka, izzvanega z revolucionarnimi spoznanji kvantne

fizike, ki ga postmodernizem, po Ashcroftovem mnenju, najdosledneje prevaja v humanistične ter družbene vede (Ashcroft 2001, 103–16). Osredotočanje na diskurzivno naravo identitet, ki se formirajo znotraj specifičnih odnosov moči, asistira v razkrinkanju njene ideološkosti.¹¹ Kajti kot mesto njenega nastanka in polja reprodukcije upošteva širši diskurz, ki vzpostavlja prostor možnih pomenov, ter zgodovinsko umeščenost subjektov (Özkirimli 2005, 30–1). Unitarno pojmovana identiteta je represivna, v tem ko prebriše notranja nasprotja. Proces identifikacije je namreč vedno navdan z rešetom diskriminacije, spektralnim izključevanjem določenih dimenzij v njeni težnji za afirmacijo z določeno vsebino. Motiv osvoboditve izpod totalitarizajoče logike esencialnih identitet je torej legitimen cilj reformulacije obravnavanega pojma.

Toda, kako se opredeliti, ko so zatirane skupine tiste, ki s sklicevanjem na obstoječe in novo artikulirane, a na manihejski logiki zgrajene identitete, pospešujejo svoje interese? Ko želijo s kreativno inverzijo pripisane identitete, z vzporednim prevrednotenjem nanje apliciranih in vanje projiciranih stereotipov, ubežati stanju podreditve in izkoriščanja? Tedaj bi lahko bilo govora o spočetju protihegemonskih identitet, ki pa jih striktno pridrževanje poststrukturalističnim idejam glede narave subjekta in identitete kvečjemu spodreže. Loomba opaža dve smeri, v katerih se vije kritična misel do tematike subjekta: "Nekateri kritiki in zgodovinarji so prepričani, da taka stališča o formiranju subjekta poenostavljajo naše razumevanje morebitnega soglasja, pogajanja in dinamike oblasti in upora v kolonialnih odnosih, drugi pa trdijo, da nam fragmentirane, spreminjajoče se identitete ne dopuščajo, da bi konceptualizirali zmožnost delovanja ali da bi definirali subjekte, ki sami ustvarjajo svojo zgodovino" (Loomba 2005, 231). Posledično se množina avtorjev, katerih stvaritve sežejo na področje protikolonialnega boja in dekolonizacije, ubada s tem istim vprašanjem. Kako se navzlic relativno pesimistični viziji glede legitimnosti snovanja upora na esencialnih identitetnih kategorijah racionalno in argumentirano pozitivno izreči o navedenem vprašanju?

Raztrganost med zvestobo teoriji, ki sloni na protiesencialistični kulturni kritiki, ter sočutjem do upornih identitet, ki se sicer izmikajo klasifikaciji gole ideološkosti s

¹¹ Ideološkost je na tem mestu mišljena v smislu J. B. Thompsonove razširitve Marxovega pojma ideologije kot lažne zavesti, ki pomaga ohranjati kapitalistično ureditev. Thompson ideologijo namreč razume predvsem v smislu, kako postavlja produkcijo pomena v službo moči, kako pomaga ohranjati odnose dominacije, vendar ne le na osi razredne pripadnosti, marveč na vseh področjih, kjer obstajajo asimetrični odnosi moči (Larain 1994, 13–4).

svojim prizadevanjem za obelodanjenje represivnih in izkoriščevalskih odnosov, vodi do etične dileme. Baron L. Pineda jo poimenuje 'aktivistova dilema', ki pridobiva na vidnosti s skokovitim porastom antiesencialističnih teoretičnih obračunov s subalternimi gibanji s strani dominantnih skupin širom sveta. V osnovi je ponujen izid izpostavljene dileme na kulisi podstavljenega nasprotja med epistemologijo in politiko dvojen. Bodisi sloni na pristopu izumljanja tradicije, ki v duhu svarila pred nekritičnim prodorom zahodnih kulturnih konceptov iz centra v periferijo vzpostavlja analitični prostor za pretnje, ki jih postavlja manipulativna raba apelov na kulturne raznolikosti znotraj medskupinskih konfliktov ter nevarnosti ideološkega sklicevanja na različnost za reprodukcijo vzpostavljenih hierarhij med populacijami. Druga možnost, ki jo navaja Pineda, pa je predvsem pragmatičen revitalizacijski pristop. Slednji sicer vztraja pri kritičnem vrednotenju esencialističnega karakterja identitetne politike,¹² a vsaj dopušča že omenjeno zmožnost formiranja protihegemonskih identitet (Pineda 2006, 14).

Situacija nedvomno zahteva nekakšen kompromis. Toda kompromisi, zlasti če so odkrito pragmatično naravnani, lahko, v kolikor izdajajo slabosti zvođenega stališča, naletijo na negativen odziv. Kako trditi eno in hkrati početi drugo? V antropoloških vodah so znanstveniki še posebej močno izpostavljeni zgornjemu razkolu. Številne polemike o upravičenosti interpolacije termina domorodnosti (indigenusness)¹³ izpričujejo težavnost teoretično podkrepljene odločitve glede aktivne pomoči konkretnim skupinam domorodcev, s katerimi se srečujejo v svojih terenskih raziskavah.

V zbirki esejev, pomenljivo poimenovani *Reclaiming Identity*, skušajo njeni avtorji z reinvincijo realističnega pristopa rehabilitirati sloves identitete v teoretični kakor tudi v politični praksi. Zatrjujejo, da je nediskriminirano zavračanje identitete kot podlage za akcijo zgolj 'the easy way out'. V enem izmed esejev inventor postpozitivističnega pristopa, Satya P. Mohanty, izpostavi vlogo na identiteto podprte politike kot prvega koraka v razpoznavanju obskurnih represivnih praks določenega sistema. Programatska zahteva realizma v odnosu do identitet je "da /jih/ vidimo kot kompleksne teorije (in raziskave) o družbenem svetu in kot edini način za oceno teh teorij pogledamo, kako delujejo kot razlage" (Mohanty 2000, 64). Nobena identiteta ni inherentno slaba ali

¹² Topp opredeli Identitetno politiko kot identificiranje in organiziranje ljudi na osnovi med drugim etnične ali rasne pripadnosti (Topp 2003, 63), ki sproža številne polemike tako v znanstvenih krogih kakor v političnih krogih.

¹³ Primer takšne razprave najdemo, na primer, v tekstu Discussion: The Concept of Indigeneity (Barnard 2006).

nevarna, nobena identiteta ne vodi po logiki samoumevnosti v 'balkanizacijo družbe'. Nikakršnega avtomatizma potemtakem ne sme biti v njenem vrednotenju in eventualnem zavračanju; vedno poglobljena analiza. Med legitimne promotorje svojih identitet Mohanty umešča zatirane, ki jim pripiše epistemični, izkustveni privilegij. Kajti pri nosilcih kulturne dekolonizacije je najbolj razvidna potreba po integraciji tako izkustvenih kakor afektivnih (čustvenih) komponent družbene lokacije in zgodovinske izkušnje, vključno s privzetimi načini mišljenja in čutenja. Iz pojavnih parametrov kolektivnih političnih bojev je namreč razvidna njihova kontinuiteta – epistemično je zvezano s političnim, kar pomeni, da načini vedenja o svetu pogojujejo naravo političnega boja (Mohanty 2000, 41–64).

Postpozitivistični pristop naglašuje pomen izkušnje, ki v vsesplošni skepsi do možnosti objektivnega vedenja znotraj postmodernega tabora ne uživa nikakršne verodostojnosti. Izkušnja je koncipirana kot temeljna vez med svetom idej in materialno realnostjo posameznikove eksistence, saj s svojo vsebino osmišlja sleherno doživetje in posledično odpira možnost družbenega delovanja. Navedenega nikakor ne gre razumeti, kakor da se 'novi realisti' ne zavedajo pomanjkljivosti pojma identitete, kakor ga detektirajo ter žolčno predočijo postmodernisti ali poststrukturalisti. Temu v dokaz predlagamo hitri pregled izpostavljenih kritik esencialistične perspektive, ki jih v uvodnem delu besedila sistematično povzema ena izmed urednic, Paula M. L. Moya. Identitete so spričo osredotočanja na eno dimenzijo znotraj celote relacij, ki jo določajo, inherentno nestabilne. Nemogoče jih je korektno in konsistentno reprezentirati, saj temeljijo na ideoloških praksah izključevanja in normalizacije. Spričo zmuzljivosti pomena, ki nikoli ni povsem navzoč, saj ga konstituira neskončna možnost izrekljivega, ki je bilo zamolčano in je potemtakem posredno vedno 'odložen' (deffered), pade možnost obstoja objektivne resnice. Po analogiji tudi identiteta ne more legitimno uživati ontološkega ali epistemološkega statusa. Sebstvo je prazno, brez sebi lastne notranje narave in obstaja zgolj kot produkt diskurza, ujet v gramatikalnih strukturah, ki vladajo človekovemu mišljenju (Moya 2000, 3–13). Je na takšnem ozadju smiselno vztrajati pri prepričanju, da je identiteta lahko tako konstrukt kot realnost?

Moya odgovarja pritrdilno, vendar skuša v isti sapi ovreči pričakovane reakcije bralca: "Postpozitivisti niso naivni empiristi" (Moya 2000, 12). Rehabilitacija identitete zatorej terja razdelano prevrednotenje ene izmed osnovnih teoretskih predpostavk – kriterija objektivnosti znanstvenega raziskovanja. Novi realisti se niti ne uspejo niti ne poskušajo

odtrgati od klasične koncepcije objektivnosti. Namesto tega jo nadomestijo s pojmom postpozitivistične objektivnosti, ki si prizadeva preseči zahtevo po teoretični nepristranskosti znanja, tako da njeno omejujočo plat razmeji od tiste, ki je koristna, epistemološko produktivna in sama po sebi neizbežen pogoj za pridobivanje znanja. Četudi opustimo možnost pogleda 'iz nikoder' in pristanemo na ugotovitev, da je sleherno znanje vezano na konkretni teoretski pogled, to ne odpravlja možnosti njegove zanesljivosti in točnosti. Mohanty poudarja, da je vednost produkt določenih družbenih praks in ne nezainteresiranega raziskovanja, zato je zlasti v primeru zatiralskih družbenih institucij "kakršna sta seksizem ali rasizem, katerih izkrivljene predstave koristijo močnim in uveljavljenim skupinam in institucijam, poskus objektivne razlage nujno v kontinuiteti z opozicijskimi političnimi boji" (Mohanty 2000, 40). Brez afilacije z aktivističnim teoretičnim znanjem, bi bile namreč misljive zgolj tiste razlage, ki bi izvirale iz teh istih represivnih institucij, o katerih je bilo predhodno govora.

Subjektivnost in partikularnost tako izrecno odpadeta kot oviri in privzameta konstitutivno vlogo v formaciji znanja, medtem ko iz humusa vrednot (pristranosti) poganja potencialno moralno progresivna funkcija. Skupaj s komplementarnim načelom falibilnosti ali zmotljivosti, po katerem je vsako znanje v konstantnem procesu popravljanja, se 'novi realisti' trudijo rešiti možnost če ne absolutne, pa vsaj neke zasilne resnice, ki bi spretno sintetizirala dve izključujoči poziciji glede legitimnosti koncepta identitete. V neposrednem nasprotju s postmodernisti, ki izkušnjo vrednotijo kot nezanesljiv vir znanja, jo vzniklo postpozitivistično strujanje koncipira kot surovi, grobi material, iz katere identiteta črpa gorivo za svoj nadaljnji obstoj. Četudi je identiteta diskurzivni konstrukt, postpozitivisti ne morejo spregledati njene moči osmišljanja in strukturiranja posameznikovega življenja. V elaboriranih potezah premišljeno vztrajajo, da je identitete potrebno kritično ovrednotiti vsako posebej (Mohanty 2000). Vendar nemudoma zbode v oči problematično vprašanje arbitra (sodnika), ki mu bo v roke položena možnost odločanja o primernosti posamičnih identitet, ki neobravnavano, dobrim nameram navkljub, lahko aktivno prispeva k ohranjanju obstoječih odnosov moči.

Praktične implikacije tovrstnega pristopa so morda koristne v svojem kljubovanju nihilističnim težnjam postmodernizma, a vseeno zapuščajo trhel vtis. Njihova sinteza, četudi morda potrebna, da vsaj parcialno povrne ugled gibanjem, ki instrumentalizirajo identiteto in sovpadajočo politiko različnosti, se zdi prej nasilna kot naravna. Zato bomo

stopili – korak naprej ali raje nazaj v diskurz. Iz reliefa diskurzivnega ustroja bomo ugotavljali, ali sploh, in če, kako, subjektova praznina in prazna slika identitete dovoljujeta izvitje koloniziranih izpod kolonialne dominacije.

1.4 DISKURZ

Skozi analizo kolonialnega diskurza se na zakulisju kolonialnega podjetja izrišejo silhuete izsiljenih identitet, ki jih želimo eksponirati v njihovi lažnosti. Zato moramo pogledati globlje, mimo naturaliziranih samoumevnosti, ki v osnovi upravičujejo in omogočajo kolonialno izkoriščanje. Evropin Drugi menja obraze; Indijanca, Orientalca, Afričana, a nikoli ne preneha biti Drugi, objekt želje, mržnje in strahu, homogeniziran kontejner potlačenih negativnosti Prvega. Ker nameravamo do njegovega praznega bistva dekonstruirati ogrodje identitetnega konstrukta koloniziranca ter iznajti prostor za njegovo emancipacijo, moramo razgaliti naravo kolonialnega diskurza, predvsem z vidika 'produkcije Drugosti'.

Vendarle pa takoj opozorimo, da diskurz ni lahko opredeljiv pojem in da v uporabi krožijo različni pomeni. Nič manjša ni zato zmeda, če se za definicijo naslonimo na različne vire ali avtorje iz različnih akademskih disciplin. V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je diskurz opredeljen kot "*pogovor, zlasti o kaki pomembnejši stvari, diskurzivnost pa kot sposobnost razumskega, logično razčlenjenega mišljenja*" (SSKJ 2010). Toda podana definicija nam razen grobega začetnega potiska v pravo smer, ne omogoča razumevanja danega termina iz perspektive njegove rabe v kritični teoriji ali na področju postkolonialne kritike. Izhodiščna točka za dekonstrukcijo kolonialnih identitetnih konstruktov skozi diskurzivno analizo pa leži prav tam – v razširjeni, kritično predelani koncepciji diskurza, kakršno razvije Foucault skozi obravnavo notranje perspektive norosti, in sicer kot "celotno področje oziroma domeno, v kateri se jezik uporablja na določen način. Ta domena temelji ... na delovanju ljudi, njihovih institucijah in praksah" (Loomba 2005, 45), znotraj katerih posameznik razmišlja in deluje ter pod čigar nadzorom in oblastjo se posledično nahaja. Kot bi rekel Foucault: "V diskurzu sta združena moč in znanje" (Foucault v Young 2008, 387). Hall kot osnovne značilnosti Foucaultovega diskurza izpostavi naslednje: da predstavlja diskurz odprt sistem, ki lahko inkorporira elemente iz drugih diskurzov v lastno mrežo pomenov, da je diskurz sicer produkt mnogih posameznikov ter institucij, a sam

vzpostavlja pozicije, s katerih je smiselno govoriti, ter da izjave, ki tvorijo diskurz, niso nujno enotne, vendar pa morajo biti razlike med njimi stalne in sistematične, kar Foucault poimenuje 'sistem disperzije' (Hall 2006, 165–6).

Zdi se, kot da diskurz živi neko lastno življenje, kot da zadobi skorajda plastično eksistenco, ki je gibka, raztegljiva in je posameznik ne more povoziti, kajti kakor hitro govori v nekem diskurzu, privzema njegove osnovne predpostavke. Pospremljena z odklonom od lingvističnih razumevanj diskurza pa leži revolucionarnost Foucaultove propozicije predvsem v tem, da mu pripiše ključno vlogo v produkciji znanj in kategorij, po katerih je organizirana družbena realnost (Young 2008, 398–9). Diskurz ima potemtakem opraviti s produkcijo znanja skozi jezik, pri čemer je tudi sam proizvod diskurzivnih praks, ki proizvajajo pomen. Ker so vse družbene prakse navdane s pomenom, imajo vse diskurzivno plat in so dostopne kot določen spoznavni kod. Pojem diskurza, piše Stuart Hall, tako jasno odpravlja standardno razlikovanje med idejo in dejanjem ter jezikom in prakso. Iz Foucaultovega registra pa po logični konsekvenci neločljivosti idej od materialne eksistence izpade tudi pojem ideologije. Ker je zaradi vpletenosti vrednot v sleherni, še tako faktično zastavljeni opis družbene realnosti, nemogoče objektivno presojati o resničnosti neke izjave, je posledično nesmiselno ločevati med kategorijama znanosti in ideologije (Hall 2006, 166–7). V danih razmerah se pozornost preusmeri v pojem moči, ki po Foucaultu presodi o resničnosti nekega diskurza: "Morali bi priznati, da moč proizvaja znanje... Da moč in znanje direktno implicirata drug drugega; da ni odnosov moči brez korelacijske vzpostavitve polja znanja; niti polja znanja, ki ne predpostavlja in konstituira ... odnosov moči" (Foucault v Hall, 167).

Kot celota izjav, ki zaobsegajo možen jezik za formulacijo in reprezentacijo vednosti o določeni temi, svojega objekta diskurz ne prezreala nedolžno iz realnosti, ampak ga skozi igro regularnosti svojih notranjih pravil in omejitev konstruira sam. Znanje ne obstaja neodvisno od diskurza. V Foucaultovi Arheologiji vednosti beremo:

Objekt ne čaka v nejasnosti na red, ki ga bo osvobodil in mu omogočil, da se inkarnira v vidno in zgovorno objektivnost: ne obstaja pred samim seboj, neka ovira ga ne zadrži pred prvimi robovi svetlobe. Obstaja pod pozitivnimi pogoji kompleksnega svežnja razmerij. Te relacije ... /n/e definirajo njegove notranje konstitucije, temveč tisto, kar omogoča, da se pojavi, da nastopi ob drugih

objektih, da se umesti z ozirom nanje, da definira svojo razliko, svojo nezvedljivost in morebiti svojo heterogenost, na kratko, da je umeščen v polje zunanosti (Foucault 2001, 49–50).

Prav slednji argument rabi Edwardu Saidu, o katerem bomo obširneje spregovorili v nadaljevanju, za opredelitev diskurza kot epistemološkega orodja, ki z vzpostavitvijo svojstvene prakse jezikovnega registra konstruira objekte znanja, tako da realnosti ne opisuje, temveč jo ustvarja sam (Young 2008, 388).

V Foucaultovem pisanju se zgodi tektonski premik od strukturalističnega prodiranja v strukturo kot simbolno diferencialno matrico, k poudarku na izjavi kot elementarnem gradniku diskurzivnih formacij in vednosti nasploh, ki Foucaulta zanima prav "po svoji dogodkovni nezvedljivosti". Izjave – dogodka se loti kot "tistega preostanka, ki ga ni mogoče uspešno zvesti na strukturno logiko, sedimenta, ki ne podlega železnemu prijemu binarnih diferencialnih opozicij in se tako upira razumevanju, kontingenca onkraj transparentne matrice" (Dolar 2001, 237). Vendar bi bilo zmotno predpostavljati, da se nameravamo pretirano zadrževati pri teoretiziranju diskurza, kolikor ta pri v Foucaultovem pisanju naznanja prelom s strukturalistično mislijo. Njegov rekurs k presežni kategoriji dogodka in njegovim regularnostim omenjamo predvsem spričo metodoloških implikacij slednjega za analizo kolonialnega diskurza, ki vselej črpa iz aktualno končnega števila izjav – dogodkov, ko ugotavlja, zakaj je prišlo do te in ne neke druge izjave v nekem določenem trenutku in kdo je to izjavo sploh smel podati, da je bila upoštevana (Dolar 2001, 233–47). Ne išče se intence (namena) govorečega subjekta, ne skuša se brati med vrsticami – ne gre za interpretacijo, temveč se jemlje izjavo v "ozkosti in singularnosti njenega dogodka" (Foucault 2001, 31), "ki ga niti jezik niti pomen ne moreta nikoli izčrpati" (Foucault 2001, 32). Subjekt pri Foucaultu je tako ločen od avtorja izjave (Foucault razvije tezo o smrti avtorja) in namena izjavljanja ter namesto tega "vznikne kot neko določeno in prazno mesto, ki ga dejansko lahko zapolnjujejo različni individui" (Dolar 2001, 240).

Z zaslombo v Foucaultovi teoriji diskurza Edward Said, ki ga štejemo za enega izmed ustanoviteljev postkolonialnih študij kot akademske discipline (Young 2008, 383), v sedaj že 'ozelenelem' delu *Orientalizem*, prvi izpelje povezavo med materialnimi praksami kolonialnega izkoriščanja in njenimi ideološkimi nastavki. S svojo obravnavo "kulture in znanja pri raziskovanju kolonialne oblasti" pravzaprav otvori celo "polje

diskurzivnih študij kolonializma" (Loomba 2005, 53), ki si zadajo misijo, dokončno razpihniti kopreno misterioznosti, ki maskira obstoječo vez med kulturno produkcijo, politiko in delovanjem oblasti. Njihov predmet analize jasno presega diskurz v jezikovnem smislu in zajame sistem, ki ga Foucault poimenuje diskurzivni red "oziroma celoten konceptualni teritorij, na katerem se oblikuje in ustvarja znanje. Ta ne vključuje samo stvari, ki jih mislimo in govorimo, temveč tudi pravila, ki nam predpisujejo, kaj lahko povemo in česa ne, kaj lahko sprejmemo in kaj mora ostati izključeno, kaj velja za norost ali nepokorščino in kaj za duševno zdravo ali družbeno sprejemljivo" (Loomba 2005, 45).

Vendar pa pri diskurzivnih študijah kolonializma ne gre zgolj za nekritično prevzemanje Foucaultovih idej, četudi nekateri avtorji, med njimi Robert Young, verjamejo, da bi dosledno branje Foucaultove teorije diskurza utegnilo odpraviti katero izmed očitanih pomanjkljivosti diskurzivnih študij.¹⁴ Toda v nasprotju s Saidovo študijo orientalizma, ki polaga poudarek predvsem na zahodne reprezentacije in konstrukcijo Drugega, je treba novim diskurzivnim študijam priznati, da skušajo preseči statičnost dualnih kategorij Orienta in Okcidenta, za katere mnogi obtožujejo Saida, ter zajeti tudi specifiko lokalnih ljudi in razmer ter tako poleg delovanja oblasti locirati tudi odpor kolonizirancev. Kolonialni diskurz zatorej po mnenju Anie Loombe "ni zgolj nova, modna beseda za kolonializem. Ta beseda namreč označuje nove načine mišljenja, v katerih so kulturni, intelektualni, ekonomski in politični procesi dojeti kot med seboj povezani dejavniki, ki skupaj oblikujejo, ohranjajo in tudi razkrivajo pojav kolonializma" (Loomba 2005, 58–60).

Skozi optiko diskurzivne analize Said v pionirskem podvigu obelodani ideološko funkcijo znanja ne le v naknadni apologiji, marveč v vnaprejšnji pripravi terena za vzpostavitev kolonialne dominanc in nadzora – nad Orientom konkretno ter neevropskimi ljudstvi nasploh. Pri tem se že uvodoma izjasni, "da je Orient evropska iznajdba, in vse od antike naprej je bil kraj romantike, eksotičnih bitij, nepozabnih spominov in pokrajin, izjemnih doživetij" (Said 1996, 11). Saidova kritična obravnava

¹⁴ Young grupira kritike diskurzivnih študij v pet skupin: prva kritika leti na problematičnost širših posplošitev o zgodovinski situaciji na podlagi omejenega števila, navadno literarnih tekstov; drug očitek leti na problem zgodovinskosti oziroma na dehistorizacijo tekstov (obravnavanje tekstov kot sinhronih danosti izven specifičnega zgodovinskega konteksta), ki se neposredno nanaša na naslednjo kritiko tekstualizacije same zgodovine; četrta skupina kritik problematizira vprašanje reprezentacije (diskurzivni študiji analizirajo reprezentacijo kot reprezentacijo, zgodovinarji pa jo analizirajo s stališča njene vsebine oziroma tega, kar reprezentacija predstavlja); zadnja skupina očitkov pa se tiče pojmovanja diskurza kot homogenizirajoče totalnosti, ki zapostavlja zgodovinske in geografske posebnosti in razlike (Young 2008, 389–92).

akademske discipline orientalizma, ki zajema "celotni zahodnjaški slog imaginarnega ali dejanskega miselnega in emocionalnega obvladovanja 'Orienta' ali 'Orientalcev'" (Said 1996, 13), izrecno naznanja, da Orient ni nikakršna danost, temveč umetno proizvedena, nasilno homogenizirana entiteta, ki ima več kot s samim Orientom opraviti z Zahodom, za čigar namere je ustvarjena. "Orient je sestavni del evropske *materialne* civilizacije in kulture. Orientalizem izraža in reprezentira ta del kulturno in celo ideološko, kot oblika diskurza z ustanovami, besednjakom, učeno vednostjo, imažerijo, doktrinami, in celo s kolonialnimi birokracijami in kolonialnimi slogi (Said 1996, 12).

V Negrijevem in Hardtovem branju Saidovega Orientalizma je Orient v Evropi izmišljena in nazaj na Orient izvožena reprezentacija, ki združuje moment kreacije in ekskluzije. Orientalizem ni znanstvena disciplina, ki razkriva empirično realnost Orienta, kot diskurz pravzaprav sam producira objekt, ki ga domnevno preučuje. Ogromno področje, ki ga nasilno zaobjame pod krovnim pojmom Orienta, je pri tem umetno homogenizirano in esencializirano, pri čemer nastajajo različice zrcalnih slik evropskega karakterja in identitete, ki so povrh še brezčasne in nespremenljive (Negri in Hardt 2000, 110–1). Pravega Orienta potemtakem sploh ne more biti, ker obstaja zgolj kot orientalistični konstrukt, kot izpraznjena Zahodna projekcija.

Kljub aplikaciji Foucaultovih konceptualnih orodij ter deklarirani nameri, da v svoji analizi orientalizma uporabi hibridno perspektivo – da torej analizira materialne posledice izjav orientalističnega diskurza, opozarja Robert Young, pa Said skrene z zastavljene smeri. Skozi izbor tekstualnega gradiva, iz katerega sklepa na obstoj orientalizma kot diskurzivne formacije, izvede demonstracijo orientalističnih tekstov kot reprezentacij reprezentacij, kot ponavljajočih se stereotipov, ki s selitvijo iz teksta v tekst pridobivajo na avtoriteti in končno perpetuirano reproducirajo več en, brezčasen Orient. Saidov diskurz je tako po Youngu lingvistična struktura ponavljajočih se reprezentacij, ki svojo resničnost črpa iz ponavljanja v besedilih. Če namreč v začetku besedila Said še vztraja pri tem, da diskurz producira in posreduje diskurzivno znanje o objektu, se čez besedilo čedalje bolj odločno izreka za popolno ločenost orientalizma kot ideološke reprezentacije od stvarnosti, ki naj bi jo predstavljala. Orient postane čista iluzija. Young zato Saida raje kot v polje diskurzivnih študij pozicionira med tradicije reprezentacij (Young 2008, 387–9).

V kontekstu njegovih bodočih 'sledilcev' je predvsem zanimivo, da je Foucault v svoji teoretizaciji diskurza tozadevno zavzemal povsem drugačno stališče. Zopet si bomo pomagali z Youngovim prispevkom, iz katerega izvemo, da se je Michel Foucault nagibal proč od kakršne koli tekstualnosti ali pojmovanja besedil kot raztelešenih, od stvarnosti razmejenih izdelkov. V vseh razsežnostih se je osredotočal na materialno naravo jezika. Vsako izjavo je koncipiral kot zgodovinski dogodek in se jo trudil uzreti v luči njene interakcije s stvarnostjo. Kot smo dejali nekaj odstavkov nazaj, predstavlja za Foucaulta diskurz način produkcije znanja znotraj določene prakse, ki se nahaja na stični ploskvi med jezikom in dejanskostjo, med konceptom in stvarnostjo. Diskurz je zanj mejni pojem, ki ga analizira kot "materialno in zgodovinsko entiteto". Tako pravi: "Diskurz – vsaj takšen, ki ga analizira arheologija, se pravi diskurz na ravni pozitivnosti, ni zavest, ki bi umestila svojo zasnovo v zunanjo formo govornice, to ni jezik, še manj neki subjekt, ki naj bi govoril. Je praksa, ki ima svoje lastne forme manevriranja in zaporedja" (Foucault 2001, 191). Osrednja razlika med Saidovim in Foucaultovim delom leži v Saidovi tezi, da predstavlja orientalizem raztelešeno znanje in reprezentacije, katerih formacija je predhodila dejanskemu stiku z Orientom, pri čemer ga slednji nikoli ne analizira kot materialne prakse (Young 2008, 398–400), medtem ko je glavna postavka Foucaultove analize prav ta: da "diskurz ni nikoli raztelešena imaginarna reprezentacija pred interakcijo z realnim, temveč se zmeraj oblikuje na robu znanja, ki deluje v in na materialni svet. Diskurz je jezik, ki je že ustvaril zgodovino" (Young 2008, 400).

Predstavljeni konceptualni in metodološki razkorak med omenjenima mislecema smo omenili predvsem zaradi številnih očitkov na račun Saidovega pretiranega poudarka na tekstualnosti, izvzemanja besedil iz njihovega zgodovinskega konteksta ter Saidovega domnevnega prispevanja k formaciji fiksiranih, statičnih kategorij Orienta in Okcidenta, ki zapostavlja aktivno prisotnost koloniziranih. Sprašujemo se, ali bi povratak k izvirni Foucaultovi misli resnično utegnil zaobiti nekatere od težav, ki jih poraja Saidovo delo. Razen razdelave diskurza kot materialne, zgodovinske prakse je Foucault namreč ravno tako spretno utemeljil specifiko časovne oziroma zgodovinske dimenzije, za katero se zdi, kot da jo teorija diskurza odpravlja. "Diskurz," pojasnjuje, "je iztrgan zakonu nastanka in se naseli znotraj diskontinuirane nečasnosti. Imobilizira se skozi fragmente: skozi negotove drobce večnosti" (Foucault 178). Četudi se diskurz očitno ne ravna po zgodovinski logiki linearne toka zavesti in govorjenja, kronologijo v njem nadomešča

iskanje različnih oblik zaporedij in načinov, kako se le-ta manifestirajo (Foucault 2001, 179–81).

Saidov zdrs v tekstualnost, njegov zavoj iz diskurzivne produkcije znanja k preučevanju ideoloških reprezenatcij lahko sicer vzamemo kot svarilo pred bodočimi napakami za izvajanje nadaljnjih analiz na tej osnovi, vendarle pa nam bo ravno njegova koncepcija produkcije Drugosti v veliko pomoč pri razgaljanju delovanja kolonialnega mehanizma. Čeravno ne moremo pritrditi Saidovi postavki, da predstave o Drugem eksistirajo v vakuumu, izven stika z materialno realnostjo Drugega, ki se ga reprezentira, je človekova zaverovanost v lastno mišljenje lahko dovolj močna, da mu vselej ponudi sliko na način, kakor jo je pripravljen videti. V raziskovanju kolonialnega diskurza divajštva in njegovih razpok bomo torej upoštevali tako Foucaultove teoretske postavke kakor Saidove 'korekcije'.

1.4.1 Drugost

Poanta, h kateri preidemo v pričujočem razdelku in ki se nam zdi ključna s stališča naše naloge, pa je predvsem spoznanje načina, kako Zahod afirmira lastno identiteto, krepi svojo kulturo in si zagotavlja nadaljnjo hegemonijo negativno, torej tako da se postavi "nasproti Orientu kot nekakšnemu surogatu in celo podtalnemu sebstvu" (Said 1996, 15). Loomba kot Saidovo osnovno tezo izpostavi prav inkriminatorno funkcijo orientalizma v proizvajanju jasnega razločka med njimi in nami, med domačnostjo Evrope in tujostjo Orienta. Dualna vizija sveta, zarisana z imaginarnimi mejami ter ubranjena s fizičnim nič bolj kot z epistemološkim nasiljem, je bila ključ do pozitivne samopodobe Evrope. Loomba pojasnjuje: "/Č/e so ljudje iz kolonij iracionalni, moramo biti Evropejci racionalni. Če so prvi barbarski, čutni in leni, je Evropa vzor civilizacije, saj zna nadzorovati svojo spolno slo in razpolaga z etiko trdega dela. Če je Orient statičen, lahko vidimo Evropo kot področje dinamičnega razvoja in napredka. Orient je bil požensčen, zato da je bila lahko Evropa moška" (Loomba 2005, 53–4). Kar je bilo zapisanega doslej, izpričuje inherentno logiko kolonializma, ki neevropska ljudstva, med katera se jasno uvrščajo tudi ameriški domorodci, konstruira kot svoje diametralno nasprotje. V antropologiji, povzema Loomba Saida, se je na primer izhajalo "iz predpostavke, po kateri naj bi bili Neevropejci zaostali, primitivni, čudni, včasih celo 'plemeniti', ampak vselej drugačni od produktov zahodne civilizacije" (Loomba 2005, 54).

Ciljna tarča Saidove kritike postulata objektivnosti se širše gledano potemtakem razprostira čez celotni institut zahodne znanosti, z vsemi pripadajočimi humanističnimi in družboslovnimi vedami, ki naj bi bile zaradi svoje aktivne vpletenosti v kolonialni projekt neprimerne za analizo znanosti in kulture v kolonialnih razmerah. Akademski intelektualec, beremo v spremni besedi Timothyja Brennana, je namreč spoznan za tvorca in legitimizatorja državne politike (Brennan 1996, 440). Vzporedno z eliminacijo zmožnosti ločevanja med vednostjo in zunanjim svetom postane v luči dejstva intelektualčevega izvora in umeščenosti v družbo, znotraj katere deluje, nepristranskost zgolj še iluzija. Nihče se namreč ne more iztrgati svojemu izvoru.

Da je formacija identitete interaktivni proces, ki svoj obstoj afirmira v odnosu na Drugega, pa ne drži zgolj za Evropo. Namen naloge nikakor ni nekakšna paranoidea demonizacija kolona, ki do lastne identitete edini dostopa na podlagi negativnega vrednotenja. Občutek lastne identitete izide iz procesov negativne atribucije tako v modernih kot v 'primitivnih' družbah, kar izpričuje univerzalno prisotnost identifikacijskega mehanizma. Nazoren prikaz je vsebovan v Saidovi formulaciji Levi-Straussove 'znanosti o konkretnem', katere osrednji princip je zahteva uma po redu. Da bi ga vzpostavil, mora um vse zaznano upoštevati, razložiti, klasificirati ter mu dodeliti vlogo v skladu z obstoječo "ekonomij/o/ predmetov in identitet, ki sestavljajo okolje" (Said 1996, 75). Tovrstno klasificiranje oziroma razvrščanje ima svojo logiko, vendar pa njena notranja pravila zaznavanja in posledičnega vrednotenja razlik niso univerzalna niti niso sad predvidljive racionalnosti, saj venomer vsebujejo element poljubnosti. Tako je mogoče dejati, da ljudje kot avtorji same zgodovine ravno tako producirajo pomen, ki jih pripisujejo raznim prostorom, časom in dogodkom, katerih objektivna eksistenca se začne šele potem, ko je bil proces pripisovanja pomena že zaključen. Še zlasti naj bi to držalo za nenavadne, nepoznane pojave, ljudi in njihova ravnanja. Mnoge izmed pojmov, ki jim pridajamo status objektivne resnice, je tako moč uzreti kakor fiktivne stvaritve uma, s katerimi udomačujemo svet okrog nas. Sledeč Levi-Straussu Said kot takšno razlaga tudi arbitrarno določanje prostorskih meja našega in tujega kot univerzalno prakso določanja geografskih razlik, ki pripomore k občutku lastne identitete (Said 1996, 74–5).

Kartografije, ki jo opravi um, druga stran sploh ni primorana sprejeti, da bi postala resnična; dovolj je, da jo sprejmemo sami. In ravno to se je zgodilo v kolonializmu in buri duhove do današnjega dne. Neevropska ljudstva, na katere so naleteli profeti

kolonializma, so bila transformirana v skladu s kolonovimi predstavami. Udomačevanje eksotičnega je kategorijo neznanega zbrusilo na variacije poznane – vzšla je nova srednja kategorija, ki "ni toliko način sprejemanja novih informacij, ampak prej metoda obvladovanja nečesa, kar se zdi grožnja za obstoječi pogled na stvari" (Said 1996, 80–1). Obvladovanje tvori glavni motiv, ki ima v razmerah neenake porazdelitve moči, v katerih poteka kolonialno srečanje, drastične implikacije za podjarmljena ljudstva. Meja med kolonom in koloniziranim subjektom mora biti trajna, neprepustna in trdna, brez razpoka za kulturno in biološko DNK. Problematičnost negativne konstitucije identitete, ki podaja izkrivljeno sliko Drugega, se pojavi in eskalira v razmerju neenake moči, ko ena stran v temelju načinja pravico in zmožnost posameznika ali skupine ljudi do avtonomne eksistence in dostojnega življenja.

Negri in Hardt, ki verjameta, da kolonializem ter rasna podreditev rabita predvsem kot začasna rešitev evropske krize moderne, pravilno opazata, da deluje kolonialna identiteta prek ekskluzivistične manihejske logike, ki se napaja iz stalne napetosti med metropolo in kolonijo (Negri in Hardt 2000, 110). V znamenitem *Uporu prekletih* (Fanon 1963) protikolonialnega avtorja Frantza Fanona beremo, da je:

/kolonialni svet ... manihejski svet. Kolonu ni dovolj, če kolonizirančev prostor omeji fizično, se pravi s pomočjo policije in žandarmarije. Iz koloniziranca napravi nekako kvintesenca zla, kakor bi hotel označiti totalitarni značaj kolonialnega izkoriščanja. Kolonizirane družbe ne opisuje le kot družbo brez vseh vrednot. Kolonu ni dovolj, če pojasnjuje, da so vrednote pobegnile iz koloniziranega sveta, da pravzaprav nikoli niso prebivale v njem. Domačina predstavlja kot nedostopnega za etiko, kot neprisotnost vrednot, a tudi kot negacijo vrednot. Domačin je, kar priznajmo, sovražnik vseh vrednot. V tem smislu je domačin absolutno zlo (Fanon 1963, 35).

1.4.1.1 KOLONIALNO RAZČLOVEČENJE

Meja med kolonom in domačinom je zastavljena kot absolutna kategorija. Domačin je ne sme prestopiti, a v zmedu kolonialnih znakov tudi nikoli ne more biti povsem gotov, ali jo je že prestopil. Zato je vedno pozoren. Ker je kolonizirani priklenjen na svoje mesto, hrepeni po dejanju, po dejavni osvoboditvi (Fanon 1963, 45–7). Z mejo se vročično napaja kolonialna logika, ko brezkompromisno občrtava svet v svoji

dihotomni viziji. Svet je razklan, ne razklan, razmesarjen v žalostne drobce človeštva, ki jim je človeškost odrečena. Istočasno pa si kolonizator tekom podreditve koloniziranih družb prisvaja tudi vajeti zgodovine in se postavlja za njihovega dejanskega stvaritelja: "Kolon ustvarja zgodovino. Njegovo življenje je epopeja, odiseja. On je absolutni začetek: "To zemljo smo ustvarili mi." On je vzrok nadaljevanja: "Če mi gremo, je vse izgubljeno, dežela se bo vrnila v srednji vek." (Fanon 1963, 45). Da bi se koloniziranega povsem skrivilo, skrušilo in poživilo, se mu torej poleg vsega odreka še lastno zgodovino, iz katere bi lahko črpal navdih ter upravičeval svoj narodni obstoj (Fanon 1963, 226–59). Globinsko in vserezsežno poznavanje koloniziranega, na kakršnega se sklicuje kolon v zagovoru nadaljevanja svoje kolonialne nadvlade, Fanon naveže na identitetno konstrukcijo koloniziranega. Podobno kot Said trdi, da kolonizirani ni avtohtoni pojem, temveč kolonialni konstrukt, ki ga kolonialna logika ustvarja in ohranja pri življenju. Nič bolj kot o pristnem domačinu ni zato mogoče govoriti o avtohtoni lokalni kulturi, ki je ravno tako zgolj kolonialna projekcija (Lazarus 1999, 168–9).

Kaj lahko upravičuje krutost kolonovega ravnanja, kaj ga lahko kontinuirano vzdržuje in prepaja? Človekovo trpljenje vzbuja sočutje, ki pa ga kolonizirani ni deležen. Strahovlada nasilja ga poživilja, vedno znova, z vsakim udarcem, z vsako krutostjo, z vsakim rezom v staljeno dostojanstvo briše njegovo človeškost v lastnem pogledu. Nasilje mu določa mesto, nasilje ga obvladuje in drži v okovih. "Včasih gre manihejstvo prav do zadnjega konca svoje logike in koloniziranca razčloveči. Jasno povedano: poživini ga. In dejansko kolon, kadar govori o kolonizirancu, uporablja zoološko besedišče," (Fanon 1963, 36) pravi Fanon v nadaljevanju. Kolonialno besedišče je preprejeno z izrazi, ki domačina seznanjajo z dejstvom njegove živalskosti, ki pa v silovitem zaobrnenju puščice nasilja ponikne v trenutku kolonizirančevega ponovnega spoznanja, da je človek. V Fanonovem pisanju je kolonizirančevo protinasilje koncipirano kot logični nasledek kolonialnega nasilja, ki se mora prej ali slej obrniti proti zatiralski figuri kolona. Nasilje po Fanonu, zatrjujeta Negri in Hardt, je edina možnost osvoboditve, edino sredstvo, ki odpira polje politike in s katerim se je smiselno zoperstaviti kolonializmu kot izvornemu momentu nasilja, ki znotraj kolonizirane družbe privzema različne uničujoče in patološke oblike (Negri in Hardt 2000, 115–6).

Element poživiljenja in postvarjenja koloniziranega pa je prisoten tudi pri martiniškem borcu proti kolonializmu, akademiku, politiku in pesniku Aimeju Ceasirju, ki v

kolonialnem odnosu odčitava zgolj relacije gospostva in podrejenosti, ki inhibirajo vsakršno možnost človeškega stika. Z ekspresivnimi metaforami presejano besedilo postavi enačaj med koloniziranje in postvarjenje, ki pušča prostor le za silo v mnogoterosti njenih možnih izrazov. Nasproti kvaziizboljšavam, ki naj bi jih vpeljalo kolonialno gospostvo, postavlja Cesaire dejanski kolaps koloniziranih družb: "Govorijo mi o napredku, o 'dosežkih', o boleznih, ki da so jih pozdravili, o življenjski ravni, ki da se je neverjetno zvišala. Jaz pa govorim o družbah, ki so se izpraznile, o kulturah, ki stagnirajo, o institucijah, ki so uničene, o zemlji, ki je bila zaplenjena, o religijah, ki so jih zadušili, o umetniških dosežkih, ki so bili izničeni, o *neverjetnih* možnostih, ki jih ni več" (Cesaire 2009, 18).

Kolonialni odnos je poskus simbolne anihilacije (izničenja) Drugega, v katerem je Drugemu prepovedano živeti in zapovedano životariti. Toda istočasno je treba vzeti na znanje, da izključevalska dvojnost, ki funkcionalno omogoča kolonialno izkoriščanje, v postvarjanju Drugega, razčloveči tudi samega kolona. V grozotnih pokolih, ki zaznamujejo kolonialno podjetje, Cesaire prepozna dokaz, "da kolonizacija dehumanizira celo najbolj civiliziranega človeka; da kolonialno delovanje, kolonialno početje, kolonialno osvajanje, ki temeljijo na preziru do domačina in ki jih ta prezir upravičuje, neizogibno spreminjajo tistega, ki se jih loteva; da se kolonizator, ki mu – da bi se olajšal vest – preide v navado, da v drugem vidi *žival*, in se nauči, strenira, da ga obravnava kot *žival*, objektivno sam spreminja v *žival*" (Cesaire 2009, 17). In ravno v tej točki simptomatično prebiva gniloba, za katero Cesaire verjame, da z madežem, ki ga meče na evropsko civilizacijo, naznanja njeno bolezen. Iz kolonializma ni mogla vziti nobena vrednota – civilizacija in kolonializem sta si povsem vsaksebi. Evropa je za Ceasirja umirajoča civilizacija, ker je nosilka kolonizacije, ki jo v osnovi ženeta pohlep ter sila in ki pravzaprav predstavlja čisto antitezo civilizacije (Cesaire 2009, 7–10).

Kakor kolonializem poživinja obe strani kolonialnega srečanja, dialektika nasproti postavljenih, do absolutne različnosti prignanih kategorij kolonialnega imaginarija, spleta intimno vez med njima. Drugi kot absolutna negacija drži zrcalo Sebstvu. Negri in Hardt ugotavljata, da zgolj v opoziciji s segregirano identiteto koloniziranega "metropolitanski subjekt postane on sam. Kar se na začetku zdi preprosta logika izključevanja, postane negativna dialektika priznavanja" (Negri in Hardt 2000, 113). Razizem tako odigra vlogo neobhodnega elementa v konstituciji modernega evropskega sebstva. Ali bolj poetično, v Gilroyevih besedah: "Vsi pozlačeni spomeniki evropskih

mest kot tudi same evropske misli temeljijo na intimnem dialektičnem boju s svojimi Drugimi" (Gilroy v Negri in Hardt 2000, 113). Binarne delitve niso realno dejstvo, temveč šablona, v katero se skuša stlačiti raznoterost realnega. Ko govorimo o binarnih delitvah kolonializma, govorimo o diskurzu, ki si prizadeva reproducirati stvarnost po svojem receptu. Ne gre za to, da bi bile dejanske značilnosti koloniziranega povsem prezrte, vendar pa so v luči kolonizatorjevih pričakovanj in predsodkov ter same dinamike njunega srečanja (Loomba 2005, 117) tolikanj razobličene, da končno prispevajo k obstanku finalnega nasprotja, binarne delitve.

Angleži, Francozi, Nizozemci, Španci in Portugalci v pogostokrat protislovni maniri tako najrazličnejša ljudstva iz najrazličnejših koncev svet, naj so to Afričani, Turki ali izvorni Američani, opisujejo kot agresivne, nasilne, pohotne, naivne in lene (Loomba 2005, 114). Serap Türkmen nadrobno razčleni mehanizem kolonialne identitetne produkcije, znotraj katere kolonizirani postaja 'nekaj drugega' (Turkmen 2003, 189), nekaj, česar nastanek je zgoščen v trenutku kolonialnega stika. V prvem koraku lahkega zaslužka in pustolovščin željan kolonizator deteritorializira in reteritorializira domačina. Deteritorializira ga tako, da zavoljo vzpostavitve univerzalnega menjalnega mehanizma, ki bo omogočil profitno navezavo med deteritorializiranim kapitalom in delavcem, poruši lokalno družbeno-politično in kulturno ureditev. Z institucijo denarja kot univerzalnega označevalca se v realni in simbolni sferi prebivalstvo oddvoji od njihove zemlje, od njihovega življenjskega sloga, vrednot, vse rezidualne in imaginarne kategorije pa so reinskribirane v pojmovnih kategorijah in v skladu s potrebami in izkoriščevalskim aparatom kolonizatorja (Young v Turkmen 2003, 190).

Patologizirana pa v kolonialnem srečanju, meni Türkmen, ni zgolj razlika, temveč predvsem asimetrija oziroma nesomernost. Da bi racionaliziral krutosti kolonialnega izkoriščanja, si kolonizator domačina nariše kot lenega in agresivnega, kot nezaslužnega za zemljo, na kateri biva in ki lahko s kolonialno prisotnostjo kvečjemu profitira (Turkmen 2003, 190). Zavedati se je potrebno, da je zemlja, zlasti v konkretnem primeru izvornih Američanov, ki se jih že v zgodnjem kolonialnem diskurzu vrednoti kot necivilizirane divjake (nasproti barbarskim poganom, ki se jih navadno locira na Vzhodu, v Aziji, Turčiji, Rusiji), ki ne posegajo v svoje okolje na način, ki bi puščal vidne sledi, najbolj zaželena, cenjena dobrina. Kolonialna posest je *de jure* izpraznjena – izumitev pravniške doktrine *terra nullius* utemeljuje legitimnost njenega zavzetja sprva z njeno dejansko praznostjo, kasneje pa z izrazito rasističnim podtonom; da bi

pragmatično zadovoljila kolonialne appetite, razširi svoj domet na ozemlja, katerih prebivalci niso družbeno in politično organizirani, kratka, na tista ozemlja, ki jih domorodska nedejavnost kvečjemu zapostavlja in trati (Castellino 2004, 91–3). Greenblatov argument teče, da je "v obeh Amerikah ... Kolumbov prihod deloval kot nekakšen "izvorni moment", ki je razvrednotil vse tamkajšnje predkolonialne kulture in zgodovine in ki se je vselej znova potrjeval v teku vseh poznejših soočanj" (Greenblatt v Loomba 2005, 115). Posledično se ne gre čuditi emfazi prostora,¹⁵ ki se je razvila znotraj interdisciplinarnosti postkolonialne misli in ki geografsko lokacijo ne izpostavlja zgolj s stališča deljenih izkušenj in skupnih običajev, kakor ti prispevajo k oblikovanju identitete tam naseljenih, marveč tudi kot izhodišče boja zoper tujo premoč in zatiranje (Martin 2005, 98).

1.4.1.2 MEJA

Zemlja je prizorišče, na kateri se odvijajo akti kolonialne drame, je stičišče in konkretizacija meje, ki jo mora ohranjati kolonizator. Türkmen vztrajno ponavlja pomen simbolne in fizične ograde, ki jo kolonizator preračunano vzdržuje. Četudi živi v njegovi sredi, kolonizator koloniziranega ne pozna takšnega, kakršen je ta sam po sebi, takšen ga pravzaprav niti ne zanima. Ključno zanj je njegovo predrugačenje, ki ga hranijo kolonizatorjeve fantazme in ki se nato kakor dejstvo, z dopuščenimi odtenki, prenaša po intergeneracijskem vektorju stereotipnih predstav. Identiteta koloniziranega se prezentira kot enodimenzionalna formacija, ki koloniziranega hkrati razosebi in dezindividualizira. Iz praktičnih razlogov se kolonizirani sprevrže v nepregledno množico, v katero je lažje projicirati šopek lastnosti. Albert Memmi ta proces poimenuje 'depersonalizacija skozi znak množine'. Krog pa je končno sklenjen, ko kolonizirani sam internalizira (ponotranji) stereotipne predstave. Ker je njegova predkolonialna identiteta izmaličena, njegovo dekulturno stanje kot edini preostali možni vzor, model ravnanja, umesti v persono kolonizatorja. Vendar pa kolonizirančevo prizadevanje, da bi posvojil načine kolonialnega gospoda, naleti na neomajno zavračanje. Tako je ujet na nikogaršnji zemlji – ne on sam, ne sposoben premostiti mejo, ki ju razdvaja. Kolonizirani pristane v stanju ambivalence (Turkmen 2003, 191–4).

¹⁵ Z raziskovanjem mehanizmov prostorske diferenciacije v geografiji se vzpostavlja pomembna vloga omenjene discipline v kritiki diskurzov kolonializma in postkolonializma. Geografsko delo zaobsega prostorsko dimenzijo kolonialne moči in vednosti, prostorsko politiko reprezentacije in materialne učinke kolonializma v različnih obdobjih, na različnih koncih sveta (Blunt 2005, 174–7).

Specifike psihološke situacije, kakršno poraja kolonializem, omogočajo zgoraj omenjenemu martiniškemu psihoanalitiku, Frantzu Fanonu, da v svojem delu *Črna koža, bele maske* odkrito in prepričljivo patologizira kolonializem, da diagnosticira bolezenske znake, ki zaznamujejo slehernega udeleženca kolonialne travme. Fanon kolonializem opazuje iz perspektive njegove psihopatološkosti, ki razkraja in pači medčloveške odnose, ki ropa in spodjeda kolonizirančev jaz. Sicer pa formacijo subjekta v kolonialnih razmerah izvede z izvirno predelavo lacanovske sheme stopnje zrcaljenja, v kateri se dojenček ob opazovanju lastne podobe v zrcalu ove samega sebe. Subjekt se vzpostavlja v imitaciji (oponašanju) in nasprotju s podobo, ki se zdi trdnjša in jasnejša, kot dojenček doživlja sebe (Loomba 2005, 148–9). Preslikano v kolonialni odnos bi to pomenilo, da je za belca realni Drugi črnc, da je "za belega subjekta ... črni drugi vse, kar je zunaj jaza. Za črnega subjekta pa je beli drugi definicija vsega, kar je zaželeno, vse, kar si jaz želi. Želja je vtisnjena v samo strukturo oblasti, zato "belec ni samo drugi, temveč tudi realni ali zamišljeni gospodar" " (Fanon v Loomba 2005, 150). Identiteti črnca in belca se medsebojno pogojujeta. Črnc, da bi obvladal razmere, skrije realno okoliščino svojega črntva pod belo masko. In ravno tukaj zaslutimo idejo o hibridnosti kolonialnih identitet, ki jo razvije Homi Bhabba. Slednji v Fanonovih besedah prepozna anticipacijo poststrukturalističnega subjekta (Loomba 2005, 150–2), čigar identiteta asimptotično niha med poloma, ki ju nikoli ne more popolnoma doseči.

Zacementirano binarnost kolonialnega diskurza, ki nazorno odzvanja v alegoričnem soočenju Prospera in Calibana,¹⁶ skušajo mnogi postkolonialni kritiki razbiti z

¹⁶ Skozi mnoge interpretacije in reinterpretacije Shakespearjevega Viharja njegovo delo pridobiva status eksemplarične kolonialne alegorije, ki skozi nadrobno analizo omogoča vpogled v naravo in delovanje kolonialnega jezika ter sestavo kolonialnega registra. Delo sodi med Shakespearjeve pozne romance, čeprav je bilo prvotno označeno kot komedija, katere glavni protagonist je milanski vojvoda Prospero. Tega lastni brat Antonio, v potuhnjenem dogovoru z neapeljskim kraljem, z zvijačo odstrani s prestola, nakar ga skupaj s hčerjo Mirando v majhnem čolničku izvrže na odprtem morju. Oče in hči se rešita na eksotični otok, katerega izvorna prebivalca sta duh Ariel ter Kaliban, potomec coprnice Sikorakse. Ob prihodu si Prospero s svojo magijo podredi vidne in nevidne sile otoka ter njegove prebivalce. Uspe mu maščevanje – z magičnim ritualom izzove silno nevihto, ki mu na otok, kjer se sam zdi vsemogočen, dostavi njegove sovražnike in izdajalce. Med Prosperom in Kalibanom pa se vzpostavi tipičen kolonialni odnos - nepretrgana napetost, ki se navadno steče v Prosperov blagor. Kaliban Prosperu sprva v dobri veri posreduje znanje o otoku, a ga slednji s svojim ravnanjem postopoma tako rekoč degradira v žival. Pod težo obtožb, da naj bi spolno ogrožal njegovo hčer, ga naseli v jamo ter vseskozi nadzoruje in obvladuje: s svojimi knjigami, s svojo magijo, s svojim znanjem Kaliban postane tujec na svojem lastnem otoku, ostane mu zgolj jezik, Prosperov jezik, da v njem preklinja svojo nesrečo (Shakespeare 2008).

Med prvimi je delo vzel pod drobnogled Octave Mannoni, odločen dokazati nerazrešeni odvisnostni kompleks koloniziranih, ki naj bi jih gnal k temu, da svoje globoko spoštovanje do prednikov prenesejo na kolonizatorja. Kolonizacija v Mannonijevem besednjaku vzklije iz psihične razlike med tistimi, ki se v strahu pred podreditvijo venomer hočejo dokazati ter prevladati nad ostalimi, in njimi, ki jih je zaradi njihove lastne potrebe po podrejanju mogoče kolonizirati. Kolonizirati je potemtakem mogoče zgolj določena ljudstva (Mannoni v Loomba, 2005, 146).

redefinicijo dihotomnega odnosa med kolonom in koloniziranim. Poslej ju skušajo ugledati iz vidika njune zraščenosti, njune medsebojne pogojenosti, da bi razbili mit, s katerim se obnavlja kolonialna logika. Homi Bhabba eksplicitno zavrača binarnosti, kakršne omogočajo manihejski svet kolonializma. Na njihovo mesto postavi množstvo nepreglednih delitev, ki zanikajo teorije totalnosti, homogenosti in esencializiranih družbenih subjektov. Kot osrednje vodilo Bhabbovega pisanja Negri in Hardt izpostavljata krčevit upor proti heglovski dialektiki, ki "pod koherentno totalnostjo subsumira esencialne, nasprotujoče si družbene identitete" (Negri in Hardt 2000, 125). Bhabbov angažma ni zgolj teoretski, saj meri na učinkovite posledice, ki naj jih kritika dialektike s svojimi spoznanji glede mehanizmov oblasti in represije omogoči znotraj družbenega življenja. Vsiljevale binarne strukture, ki dušijo različnost človeštva, Bhabbova postkolonialna kritika razkriva v luči njihovih notranjih kontradikcij, ki se manifestirajo z mimikrijo, hibridizacijo, nasprotovanjem in jih iluzija totalnosti zgolj neuspešno maskira (Negri in Hardt 2000, 125–6).

Kolonialne identitete so nujno spremenljive in v večnem stanju agonije, ker predstavljajo živi odraz hibridnosti, mejnosti kolonialne kondicije. Bhabba razširi Fanonovo koncepcijo kolonialne travme, ki raste iz nepremostljive razpetosti med realnim stanjem podcenjene črnosti ter vcepljeno željo po nedosegljivi belskosti. Z belo masko pokrita črna koža je za tega avtorja pomenljiva metafora razmazane meje, ki razširja ambivalenco na celoto faktorjev kolonialnega razmerja – razcepljeni kolonialni subjekt, kolonialne oblastnike ter dinamiko njunega soočenja. "Podobe kolonialne drugosti ne osnujeta kolonialistov Jaz ali kolonizirani Drugi, temveč moteča distanca med njima – izum belca, ki je vpisan na telo črnca. V odnosu na ta neznosni objekt se pojavi problem liminalnosti kolonialne identitete in njene spremenljivosti" (Bhabba v Loomba 2005, 179), piše Bhabba. Toda izkoreninjenost kolonialnega subjekta ne pahnje v samotno eksistenco. Za Bhabbo ta snuje nove solidarnosti, alternativne oblike

Med kasnejšimi branji Viharja velja za najodmevnejše - pravzaprav tisto, ki ga umesti med obvezno čtivo postkolonialne misli, branje Georga Lamminga v delu *The Pleasures of Exiles*. V slednjem Lamming demontira figuro Kalibana kot bitje izven dometa civilizacije ter kot odločilni faktor Kalibanovega razčlovečenja identificira evropsko ekskluzivno zahtevo po statusu človeškosti. Razdelava notranje strukture Viharja razgalja gonila kolonizacije: binarno reprezentacijo antagonizma med kolonizatorjem in koloniziranim, odnos moči med njima, hegemonsko pozicijo imperialnega pojmovanja reda in dobre vlade, vlogo znanja in tehnologije v kolonialnem gospodarstvu, demonizacijo Drugega ter civilizacijsko misijo kot opravičilo za podreditev, piše Ashcroft. Kaliban je konstruiran kot primitivni, naravni človek, kot prototip koloniziranega subjekta – v nekakšnem stanju otroka, sposoben vsega, dobrega in še bolj zlega. Njegova bodočnost je siv list, molčeča praznina, ki se aktivira le z aktom preklinjanja v kolonovem jeziku. Na tem mestu Ashcroft izpostavi pomen jezika v kolonialnem srečanju, hkrati pa odpre vprašanje glede Kalibanove zmožnosti odgovora, ki bi presegal zgolj Prosperov odmev (Ashcroft 2001, 81–3). Ali se lahko kolonizirani iztrga primežu kolonialnega diskurza?

skupnostne organizacije, ki zbor razseljenih ljudi v duhu internacionalizma poveže skozi oživljanje lokalne kulture in njene hibridizacije ter skupni upor proti totalitarnim binarnostim (Negri in Hardt 2000, 126).

1.4.2 Hibridnost

Pojem hibrida kot prototipične postkolonialne subjektivitete cilja na idejo kreativnega mešanja; izključuje fiksirane, esencializirane identitetne kategorije ter promovira poststrukturalistične vrednote pluralizma, ambivalence in prehodnosti. Njegova narava je zajeta v besedah niti/niti, saj se nahaja v stanju nenehnega gibanja (Mitchell 2005, 188–9). Resda ima sam termin dvomljiv pedigree spričo rasnih in bioloških konotacij, ki jih prinaša iz pretekle rabe (asociira na biološko utemeljevanje ras kot različnih bioloških vrst za časa viktorijanske Anglije), a v okviru postkolonialne kritike, zagotavlja Loomba, je njegova raba venomer v službi izpodbijanja imperialnega besednjaka. Kolonialna hibridnost je bila namreč v kaotičnih razmerah kolonialnega srečanja zamišljena kot strategija za ohranjanje 'ogrožene' kulturne čistosti – kot podpora *statusu quo* med kolonialno oblastjo in domačini, v smislu nadzorovanega mešanja ali prizadevanj za popolno dekulturnacijo domačinov, vendar pa je bilo v praksi velikokrat drugače. Kolonizirana ljudstva so nekatera od dominantnih načel prevzela, druga priredila v skladu s svojimi potrebami in kulturnim zaledjem, spet tretja uporabila za konfrontacijo s kolonialno oblastjo. Po načelu selektivnosti so izkoristila orožja, ki jih je vanje uperjala kolonialna oblast. Zato lahko sklenemo, da je potencial politične prevratnosti hibridizacije zgoščen v aktu mimikrije – oponašanju in zaobrnjenju kolonialnega diskurza proti strukturi kolonialne oblasti. V razkoraku med pojavnostjo kolonialne navzočnosti in njeno artikulacijo, ki venomer poraja razliko, identificira Bhabba vrzel, razpoko oziroma prelom v kolonialnem diskurzu kot možno mesto upora (Loomba 2005, 175–8).

Teoretično utemeljitev takšnega preloma, ki odpira povsem nova polja akcije, mu v razpravi o 'dialoški imaginaciji' priskrbi Mihail Bahtin. Skozi analizo angleškega romana 19. stoletja Bahtin razvije teorijo lingvistične hibridnosti, ki se pogloblja v dvojno in notranje konfliktno naravo jezika. Ena sama izjava lahko glede na parametre izjavljanja, intonacijo, stil izražanja, združuje kontradiktorna jezikovna momenta, izraža nasprotujoča mnenja in posreduje nasprotne pomene. V eni samo izjavi so lahko zajete različne družbene pozicije, s katerih je mogoče problematizirati Drugega. Jezik je v

končni instanci ambivalenten, neodločen in hkrati večglasen (Bahtin 1982; Mitchell 2005, 189). Bahtin razlaga: "Kar imenujemo hibridna konstrukcija, je izjava, ki po svojih gramatičnih (sintaktičnih) in kompozicijskih obeležjih spada k enemu govorniku, a sta v njej dejansko zajeti dve izjavi, dva načina govora, dva stila, dva 'jezika', dva semantična in aksiološka sistema verovanj" (Bahtin v Mitchell 2005, 189).

S stališča kasnejše Bhabbove predelave je ključna predvsem Bahtinova ostra razmejitev med nenamerno in namerno hibridnostjo. Medtem ko meri prva na zgodovinsko evolucijo nastanka sodobnih jezikov, ki naj bi bili plod organske, nezavedne hibridnosti, je namerna hibridnost koncipirana kot zavesten politični, prevratniški akt, ki operira prek pomenske inverzije (preobrata) in ironizacije. V namernem hibridu je izpostavljen dialoški moment, ki neposredno sooča nasprotni stališči – antitetična glasova in v njuno simbolično trčenje umešča razkroj avtoritativnega diskurza. V tej točki nastopa ključen argument, ki ga Homi Bhabba doseže s preslikavo koncepta hibridnosti v kolonialno situacijo. Kolonialni diskurz¹⁷ je moč sprevreči z njegovo hibridizacijo; z medijem jezikovne ambivalence, ki šrafira potencialna mesta odpora. Iz omenjenih mest pa izrašča abstrahirani tretji prostor (third space), ki aktivno posega v sisteme ustaljene kolonialne avtoritete in odpravlja sleherno možnost izvirnosti, enoznačnosti, esencializma. Ambivalenca naznanja večno nedokončanost, neskončno približevanje, ki se nikdar ne izpolni. Kakor hitro se čez enoglasno avtoriteto kolonialnega diskurza razprede jezik koloniziranega, kakor hitro ta pridere v kolonialne sisteme reprezentacije in nadzora, učinkovito razruši kolonialno strukturo ter metanaracije države kot avtentične in homogene formacije (Mitchell 2005, 189–91; Bhabba 2007).

1.4.3 Frakture ali prelomi

Na ekološko paradigmo oprt domorodski aktivizem nas zbode z vprašanjem njegove umeščenosti glede na dominantno ideologijo, ki Indijance vztrajno predstavlja v luči preživelih stereotipnih predstav. Biti Indijanec v Združenih državah pomeni nekaj čisto določenega. Med drugim pomeni privrženost naravi, duhovnost. Kakor sleherni drugi je tudi Indijanec ambivalenten pojem, ki pokriva tako pozitivne kot negativne lastnosti. A kako se odzvati, ko se drugi oklene pripisanih predstav, ko se oklene kolonizatorjeve

¹⁷Homi Bhabba definira kolonialni diskurz kot aparat moči, ki skozi produkcijo stereotipnega, a antitetično vrednotenega znanja, s strani kolonizatorja in koloniziranega, ki ustvarja prostor za določeno ljudstvo. Medtem pa tvorijo njegove mehanizme znanstveni, estetski, moralni teksti in druge oblike reprezentacij, na katerih je utemeljena kolonialna ekonomska in politična agenda (Duran 1996, 112).

projekcije in zahteva pravice prav iz vidika pripisane drugačnosti, ki je ne v celoti, pa vendarle v veliki meri ideološki konstrukt? Kakšna je relacija indijanske ekološke paradigme glede na kolonialni diskurz? Mar se lahko kolonialni subjekt osvobodi skozi kolonov jezik ali pa je sleherni poskus osvoboditve, ki izhaja iz dominantnega jezika, vnaprej obsojen, da v osnovi reproducira njegovo dualistično logiko?

Ko si Indijanec nadene masko (ekološko) plemenitega divjaka, da bi z njo prestrašil belega priseljenca, lahko njegovo gesto razumemo kot samouvrstitev v kolonialni diskurz ali pa si jo razlagamo ravno obratno, kot upor zoper taisti diskurz. Tehnico bo najverjetneje prevesila naša izhodiščna opredelitev. Če pritrdimo Fanonu, ki na primer verjame, da je kolonizirani, ki se izraža znotraj kolonialnega diskurza, dislocirani subjekt, odvzemamo emancipatorni potencial naravovarstvenemu angažmaju domorodcev. Fanon predvideva dve možni varianti za razrešitev manihejske dileme, ki s svojim mehanizmom izključevanja in nasilja vklešča koloniziranca; bodisi se kolonizirani podvrže popolnemu zanikanju lastne črnske, ali pa se kolonu zoperstavi prav s potrditvijo svoje črnske in ga, tako da ga premaga v njegovi lastni igri, poskuša vreči s prestola. Nobena od njiju pa manihejstva dejansko ne odpravlja. Kot je dejal Sartre, aludirajoč na hegeljansko dialektiko gospodarja in sužnja, je suženj "obsojen na reprodukcijo taistega reda stvari in identitet, ki jih namerava uničiti" (Azar 1999, 23).

Morda gre pri afirmaciji ekološkosti izvornih Američanov ter vzporedni potrditvi njihove indijanskosti za reprodukcijo binarnih delitev? Res je za romantični nativizem značilno zamišljanje osvoboditve z zrenjem v oddaljeno, predkolonialno preteklost, ki naj bi skrivala vprašanje na odgovor kolonizirančevega resničnega jaza. V poskusih rehabilitacije ali ponovne iznajdbe zgodovinske in kulturne identitete koloniziranih Hall prepozna "iskanje nekega kolektivnega 'enega resničnega jaza' ..., ki je skupen vsem ljudem z isto zgodovino in predniki" (Loomba 2005, 183). Vendar pa to ne pomeni, da je treba njihov poskus nemudoma diskreditirati, kajti, poudarja Hall v nadaljevanju:

... čeprav izvori, h katerim se lahko kulture in ljudstva vračajo, niso jasni in trdni, prav tako niso gola fantazma. So pomembni – in niso zgolj iluzija domišljije. Imajo zgodovine in zgodovine sprožajo realne, materialne in simbolne posledice. Preteklost nam vztrajno pripoveduje. Toda nič več nas ne nagovarja preprosta, faktična preteklost, kajti naš odnos do nje je podoben otrokovemu odnosu do matere, ki je vselej tudi že odnos 'po ločitvi' (Hall v Loomba 2005, 184).

Do določene mere vračanje v preteklost ne vodi nujno v reprodukcijo manihejskih delitev, temveč koloniziranim pomaga najti prepotrebno osnovo, na kateri lahko gradijo dalje. To lahko trdimo tudi za mit (ekološko) plemenitega divjaka, na katerem dozdevno vzrašča indijanska ekološka paradigma.

Toda na tem mestu se ne bomo dalje spuščali v legitimnost emancipatornih prizadevanj izvornih Američanov na podlagi ekološke paradigme. Ne bo nas zanimalo, ali so slednji dejansko bolj ekološko zavedni ali ne, njihov naravovarstveni angažma nas bo zanimal predvsem s taktičnega vidika – v kakšnem odnosu je do dominantnega diskurza, kakšno vlogo pripisuje subjektu in kakšna je konec koncev njegova transformacijska moč. Našteta pa potegnejo za seboj še cel niz drugih vprašanj glede narave kolonialnega diskurza, njegovih mej, norm, spreminjanja, ki trčijo ob diskurzivno kontrolo subjektivnosti.

Anticipacija mest upora znotraj ali na mejah diskurza nas odpelje v preizpraševanje njegove suverenosti. Če drži Foucaultova propozicija iz njegovih poznejših del, ki pravi, da so diskurzi nestabilni in protislovni ter da se deloma legitimirajo z dopuščanjem kritik in nasprotovanj (Loomba 2005, 56–7), potem niso dekolonizacijska gibanja domorodcev nič drugega kot negativne slike oblasti. Diskurz je po tem naziranju svoji notranji nestabilnosti navkljub še kako suveren, totalen in končno brezizhoden. Ker pa z dano tezo ne soglašamo, saj diskreditira uporniški akt in odpravlja realno možnost emancipacije, se obračamo k Ashcroftovi izdelavi teoretičnih nastavkov za produkcijo kontradiskurza. Slednji postulira hkratni obstoj več različnih, celo radikalno različnih diskurzov, med katerimi se subjekt lahko giblje brez znatnih ontoloških konsekvenc. Možnosti sinhronega soobstaja več diskurzov Ashcroft zanimivo ponazori z instrumentalizacijo koncepta paradigmatkega preskoka Thomasa Kuhna. Ta ga v svojem delu *Struktura znanstvenih revolucij* postavi v moment, ko je nemogoče sanirati prelome in kontradikcije znotraj prevladujoče znanstvene paradigme in jo je zato potrebno nadomestiti z novo. Slednjo bi lahko najširše opredelili kot teoretsko izhodišče ali "tiste predpostavke in domneve neke znanstvene skupnosti (skupine znanstvenikov), ki ne zahtevajo nikakršnega preverjanja in ki služijo kot primer oz. vzorec pri postavljanju znanstvenih vprašanj o realnem svetu in iskanju odgovorov na ta vprašanja" (Toš in Hafner-Fink 1998, 22).

Medtem ko bi morebiti pričakovali, da se bo s kvantno revolucijo v fiziki, ki predoči povsem alterirano sliko realnosti, izničil mehanistični, newtonski pogled na stvarnost, se to v resnici ni zgodilo. Pri tem je treba posebej poudariti, da so bila dognanja kvantne fizike resnično kataklizmična, saj so ovrgla osnovno predpostavko o spoznavnosti narave v okviru elementarnih realnosti prostor-časa in črtala možnost preverljive vednosti (Ashcroft 2001, 103–5). Planckovo spoznanje o diskontinuiranosti osnovnih naravnih struktur, med drugim svetlobne energije, ki potuje v fiksnih količinah – kvantih, kar razkriva Einsteinov foto-električni efekt, Youngovo dognanje o dvojni naravi svetlobe, ki se glede na metodo opazovanja kaže enkrat kot valovanje, drugič kot delec, Heisenbergov princip negotovosti, po katerem ne moremo hkrati določiti natančne hitrosti in lokacije subatomskega delca (Chown 2007) so samo nekatera od odkritij, ki problematizirajo metaforični status znanstvenega jezika. "Osrednji premik v kvantni fiziki je pomenila realizacija, da je materialna narava opazovanega sveta funkcija načinov, na katere je opazovana in v katerih se o njej govori" (Ashcroft 2001, 105), piše Ashcroft. Dejstvo, da opazovalec z golim aktom opazovanja vpliva na opazovani objekt, implicira vzpostavljanje objekta skozi akt opazovanja, istočasno pa zahteva tudi vključitev subjekta v eksperimentalno okolje.

Kljub načelnem pristajanju na teoretska izhodišča kvantne teorije, pa slednja ni doživela popularizacije v praksi premnogih znanstvenikov, ki trmasto vztrajajo pri načelih razsvetljenskega racionalizma, kot so objektivno opazovanje, nevtralnost opazovalca in zunanost objekta, niti ni znatno vplivala na vsakdanje življenje navadnih ljudi. Skozi prenos svojih ugotovitev o naravi paradigem, ki jih sam opredeli kot oblike diskurza, Ashcroft izpelje sklep, da lahko subjekt sprejme nek diskurz kot veljaven, brez da bi se s tem spremenilo njegovo življenje. Četudi torej sleherno delovanje subjekta umestimo v diskurzivni okvir, to še zdaleč ne pomeni, da je ta okvir eden in neprebojen. Diskurz determinira (določa) subjekt zgolj v obsegu, kolikor ta sam pristaja na enotnost diskurzivnih dejstev in stvarnosti. Ashcroft zavrača Foucaultov pojem epistema, ki predvideva univerzalno prevlado določenega svetovnega nazora znotraj določene kulture in dobe, ter se raje izreče za stanje deljene prevlade med različnimi diskurzi. Tako subjekt teoretično usposobi za avtonomno prehajanje med diskurzi (kot strukturiranimi načini govorjenja o socialnih izkušnjah), pač odvisno od okoliščin, v katerih se ta znajde in v katerih je primoran delovati. Kakšna je potemtakem situacija, ko govorimo o kolonialnem diskurzu? Se je mogoče upreti iz pozicije kolonialnega

diskurza, če pa kolonov jezik odtujaše koloniziranega od samega sebe in mu vsiljuje svoj pogled na svet? Ashcroft verjame, da je diskurze mogoče transformirati: "nasprotni diskurzi lahko soobstajajo; en diskurz si lahko iz svojih razlogov strateško prisvoji drugi, dominantni diskurz; in različni diskurzi so lahko uporabljeni ob različnih prilikah s strani istega subjekta" (Ashcroft 2001, 111).

Četudi moč, ko se foucaultovsko preceja čez vsako družbeno poro, ustvarja realnost, ustvarja subjekt, pa ga vendarle ne ohromi. Strukturna krhkost diskurza dopušča nastanek prelomov, v katerih se rojevajo nove dimenzije s potencialom produkcije kontra-diskurza, ki predpostavlja več kot goli obrat kolonialne dvojnosti. Na teh prelomih operira instanca delovanja, skozi nje prodira postkolonialni upor. Ne gre za iznakažen zrcalni posnetek polariziranih dihotomij kolonializma, temveč za poseg v porozne meje diskurza, v prostor, kjer diskurzivna pravila določajo: "Kaj se sme reči in česa ne, kjer frakture, prekrivanja in zdrsi diskurza operirajo najbolj subtilno. Za las tanke frakture se odprejo znotraj diskurza, na mejah njegove determinacije, kjer so izpogajana 'pravila ekskluzije' in 'pravila inkluzije'. Diskurzi niso nikoli absolutno načrtani, temveč so obkroženi in penetrirani s tekočimi mejami, kjer lahko v igro stopi taktika izbire, razlike in upora" (Ashcroft 2001, 112).

Prelomi pri Ashcroftu nosilec postkolonialnega diskurzivnega upora ne zagotavljajo zgolj epistemične osnove za tvorbo diametralne opozicije dominantnemu diskurzu, temveč so kot pogoj postkolonialne subjektivitete stopnjevane in dramatizirane do te mere, da transformirajo, torej docela predrugačijo kolonialno kulturo. Postkolonialni upor interpolira dominantni diskurz, tako da taktično okupira njegove meje, ki ultimativno občrtavajo njegovo moč (Ashcroft 2001, 112). Iz Ashcroftovega prispevka, ki je ključen za razumevanje domorodnih oblik postkolonialnega upora, pa ne smemo izvzeti njegovega poudarka, ki zadobi analitično težo v opazovanju koalicijskega povezovanja domorodcev z raznimi mednarodnimi pobudami za človekove pravice, okolje in podobno, in sicer da gre pri postkolonialnem uporu za taktično ravnanje in ne neko dolgoročno strategijo formalne opozicije. Kajti taktika je 'umetnost šibkih', ki so primorani agirati iz prostora drugega, torej na vsiljenem terenu, ki ga organizira zakon tuje sile (Carteau v Ashcroft 2001, 112).

Logično zatorej obstaja več oblik upora, ki delijo določene aspekte svoje agende in se zatorej taktično povezujejo v koalicijske mreže na temelju skupnih ali sorodnih

interesov; v osnovi pa jih omogočajo ravno frakture v diskurzu, ki slednjega razkrivajo v njegovi pogojnosti in ambivalenci. Kakršen koli tekst vzamemo v vizir, moramo potemtakem z njim ravnati kot z nedokončanim sporočilom, ki v presledku tišine, ki lahko zaveje ob slehernem branju (saj tekst ni fiksirana gmota besed), odpira vselej nove transformacijske potenciale (Ashcroft 2001, 112–3). Če se želimo osvoboditi izpod navidez zakoličenih okvirjev dominantnega diskurza, ga moramo interpolirati, unovčiti njegove tehnologije, ga izkoristiti za lastne namene. Ashcroft interpolacijo označi kot taktično pozicijo, ki zajema "apropriacijo dominantnih oblik reprezentacije v funkciji nasprotovanja kulturi izvora in nadzor nad samoreprezentacijo" (Ashcroft 2001, 116).

Domorodna invokacija kvaziesencialističnih identitetnih kategorij v njihovih prizadevanjih po dekolonizaciji opazovalca navdaja z deljenim mnenjem. Pesimistični pogled si lahko instrumentalizacijo ekološke paradigme domorodcev, ki posega po stereotipni kategoriji (ekološko) plemenitega divjaka, razlaga kot rekurs v kolonialno logiko, kot njeno reprodukcijo, ki oživlja binarne delitve med Sebe in Drugega in ki se, svojim ambicijam navkljub, nikoli ne more popolnoma izviti kolonialnemu diskurzu. Naj ga še tako zvija in obrača, namreč vselej govori v njegovem lastnem jeziku, iz njega izhaja; naj mu še tako nasprotuje, ostaja zamejena v prostoru, ki ji ga ta odreja. Možnost izhoda, rešitve izpod njegovega jarma, je tukaj gola in nevarna iluzija.

Vsekakor pa je na stvari mogoče gledati tudi občutno drugače, iz bolj optimističnega zornega kota. Če prisluhnemo Ashcroftu, lahko postane domorodno sklicevanje na ekologijo v okviru protikolonialnega upora taktična opredelitev, ki udomačuje kolonov jezik, ki vstopa v kolonialni diskurz le v tolikšni meri, kolikor je smotrno za realizacijo njihovih političnih in drugih ciljev. Predpostavka je seveda, da v kolonialni diskurz stopajo zavestno, zavedno in predvsem zato, ker jih bo kolon slišal le tedaj, če bodo spregovorili v njegovem jeziku in si premišljeno podvrgli njegove lastne metode. Indijanec je v danih razmerah primoran govoriti v okviru dominantnega diskurza, ki še podlega kolonialni dualistični, izključevalni logiki, zato je reanimacija esencialističnih identitet edina smotrna taktika za njegov nadaljnji obstoj. Vendar pa to ne pomeni, da je dominantni diskurz edini diskurz, po katerem se domorodci ravnaajo.

Kljub stoletjem kolonialnega vpliva ne obstajajo zgolj skozi kategorije kolonialnega diskurza, saj vendarle ohranjajo svojstven pogled na svet, svoj lasten diskurz, iz

katerega 'pragmatično' spolzijo, kadar imajo opraviti z večinsko družbo. Taktični zdrs v dominantni diskurz je preživetvena strategija, ki ne ogroža domorodčeve kulturne integritete, temveč jo oskrbuje z življenjskim sokom in potencialnimi zavezniki. Skozi nalogo bomo skušali pokazati, da se da ekološki angažma domorodcev interpretirati skozi Ashcroftovo teoretično prizmo kot kreativno interpolacijo kolonialnega diskurza, ki si taktično prisvaja ter reartikulira kolonialno besedišče za promocijo lastnih političnih ciljev, in da bi bilo skrajno nepravilno vztrajati pri skeptičnem stališču, da je sleherno spopadanje s kolonialnim diskurzom vnaprej zamejeno v prostor, ki ga ta dopušča sam. Taktično okupiranje pozicij znotraj kolonialnega diskurza ima sicer svoje pasti in se lahko izkaže za dvorezni meč, ki osvobaja in zaslužnjuje hkrati, a osebno menim, da njegov osvoboditveni potencial prevlada.

2 KONSTRUKCIJA INDIJANCA

Kot fraktalni kosec kolonialnega diskurza nam bo z diahrono analizo diskurz divjaštva povedal več o naravi, okoliščinah in motivih kolonialne širitve ter njenih agentov kakor o Indijancih samih. Zgolj na videz diametralno zoperstavljeni inkarnaciji divjaka v njegovi plemeniti ter neplemeniti inačici se bosta izkazali za pretkano, a izjemno učinkovito orodje kolonialne produkcije Drugosti – prvenstveno pognane v dir iz stvaritev evropskega uma – , ki skuša zacementirati neskladja moči kolonialnega srečanja. Identitetni konstrukt Indijanca, ki kondenzira glede na trenutne zgodovinske okoliščine nihajoče pozicije evropskega subjekta, generira tako apriorno (vnaprejšnjo) kakor aposteriorno (naknadno) legitimacijo kolonialnega podjetja ter z nepretrgano stereotipizacijo še kako obvladuje popularno imaginacijo¹⁸ tudi dandanašnji. Indijančev obstoj je sterilno pospravljen v faktično mrtvo, mitično preteklost, kjer mu je usojeno na vekomaj prebivati kot 'operjenemu prijatelju'¹⁹, s katerim se človek (preko literarnih virov in medijskih ter drugih vsebin) seznani že v najrosnejših, otroških letih. Problematičnost identitetne formacije Indijanca kot (ne)plemenitega divjaka leži namreč v iluziji realnosti, ki pretežno fiktivno figuro oskrbuje z avreolo verodostojnosti.

Naj se zdijo katere izmed reprezentacij te temeljne opredelitve še tako benigne, kot je denimo figura plemenitega divjaka, S. Elizabeth Bird opozarja, da je slednja sporna predvsem zato, ker "je ta benigna podoba globoko neosebna in oddaljena, pri čemer vnovič ignorira Indijance kot posameznike ter odreka subjektiviteto resničnim Indijancem. ... Resnični Indijanci niso ne iz pločevine niti iz zlata,²⁰ temveč iz mesa in

¹⁸ V delu *Like a Loaded Weapon* Robert A. Williams ml. predlaga kratek test preverbe znanja rasističnega jezika, ki je usmerjen proti ameriškim Indijancem. Jasno je test oblikovan za ameriško okolje, vendar pa v evropskem prostoru, kjer se večina populacije z Indijanci seznani iz ameriških popularnih vsebin, ni povsem nekoristen, saj še dodatno potrjuje, kako prodorna in persistentna je retorika indijanskega (ne)plemenitega divjaštva v popularni kulturi, ki za mnoge predstavlja edini vir "stika" s staroselsko tematiko. Z ozirom na svoj domet so takšne vsebine zato toliko bolj škodljive, saj kontinuirano hranijo evropske fantazme o Indijancu kot divjem in naravnem človeku. Pa naštejmo še nekaj vprašanj iz omenjenega kviza, in sicer avtor sprašuje po mrtvih indijanskih poglavarjih, ki so se bojevali v ameriško-indijanskih vojnah, po še živčih slavnih indijanskih osebnostih, po plemenih, ki se pojavljajo v vesternih, plemenih, ki se v teh ne pojavljajo, po ekipah, ki uporabljajo indijanske maskote ter po indijanskih športnikih z izjemo Jima Thorpa (Williams ml. 2005, 37–9). Williams ugotavlja, da je "večina današnjih Američanov naučenih, pogojenih ter navajenih od zgodnjega otroštva večinoma razmišljati o Indijancih kot stereotipnih divjakih, raso brez sedanjosti ali prihodnosti, definirani glede na sedanjost" (Williams ml. 2005, 34).

¹⁹ V knjigi *Our Feathered Friends* iz leta 1803 Alfred Frump spregovori o Indijancih v tradicionalistični retoriki; opisuje jih v terminih lovskega in nabiralništva, čaščenja ognja, prevažanja s kanuji in drugimi elementi, iz katerih se ponorčuje Deloria z retoričnim vprašanjem, kdo se lahko poistoveti s takšno kulturo, saj je povsem zamejena v nekakšni časovni vakuum (Deloria 1969, 86–7).

²⁰ Birdova se referira na esej Teda Joyole, ki govori o pločevinastem Indijancu, ki mu ga je kot otroku dal prijatelj in se dotakne tudi ekranizirane otroške knjige *The Indian in the Cupboard*, s čimer oblikuje svojo kritiko zoper fabrikacijo podobe Indijanca v evropski zavesti (Bird 1996, 11).

krvi, in zato je čas, da popularna imažerija prizna njihovo živo, dihačo prisotnost med vsemi ostalimi Američani" (Bird 1996, 11). Razkrivanje diskurzivne produkcije divjaštva Indijanca kot presečišča različnih diskurzivnih polj, kjer se v kontekstu moči medsebojno pogojujeta znanje in praksa, ne meri na odkritje Indijančevega kulturnega bistva, temveč mu želi povrniti njegovo avtonomijo in človeškost, ki ga skuša kolonialna mašinerija zakriti.

2.1 PRIČELO SE JE S KOLUMBOM

Epohalni dogodek Kolumbovega 'odkritja' Nove celine²¹ je vzpostavil teren za soočenje dveh dotlej ločenih svetov, ki sta se v sledečih stoletjih znašla v krvavo neenakovrednem odnosu. V kontekstu polemik ob petstoletnici Kolumbovega prihoda v Novi svet Butzer opozarja na neizogibnost moralnega opredeljevanja do drastičnih družbenih in okoljskih konsekvenc leta 1492, ki je odstrlo pogled v nove realnosti, podprte z novimi intelektualnimi predstavami, odprlo obsežni interkontinentalni biološki, tehnološki in energetski transfer, ki je spodžgal industrijsko revolucijo ter "vzpostavil nove kulturne, ekonomske in biotske konfiguracije" (Butzer 1992, 346). V prevladujoči miselnosti se odkritje Amerike često koncipira kot nekakšen "izvirni moment", skozi katerega je iznajden Novi svet, kakor bi na tej isti zemlji poprej ne prebival nihče. Številne predkolumbovske družbe so razvrednotene in zgodovinsko marginalizirane, potisnjene na ali čez rob preživetja, medtem ko Indija v Kolumbovi zmoti (da je našel alternativno plovno pot do Azije), katere ime podedujejo ameriški staroselci (Wright 1995, xi; Maybury-Lewis 2006, 19), preraste v sinonim za vse oddaljene, eksotične dežele (Loomba 2005, 114–5).

Kot taka simbolično utelesi Evropinega Drugega, ki je spričo novopridobljenih znanj, ki jih generirajo venomer nova geografska odkritja, primorana preizprašati lastno identiteto. Na kulisi obstoječih znanstvenih načel poganjajo posebni klasifikacijski sistemi, kakršne terja procesiranje preobilja novega znanja, ki se steka v evropske metropole. Kot se figurativno izrazi Smithova: "Nove kolonije postanejo laboratorij zahodne znanosti" (Smith 2006, 98), medtem ko si teorije, vznikle iz kolonialnega srečanja, skozi znanstveno prilaščanje vseh vidikov lokalnega življenja drugega v popolnosti podredijo. Staroselske populacije so pri tem obravnavane kot del narave –

²¹ Da je Kolumbovo odkritje pravzaprav nova celina, je leta 1499 potrdil šele Amerigo Vespucci, čigar ime je osnova za poimenovanje novoodkritega kontinenta (Wilford 1991).

postavljene ob bok flori in favni so nasilno pripojene v kontekst naravne divjine. Od naravnega in divjega človeka dalje klijejo različne hierarhične tipologije človeštva, ki, črpajoč iz evropske idejne zapuščine, spremljajo evropsko delitev sveta ter njegovo rasno razparceliranje (Smith 2006, 92–3).

2.2 NOVO SKOZI STARA OČALA

Iz Kolumbovega zabeleženega vtisa ob prvem stiku z domorodci, najverjetneje ob pristanku na karibskem otoku San Salvador, je jasno razvidna odkriteljeva 'kontaminacija' z idejami renesanse, ki v poseganju po novih horizontih zajema iz bogate klasične tradicije, skozi prizmo katere se konstruira naravo domorodcev. V svoji kritični obravnavi zgodovinskega lika Krištofa Kolumba, katerega človeškost skuša rehabilitirati izza politično motiviranih, ideoloških konstrukcij tega odkritelja bodisi kot velikega vizionarja ali zločinca, Pulitzerjev nagrajenec, John Noble Wilford razlaga: "In tako so bila ljudstva Novega sveta opisana v okviru renesanse – antični podobi plemenitega divjaka, živečega v tem, kar so klasični pisci imenovali nedolžna 'Zlata doba' " (Wilford 1991, 81). Kolumb je sicer najprej opazno šokiran nad goloto domorodcev, ki se nemudoma izpostavi kot kazalec njihove 'drugačnosti', vendar se jim v svojih prvotnih opažanjih zdi vidno naklonjen – opisuje jih kot neponarejene in radodarne. Žal pa se istočasno že izpostavi tudi njegova oznaka domorodcev kot manjvrednih in neciviliziranih poganov, ki se jih bo z absorpcijo v evropski mentalni okvir poslej vrednotilo glede na standard evropske civilizacije. Indikativen je naslednji izsek iz Wilfordovega članka: "Kolumb je bil prijetno presenečen ob ugotovitvi, da ne posedujejo strelnega orožja. Ko jim je pokazal nekaj mečev, "so jih prijeli na robu in se iz nevednosti porezali." "Morali bi biti dobri in inteligentni služabniki, " je zaključil, "kajti vidim, da hitro ponovijo vse, kar jim je rečeno; in verjamem, da bodo zlahka postali kristjani, ker se zdi, da nimajo religije" (Wilford 1991, 69).

Vzporedno s podlago za idealiziranje staroselcev iz starogrške in rimske dobe evidentno izvirajo tudi negativni rasni stereotipi, ki so se razvili iz šablonskih predstav o manjvrednih in barbarskih ljudstvih, ki so kasneje redefinirani skozi prizmo krščanstva ter prilagojeni tako, da racionalizirajo hierarhičnost človeštva kljub biblijski doktrini

skupnega izvora – stvaritve.²² Slednje je razvidno tudi pri Kolumbu, ki sčasoma razvije vrednostno nabito razlikovanje med brutalnimi in nasilnimi kanibali ter nežnimi in humanimi Indijanci, ki so v obeh primerih, jasno, podrejeni belcem (Loomba 2005, 112–6). O skritih motivih tovrstnega razlikovanja verjetno ni potrebno izgubljati besed. Le zakaj bi bili dozdevno pohlevni domorodci Kolumbu, v službi vzbrstelega kolonizatorskega projekta, ljubši?

Kolumbov pogled tako še zdaleč ni svež, kot se izrazi John Sutton Lutz, temveč je politično unovčen produkt v evropski imaginaciji dozorelih pričakovanj, prežetih z zgodovinsko nakopičenimi konstrukcijami imaginarnih svetov (Lutz 2007, 2). Kajti Kolumbovo poročanje o Novem svetu presega dejstveno naravo odkritega in ga prikladno obleče v zbir evropskih fantazij o Orientu. Postkolonialni mislec Peter Hulme dokazuje, da so Kolumbovi teksti utemeljeni na diskurzih orientalizma in divjaštva, ki naj bi jih črpal iz tekstov Marca Pola ter klasičnih piscev: Plinija, Homerja in Herodota. Razkrije se, da tvorijo dejansko osnovo za Kolumbove opise Zahodnih Indij kvaziznanstvene zgodovinske resnice o pošastih in kanibalih, ki so pospešeno izpostavljene kritični znanstveni obravnavi današnjih avtorjev. Ti odkrivajo njihov dvomljivi izvor in posledično neutemeljenost, nezanesljivost, malodane pravljíčnost (Hulme v Lutz 2007, 2). Opisi očividcev v delih Marca Pola, pa tudi v primeru številnih drugih popotnikov, naj bi bili namreč v veliki meri plod 'ghostwriterjev'²³ in

²² V bitki okrog izvora človeštva skušajo evropski intelektualci konceptualno akomodirati krščanski pojem geneze za inferiorno koncepcijo neevropskih ljudstev, in sicer s predložitvijo dveh alternativnih opredelitev – pristaši monogeneze zagovarjajo enkratni, advokati poligeneze pa večkratni izvor človeštva, a oba pristopa ultimativno afirmirata superiornost evropskih narodov. Četudi zagovorniki monogeneze verjamejo v temeljno enotnost človeštva, staroselce dojemajo bodisi kot zaostale v razvoju bodisi kot degenerirane različice božje podobe, vendar je pristop poligenistov znatno ekstremnejši, kajti izvor Neevropejcev ne sledijo k Bogu, temveč k bitjem nižjih vrst, spričo česar jim posledično ni pripoznan status polne človeškosti (Lutz 2007, 40–1). Tudi v antropologiji se v 19. stoletju tozadevno organizirata dva nasprotna tabora, od katerih k monogenistom prištevamo Jamesa Chowlesa Pricharda, Thomasa Hodgkina, Sira Thomasa Fowella Buxtona, med poligeniste pa Roberta Knoxa in Jamesa Hunta, ki rase obravnavata kot ločene vrste ločenega izvora. Barnard poudarja, da je bila prevlada monogenističnega tabora, ki gradi na fundamentalni biološki in psihološki enotnosti človeštva (razvidna iz Montesquieujeve propozicije o klimatski pogojenosti različnosti kultur) nujni predpogoj za razvoj antropološke discipline (Barnard 2000, 24–5).

²³ V besedliu Herbert Spencer, Paul Kane, and the Making of the Chinook I.S. MacLaren opozori na vlogo piscev potopisov, evropskih popotnikov in raziskovalcev, v proklamiranju imperialnih interesov skozi svoja dela, ki so bila v imperialnih centrih skrbno izpiljena za beročo javnost. Glede na avtoritativno vlogo knjige v oblikovanju percepcij in odnosa javnosti do določene tematike, katere kredibilnost je v primeru potopisov 18. in 19. stoletja afirmiralo dejstvo, da naj bi dosledno dokumentirala doživetja očividcev, so potopisi navdihovali tudi eminentne strokovnjake in znanstvenike. Tako se je tudi Herbert Spencer, oče angleške sociologije, v izdelavi svoje družbene teorije, utemeljene na Comtovi organski analogiji, oprl na delo irsko-kanadskega slikarja/popotnika Paula Kanea in njegovo *Wanderings of an Artist among the Indians of North America* iz leta 1859, a pomočjo katere je zgradil koncepcijo družbenega napredka. Vendar pa MacLaren dokazuje, do je Kaneovo delo v veliki meri zaznamovalo pisanje londonskih ghostwriterjev, neimenovanih piscev, saj mnogim popotnikom pisanje ni nujno ležalo in so potrebovali asistenco. Hkrati pa je tekste skrbno prečesala tudi uredniška roka ter dodala mnogo bralcu prijaznih olepšav, kar vse po vrsti opazno degradira kredibilnost tovrstnih tekstov (MacLaren 2007, 90–102).

neimenovanih popotnikov. Prav nič ni torej presenetljivo, kako ekscesno evropski so tudi opisi in grafične reprezentacije živalstva, vegetacije in geografskih pojmov, ki bolj kakor Ameriko bržkone zadevajo pojavnosti klasične Grčije. Vsekakor se je potemtakem varno pridružiti sklepu Johna Suttona Lutza, da Evropejci v obplutih svetovnih prostranstvih nikakor niso mogli najti česa zares neznanega, kajti novim odkritjem naproti so venomer krenili s polnim arzenalom idej, stereotipov in pričakovanj, skozi steklo katerih so interpretirali novo. Kakor je Kolumb našel Indije, so tudi ostali raziskovalci v novo realnost preslikali vsebino tedanjih popularnih mitov (Lutz 2007, 2–3).

2.3 STIK

Zgodba prvega stika pa vendarle ni le mitizirana zgodba začetka, ki se šopiri tam nekje, v slavni ali neslavni preteklosti. Zgodba prvega stika je živa, plastična stvaritev ponavljajočega se spomina, ki kontekstualizira aktualne družbeno-kulturne odnose med belimi priseljenci in Indijanci v Združenih državah. Boj za interpretacijo prvega stika je pravzaprav boj za legitimnost bivanja na ameriški zemlji; pomeni odločanje o vprašanju zgodovinske resnice, ki sooblikuje sedanost v obliki "manifestnega boja za kulturno lastnino, arheološka najdišča in človeške ostanke"²⁴ (Lutz 2007, 1). Vera v inherentno nepremostljivo, esencialno divjaštvo indijanske identitete se zažira v bistvo te zgodbe, ki po mnenju Roberta A. Williamsa mlajšega vzpostavlja eno izmed konkretnih izhodišč ameriške rasne diktature., kakor jo identificirata Michael Omi in Howard Winant: "Večino svojega obstanka kot evropska kolonija in samostojna nacija so bile

²⁴ Tovrsten boj se je razvil tudi okrog kontroverze julija 1996 odkritega keneviškega človeka (the Kennewick man, po kraju Kennewick v bližini Washingtona), ki naj bi datiral okrog 9000 let v preteklost. Lokalni antropolog James Chatters, ki je iz zbranih podatkov o skeletu rekonstruiral poteze temu pripadajočega obraza, je izjavil, da je bliže kavkazoidnim ljudstvom kot prvotnim Američanom, kar so mnogi razumeli, kot da je dejansko belec – izkazoval naj bi neverjetno podobnost z igralcem Patrickom Stewartom, ki ga med drugim poznamo po vlogi Jean Luca Piccarda iz serije Zvezdne steze. Medtem ko naj bi arheološke najdbe človeških ostankov po zveznem zakonu o zaščiti grobov in repatriaciji ameriških staroselcev (Native American Grave Protection and Repatriation Act) iz 1990. leta pripadli ameriškim Indijancem, je sledeč uspešni tožbi zavzetih antropologov, pripadel znanosti. Tovrsten razplet je poučen izraz bitke za avtentičnost indijanske identitete, ki jih različne znanstvene teorije o indijanskem izvoru ter o njihovi migraciji na ameriški kontinent izničujejo. Pri tem pa se rado pozablja, da se lahko v devetih tisočletjih dogodijo temeljite spremembe, posledično tudi zunanjih markerjev, ki se jih povezuje z določeno raso, zato je predstavlja boj za vzpostavitev dedne zveze s keneviškim človekom definitivno boj za legitimnost bivanja na ameriški zemlji. Označba keneviškega človeka kot belega namreč potrjuje suverenost ZDA na ameriški zemlji. Neverjetno težko se zdi sprejeti dejstvo, da so bili Indijanci tam prvi in da jih je belec zgolj lakomno izrinil. Morda pa smemo zaključiti, da je keneviški človek zgolj ena izmed zadnjih epizod potvarjanja vsaj posrednega belskega prvenstva v novem svetu, ki ji je poleg mnogih drugih predhodil mit o Atlantidi, ki naj bi izpričeval možnost predkolumbovske migracije. Tudi za piramide na polotoku Yucatanu in drugimi izrazi indijanske materialne kulture se hipotetizira, da bi lahko bile narejene po vzoru egiptovskih, kot da je malo verjetno, da bi si jih Indijanci izmislili sami. Omenimo naj le še to, da je tudi ideja o migraciji Indijancev preko Beringovega preliva stara vsaj že šeststo let (Sayre 2005, 51–8).

Združene države rasna diktatura. " (Omi in Winant v Williams ml. 2005, 31). Termin, ki ga definirata kot "prisilno formo rasne vlade belcev, ki so hoteli pravno eliminirati vse nebelce iz sfere politične in civilne družbe Združenih držav. Predpostavljena rasna inferiornost in nekompatibilnost teh nebelih 'drugih' jih je diskvalificirala iz polne in enakovredne participacije v superiorni obliki civilizacije, vzpostavljene z Ustavo in zakoni Združenih držav za uživanje bele rase" (Williams ml. 2005, 31). Rasializacija ameriške družbe, o kateri govorita omenjena avtorja, pa je pomenljivo inavgurirana ravno v momentu stika, ko so z identifikacijo radikalno drugega v liku Indijanca odpravljeni potencialni versko motivirani humanistični zadržki, ki bi mogli zavreti postavitev temeljev za kolonialno uzurpacijo dejansko tuje zemlje (Williams ml 2005, 34). Dodajmo le, da je ravno Cerkev tista, ki slednjo formalizira, in sicer s papeževu bulo iz leta 1493, ki zahodnim silam odpre 'legitimen' dostop do svetovnih prostranstev v porajajoči se kolonialni ozemeljski tekmi²⁵ (Smith 2006, 93).

Nasledek ameriške konkviste torej ni revolucionaren zgolj s stališča iniciirane formacije moderne evropske rasne zavesti. Diskurz divjaštva, ki Indijanca sistematično procesira v nevključljivega drugega na repu vrednostne lestvice človeštva, skozi manihejski spopad ideoloških kategorij civilizacije in barbarstva v zahodni kolonialni imaginaciji, doprinese tudi k izgradnji novega imperialnega reda. Kot poudarja Williams ml.,

²⁵ Neposreden izkaz evropske arogance pri kolonialnem osvajanju je vsebovan v španskem Requerimientu (Zahtevi) - dokumentu, spisanem s strani španskega pravnega strokovnjaka Juana Lupeza De Palacios v letu 1510, s katerim Španija vzpostavi pravne temelje za osvajanje Amerik. Sleherni konkvistador je posedoval kopijo omenjenega dokumenta, ki zajema zgodovinski povzetek krščanstva od biblične kreacije pa vse do leta 1493 razglašene papeške bule Aleksandra VI, s katero ta podeljuje ozemeljske koncesije imperialni Španiji. Pred pričetkom bitke je bilo besedilo (v španščini) prebrano vojskujočim Indijancem, s pozivom, naj sprejmejo cerkveno, papeško in monarhično avtoriteto. V kolikor španskim zahtevam ni bilo ugojeno, je vsakršna odgovornost za krvave bojne podvige prešla z napadalcev na ramena napadenih, španska vest in nesmrtna kraljeva duša pa sta bili pomirjeni (Lovell 2004, 239). Navajamo izsek španskega Requerimienta (Zahteve), kakršno je španski konkvistador Francisco Pizarro izdeklamiral prebivalcem Inkovskega imperija pred zasedbo:

Jaz, Francisco Pizarro, sluga pomembnih in močnih kraljev Kastilje in Leona, osvajalcev barbarskih ljudstev, ker sem njihov glasnik in zapovednik, vam s tem dajem na znanje in vas obveščam... da je naš Gospod Bog, Eden in Večen, ustvaril Nebo in Zemljo in moškega in žensko, od katerih izviramo vi in jaz in vsi narodi sveta... Zaradi velikega mnoštva od njih rojenih v teh pet tisoč letih, odkar je bil ustvarjen svet ... je Bog poslal svetega Petra, da skrbi za vse te narode. ...

In tako jaz hočem in zahtevam od vas ..., da priznate Cerkev kot svojo Gospodarico in Upravnico Sveta in Vesolja in Visokega Svečenika, imenovanega Papež, v Njenem imenu in njegovo Veličanstvo (kralja Španije) na njenem mestu kot vladarja in Gospodarja Kralja. ...

Če pa tega ne storite ..., bom z Božjo pomočjo s silo prišel nad vas in bom vodil vojno proti vam kjer koli in kdaj koli bom mogel in vas bom podrgel jarmu in poslušnosti Cerkve in Njegovega veličanstva in bom zasušnil vaše žene in otroke in iz njih naredil sužnje, da jih prodam in z njimi razpolagam v skladu z ukazi Njegovega Veličanstva in nanese vam vse zlo in škodo, ki lahko. In trdim, da boste za smrt in uničenje, ki bo od tega prišlo, sami krivi (Chamberlain v Wright 1995, 62–3).

paradigmatski primer divjaštva v liku Indijanca s svojim registrom prebije ograde prvotnih udeležencev srečanja. S širitvijo kolonialne drame na preostanek sveta diskurz divjaštva prodre v ostala osvojena ozemlja in preraste v enega izmed najdragocenejših instrumentov imperializma (Williams ml. 2005, 34). Z rasističnim podtonom postane njegov strukturni in organizacijski princip.

2.4 DISKURZ DIVJAŠTVA V FUNKCIJI RAZVOJA RASNE ZAVESTI

Diskurz divjaštva nastaja na spolzkem mejnem terenu med mitologijo in znanostjo. Mitologija na tem mestu ne apelira na lažnost, izmišljenost mitološkega, temveč jo moramo razumeti v skladu z Wrightovim predlogom kot način oblikovanja bodisi dejanske ali fiktivne preteklosti v skladu z imaginacijo določene kulturne skupnosti (Wright 1995, 5). Površni pogled namreč zlahka spregleda mitično razsežnost zgodovine same, ki ji je kot glasnici viktorjev prepuščena produkcija legitimne interpretacije preteklosti. Nič drugače ni z divjaštvom kot prototipom kolonialnega diskurza, ki mitizirano preteklost kolonizacije povzdiguje v zgodovinsko dejstvo. Samo rojstvo znanosti o divjaku, ki se naposled institucionalizira skozi organizacijo antropološke discipline, je navdano s potopisi dvomljive kredibilnosti, katerih vsebina neredko navdihuje renesančne in razsvetljenske spekulacije o naravnem stanju človeštva. Redko so pravzaprav slednja podprta s kolikor toliko objektivnim poznavanjem raznolikih svetovnih kultur, a zato krepko prežeta z verovanjem v strašna bitja oči v trebuhu ter stopal, pripetih na glavo (iz prej omenjenih potopisov), ki nedoločno lebdiijo na meji človeškosti in živalskosti (Barnard 2000, 16).

Četudi eksplicitno hipotetične, konstrukcije naravnega stanja²⁶ Grotiusa, Hobbsa in Locka koristijo ameriškega Indijanca kot paradigmatski primer skupine človeštva v stanju pristinega divjaštva – človeštva v njegovi najosnovnejši obliki (Williams ml 2005, 33), naj je to stanje postulirano na optimistični ali pesimistični viziji človekove narave. Ena izmed tozadevnih temačnejših spekulacij o življenju pred nastopom civilizacije

²⁶ Youngblood Henderson označi teorije naravnega stanja 17. stoletja kot izvirni moment moderne evropske politične misli, saj Hobbesova "vizija naravnega stanja ostaja primarna predpostavka moderne, izhodišče, iz katerega lahko evropski kolonialisti izvajajo svoje eksperimente v kognitivnem modeliranju ter konstruiranju, ki informirajo ter upravičujejo moderno evrocentrično akademijo in sistemsko kolonizacijo" (Youngblood Henderson 2000, 42). Teorije naravnega stanja so kolonialni misli služile kot pripravno orodje za legitimirano aberacijo mednarodnopravnih načel v tretmaju koloniziranih ljudstev, medtem ko je upravičevanje kolonialnega projekta terjalo konstrukcijo novih teoretičnih rešitev ter zgodovinskih utemeljitev zanj (Youngblood Henderson 2000, 28).

pripada Pufendorfu, ki vzpostavi tipično manihejsko dihotomijo med civiliziranim in neciviliziranim okoljem: da so tam (v odsotnosti civilizacije) "ljudje živeli v raztresenih gospodinjstvih, medtem ko so se tukaj (v civilizirani družbi) združili pod vladavino države: "Tam je kraljevina strasti, tam je vojna, strah, revščina, hudobija, samota, barbarstvo, nevednost, divjaštvo, tukaj je kraljevina razuma, tukaj je mir, varnost, bogastvo, sijaj, družba, okus, znanje, dobrotljivost" "(Pufendorf v Barnard 2000, 17). Razmejitev med dobrim in zlim v podanem navedku je jasna, ravno tako jasne, kot so diskriminatorne politične implikacije demonizacije domnevno divjih ljudstev.

Za današnji čas gotovo najbolj nedoumljiva pa je vendarle fascinacija mislecev 18. stoletja z definicijo človeškega in njegovih meja, z iskanjem ločnice med živaljo in človekom. Po pričakovanjih so pogost, če ne prevladujoči predmet tovrstnih razprav vnovič domorodci, natančneje ameriški Indijanci, ki se jim kot divjakom v tridelni tipologiji vmesnih človeških vrst pridružijo še otroci divjine in orangutani oziroma opice. Ravno z ozirom na slednje se razvije živahen dialog med Jamesom Burnetom in Henryjem Homeom, dvema škotskima sodnikoma, ki v vprašanju definicije človeštva zavzameta diametralno nasprotni poziciji. Zanimivo je predvsem stališče Burnetta, ki na osnovi privzete ozke definicije človeštva, kulture sveta spričo njihove 'drastične' različnosti označi za *de facto* indikatorje različnih bioloških vrst. Ameriški staroselci so, nesposobni kdajkoli doseči blagodati evropske civilizacije, kajpada obsojeni na padec v biološko inferiorno kategorijo (Barnard 2000, 19).

Kulturna različnost se vidno prepleta z biološkim utemeljevanjem rasno pogojene kompartmentalizacije človeštva, ki pa bo znanstveno potrditev dosegla šele v 19. stoletju s transpozicijo Darwinovega nauka v družbene vede. Predhodno je namreč določena stopnja simpatije z divjakom ali raje z idejo o naravnem človeku v intelektualnih krogih tega časa še prisotna, najsi prvenstveno še tako očitno služi kritiki dekadence civiliziranega sveta. Odnos narava – kultura, ki pooseblja dvojnost evropsko-indijanskega srečanja, se vleče skozi polemiko primitivistov in njihovih zagriženih nasprotnikov, kateri izmed obeh kategorij pripada vzvišena pozicija. Prvi, v nekakšni reminiscenci izгона iz raja, koncept narave s pripadajočimi vrednotami pristnosti, nedolžnosti, dobrote, ki domnevno tam prebivajo, povzdigujejo nad zli konstitutivnih faktorjev civilizacije – kulturo in družbo (po njihovem gledanju mrzko nujnostjo, ki mora brzdati pokvarjeno človeštvo). Drugi pa jim žolčno ugovarjajo, da je človekovo življenje izven okvira družbe absolutno nemisljivo (Barnard 2000, 21). Kakor koli že,

pojem divjaštva je niansiran in ne tako enoznačno negativen, kot bi se utegnilo zdeti iz doslej povedanega. Barnard poudarja, da je pomenska plat divjaka v evropski misli tedanjega časa zajemala predvsem idejo divjega in svobodnega obstoja, ki mu je bil iz evropske perspektive ameriški Indijanec pač vidno blizu (Barnard 2000, 20–1). Kar pa ne olajša bremena družbeno-političnih konsekvenc, ki jih je moralno opredeljevanje v prid katere izmed kategorij, kulture ali narave in njunih inkarnacij, civiliziranega Evropejca proti divjemu Indijancu, končno zgrnilo na slednje. Epidemije, genocid, etnocid, postopni pregon z zemlja prednikov so pojmi, s katerimi se navadno lotevamo indijanske zgodbe.

Obsodbe vredno zatorej ni zgolj opredeljevanje samo, temveč predpogoj, ki je to opredeljevanje sploh omogočil – pristanek na legitimnost ideološko motivirane delitve človeštva. Delitve, ki je podpirala kolonialni projekt, s tem ko je staroselske družbe nasilno absorbirala v zahodni intelektualni aparat in jih v skladu s svojo imperialno agendo redefinirala kot tujke izven organizma civilizacije, ki jih je z njo treba šele seznaniti, jo izvoziti mednje. Ali v besedah Smithove: "Za domorodna ljudstva iz drugih krajev je resnična lekcija, da nimamo nikakršne upravičenosti do civilizacije. Ta je nekaj, kar je bilo uvedeno z Zahoda, s strani Zahoda, med domorodna ljudstva, za našo dobrobit in za kar moramo biti primerno hvaležni" (Smith 2006, 96). Toda kaj ta koncept končno sploh pomeni? In dobrobiti civilizacije – ali objestni izbruhi 'živalskosti' niso zaznamovali tudi marsikatero izmed družb, ki so jih zahodni misleci dojemali kot civilizirane? Wrightovo pisanje je povsem umestno, ko ugovarja dezignaciji (oznaki) severnoameriških plemen kot neciviliziranih, ko pravzaprav ugovarja moralni elevaciji civilizacije:

Na kratko, Čerokiji so bili civiliziran narod, mogoče bolj od priseljencev, ki jih bodo izgnali iz njihovih domov. Hitro posvajanje belske tehnologije - ki jim je skupaj z njihovimi sosedi prineslo vzdevek Pet civiliziranih plemen – ni bil tako neverjetni korak, kot so si zamišljali belci. "Civilizacija" kakor tudi "svoboda" in "demokracija" je beseda, ki ubija. Jaz jo uporabljam v njenem dobesednem pomenu kot okrajšavo za urejeno življenje v mestih. Če ta beseda karkoli pomeni, potem pomeni prav to. Moralne vrednote, ki se ji pogosto pridajajo so čisti nesmisel. Civilizirani narodi so imeli rimske cirkuse, azteško žrtvovanje, špansko inkvizicijo, zažiganje čarovnic, ubijanje Judov v plinskih celicah. Necivilizirani se niso obnašali nič slabše (Wright 1995, 95).

Prevod evolucionističnih načel v družbeno sfero, ki naj bi s progresivno noto vere v možnost spremembe zgolj reformuliral predhodno že prisotne nocije napredka, je za tedanji čas morda zares konstituiral drastično liberalni premik od sicer fiksnega ustroja univerzuma, ki so ga iz ideje o 'veliki verigi bivanja' izvajali srednjeveški enciklopedisti. Očitnim normativnim implikacijam navkljub – Evropejčeva pozicija na tronu civilizacijske superiornosti ni ogrožena – so namreč predvidevale možnost spreminjanja, možnost napredovanja na predpostavki skupnega človeškega bivanja. A stežka bi zaključili, da so staroselcem tovrstni razmisleki, transformirani v metaforo razvojnih stadijev od divjaštva prek barbarstva do civilizacije, naredili karkoli drugega kot medvedjo uslugo, saj so znanstveno utrdili vero v njihovo vrojeno manjvrednost. Skozi okular naravne selekcije, kjer vlada 'boj za preživetje najmočnejšega'²⁷, je v luči svoje inherentne šibkosti Indijanec deloval kot izumirajoča vrsta, ki je generirala bizarne razprave o rešljivosti domorodske duše, njegovi kulturni adaptabilnosti ter kvaliteti njegovih žena za reprodukcijo. Maksimalni razvoj kot logična zaokrožitev vere v napredek, ki terja nadvlado nad neosebnimi silami narave, v isti sapi kot neželeni relikviji preteklosti eliminira tudi Indijanca kot naravnega človeka. Pričakovani rezultat je njegova asimilacija v skladu z zahodnimi načeli ali eventualno izumrtje (Barnard 2000, 27–9; Smith 1995, 95–6). Kakršen koli drugačen izid ga postavlja v vlogo razvojne ovire (glede na Indijančevo relativno moč v določenem geografskem ali časovnem prostoru) bodisi nevarne ali neobgljene, vodstva potrebne otroške kreature.

2.3.1 Naravno/kulturna dihotomija in indijanska rasna manjvrednost

Članek Jana Penrosea *When All the Cowboys are Indians: The Nature of Race in All-Indian Rodeo* (Penrose 2003) je zatorej za našo razpravo zanimiv predvsem s stališča nadrobne razdelave implikacij naravno-kulturne dihotomije za vzpostavitev indijanske rasne inferiornosti. Penrose poudarja, da bi bil koncept rase kot biološke kategorije nezamisljiv brez predhodne kristalizacije narave in kulture kot komplementarnih, a ločenih konceptov. Medtem ko naj bi narava rase proizvedla, jih je kultura identificirala, v kombinaciji s prepričanjem o linearnosti napredka pa so bili učinkovito postavljeni temelji za prvenstvo ljudstev, ki so se na kontinuumu med naravo in kulturo, znašla bliže slednji. Antiteza med naravo in kulturo je porodila hierarhično klasifikacijo razlike

²⁷ Koncept preživetja najmočnejšega ali v angleščini "survival of the fittest" je delo angleškega sociologa Herberta Spencerja, ki je bil zelo popularen tudi med prebivalci ZDA, kjer se je njegova *Synthetic Philosophy* za časa njegovega obiska New Yorka v letu 1882 nahajala med knjižnimi uspešnicami (Yazzie 2000, 42).

in z naturalizacijo tovrstne perspektive osvobodila odgovornosti njene snovalce (Penrose 2003, 688–9). Zgodovina dokazuje, da je bil razvoj rasne zavesti ideološko prikladen, a predvsem postopen proces. Vse do prelomnega 18. stoletja, ko biološko utemeljene rasne teorije dokončno izpodrinejo koncepcijo evropsko-indijanskega razlikovanja kot predmeta medkulturne razlike, kolonialna zavest doživlja Indijanca kot 'belega' – kot belca, ki ga je potrebno civilizirati in pokristjaniti. A ko asimilacijske akcije ne navržejo pričakovanega uspeha, so v službo kolonialne agende inavgurirane rasistične ideologije s takojšnjo priročno podkrepitvijo aktov prilastitve, izkoriščanja in podreditve. V gesti skrajnega konceptualnega redukcionizma je mozaik preko dveh tisočeric ameriških ljudstev nasilno homogeniziran in prekrojen v novo indijansko raso, ki se validira skozi avtoritativno institucionalizirano indijansko politiko ter selektivno askripcijo (pripisovanje) indijanskega statusa. Običajno gradeč na pogojih prostorske izolacije se izvaja pritisk v smeri stopnjujočega civiliziranja ter končno asimilacije indijanskega življa (Penrose 2003, 689).

V procesu pa je novo formirani umetni rasni tvorbi prilepljen še enolični nabor lastnosti, ki abstraktni polariziranosti naravno-kulturne dihotomije v obliki vrste binarnih opozicij (nasprotij)²⁸ vdihuje materialno eksistenco. Iz nedolžnega opažanja, da Indijanec živi bliže naravi, zraste koncepcija njegove zvezanosti z naravnim, ki potegne za seboj šopek medsebojno izključujočih identifikacij, ki v manihejski maniri opisujejo enkrat belca, drugič Indijanca. V pojasnitev slednjega Penrose uvaja pojem izpeljanih dihotomij kot nekakšnega posrednika med konstruktoma narave in kulture ter rasnimi označevalci. Ti izidejo iz osnovne binarne opozicije in jo hkrati potrjujejo, tako da podleže njihovi invokaciji, a pojem rase od osnovne binarne opozicije tudi oddvajajo v stanje relativne avtonomije. Dovolimo si opazko, da Penrosova analiza potrjuje tавтоloškost rasne ideologije, ki potemtaka ne predstavlja zgolj družbenega konstrukta zlokočnih motivov, temveč samopotrditveni mehanizem, ki se zagovarja z invokacijo 'opozicijskih deskriptorjev', ki jih iz napetosti naravno-kulturne konstrukcije izvaja sam. Indijanec je len. – Kako veš? – Ker je Indijanec. – ponazarja krožno logiko rasnih resnic. Ali pa uporabimo raje Penrosove besede: "Pristanek na kulturno/naravno dihotomijo kot podano je pomenilo, da se je zlahka sklicevalo nanjo kot referenčni

²⁸ Penrose navaja naslednje izpeljane dihotomije, ki se nanašajo na dualistični odnos med kulturo in naravo ter belcem in Indijancem: človek/žival, krščanstvo/poganstvo, dobro/zlo, civilizirano/divje, napredno/primitivno, zgodovinsko/prazgodovinsko, progresivno/tradicionalno, spreminjajoče/statično, vzpenjajoče/obsojeno na propad, zmagovalno/poraženo, kavboj/Indijanec, belo/rdeče (Penrose 2003, 689).

okvir za večino ostalih lastnosti, ki so bile pripisane Indijancem v konkretizaciji njihove rasne različnosti od belih Evro-Kanadčanov. Torej, začetna kulturno/naravna dihotomija je vidno zajela veliki razpon izpeljanih dihotomij" (Penrose 2003, 689).

Da bi bila mera polna, pa nam preostane še identifikacija poslednjega mehanizma, s katerim zahodni pogled trka ob vprašanje Indijančeve človeškosti v konstrukciji njegovo rasne inferiornosti: zgodovina. Indijanec je izvzet iz zgodovine. Njegov obstoj je odet v ciklične temporalne kategorije, ki se kakor letni časi obračajo v krogu. Zgodovina pripade razvitim, naprednim, civiliziranim, ki so zmožni krotiti naravo ter objektivno beležiti tok dogodkov. Zgodovina civiliziranim, prazgodovina neciviliziranim, naravnim, tradicionalnim ameriškim staroselcem v "sferi manjvrednih ras, ki so bile ujete v naravi in ko so jih vodili nenapredni verski sistemi, oprti na iracionalno dogmo in mit" (Martin, Smith v Penrose 2003, 690). Staroselci so bili oropani sleherne signifikantne preteklosti in neudeleženi v viziji o prihodnosti.²⁹ Pripadel jim je mit, ki bo razglašen za mrtvega, pa čeprav se mnogi zavedajo, da niti zdaj še zdaleč ni mrtev, da je pravzaprav največji mit prav ta o njegovi smrti in da je kvečjemu "našel močan nov vir avtoritete" (McCracken 2008, 121) v znanosti.

Toda zgodba in zgodovina, ki poosebljata razliko med pismenimi in nepismenimi, civiliziranimi in divjaškimi družbami, opozarja Sam D. Gill, si pravzaprav nista tako vsaksebi, saj obe skozi reinterpretacijo osmišljata preteklost in iz nje izvajata vodila za prihodnost. Zgodba je živi odraz moči besede, da zgodovinski substanci podeli pomen. "Zgodovina daje substanco, zgodba daje pomen," še dodaja Gill o neločljivosti obeh (Gill 1987, 67). Ker povečini ne posedujejo pisane zgodovine, skušajo staroselci rehabilitirati lastne sisteme vednosti ter lastne zgodovine, v katerih mit (zgodba) zaseda legitimno mesto glasnika preteklosti.³⁰

²⁹ Avtorica študije o portretiranju staroselcev v znanstvenofantastičnem žanru z naslovom *Indian Stereotypes in TV Science Fiction: First Nations*, Sierra Adare opozarja na to, da tvori znanstvena fantastika edini žanr, kjer so domorodci dejansko udeleženi v viziji prihodnosti, pa še tam ne uidejo stoletja akumuliranim, trdovratnim stereotipnim predstavam. Tukaj Adare locira veliko ironijo znanstvenofantastičnega žanra, ki jo pravzaprav zmami k raziskovanju le-tega (Adare 2005, 6–7).

³⁰ Domorodna mitologija, četudi dozdevno naslavlja preteklost določene domorodne skupine, lahko igra ključno vlogo v razdelavi kolonialnih travm ter spodkopavanju vsiljene zgodovine kolonializma. Anja Nygren na primeru indijanskega plemena Bribri iz Kostarike pokaže, kako lahko rekonstrukcije starodavnih kozmoloških mitov, prilagojene aktualnostim kolonialnega izkoriščanja, tvorijo subverzivni moment, iz katerega se vije živa kritika hegemonskega diskurza skupaj z upravičenostjo rasnega razlikovanja, ki ga propagira. Bribriji rabijo lastno kulturno imažerijo ter uporniške simbole in hkrati v določeni meri prevzemajo elemente dominantnega diskurza, da bi izvedli njihovo vrednostno inverzijo v svoj prid. Namesto odnosa med klani v središče vstopa antagonizem med belcem in Indijancem ter sovpadajoča rasna hierarhija, ki je z rekonstrukcijo mitologije, kulturne identitete ter družbene reprezentacije predstavljeno kot moralno sporno (Nygren 1998).

Z ozirom na realne posledice impozicije zahodnega pojmovanja zgodovine staroselskim ljudstvom se razjasni, zakaj se množica postkolonialnih mislecev tolikanj zadržuje prav ob vlogi zgodovine znotraj kolonialnega diskurza. Sprva gotovo zato, ker le-ta utrjuje realno neosnovano vero v obstoj 'pravega, resničnega' Indijanca, kakor se ta razodeva zahodnemu pogledu. Zahodna koncepcija zgodovine hrani iluzijo v preteklost odstavljene, karikirane figure, s katero je indijanskost disciplinirana in fiksirana v arbitrarne (poljubne) meje, ki jih njenim nosilcem, da bi se dalje mogli legitimno sklicevati nanjo, ni dovoljeno prestopiti. Indijanska identiteta je enkrat za vselej dokončno spravljena v izvenzgodovinsko brezčasje tradicionalnih družb, ki v sami konceptualni zasnovi indijanskosti odrekajo potencial dinamičnega razvoja ter predvidevajo njen razkroj. Ali z drugimi besedami, njeno smrt v polju vsakdanjega, ki nato spodbudi potrebo za konzervacijo znanja o njenih poslednjih primerkih.³¹ Posezimo vnovič po enem izmed Penrosovih ilustrativnih opažanj: "Indijanci so bili lično zaklenjeni v preteklost s pomočjo konstrukcije njihovega neizogibnega propada: morali so umreti kot Indijanci ali živeti kot kaj drugega. Nadalje, brez upanja na možnost vplivanja na upodabljanje zgodovine so bile njihove sposobnosti postaviti se po robu dominantnemu razumevanju preteklosti resno omejene" (Penrose 2003, 690). V danem kontekstu konstituira sleherni razmislek o pojmu zgodovine razmotritev njene funkcionalnosti v kolonialnem podjetju.

Doslej smo uspeli razkriti ideološko udeleženo zahodnega pojmovanja zgodovine v družbeni konstruiranosti indijanske identitete kot kulturne antikvitete, sedaj pa zadenimo še ob razsvetljsko dilemo človeškosti Indijancev. Glede na sivo bilanco človeške prakse ravnanja z živalmi, razsvetljsko izdelavo argumentacije, ki Indijanca premišljeno okraja človeškega statusa, le stežka operemo obtožbe, da predstavlja intelektualni izvor kolonializma. Razsvetljski filozofi le s težavo razločujejo med divjakom in živaljo, kajti človeški prostor, beremo v *Novem ekološkem redu* Luca Ferryja, se vzpostavlja ravno v momentu iztrganja naravnemu redu, v aktu svobode. Nezmožnost kljubovanja tradiciji, ki človeka določa kakor druga narava, ga obsoja na prvinsko, živalsko eksistenco. Človeškost terja zmožnost kritičnega odmika od naravnih zakonov, predvideva spremembo, ki stopa v polje zgodovinskega (Ferry 1998, 34–7). Indijanci po drugi strani ne hlepijo po transformaciji naravnega, ne spreminjajo

³¹ To počne tako imenovana 'salvage ethnology' (etnologija rešitve), ki zbira znanje o izumirajočih domorodnih kulturah za bodoče generacije (Ellingson 2001, 32).

resničnosti v imenu idealov prihodnosti. Indijanci, kakor jih po Clustersu povzema Ferry, skušajo "ohraniti tradicijo in biti zvesti pradavnim načelom, katerih izdaja se plača z življenjem" (Ferry 1998, 37). Etnocentrizem, ki veje čez animalizirano figuro ameriškega Indijanca/divjaka, izpričuje tveganost vpeljevanja enotnih kriterijev v operacijo z vrednostnimi sodbami o različnih človeških skupinah. Iz vidika možnih izidov je pravzaprav sleherno vrednotenje človeških razlik smiselno označiti za tvegan podvig. Kajti skozi prizmo univerzalnih lestvic mora vselej nekdo pristati spodaj; če pa pretirano razpihujemo različnost, zopet tvegamo, da bo ta različnost zakrila skupno človeško bistvo.

2.4 DIVJL, NARAVNI ČLOVEK

Ker je Indijanec koncipiran kot prvenstveno naravni in kot takšen divji človek, lahko njegova ravnanja na skali dobrega in zlega zanihajo v kateri koli smeri. Zmožen je nedolžnosti, plemenitosti, humanosti, a tudi brutalnosti, surovosti. V obeh primerih je konstruiran kot instinktivno, v svojem bistvu neobrzdano in neobvladljivo bitje, ki ga sleherni upor proti pokristjanjevalni in civilizatorski misiji meče globlje v nemilost kolonizatorja. Simbolni konstrukt divjega človeka, izvemo od Duranove, predstavlja konglomerat negativnih projekcij o binarni drugosti izvenevropskih družb, s katerimi Evropa vse od srednjega veka utrjuje lastno identiteto. Vse kategorije, ki uhajajo dometu normalizirajočega pogleda Evrope, so zbrane v reprezentaciji surovega, nepredvidljivega, tujega, nekultiviranega divjega človeka (Duran 1996, 112–3).

Da abstraktnim nocijam, združenim pod epitetom divjaka, vdihnemo mesenega življenja, si oglejmo Mortonov komentar severnoameriških Indijancev iz prve polovice 19. stoletja: "Število tistih, ki so sprejeli civilizirani način življenja, je tako majhno in njihov napredek tako omejen, da govoreč o tej rasi, ne pretiravamo, če rečemo, da ostajajo do tega časa oviti v vse svoje primitivno divjaštvo in da so izjemno malo profitirali od uvedbe umetnosti, znanosti in filozofije" (Morton v Penrose 2003, 690). Vendar pa smo o izvorih diskurza divjaštva predhodno že spregovorili, zato rečemo, da tem mestu zanima predvsem realna nevarnost, s katero staroselce sooča takšna inkorporacija v okvir naravnega, ki jih, na videz paradoksalno, istočasno trga z zemlje, na kateri prebivajo in po kateri hlepijo kolonialni apetiti. Ta nevarnost preži v

Indijančevem razčlovečenju in njegovi, z intelektualno deteritorializacijo podprti ozemeljski razlastitvi.

Delorieva ironizirana raba živalske motivike nazorno upodablja oba od navedenih trendov, pri čemer ju dodobra ukorenini v kontekst evropskih fantazem, napihnjenih pričakovanj in strmih razočaranj kolonialnih agentov v njihovi fabrikaciji identitetnega konstrukta Indijanca:

Lahko znanje o Indijancih je zgodovinska tradicija. Potem ko je Kolumb "odkril" Ameriko, je s seboj prinesel novice o čudovitem novem svetu, za katerega je predpostavil, da je Indija, in zato polna Indijancev. Skoraj takoj je evropska folklorizacija izvedla popolno razlago nove zemlje in njenih prebivalcev, ki so se pojavljali v vodnjaku mladosti, sedmih zlatih mestih ter drugih eksotičnih atrakcijah. Odsotnost slonov odkriteljev ni posvarila, da niso v Indiji. Dokler niso prepoznali svoje napake, je bilo instantno znanje o Indijancih dragocena tradicija. Potem ko so se seznanili z nekaterimi izmed religioznih mitov plemen, na katere so naleteli, so misijonarji svečano razglasili, da sodijo prebivalci novega kontinenta med deset izgubljenih plemen Izraela. Indijanci so torej prejeli večjo versko-zgodovinsko identiteto, kot so želeli ali zaslužili. Ampak bila je nemogoča identiteta. Nezmožnost doseganja standardov Stare zaveze jih je obsodila na nemilost in kmalu so bili obsojeni na status slikovite vrste neudomačenega živalstva. Kakor srne in antilope so se Indijanci raje igrali, kot da bi resno pristopili k poslu kopičenja bogastva na zemlji, kjer se prebijajo tatovi in kradejo. Skalpiranje, uvedeno pred francosko-indijansko vojno s strani Angležev, je potrdilo sumničenja, da so Indijanci divje živali, ki jih je treba loviti in odretti (Deloria ml. 1969, 13-4).

Z Delorievega stališča je zemlja tisti ključni faktor, glede na katerega se konstituira Indijančeva divjost – živalskost, ki legitimira njegov pregon z "nerabljene" na ograjene krpe rezervatne zemlje. Istočasno pa je tudi edina dobrina, ki lahko rehabilitira njegovo človeškost v očeh zakona – zakonsko veljavno odprodajo more opraviti le človek. Zaokrožitev avtorjeve misli glede usode Indijancev v primerjavi z ameriškim črncem deluje naravnost groteskno: "Še sreča, da nismo nikoli bili sužnji. Namesto življenju in delu smo se odpovedali zemlji. Ker je črncem delal, so ga imeli za živino. Ker je Indijanec zavzemal velike kose zemlje, so ga imeli za divjo žival. Če bi se odpovedali

čemu drugemu ali bi se imeli čemu drugemu odpovedati, bi nas imeli za kaj drugega" (Deloria ml. 1969, 15).

Zadnja misel zgornjega odlomka nam ponudi koristno iztočnico za nadaljevanje razprave, kajti načeloma bi morala v kolonialni imaginaciji vzpostavljena konstrukcija Indijanca kot divje živali izključevati sleherno utemeljenost njegovega posedovanja zemlje, na kateri se 'slučajno' nahaja. Indijanec si ne more lastiti te zemlje, kakor si po analogiji medved ne more lastiti gozda. Ali se lahko kolonizatorjem v prid odpoveš dobrini, ki ti iz njegove perspektive nikoli ni zares pripadala? Vendar pa je razlastitev Indijancev izpeljana veliko spretnjeje, veliko elegantneje, kot bi jo moglo proizvesti njegovo preprosto enačenje z zverjo. Od Brucea Willems-Brauna v njegovem članku *Epistemologies: The Politics of Nature in (Post)colonial British Columbia* izvemo, da iz enačbe civilizacije prvotni Američan izpade v dvakratnem zamahu: najprej je vpisan v simbolni red narave in nato kot imetnik primitivne kulture (kultura je kot človeški produkt v izhodišču nenaravna) iz nje efektivno izločen. Isti mehanizem je apliciran na celotno domeno naravnega, ki je podvržena sistematičnemu procesu delitve in premestitve. Narava je narejena intelegibilno (razumljivo) skozi uvedbo spoznavnih kategorij, ki jo odpirajo vednosti in končno lasti vedočega, pri čemer so diskretne enote, na katere je bila predhodno razkosana, spravljene v poljubne kategorije različnega reda signifikacije (pomena). Tako je minerale, drevesa in Indijance mogoče konceptualizirati kot ukalupljene, od narave ločene entitete (Willems-Braun 1997, 11–9). S stališča Mary Louise Pratt je izkoreninjenje domorodca iz njegovega fizičnega okolja pravzaprav predstavljalo standardno prakso popotniških naracij 19. stoletja, medtem ko je bila vsa vednost iz tega naslova neločljivo povezana z imperializmom in evropsko ekspanzijo. Naravna zgodovina je iztrgala preučevane vzorce iz njihovih organskih, bioloških relacij, in celo iz njihovega "mesta v gospodarstvih, zgodovinah, družbenih in simbolnih sistemih drugih ljudi" (Pratt v Willems-Braun 1997, 17).

Če si torej dovolimo izvleči temeljno poanto obravnavanega Willems-Braunovega članka, je to gotovo dejstvo družbene konstrukcije naravnega, ki razkraja krinko samoumevnosti, skozi katero navadno zremo na ta pojem. Najbolj ideološki je slednji ravno takrat, ko se prikazuje kot "čista", družbeno ter zgodovinsko neomadeževana kategorija (Willems-Brau 1997, 24–5). In ravno skozi produkcijo narave v kolonialnem diskurzu je potemtakem nujno analizirati specifičen položaj Indijancev, ki še zdaleč niso prezrti. Težava je nasprotno v tem, kako podrobno so popisani v luči zahodnjaških

konceptij, ki jih z zamejitvijo na omejene teritorije njihovih zaselkov umetno razdvaja od širšega naravnega okolja. S tekstualnimi in vizualnimi reprezentacijami so staroselci postavljeni na ogled kot dekontekstualizirane in deteritorializirane entitete. Kot piše Willems-Braun, sicer staroselska prezenca ni nonšalantno izbrisana, ni skrita pogledu, temveč je, huje: "urejena in zamejena v diskurzu primitivne kulture: kulture, ki leži izven in nima mesta v razodevajoči se zgodovini modernega naroda" (Willems-Braun 1997, 16). Staroselec je vsled pomanjkanja faktičnega znanja in temeljitega zavedanja o eksploativnosti zemljinih bogastev na njenem površju zgolj bežen popotnik brez oprijemljivih sledi. Iz konstruirane divjine 'odkritega sveta' lahko posledično vznikne ideja o Ameriki kot "prvinskem svetu narave, nikogaršnjega in brezčasnega prostora, naseljenega z rastlinami in bitji (med drugim človeškimi), a neorganiziranim v družbe in ekonomije, v svet, katerega zgodovina se šele začne" (Pratt v Willems-Braun 1997, 18).

2.5 MITOLOGIJA

Pričujoča naloga je preprejena z besednimi izvedbami korenske osnove mit, toda napočil je trenutek, da s pogledom prodremo čez splošno mitičnost indijanske identitetne formacije v konkretnosti izbranih posamičnih mitov, ki vežejo indijanski obstoj. Deloriev indijanski manifest ponudi zbir pomenljivih resnic iz dejanskosti ameriških staroselcev, tako dregne tudi ob realne meje figurativne kletke, ki jih izgrajuje bela mitologija ter stoletja po 'odkritju' trdovratno žanje slepo vero mnogih Američanov: "S tolikšnim dogajanjem na rezervatih in s priliko za boljšo prihodnost so Indijanci pobesneli, ko so doumeli nalezljivo past, v katero jih je ujela mitologija bele Amerike. Potomec Pocahontas za nas predstavlja oddaljeno in nedojemljivo skrivnost. Nič več nismo divja živalska vrsta, ki svobodno teka čez prerije. Malo skupnega imamo s poslednjim Mohikancem. Odrejeni (task forced) smo za smrt" (Deloria ml. 1969, 33). Zakoreninjenost bele mitologije v prevladujoči paradigmi ameriškega nacionalnega čuta perpetuirata specifično videnje Indijancev kot naravnih, divjih, bojevitih, izumirajočih, predvsem pa v bistvu 'neresničnih' bitij. A kakšen je razlog za njen kontinuirani obstoj, razvoj in buhtečo privlačnost? S. Elisabeth Bird kot glavno funkcijo tovrstnih mitov izpostavlja legitimacijo belske prisotnosti na kontinentu ter vzpostavljanje psiholoških vsebin, skozi katere je moč kanalizirati vztrajajoče občutke krivde iz naslova nasilne odstranitve prvotnega prebivalstva (Bird 1996, 2).

2.5.1 Mit neokrnjene narave

Vsa ljudstva, vključno z modernimi narodi, posedujejo nekakšne ustanovitvene naracije v obliki kreacijskih mitov – zgodb izvora, iz katerih črpajo svoj narodni etos. Združene države tukaj niso nobena izjema, kajti ena izmed centralnih podob ameriške zapuščine je ukoreninjena v podobi prvinske divjine ameriškega kontinenta, s katero so ob prihodu v novi svet soočeni pionirji kolonizacije. Amerika v očesu belega kolonizatorja zbuja asociacijo na blagoslove zemeljskega raja; admiral Carl Sauer v Združenih državah prepozna "tuzemski paradiž, lep in zelen in rodovit, prekipevajoč s pticami ter s tam živečimi golimi ljudmi, ki jih imenuje Indijance" (Denevan 1992, 369).

Večidel svojega obstoja ZDA odevajo rojstvo svoje državnosti in nacije v metaforo soočenja z naravno pokrajino ameriške celine, z naravnim stanjem, ki jo preveva, z divjino, ki jo treba ukrotiti, da bi mogla čeznjo razširiti svoje meje (Vale 2002, 1). V delu *The Eyes of Discovery* leta 1950 John Bakeless reafirmira prvinsko vizijo ameriškega kontinenta za sodobni čas: "Tam ni bilo res veliko teh rdečih mož ... zemlja se je zdela prazna za zavojevalce, ki so prišli iz naseljene Evrope ... tista prastara, prvinska, nemotena divjina ... potoki preprosto prepolni rib ... toliko divjadi ... da je en sam lovec naštel tisoč živali v bližini enega samega nahajališča soli ... deviška divjina Kentuckyja ... gozdnata slava primitivne Amerike", ki ji sledi paradoksalno opažanje, da indijanski "prerijski požari ... povzročajo često omenjane čistine med hrasti ... velika polja koruze, ki se vijejo v vse smeri ... goličavje ... brez gozda" (Bakeless v Denevan 1992, 369). Iz Bakelessove risbe neokrnjene narave primitivne Amerike zeva reprezentativna kontradikcija, ki v imenu ameriške preteklosti buri duhove sedanjosti z dilemo, ali je predkolumbovska Amerika upravičeno epitomizirana z neokrnjeno podobo naravne divjine ali pa so jo predkolumbovska ameriška ljudstva vendarle vidno zaznamovala s svojo prisotnostjo.

Mnenja se krešejo, a nakopičeni dokazi tehtnico pospešeno nagibajo v smeri ovržbe mita o človeški nezaznamovanosti nove celine, katere invencijo se pripisuje romantičnim in primitivističnim piscem 19. stoletja (Butzer 1992, 347; Denevan 1992, 369). Končno stališče je glede na ideološki naboj tovrstne tematike kajpada marsikdaj odvisno od interpretacije pridobljenih podatkov, toda kontramit ameriške neokrnjenosti se nahaja v nezadržnem vzponu. S postulatoma vidnega človeškega poseganja v fizično okolje je v skladu z omenjenim kontramitom izvorni moment ameriške celine

premeščen iz belskega soočenja z ameriško divjino v predkolumbovski čas, ki v psihološkem in materialnem smislu pripada indijanskemu življu. V namerno ciničnem tonu Thomas R. Vale pripominja, da sodita obe alternativni v domeno mitološkega. Medtem ko je resnica najbrž nekje vmes, v slogu izjave "nekatera področja so bila humanizirana, druga ne", strokovna stališča v luči človeške nagnjenosti k dihotomnem razvrščanju znanja tendirajo k enemu izmed polov. Istočasno pa opredelitev do izpostavljene dileme zadeva ob vrsto oteževalnih dvoumnosti v smislu časovnega, intenzitetnega in prostorskega dometa človeškega vpliva, ki ga je potrebno vzeti v obzir (Vale 2002, 1–5).

Toda najsi slednje še tako sovпада z resnico, ki jo pogostoma najdevamo v sredini ekstremov, pa je Valeovo stališče v razpravi o humaniziranosti ameriškega fizičnega okolja dokaj irelevantno. Kajti edina teza, ki jo je potrebno ovreči, da bi hkrati izpodbili konstrukt ameriškega divjaštva, je ta o deviškosti ameriške celine. Spričo kataklizmičnih razsežnosti destrukcije, ki jo je kolonialno širjenje na neposreden in posreden način sejalo med staroselsko populacijo, Denevan verjame v možnost, da je do leta 1750 zob časa tolikanj načel ostanke indijanske prisotnosti na kontinentu, da je bila pokrajina zaraščena in potemtakem v občutno spremenjenem stanju glede na leto 1492. Tako bi kolonisti lahko naleteli na divjino, ki bi vsaj do neke mere upravičevala mit o nedotaknjenosti ameriške naravne krajine, a ob Kolumbovem odkritju je gotovo ni bilo, kajti tudi Kolumbova Amerika, še tako rajska, je vsebovala človeško razsežnost (Denevan 1992, 379–81).

Današnje raziskave kažejo, da je bila ameriška pokrajina še v zgodnjem 16. stoletju opazno humanizirana (zaznamovana s človeškim vplivom), da je bila številčnost populacije mnogo višja od prihodnjih znanstvenih ugibanj³², spremenjena je bila sestava gozdov, ustvarjene travnate površine, skržena prisotnost lovne divjadi, prav tako so zaradi intenzivne rabe na določenih mestih erodirala zemeljska tla. Pokrajina je bila zaznamovana s potmi in cestnimi mrežami, polji, naselji, zemljenimi konstrukcijami

³² Številčnost indijanske populacije v predkolumbovski eri je predmet številnih polemik, ki so v luči vrednotenja indijanske prisotnosti na ameriškem kontinentu oziroma humaniziranosti ameriškega naravnega okolja, izjemno pomembne. Medtem ko je španski misijonar ter zagovornik indijanskih pravic Las Casas trdil, da je do leta 1560 izumrlo 40 milijonov Indijancev, so bile kasnejše ocene mnogo nižje. V sredini 18. stoletja se je s strani umetnika Georga Caitlina ter misijonarja Emmanuela Domenecha pojavila skromnejša številka, ki je številčnost indijanske populacije pred Kolumbom ocenjevala na 16-17 milijonov. Prva znanstvena ocena, ki jo je leta 1928 podal James Mooney, je padla na skromen milijon. Leta 1966 je Henry Dobyns povzročil vznemirjenje z višjo številko, 10–12 milijonov, ki jo je dve desetletji kasneje korigiral na 18 milijonov. Danes mnogo znanstvenikov verjame, da bi znalo v predkolumbovski eri ameriško celino poseljevati 40-100 milijonov Indijancev (Deenevan 1992, 370; Steinberg 2002, 13–4).

(Wallace 1952, 412–38; Denevan 1992, 368–81). Glede na kriterije intenzivnosti poseganja, prostorski domet ter časovno persistenco v izsledkih svoje analize Thomas R. Vale identificira mozaik človeških okoljskih modifikacij v severnoameriški naravni krajini. Največji poseg v okolje, četudi prostorsko omejen, so v predkolumbovski Severni Ameriki tvorila naselja, kmetijske površine in polja, od katerih so se nekatera ohranila vse do danes (dvignjena polja in druge zemljene konstrukcije). Manjši poseg v okolje so predstavljale nepoljedelske rastlinske manipulacije ter sekanje gozdov, medtem ko je imel pretiran lov lahko znatne posledice za živalstvo kakor tudi za tamkajšnjo vegetacijo. Valeovo delo *Fire, Native Peoples and the Natural Landscape* pa je vendarle zanimivo predvsem s stališča razdelave najverjetnejšega in najsilovitejšega medija indijanskega poseganja v okolje, ki zmore v fundamentalnem smislu preurediti življenjske pogoje znotraj ekosistema – ognja. Ravno s premišljenim požigalništvom poznavalci utemeljujejo odločilen vpliv predkolumbovske populacije na svoj naravni okoliš, katerega posledice so zaznavne po obeh Amerikah; tako niti amazonski pragozd ne zdrži argumenta o neokrnjeni, prvinski, človeškemu vplivu tuji divjini (Vale 2002, 30–1).

Indijanska prisotnost na ameriški celini je bržkone morala biti vidna, vse dokler niso po kontinentu pričele kositi epidemije, ki potrjeno sodijo med največje krivce drastične indijanske depopulacije (Denevan 1992, 368–81). Uvoz evropske živine in rastlin je namreč spremljal pritok patogenov, na katere Indijanci, v odsotnosti velikih sesalcev, izumrlih ob koncu pleistocenske ohladitve, niso bili imuni. Epidemije so se vrstile v ponavljajočih valovih in terjale vrtoglavi krvni davek. Okužba za okužbo so zdesetkale indijanski živelj na desetino izhodiščnega števila ter bistveno olajšale evropski prodor širom celotne zahodne poloble (Butzer 1992, 351–2; Cook 2006, 123). H krivcem za upad indijanske populacije pa k izbruhu epidemij Frantz Klaus prišteva še vojskovanje s priseljenci, prisilne odstranitve Indijancev na ekološko povsem drugačna področja, podhranjenost ter alkoholizem (Frantz 1999, 84–5). Wright prepričljivo piše, da so bila: "plemena, na katera so naleteli Angleži, četudi še dalje velika, samo ostanki nekdanj močnih držav. Hiše so zgnile, gozdovi so ponovno osvojili obdelovano zemljo. Amerika je delovala kot deviška zemlja, ki jo čaka civilizacija. Vendar pa je Evropa tista, ki je ustvarila divjino, ki jo je našla; Amerika ni bila devica, temveč vdova" (Wright 1995, 87).

Takšna mračna perspektiva močno zamaje ideološko podstat odvzema indijanske zemlje, česar se zaveda tudi Ted Steinberg. Po prvotnem, za kolonialni podvig prikladnem videnju, naj bi bila ameriška zemlja nerabljena in relativno prazna. Njeni prvotni prebivalci so iz evropske perspektive upodabljeni kot neustaljene divje živali, primitivna plemena lovcev–nabiralcev, ki od narave jemljejo v mejah svojih potreb. Vodilo, izpeljano iz Lockove misli, po kateri je izboljševanje tovrstne divjine upravičevalo njeno absorpcijo v posameznikovo privatno last,³³ pa v luči številčnejše populacije, ki pušča viden odtis v svojem okolju, ne bi držalo vode. "Povečajte velikost staroselske populacije," piše Steinberg, "in Evropejci začnejo delovati kot zavojevalci in tatovi prej kot poseljevalci deviške zemlje" (Steinberg 2002, 14).

2.5.2 Mit o plemenitem divjaku

Mit o plemenitem divjaku stoletja po svojem nastanku dokazano razvnema popularno imaginacijo. Deležni smo ga v holivudskih filmskih produkcijah, ki vzdihujejo po nedolžnosti, s sodobnostjo neskaženi prvinskosri indijanskega karakterja, po njegovi preprosti eksistenci v sožitju z naravo. Deležni smo ga v množičih se ekološko angažiranih dokumentarcih, ki na pogonu novih grozečih dejstev o zastrupljanju ter brezvestnem izčrpavanju okolja kujejo črne scenarije za človeško bodočnost. Priplazi se v vsakdanjo izmenjavo mnenj, praktično kadarkoli pogovor nanese na Indijance.³⁴ Nenazadnje pa je krepko prisoten tudi v znanstveni sferi, od koder naj bi prvotno izšel in v domeni katere je v mestoma niansiranih preoblekah skozi zgodovino rabil različnim funkcijam.

Netilo, na katerem ždi konstrukt plemenitega divjaka, je njegova inherentna polemičnost, saj tako rekoč sintetizira dozdevno navzkrižni konceptiji divjaštva in

³³ Evropska koncepcija ekskluzivnega lastništva in indijanska fluidna percepcija lastnine odražata diskrepanco med dvema različnima pogledoma na naravno okolje. Indijanci so zlasti na začetku kolonizacije belim prišlekom odstopali posamezne dele zemlje. S tem so najverjetneje imeli v mislih podeljevanje pravice do souporabe dobrin, ki jih ta zemlja ponuja, medtem ko so belci gesto razumeli kot absolutno odrekanje Indijancev od danega kosa zemlja, ki naj bi prešlo v trajno evropsko last. Kar so Indijanci dali, torej ni bilo nujno tisto, kar so beli kolonisti mislili, da so prejeli. A navsezadnje jim je vendarle uspelo privatizirati ameriško zemljo v duhu komodifikacije, ki pritiče tržni logiki (Gill 1987, 30; Steinberg 2002, 31–3).

³⁴ Kadarkoli sem zavoljo pričujoče diplomske naloge, da bi dobila pavšalno sliko o predstavi ljudi o Indijancih, spregovorila s svojimi znanci, sem bila deležna povzetka mita o plemenitem divjaku, ki živi v sožitju z naravo, v stanju gnotne in politične enakosti in ki je moralno superioren. Ko sem enemu izmed svojih sogovornikov poskušala obrazložiti, da želim problematizirati prav takšno esencialistično videnje Indijancev, ki jih zamejuje v določene identitetne kategorije in jim vsiljuje določeno ravnanje kot avtentično, me je narobe razumel in dejal: "Ja, razumem, oni so pač takšni," nakar sem obupala nad nadaljnjo razlago svojega namena. Poanta je, da o Indijancih človek, ki s to temo ni eksplicitno seznanjen, ne pušča prostora za alternativno mišljenje, saj ga mitični konstrukt v celoti obvladuje.

plemenitosti. Predhodno smo namreč ugotovili, da se divjaštvo navadno opremlja z izrazito negativnimi lastnostmi, s katerimi antiprimitivistična stanca predoči večvrednost civilizacije (Reed 1964, 63). Ali ni potlej ravno njegova očitna paradoksalnost tista, iz katere črpa svoj življenjski sok in ki dovoljuje ideji plemenitega divjaka, da tolikanj vztrajno buri človeški interes ter zaposluje njegovo radovednost? Neseznanjeni z zgodovinskimi okoliščinami, ki so botrovale nastanku mita o plemenitem divjaku, zlahka zamenjamo plemenitost za golo dobroto. A kot je v odlični demitologizaciji plemenitega divjaka v delu *Myth of the Noble Savage* jasen Terry Ellingson: plemenitost "predstavlja vzvišeno stanje, in še pomembneje, ta vzvišenost implicira vrojeno vzvišenost nad ostalimi bitji in njihovimi kvalitetai. Plemenitost je konstrukcija ne le moralne kvalitete, temveč družbenega razreda in družbene hierarhije" (Ellingson 2001, 8).

Vzročna vez med pojmom, ki bi divjaštvo avtomatično asociirala s plemenitostjo, je v luči nakazane zgodovinske kontekstualizacije toliko bolj absurdna, kolikor se zdi nedoumljiva obsesivna preokupiranost diapazona besedil z osnovanostjo vere v plemenitega divjaka. Avtorji tovrstnih tekstov vroično zagrižejo v nabor sorodnih spraševanj, ali je plemeniti divjak zares obstajal, kdo jo verjel vanj in zakaj, a se redko pregrizejo čez samoumevno akceptanco pojma kot produkta romantičnega naturalizma, kateremu v potrditev na trenutke rabi tudi najmanjša hvala domorodcev.³⁵ Mednje se uvršča tudi Elsie Murray z ne pretirano izvorno naslovljenim člankom *The Noble Savage*, v katerem se spoprime z zrnomo resnice, ki bi moglo tičati za naivno vero v naravnega človeka, ki se je "kakor gozdni požar širil skozi 18. stoletje" (Murray 1933, 251). Ta čudna obsedenost s čudovitim bitjem izven klešč civilizacije, ki se vije čez generacije, zanjo ne more biti čista (akademska) izmišljiva. V knjižici Johna Smitha, naslovljeni *True Travels*, najde svoj okrnjeni dokaz – pripoved o Sasquesahanoughih, pompozno opisanih kot visokih, ponosnih, nečimrnih, veličastnih, dostojanstvenih kanibalih, ki častijo hudiča. Zadnje naj bi primitivistični romantiki pri kovanju plemenitega divjaka spregledali, pa vendar jih sama identificira kot prototip plemenitega divjaka ter njihovemu predpostavljenemu izumrtju navkljub, melanholično ugiba o njihovem današnjem nahajališču:

³⁵ Prepogosto se pozablja na inherentno privrženost romantike ekstremnim čustvom ter eksotičnim likom, med katere se poleg divjakov zvrščajo mnoge druge figure, nič manj Evropejci, katerih prikaz bi si bilo zmotno razlagati kot oris splošne plemenitosti. Pa vendar analize čisto zaobidejo, meni Ellingson, razpihovanje lastnosti nedivjaških figur v romantičnih tekstih (Ellingson 2001, 193–6).

Tako neslavno, okrog leta 1676, se je dozdevno zgodilo izumrtje Sasquesahanoug-ov. Pa so originali "plemenitega divjaka" dejansko izginili z oblička zemlje, ne da bi pustili za seboj kaj drugega razen hvale svojih občudovalcev in pogrebno lončenino svojih mrtvih? Bližji pogled arhivov navdaja z dvomom ... Stari zemljevidi in arhivi kažejo, da je vsaj sto najboljših Susquehannock vojščakov pristalo in bilo razdeljenih med Oneide, Onondage, Seneke in Kajuge (Murray 1933, 256).

Izkazani lov na plemenite divjake v resničnem življenju bo jasno spodletel, saj lahko učinkuje zgolj kot pomanjkljiva začasna diverzija od intrinzične nezdružljivosti terminov, ki jo maskira. Če hočemo demistificirati koncept plemenitega divjaka, meni Ellingson, ga moramo obravnavati kot diskurzivni konstrukt. Namesto da iščemo njegove substantivne temelje v okvirih objektivne realnosti, je priporočljivo odstreiti prisilni spoj vprašljivih predpostavk, na katerih vzrašča – predpostavke, po kateri je razmejitev na divjake in plemeniteže sploh upravičena (Ellingson 2001, 7). Tovrstne pomisleke navadno naslavljajo avtorji, ki plemenito divjaštvo plasirajo v pomenski okvir kolonialnega diskurza – ki trkajo ob nasilno produkcijo lažne fasade drugosti, za katero se arbitrarno izdvaja kandidate za potencialne plemenite divjake.

Problematizacija političnosti samega pojma in obelodanjanje njegove ideološke rabe se pri avtorjih, kot sta Sam D. Gill ter S. Elisabeth Bird, vrši iz zornega kota zgodovinskih konstelacij moči in kulturnih reprezentacij na relaciji kolonialnega gospostva ter koloniziranega ljudstva. Oba izmed naštetih avtorjev povezujeta plemenitega divjaka z upadom realne moči indijanskega prebivalstva, ki jo je zakoličila poslednja bitka v nizu indijanskih vojn, krvavi masaker pri Ranjenem kolenu leta 1890, s katerim je bila posekana indijanska grožnja za širitev ZDA na Zahod. Ko so Indijanci prenehali predstavljati aktivno grožnjo priseljski družbi, piše Gill: "so jim dodelili status staroselske plemenitosti, dostojanstva na osnovi fizičnega poguma ter naravne elokvence, četudi je bila ta karakterizacija še zmeraj nezdružljiva s civilizacijo" (Gill 1987, 31). Ta nepremostljiva vrzel, ta nepremagljiva tujost, ki zeva med Indijanci in belimi priseljenci, trdi Birdova, sklicujoč se na študijo Roberta Berkhoferja mlajšega, vselej služi prvenstveno samoidentifikaciji slednjih. Komplementarni inačici divjaka, bodisi v plemeniti ali neplemeniti izvedbi, je kajpada vselej moč zvesti na polarizirani zrcalni sliki belega protagonista, tako se izmenjujeta vzporedno z razvojem indijanskega identitetnega konstrukta ter spremljajočih kulturnih podob. "Enkrat postane vse, česar se

bojimo v osebi plenilskega, peklenskega divjaka, potem vse, čemur zavidamo v osebi miroljubnega, mističnega, spiritualnega varuha zemlje, ki je bil moden v 1990-ih," zaokroža svojo misel Birdova (Bird 1996, 3).

Načeloma z avtorico soglašamo, saj je diskurz divjaštva v osnovi političen. Ideološki naboj koncepcije divjaka je izhodiščno nevtralen – , kar konzumente zamisli plemenitega divjaka najverjetneje zmore zavesti v verovanje, da ta iskreno meri na njegove izpostavljene pozitivne, plemenite lastnosti – , dokler ga ne naelektrimo z energijo antagonizma civilizacije nasproti barbarstvu. Ravno tako proizvedena polarizacija, ki je z neusahljivimi apetiti po venomer novi zemlji divjaka opremljala s čedalje bolj negativnimi askripcijami, pa je bila s stališča kolonialne širitve ključna za maksimalizacijo nadzora nad koloniziranimi subjekti. Pripenjanje divjaštva najrazličnejšim ljudstvom je upravičevalo neprimerljivo bolj neposredne, invazivne in agresivne metode zavzema, kot bi jih terjalo diplomatsko občevanje z etabliranimi (uveljavljenimi) državami. Očrnjenost domnevnih divjakov je naravnost klicala po korektivnih akcijah, ki so jih nadalje podpihovala etnografska, znanstvena, filozofska, literarna in druga pisanja tiste dobe, katerih avtorji so si obetali in načeloma bili deležni ugodnosti, izhajajočih iz rastoče kolonialne ekspanzije. Akademska sfera ter sfera kolonialne politike sta pravzaprav pogojevali druga drugo – ideološka konstrukcija divjaka je upravičevala širitev kolonialne kontrole, ki jo je po drugi strani oskrboval s sredstvi za nadaljnja razglabljanja o divjaku (Ellingson 2001, 219–21).

Na elementarni ravni občevanja s koloniziranimi ljudstvi, ki se je izvajalo preko uradnikov kolonialne administracije, visoka filozofska ugibanja o plemenitosti divjakov gotovo niso vzknila, saj niti niso bila potrebna. Kolonialni uradniki so si bili na jasnem, da imajo opravka z divjaki, in so natanko vedeli, kaj si pod tem krovnim terminom predstavljati; v Ellingsonovih besedah so bili zanje divjaki preprosto: "ljudje, ki potrebujejo nadzorovalno roko civilizacije, lahko ali grobo v skladu razlikami v okoliščinah" (Ellingson 2001, 220).

Povsem drugačne so bile razmere v domači javnosti, kjer je rastoče zavedanje o stopnjevanju kolonialnih zlorab generiralo potrebo po diskurzivni konfrontaciji kolonialnega vrha z dinamično tvorbo političnih kritik in podpor, ki so skozi filozofsko prizmo zrle na domnevna značajska nagnjenja divjakov. S prepoznanjem njihovih slabih ali dobrih lastnosti naj bi bilo po tem videnju moč razrešiti etično dilemo pravega

ravnanja s staroselci (Ellingson 2001, 221–2). A bodimo pošteni, v katerikoli smeri. Retorika plemenitega divjaka vsebuje potencial odrešitve ogroženih³⁶ staroselcev, a nosi tudi kal njihovega možnega uničenja, kajti tolikanj enostranski, osiromašen izkaz katere koli osebnosti, kaj šele celega naroda ali narodov, kakršnega implicira nocija plemenitega divjaka, je moč doseči zgolj s posilstvom realnosri. Negativni moment plemenitega divjaka bo zatorej zlahka nadkrilil slabotni plamen pozitivnega momenta – prav nič težko ne bo najti dlake v takšnem jajcu oziroma razpoke v plemenitosti divjaka. Konstrukt plemenitega divjaka, ki zadržuje nasprotno naelektreni instanci dvojnega poenotenja, prvič v konstituciji plemenitosti in drugič v liku divjaka, ki je že v osnovi politično oporečen, bo bržkone bolje odigralo vlogo ideološkega orožja zoper ljudstva, ki jih opredeljuje kot divjaška, kot pa zgradilo uspešen argument v njihov bran.

Sleherna obravnava vloge mita plemenitega divjaka v vzpostavitvi in vzdrževanju kolonialnega podjetja, ki ne bo upoštevala inherentne polariziranosti samega termina, kakor je razvidna že iz njegove semantične strukture, bo potemtakem nujno pomanjkljiva. V dokaz njegovi inherentni protislovnosti Ellingson eksplicitno navaja prisotnost prekipevajočega sarkazma v frazi plemenitega divjaka v anglofonskem prostoru, katerega očitno absurdnost potencirata obvezna raba velikih začetnic v njegovem zapisu (Noble Savage) ter njegovo opremljanje z narekovaji. Polemični naboj, ki se napaja iz specifičnega čustvenega odnosa znotraj kulturnega prostora anglofonskih dežel, namreč umanjka v blago ironičnih francoskih, nemških ali španskih različicah dobrega divjaka (zaporedoma Bon Sauvage, der gute Wilde ter bueno salvaje), ki konotirajo dobroto in divjost njegove življenjske kondicije – divjost primarno v smislu prebivanja v divjini. Ravno diskurzivna polariziranost termina plemenitega divjaka, specifično vezana za angleško govoreči prostor, Ellingsonu rabi kot ena izmed indikacij v prid osrednji tezi, da mit o plemenitem divjaku nikoli ni zares obstajal, temveč da je njegova prisotnost, torej razširjenost vere vanj, sama po sebi mit, ki je, brenkaje na struno rasne ideologije, odigral ključno vlogo v vzpostavitvi antropološke znanosti (Ellingson 2001, 6–8).

³⁶ Z retoriko plemenitega divjaka, kakršni smo na primer priča v Kratkem poročilu o uničenju Indij (Las Casas 1982), je španski misijonar Bartolome de Las Casas pred kraljem podkrepil svoj protest proti španskim zločinom nad indijansko populacijo (Ellingson 2001, 222). Pristajanje na retoriko plemenitega divjaštva pa je lahko imelo tudi povsem egoistične namere, o katerih razpravlja Lewis O. Saum v svojem članku *The Fur Trader and the Noble Savage*. Tam izvemo, da so trgovci s krznom zagovarjali domnevno plemenitost Indijancev, da bi ohranili status quo, v katerem so se lahko zanašali na Indijance kot oskrbovalce s kožuhi za nadaljnjo prodajo. Kajti, četudi so trgovci s krznom verjeli, da plemeniti divjak nekje v gozdnih prostranstvih vendarle obstaja, v domorodcih, s katerimi so dejansko imeli stike, načeloma niso prepoznali takšnih kvalit. Srečanje z Indijanci je mnogokrat zgolj potrdilo njihovo vero v indijanski barbarizem in divjaštvo (Saum 1963, 562–4).

2.5.2.1 AVTORSTVO MITA

2.5.2.1.1 *Jean-Jacques Rousseau*

S tem povezana in potemtakem nič manj mitska pa je tudi privzeta podlaga za nediskriminirano vero v samoumevnost Rousseaujevega avtorstva tega koncepta v okviru eseja *Discourse on Inequality*, kjer naj bi slednji postavil filozofske temelje za: "mitsko personifikacijo naravne dobrote z romantično glorifikacijo divjaškega življenja," (Ellingson 2001, 1) ali v klasični opredelitvi Hoxieja Fairchilda: plemenitega divjaka kot poosebljenja "vrednot, ki zbuja dvom v vrednote civilizacije" (Fairchild v Saum 1963, 566). Tudi ko Chauncey Brewster Tinker plemenitega divjaka opredeli kot "potomca racionalizma deističnih filozofov, ki so v svojem napadu na krščansko doktrino o padcu človeštva, idealizirali Otroka Narave" (Tinker v Saum 1963, 555), sicer eksplicitno ne omenja Rousseaujevega imena, a ta očitno ustreza podanemu opisu.

Manifestna v navadno nepodkrepljenih navedkih najrazličnejših avtorjev se splošna prepričanost o Rousseaujevi invenciji plemenitega divjaka vleče tudi v čas po njeni koncizni ovržbi. Že leta 1928 namreč prej omenjeni Hoxie Faichild ob izvedbi svoje klasične študije *The Noble Savage*, kjer med drugim raziskuje tudi Rousseaujev vpliv na romantično misel, zaključi, da je njegova povezava s konceptom plemenitega divjaka neutemeljena: "Dejstvo je, da je bil pravi Rousseau veliko manj sentimentalno navdušen nad divjaki v primerjavi z mnogimi od svojih sodobnikov, da v nobenem smislu ni izumil ideje Plemenitega divjaka in se mu ne more pripisati polna odgovornost za oblike, ki jih je zamisel privzela v angleški romantiki" (Fairchild v Ellingson 2001, 139).

Rousseau da bralcu jasno vedeti, da je naravno stanje, o kakršnem razpravlja, samo hipotetični konstrukt, s katerim v relativistični maniri razvija kritiko zoper določene vidike civiliziranega življenja. Popularnim stereotipom navkljub njegov primitivizem nikakor ne moremo strniti v frazo plemenitega divjaka, četudi se z občudovanjem ozira po določenih aspektih divjaškega življenja. Rousseaujev divjak ni ne dober ne slab, ne poseduje odlik niti napak, vendar mu je v določenih ozirih sreča lažje dosegljiva ravno iz stališča nepoznavanja abstraktnih konceptov dobrega in zla, ki jih je izumila civilizacija. Sreča mu je dostopnejša ravno zato, ker ne more biti plemenit in ker je v isti sapi izvzet procesom družbeno-ekonomske ter moralne elevacije ali degradacije, ki sta neizbežni

spremljevalki napredka (Womack 1972, 98; Ellingson 2001, 80–2). V naravnem stanju se je v Rousseaujevi viziji človek nahajal na enakomerni razdalji med neumnostjo silakov ter usodno razsvetljenostjo civiliziranih ljudi, "naprednejši od živali, vendar posedujoč malo kvalitet, ki pridejo z napredkom proti civilizaciji. Njegov um je bil nezmožen oblikovanja abstraktnih idej. Njegova domišljija ne riše slik, njegovo srce ne hrepeni po ničemer, potešitev za njegove skromne potrebe je takoj pri roki in tako daleč je od tega, da bi imel dovolj znanja, da bi hotel pridobiti več znanja, da ne more predvidevati niti biti radoveden" (Rousseau v Ellingson 2001, 82). Rousseaujev domnevni divjak ni pravzaprav nikoli obstajal, razen skozi destilirane podatkovne predloge potopisnega materiala, iz katerih je najverjetneje črpal navdih. Rousseau je prej kot dejanske divjake občudoval preživele ostanke primitivizma v civilizirani družbi, kamor sodijo nekateri izmed kmečkih običajev, toda z gotovostjo je bil predvsem pristaš preprostosti in iskrenosti, ki ju je mnogokratno preglasila izumetničenost moderne družbe.

Celo nekateri izmed Rousseaujevih najbolj zagrizenih kritikov v svoji ambivalenci hitreje zdrknejo v hipno malikovanje konkretnega divjaškega stanja, kot bi ga mogli zaslediti pri Rousseauju. Za primer vzemimo Guillaumea Raynala, avtorja *Historie philosophique et politique des Indes, 1770–1790*, ki je z današnje perspektive sicer zatonilo v pozabo, a je do francoske revolucije vendarle predstavljalo eno izmed najpomembnejših del tedanjega časa. V omenjenem delu se avtor, s stališča Williama Womacka, s kombinacijo idealiziranja in pretiravanja bolj kot kdor koli drug približa zamisli plemenitega divjaka ter izrabi njen polemični značaj za kritično sumsumpcijo prednosti in slabosti civilizacije (Womack 1972, 106–7). Vendar pa bi tudi slednje lahko opredelili zgolj kot posredni dokaz za obstoj vere v plemenitega divjaka. Dejstvo ostaja, da ta kot predpostavljeni nasledek romantičnega naturalizma nikoli zares ne preglesi dialektike napak in odlik ter obskurnih (temačnih) percepcij divjaštva, ki hranijo splošno averzijo do divjakov. Ta se sčasoma ne unese, temveč je vseskozi prisotna in se celo stopnjuje, le da z drugačnimi poudarki (Ellingson 2001, 100).

Z dokončno eliminacijo Rousseaujevega avtorskega podpisa izpod ideje plemenitega divjaka je končno moč odškrniti vrata do spoznanja njenega dejanskega izvora oziroma prehod v njeno aktualno obliko. Glede na ambivalenco, ki se često steka v negativni sentiment do njenih nosilcev, ne bi smeli doživeti pretiranega začudenja ob ugotovitvi, da se formulacija plemenitega divjaka v značilni kompilaciji idealiziranih lastnosti

polno razvije z razcvetom rasne zavesti. Prav v obdobju intenzivne gradacije povezav zunanjih izrazov rase z moralnimi in socialnimi razlikami vznikne koncept plemenitega divjaka kot nekakšno protislovje splošnemu trendu, kot dozdevni akt defevdalizacije jezika, ki uveljavlja "razmejitve med različnimi tipi ljudi na osnovi kvalitativnih pojmov, ki ne temeljijo na površinskih značilnostih, kot so barva kože, fizionomija ali družbeni status" (White v Loomba 2005, 126).

V svoji sedaj že klasični obliki se mit plemenitega divjaka uveljavi do sredine 19. stoletja, ko zaobjame predpostavke: da je divjaška plemenitost absolutna (plemeniti so vsi divjaki), ontološko esencialna kategorija (in ne utemeljena na lastnostih posamičnega divjaka), spričo katere se divjaki nadejajo superiornega moralnega statusa glede na Evropejce, ter da koncepcija plemenitega divjaka apelira na egalitaristične razsvetljenske ideale (Ellingson 2001, 46–7). Kot takšen, razvija svojo misel Ellingson, navdan z logiko negativne komparacije na vztrajnem zakulisju dialektike odlik in napak sprovaja emblematični zapis grško-rimskega mitološkega konstrukta Zlate dobe, nedolžnosti, golote, dobrote njenih prebivalcev, v protidivjaški negativizem pojmovne sfere razsvetljenskega progresivističnega evolucionizma ter rastočega rasizma. Estetski in diferencialni aspekt plemenitosti, ki esencializira domorodno nprav v nekakšno ločeno rasno tvorbo, zabriše predhodno skope diskurze plemenitosti, ki neevropskim ljudstvom pripisujejo plemenitost malodane samo z ozirom na prisotnost družbenostratifikacijsko evociranega obstoja vzvišenih kast – dednega plemstva ter instituta kraljevskih figur (Ellingson 2001, 25–6, 375).

Identifikacija koncepcije plemenitega divjaka mora že v samem izhodišču upoštevati zgodovinske kontradikcije svoje substance, katere spremenljivost zaznamujeta dva kreacijska momenta, ki potemtakem dozdevno naslavljata isto konceptualno formacijo, a temeljita na drastično različnih podmenah. Prvi kreacijski moment je dejansko moč brati kot bodisi kritiko ali bran evropskega plemstva, medtem ko z momentom transformacije v 19. stoletju praktično povsem preide v službo rasne ideologije.

2.5.2.1.2 Izvorni moment: Marc Lescarbot

Da bi prišli do omenjenega ideološkega prevrata, ki poraja nastrojenost zoper domnevnega plemenitega divjaka, osvetlimo njegov izvorni moment, ki ga Ellingson umešča v leto izida Lescarbotovega kompandija francoskih popotovanj v Novi svet,

naslovljenega *Historie del la Nouvelle France* (1609), v katerem se med ostalim znajde njegova etnografija o vzhodnokanadskih Indijancih Mikmak. Aludirajoč na izrecno ekskluzivnost tradicije lova med evropskim plemstvom, pariški pravnik, ki med opazovanimi Indijanci preživi slabo leto, v poglavju 'The Savages are truly Noble' domorodno lovsko dejavnost zastavi kot kvintesencialno potrditev divjaške plemenitosti, s čimer preko veznega člena plemstva ustvari zasilni skupni imenovalec obstoječemu paradoksu evropsko-divjaškega soobstoja, ki ga dominacija zlatodobnega mita v evropskem zrenju domorodcev zgolj izpostavlja in pogloblja. Sočasnost kontinuitete ter disjunkcije, torej povezanosti in neskladja med zoperstavljenimi poli sta moteča, toda nujna posledica razklanosti, ki jo poraja umevanje domorodcev kot prototipičnih prednikov, ki morejo v odsotnosti načela privatne lastnine ter dorečenih pravnih in političnih institucij soobstajati z razvito Evropo³⁷. Miselne operacije po šabloni Zlate dobe so Indijance s konceptualnega vidika zaprle v preteklost, a v preteklost, ki je odpirala svoje lastno vzporedno vesolje v neposredni bližini evropskega pogleda. Nazobčana drugost indijanske dejanskosti je navrgla sezname civilizacijskih mankov, s katerimi je evropska perspektiva ovenčala naravo domorodnih skupnosti, tako rekoč oklestila njihovo človeškost in zmožnost obstanka, hkrati pa odločno načela vprašanje evropske premoči ter predpogojev družbeno-kulturnega preživetja (Ellingson 2001, 26–33).

Lescarbot je odvzel paradoksalno ostrino komparativni negaciji (negativnemu vrednotenju opaženih medkulturnih razlik med Evropejci in Indijanci) ter utišal evropsko-divjaško protislovje tako, da je elemente, vsebovane v mitu Zlate dobe, reinterpretiral skozi model evropskega plemstva. Nadenj se je v povratni projekciji zgrnilo sladko nasledstvo primitivne noblese, ki je mit poneslo v polje aktualnega gospostva ter sovpadajoče moči in privilegijev. Prečnica med preteklostjo in sedanjostjo je vidno stekla skozi institucijo plemstva, a kot primarna funkcija Lescarbotovega tehničnega koncepta plemenitega divjaka se izpostavi vse prej kot naloga moralnega povzdigovanja domorodcev (Ellingson 2001, 26–33). Ellingson ga pojasnjuje s stališča njegove vloge v pospeševanju kolonialnega projekta: "In raje, kot da ga povezujemo z

³⁷ Prikazovanje domorodnih družb v stanju brezvladja in brezzakonja je v ključnem smislu kazalo na potrebo po civiliziranju domorodcev, ki z manipulacijo deskriptorjev barbarstva kliče po podvrženju le-teh vladavini zakona. Izpostavljanje manka pozitivnega zakona med domorodci implicira potrebo po importaciji suverene oblasti od zunaj, konkretno od ene izmed evropskih kron, saj so domorodne družbe koncipirane kot preveč primitivne, da bi suverenost na zemlji bivanja vzpostavile same (Youngblood Henderson 2000, 21, 28).

idealizacijo 'divjaških' ljudi ali njihovim privzdigovanjem v status eksemplaričnosti za razkrivanje evropske pokvarjenosti, je bil namesto tega postavljen v kontekst kolonialnega projekta, ki bi pospeševal evropsko dominanco, vodeno s 'salvage ethnology' (etnologijo rešitve), ki bi kasnejšim generacijam pokazala, kako so živeli njihovi predniki, ko je bilo enkrat doseženo neizbežno uničenje staroselske kulture" (Ellingson 2001, 32).

Četudi je Lescarbotova humanistična stanca z apelom po milostnejši obravnavi pokorjenih domorodcev sčasoma preglasila motiv kolonialnega propagandizma v razglašanju divjaških hib, sta idealizem in prevratnost izza plemenitega divjaka kvečjemu skromni. Glede na že tedaj opazno degeneracijo instituta aristokracije ter za časa avtorjevega življenja strmo poraslo dostopnost plemiškega naslova, se je v njegovi razdelavi plemenitega divjaka poleg nakopičene potencialne energije kolonialne ekspanzije – ta je kot vabo k masovnejši udeležbi v kolonialnem projektu instrumentalizirala novo vzpostavljeno asociacijo plemenitosti s poseljevanjem ameriških prostranstev (spričo ozemeljske posesti, lova in boja, s katerimi se sreča kolonist) – kondenziralo še prizadevanje za konzervacijo klecajočega fevdalnega sistema. Slednjega bi uveljavila geografska širitev in posledična utrditev njegovega reprezentativnega, nosilnega stebra – plemstva (Ellingson 2001, 32–3).

Nedvomno zgodovinska perspektiva premetava možna branja plemenitega divjaka. Prvotno morda zamišljen kot branik plemiške ustanove, pa mu družbena realnost ironično odredi ravno nasprotno nalogo, ko z njim vzpela buržoazija 18. stoletja spodrezuje krila plemenitašem in diskreditira njihove neupravičene privilegije (Loomba 2005, 138–9). Plemeniti divjak resda izdaja vtis elastične formacije, ki sintetizira dialektiko hvale in kritike, toda njegova misija napram domorodcem je površinskemu vtisu navkljub praviloma nedobronamernega karakterja. Nikoli ni plemeniti divjak tisti, ki domorodce dviguje nad njihovo predpostavljeno divjaško nizkost, vselej njegovega koristnika oboroži za takšno ali drugačno kritiko (v danem primeru plemstva, ki se ga skuša zvesti na nivo divjakov), katere priljubljena tarča je ničkolikokrat prav divjaškost sama. Whitove besede dodobra odražajo našo zadnjo misel:

/.../ da ideja plemenitega divjaka ni bila namenjena predvsem višjemu vrednotenju domorodcev, temveč prej razvrednotenju ideje plemstva. To se po eni strani kaže v načinu njene uporabe, po drugi pa v njenih učinkih. V obeh vidikih

se jasno pokaže, da gre predvsem za napad na plemstvo. Ta ideja nikoli ni niti najmanj vplivala na kakršno koli izboljšanje razmer domorodcev v kolonijah ali na to, da bi jih kolonizatorji začeli gledati z drugačnimi očmi. Poleg tega je ideja plemenitega divjaka okrepila tudi svoje nasprotje, torej predstavo o nizkotnem divjaku, ki je bil v evropskih literarnih krogih tistega časa prav tako priljubljen kot plemeniti divjak (White v Loomba 2005, 139).

Dovolimo si sklep, da domorodec iz rojstva mita o plemenitem divjaku izide kot izigrana stran. Kritika, ki jo mit poraja, za diskreditacijo domnevno vzvišenega sloja plemičev zlorablja pojmovanje divjakove predpostavljene nizkotnosti. Svoj argument gradi na šovinističnem razlikovanju med civiliziranim in divjim človeštvom, ki ga presnavlja v potrjeno paletu negativnih askripcij (pripisov), na kakršno se končno zvede tudi pozitivno načelo plemenitosti. Toda namera Crawfurdove reformulacije mita v skladu z rasistično agendo viktorijanske ere, v kateri rasni diskurz pulzira čez celoto ideoloških in političnih orientacij ter se kakor oljni madež razliva celo v razmisleke najgorečnejših zagovornikov univerzalnih človekovih pravic ter abolicionistov, je mnogo bolj pritlehna in nedvoumno usmerjena zoper vse variante divjakov in njihovih možnih braniteljev. Pri tem je vredno omembe, da med divjake, sicer zaokrožene v kategoriji lovcev-nabiralcev, rasna ideologija v svojem zenitu uvršča vse nebele narode, vključno s poprej priznane civiliziranimi (Ellingson 2001, 293–7).

2.5.2.1.3 Moment transformacije: John Crawford

Kot novo postavljeni predsednik britanskega etnološkega društva v letu 1859 Crawford svoj inavguralni govor tematsko zastavi na dualistični sopostavitvi terminov divjaštva in plemenitosti, katerih banalno razhajanje izvaja z nediskriminirano fuzijo znanstvenih, literarnih in povsem imaginarnih informacijskih virov o domorodcih. S predložitvijo očrnjevalnih upodobitev domorodcev iz zabeleženih opažanj Charlesa Darwina ter vizionarske pripovedi Sir Humphreya Davyja potencira odpor do podrejenega stanja divjakov (Ellingson 2001, 293–7) ter jo nato abruptno sooči z idealizirano pesniško sliko Drydenove igre *The Conquest of Grenada by the Spaniards* (1672), ki pravi: "I am as free as Nature First made man,/When in the woods the noble savage ran." (Dryden v Ellingson 2001, 294).

Crawfurd se spakuje ob zavisti, ki so jo nekateri misleci, konkretno Rousseau, mogli izkazovati bednim bitjem, o katerih Darwin poroča sledeče: "Nisem mogel verjeti, kako velika razlika obstaja med divjim in civiliziranim človekom. Večja je kot tista med divjo in domačo živaljo, le da leži v človeku večja moč izboljšanja. ... Ob pogledu na takšne ljudi se stežka prepričaš, da so sorodna bitja ter prebivalci istega sveta. Splošen predmet sklepanja je, kakšen življenjski užitek lahko imajo nekatere od nižjih živali. Koliko bolj upravičeno je to isto vprašanje z ozirom na te barbabe"³⁸ (Darwin v Ellingson 2001, 293). Že zadnji citat veje z rasističnim občutjem, ki ga Crawfurd podpihuje z etnocentričnimi samohvalami belske nadrejenosti: "Medtem pa mislim, da vam lahko čestitam, da niste rdeči ljudje *Tierra del Fuego*, temveč civilizirani beli možje ter dovršene žene, od katerih posedujejo najskromnejši med vami večjo možnost uživati življenjska ugodja in užitke, fizične in intelektualne, kot ponosna gospoda deset tisoč glave horde barbarov" (Crawfurd v Ellingson 2001, 294).

Z iluminacijo vrojene banalnosti skovanke plemenitega divjaka Crawfurd z dokončanjem mita dodelano kapitalizira odklonilen čustveni naboj do neciviliziranih ljudstev, da dokončno razoroži, retrospektivno in v pričakovanju možnih ugovorov, protirasistično ideološko držo (Ellingson 2001, 296). Logika plemenitega divjaka se krožno vrača na sovražno izhodišče, na katerem vzrašča, brez prave potrebe po utemeljitvi; za transfer avtorjeve motivacije na kateregakoli slušatelja je zadosten akt repetitije (ponovitve) in že se natanko ve, o čem je govora. Mar je divjak res (lahko) plemenit? Ellingson povzema:

Če ga natančno preučimo, je mit plemenitega divjaka konstruiran tako, da zatruje eksistenco tistega, kar se namenja kritizirati, obstoj verovanja v absurdno jukstapozicijo inkompatibilnih atributov plemenitosti in divjaškosti. S projekcijo absurdnosti same konstrukcije na figuro, kot je Rousseau, izbran kot emblematični predstavnik resnejših idej (in njihovih advokatov), ki so prave tarče napada, mit operira z indirektnimi in obskurnimi simboličnimi operacijami za dosego svoje namere, kreacijo samopotrditvenega ter samoperpetuirajočega teoretičnega programa za promocijo rasne superiornosti in nadvlade (Ellingson 2001, 297).

Sčasoma se plemeniti divjak zasidra v ideološkem temelju antropologije anglofonskega sveta ter pokončno prestane celo siceršnjo zavrnitev viktorijanskih ideoloških

³⁸ Darwin govori o domačinih *Tierra del Fuego* ali Ognjene zemlje.

instrumentov, svareč bodoče antropologe pred neutemeljenim idealiziranjem domorodcev, ki naj bi ga zagrešil nespametni Rousseau (Ellingson 2001, 299). A medtem ko je plemeniti divjak zgolj na simbolični ravni formaliziral vstop rasističnih idej v antropološko disciplino, je preboj rasistične ideologije že proti koncu prve polovice 18. stoletja ustoličil spremenjeni status etnološke znanosti, ki je od etičnega vodila zagotovitve preživetja domorodcev zdrknila v strogo znanstveno, kvazi-nevtralno podajanje objektivne vednosti o svojem raziskovalnem predmetu. Kljub svojim izrazito protirasističnim in abolicionističnim načelom je bil celo James Cowles Prichard kot takrat vodilni britanski etnološki teoretik primoran delno popustiti napadom rasistične frakcije ter zastaviti etnologijo v formi salvage ethnography (etnografija rešitve), ki je poslej z varne distance popisovala in neganjeno konzervirala podatke iz realnosti propadajočih domorodnih kultur (Ellingson 2001, 240–1).

Tako nas problematika plemenitega divjaka posredno že ponese v smeri možne kritične obravnave antropološke udeležенosti v kolonialnem projektu, saj naj bi se po besedah Adama Kuperja zgodnja antropologija, predvsem iz finančnih vzgibov, "rada imela za znanost, uporabno v kolonialni administraciji" (Kuper 2000, 116). Nič čudnega ni potemtakem odklonilno stališče marsikaterega izmed domorodcev, ki v antropologu locirajo prikrita sovražnika, ki iz ozadja kuje slabe indijanske politike, ali kot ugotavlja Deloria: da kakor "izza vsakega uspešnega moškega stoji ženska, za vsako politiko in programom, ki gnjavi Indijance, če ji sledimo povsem do njenega izvora, stoji antropolog" (Deloria ml. 1969, 86).

Razlog, zakaj se vnovič vračamo k Delorii, tokrat k njegovi satirizaciji antropologov, leži predvsem v njegovi kritiki prezervacionizma (težnji po nekakšni zamrznitvi staroselskih kultur), ki v svojem znanstvenem podvigu producira lažni konstrukt domorodske avtentičnosti po vzoru steriliziranih znanstvenih projekcij njihove preteklosti. Obtožuje jih, da kot zapriseženi eruditi proizvajajo zgodovinsko okamnele podobe, s katerimi se ni moč poistovetiti, ter kot avtoritativne figure za domorodne zadeve izzivajo indijanizacijo Indijancev po svoji meri: "Naenkrat so bili Sjuji predstavljeni avtoritativni figuri, ki je objokovala dejstvo, da ob njegovem obisku rezervatov Sjuji niso plesali na način svojih prednikov. V zelo resničnem smislu so bili neresnični" (Deloria ml. 1969, 91). Indijanci si v želji, da opozorijo na svojo pravo situacijo, prisvajajo jezik antropologov, ki nato izdaja vtis domorodnega avtorstva. Vendar pa prazne definicije 'indijanskega' problema, s katerimi se ubada antropološka

srenja, ne navržejo koristnih rešitev, temveč zgolj inhibirajo indijansko iskanje lastnega, izvirnega odgovora na družbeno-kulturno-gospodarske izzive (Deloria ml. 1969, 83–104).

Resda smo za trenutek odtavali iz neposredne bližine plemenitega divjaka, toda prvenstveno ne zato, da bi načeli kritiko antropološke discipline, temveč da bi demonstrirali potek kolonialne ideološke napeljave čez mitološki konstrukt plemenitega divjaka, ki spodjeda vero v kakršne koli kvalitete domorodnih ljudstev ter zavira njihov razvoj izven dometa znanstveno legitimiranih etnografskih stereotipov. Slednje pa vendarle zgolj oplazi polno pojasnilo postkolonialne gonje zoper antropologe,³⁹ ki presega namero te naloge, a je razvidno ilustrirana v naslednjem navedku Johanna Galtunga:

V predsobi nekdanjega predsednika Kwameja Nkrumaha je svoje čase visela neka slika. Slika je bila ogromna in osrednja podoba na njej je bil sam Nkrumah, v boju z zadnjimi sponami kolonializma. Spone popuščajo, povsod se bliska in grmi, zemlja se trese. Od vsega tega bežijo tri majhne, bele, blede podobe. Eden izmed njih je kapitalist in s sabo nosi kovček. Drugi je duhovnik misijonar in nosi biblijo. Tretji, še manjši mož nosi knjigo z naslovom Afriški politični sistemi: ta je antropolog ... (Galtung v Kuper 2000, 115).

2.5.3 Ekološko plemeniti divjak

Z ekološkimi razmisleki posodobljena različica plemenitega divjaka v liku ekološko plemenitega divjaka dobiva zgolj svoj najnovejši družbeno relevantni izraz, ki prestreza substantivne komponente obeh predhodno razdelanih mitov – plemenitega divjaka in neokrnjenosti ameriške pokrajine ob odkritju. Dilemi, ki biva v njegovi sredi, potemtakem nadalje botruje niz zagnanih strokovnih preizpraševanj njegove resnične plemenitosti, le da je slednja tokrat v ekološkem žargonu redefinirana v kvantitativno, biološko preverljivo hipotezo o domorodčevem odnosu do okolja. Klobčič zvedavih sumničenj, ki skozi umetno homogenizacijo prvotnih ljudstev v vprašljivo kategorijo primitivnih konzervacionistov izsiljuje črno-bele odgovore, zakriva težo ideoloških

³⁹ Komentar Sierre Adare na antropologe kot tatove podob prvotnih Američanov, ki odraža njeno odklonilno stališče: "Pow wovi so družbena zbirališča in na žalost zbirna točka za rasizem v eni od svojih najhujših oblik – antropologa. Antropologi v širšem smislu niso nujno strokovnjaki, temveč preprosto tisti, ki čutijo, da imajo pravico krasti podobe prvotnih Američanov v kakršni koli obliki in ob katerem koli času – žaljivi fotografiji, ki verjamejo, da so smeje slikati kogar koli, tudi potem, ko jim je ta človek rekel ne" (Adare 2005, 5).

opredeljevanj, ki strokovnjake usmerjajo pri njihovem delu. V gesti ekološkega vrednotenja domorodne okoljske dejavnosti so skupnosti pod drobnogledom izpostavljene vnovičnem aktu kolonizacije, ki preti bodisi z legitimizacijo industrijske intervencije, z vsiljevanjem izpeljanih ekoloških normativov ali prilaščanjem in dobičkaželjno komodifikacijo domorodnih znanj. Raziskovanje domorodne ekološke naravnosti tako ni nikoli politično sterilno, saj vsaj implicitno generira priporočene recepte za ravnanje z domorodnim prebivalstvom in sooblikuje javnomnenjske odzive na domorodne peticije.

Inherentnemu negativizmu retorike ekološko plemenitega divjaka ne morejo uiti niti najiskrenejši dobronamerneži, ki s prisvajanjem divjaškega diskurza zavoljo razrešitve dilem, ki so vanj vgrajene, zavedajoč se ali ne, pristajajo na izkrivljene reprezentacije domorodcev kot absolutne negacije civiliziranega človeštva (Ellingson 2001, 355). Jadrajoč po tokovih diskurza ekološko plemenitega divjaštva pa slehernemu udeležencu grozi še druga past – dvojna nevarnost, ki dozdevno premaguje hoteni sestop v bran nosilcev oznake ekološko plemenitega divjaka, ki bi se ji bilo moč izogniti s preprostim zavedanjem absurdnosti neposrednega rešetanja življenjskega sloga prvotnih ljudstev skozi paradigmatske postavke ekologije kot izrastka zahodne biološke znanosti. Medtem ko zagovor ekološke plemenitosti divjakov odvaja vodo na mlin vzdrževanja nerealističnih in čezmerno romantičnih, rasno navdanih stereotipov, more njegova ovržba v času, dovzetnem za ekološke teme ter iz tega naslova izpeljane aktivistične programske platforme in alianse z okoljevarstvenimi organizacijami, izničiti enega izmed političnih adutov domorodnih ljudstev. Vsak poskus verifikacije domorodnega tradicionalnega okoljevarstva, zlasti v luči često izpostavljenega vprašanja njegove intencionalnosti (zaveznega namena), ki zanemarja specifično domorodnih kulturnih, družbenih in spiritualnih zvez z okoljem, s takšne ali drugačne perspektive načjenja verodostojnost domorodne skrbi za okolje.

Pa vendar se množica poklicanih avtorjev malodane mrhovinarsko zgrinja nad bogokletno samoumevnostjo ideje o harmoničnosti domorodnega bivanja v sožitju z naravo. Preden se Michael S. Alvard v svojem članku *Testing the Ecological Noble Savage* loti preverjanja iz naslova razvidne hipoteze, uvodoma opravi dolžnost izrecnega obveščanja bralca o splošni razširjenosti vere v zglednost domorodnega ravnanja z okoljem, v njegovo naravno nagnjenost h konzervacijskim praksam, ki naj rabijo za vzor industrijskim družbam. Tako pravi: "S čedalje bolj očitno grožnjo

svetovnemu okolju se pri domorodnih ljudstvih pospešeno išče hitre in politično prikladne rešitve. V nasprotju z modernimi industrializiranimi družbami, teče zagovor, da predstavljajo prvotna ljudstva zadnje sledi modre in uravnotežene eksistence z naravo" (Alvard 1993, 355). Pospremljena s priznanjem določenih intimnih vezi z naravnim okoljem invokacija Rousseaujevega plemenitega divjaka, ki naj bi mu antropologi in konzervacionisti zadnjih desetletij nadelo ekološko preobleko, seveda ne izostane in kot subtilni namig izpričuje veliki toda, ki omahuje v neposrednem ozadju izrečenega. Skepsa, ki navdaja uvod, je, brez velikih presenečenj ali nepričakovanih obratov, potešena v negativnem izidu Alvardovih izsledkov: "Rezultati nakazujejo, da lovci ne kažejo zadržkov pri nabiranju ali lovljenju bitij, identificiranih kot občutljivih za prekomerni lov in lokalno ekstinkcijo" (Alvard 1993, 355).

Ker je v luči razmajane hipoteze o neokrnjenosti predkolumbovske Amerike stežka pritrditi idilizirani ikoni Indijanca kot zavestnega vzdrževalca ekološkega ekvilibrija, strokovnjaki Saleovega kova izgubljajo tla pod nogami. Sale namreč v zaznavno diametralni opoziciji z nejevero nasprotnikov ekološko plemenitega divjaka okoljsko benignost staroselcev izvaja iz antiteze z drastičnimi razsežnostmi okoljske degradacije, ki jo je spočela evropska kolonizacija (Butzer 1992, 347).

Medtem ko se lahko nad alarmiranostjo Roda Preecea v razvoju argumenta zoper neutemeljeno in neupravičeno povzdigovanje aboridžinskih načel okoljevarstva (Preece 1999, xvii) zgolj namuznemo,⁴⁰ najboljši približek domorodcem prijaznega, a še vedno uravnoteženega stališča, odzvanja v Steinbergovem pisanju. Ta domorodski odnos do okolja kombinira z razsvetljenimi razmisleki negativnih konotacij izza nediferenciranega zamejevanja domorodcev v sfero naravnega: "Videti Indijance kot 'prve okoljevarstvenike' kontinenta, živeč v harmoniji z naravnim svetom, dokler nanj niso stopili Evropejci in ga uničili, je v najboljšem primeru netočno. V najslabšem primeru je poniževalno do prvotnih Američanov. Spreminja jih v divjake, nezmožne agresivne rabe okolja⁴¹ in posledično nevredne pravic do zemlje" (Steinberg 2002, 20).

⁴⁰ Rod Preece skuša v knjigi z naslovom *Animals and Nature: Cultural Myths, Cultural Realities* spodbiti trditev, da so nezahodne kulture že v izhodišču svojih vrednostnih sistemov, kar je povezano tudi z vlogo religije, naravi bolj naklonjene.

⁴¹ Zakaj bi bilo kakor koli slabo ne vršiti ofenzive nad svojim naravnim okoljem, je vprašanje, ki po našem mnenju v popolnosti zadeva zahodno koncepcijo privatne lastnine in zasluži posebno obravnavo, ki smo se je dotaknili v razdelku o mitu neokrnjenosti predkolumbovske Amerike. Poudariti želimo zgolj, da je tovrsten odnos do narave, ki si vselej prizadeva za vzpostavitev lastništva nad njo, docela zgrešen, kakor je zgrešena tendenca reševanja domorodcev iz divjaškega diskurza na način zbijanja njihove integritete v odnosu do naravnega okolja, ki se jim pripisuje. Z našega stališča je sporna in potrebna prevetritve asociacija divjaškosti s prijaznostjo okolju.

Hkrati pa se, podobno Alvardu, Steinberg čuti dolžnega izpostaviti, da so prvotni prebivalci vendarle gojili svojstven dialog z naravnim okoljem, da so ga doživljali integrirano na vseh ravneh obstoja, čeprav so v njem pustili sled – odločilno sled, ki ni bila vselej benigna (Steinberg 2002, 20).

Ob sprejetju zaključka o mestoma ekscesnem izkoriščanju naravnega okolja predkolumbovske Amerike s strani njenih prvotnih prebivalcev nam postane jasno, da mora tudi sicer kar mrgoleti dokazov intrinzične stereotipnosti izza konvencionalnega pojmovanja primitivnih konzervacionistov. Tudi Butzer soglaša, da so "takšni miti pejorativni za prvotne Američane, saj uveljavljajo podobo tehnološko primitivnih aboridžinov, ki se spajajo z okoljem" (Butzer 1992, 362). Osvetlimo zgolj dva primera, ki izkazujeta nekonzervacijsko usmerjeno ravnanje Indijancev, a ju, za razliko od oponentov ekološko plemenitega divjaka, skušajmo ne interpretirati kot dokazila o lažnosti ali inadekvatnosti ekološke orientacije Indijancev, temveč ju uzrimo kot praktična ugovora esencialistični retoriki plemenitega divjaštva.

Prvi primer predstavlja intenzivno trgovino z bobrovim krznom – izjemno iskanim blagom, primarno namenjenim za izvoz v Evropo, kjer so ga pretežno uporabljali za izdelovanje modnih krznenih pokrival – , ki je pod indijansko roko na območju južne Nove Anglije privedla do anihilacije poprej številčne populacije te živali. Četudi so se retrogradno nekateri avtorji zapletli v spekulacije o možnih vzrokih etične degradacije spoštljivega odnosa Indijancev do živalskega sveta ter pri tem kot možna vzroka našteli koruptivnost iz Evrope uvožene tržne logike v trgovanje z živalskimi surovinami ter sovražnost, ki jo je zanetilo indijansko okrivljanje jelena (leti na trgovino z jelenjo kožo) za pohod epidemij po ameriški celini (Steinberg 2002, 31–5), ocenjujemo tovrstna spraševanja in razglabljanja kot v osnovi odvečna in evropocentrična, ker zadevajo predvsem poskus evropske imaginacije osmisлити odklon od standardizirane predstave Indijancev kot naravnih ljudstev.

Temeljiti prikaz drugega primera zoperstavitve stereotipnim predstavam dominantnega diskurza o indijanski neukročeni divjosti, njihovi nomadski predanosti lovstvu in nabiralništvu pa je vsebovan v tekstu *"We must farm to enable us to live": The Plains Cree and agriculture to 1900* izpod peresa Sarah A. Carter, ki obelodanja lažno prepričanje večinske družbe o neujemanju prvotnih Američanov s kmetijsko panogo. Resda so bili indijanski prebivalci zahodnokanadskih planjav po imenu Kri sprva

odmaknjeni od sedentariziranega življenjskega sloga kmetovalcev, toda zaznano umikanje bizona iz krijevskih lovišč je slednje navedlo k pripoznanju potrebe po lotevanju alternativnih metod preživljanja, med katerimi je z napovedano vladno asistenco najsmotrnejšo opcijo predstavljalo ravno kmetijstvo. Medtem ko se odgovornost za propad uvedbe kmetijske produkcije med ljudstvom Kri po krivem zvrča na njihovo nezainteresiranost, avtorica glavnega krivca najdeva v zgrešenih, včasih zlonamernih, predvsem pa malomarnih vladnih politikah. V skladu s Treaty Number 6 iz leta 1876, ki premešča lastništvo zemlje od Indijancev pod kanadsko suverenost, je bila Krijem preko vladne intervencije obljubljena oskrba s potrebnimi implementi za začetek kmetijske produkcije, vendar pa je le-ta v praksi krepko pešala. Ne le, da je bila dostava potrebščin za kultivacijo nezadostna in slabo tempirana, temveč je delovala kot indirektna sabotaza. Nesojeni poljedelci so prejeli nekakovostno ali poškodovano seme, namesto udomačenih volov jim je bila dodeljena divja živina, obeleženi z boleznijo in lakoto, slabotni, mnogokrat niso posedovali niti najosnovnejših delovnih pripomočkov, kot so primerna obleka in obutev. Tako se krijskim poglavarjem pripisuje naslednja izjava v kontekstu razočaranja nad neučinkovitostjo vladne pomoči, ki jim je onemogočila uspešno, predvsem pa zaželeno vključevanje v sfero kmetijske produkcije: "Ker smo bili pred prenosom ozemlja odvisni zgolj od bizona ter ta in druge živali izginjajo, moramo kmetovati, da bi lahko živeli" (Carter 2006, 219).

Eksplodirala lakota na Severozahodu je na vladni strani vendarle stimulirala premislek o nizu spodbudnih ukrepov, ki so se končno utelesili v domači kmetijski politiki. Še vedno neugodnim okoliščinam navkljub, ki so jim botrovale naravne ujme, stroga zamejenost Indijancev na zakoličeno rezervatno zemljo, neusposobljenost uradnikov za implementacijo ambicioznih načrtov, ki so predvidevali vzpostavitev vzornih farm, učenja kmetovanja in sorodnih iniciativ, pa so si nekateri izmed Indijancev uspeli tolikanj opomoči, da so mogli celo odprodati višek pridelka. V odzivu na občutek gmotne ogroženosti ostalega prebivalstva na omejenem tržišču je tako vlada 1989 izpeljala kmetijsko politiko ("peasant" farm policy), ki je dovoljene obdelovalne površine Indijancev maksimalizirala na površino največ 0,8 hektarja, pa še to z izključno rabo rudimentarnih (najosnovnejših) orodij. Omenjena politika je v tolikšni meri demotivirala Indijance ter amputirala njihovo kmetijsko produkcijo, da si nikoli ni zares opomogla (Carter 2006, 219–42). Morebiti navedeni primer ne naslavlja izrecno konzervacionizma indijanskega življa, pa ga vendar lahko izkoristimo kot solidni dokaz

za politično motivirano, z zunanjimi faktorji izzvano in učvrščeno konstrukcijo ekološko plemenite divjaškosti v tesni navezavi z divjaškim diskurzom, ki v ideološkem in institucionalnem smislu divjake locira in identificira ter v dobršni meri hkrati producira.

Zgornji primer potemtakem bolj kot karkoli drugega izpričuje dejavno udušitev indijanske fleksibilnosti, sabotažo njihovega poskusa adaptacije (prilagoditve). Zato navedimo večstoletno kljubovanje genocidnim praksam zgolj kot najočitnejši dokaz indijanske prožnosti, nečesa, kar si bomo dovolili poimenovati manifestacijo naravnega samoohranitvenega refleksa, ki jih je priganjal k prilagoditvi na novo vzpostavljene življenjske razmere, povzročene z vdorom kolonistov. Če so hoteli preživeti, so se morali in bili pripravljeni prilagoditi, pri čemer pa niso prejeli prave pomoči, temveč so bili pahnjeni globlje v bedo, pred katero so pravzaprav bežali. Kar je sledilo, pa četudi ocenjujemo trgovanje s krznom kot najrazvpitejšo in najpogostejše navedeno predočitev deterioracije indijanskih tradicionalnih nazorov, zatoorej o ekoloških usmeritvah indijanskega življa v resnici pove bore malo. Poučno je predvsem s stališča razkrajanja široko polemizirane samoumevnosti, ki dozdevno napaja idejo o naravni konzervacijski tendenci ekološko plemenitega divjaka ter primitivnem konzervacionizmu. V ekoloških vprašanjih neprimerljivo superiornost indijanskega življenjskega sloga nad potratnim potrošništvom moderne industrijske družbe je nesmiselno zvajati na ideološko motivirana pričakovanja okoljevarstvenikov, biologov, ekologov ter drugih zainteresiranih strani, ki se ubijajo s prisilnim varjenjem in raztapljanjem intelektualne vezi med zavestno intencionalnostjo ter učinkovitostjo domorodnih metod. Očitno gre pri precejanju življenjskega sloga cele kopice raznolikih skupin domorodcev čez parametre ekološkega in okoljevarstvenega diskurza za eklatanten slučaj mešanja jabolk in hrušk, torej neproblematiziranega izenačevanja povsem različnih družb pod diktaturo vrednostnega sistema dominantne. Eno izmed središčnih, najstrastneje obleganih problemskih vprašanj v tej debati je namreč vprašanje intencionalnosti (namenskosti), ki iz koncepcije z naravo mistično spojenih divjakov, instinktivno izpolnjujočih misijo ohranjanja narave, destilira egoistični motiv koristi, ki pozitivno učinkovanje domorodske ekologije reducira tako rekoč na golo slučajnost.

A čemu sploh tolikšna obsesija z namenskostjo domorodske ekologije? Po Ellingosonovih besedah je stičišče "med intencionalnostjo ter učinkovitostjo tako sporen teren v debati o ekološko plemenitem divjaku prav zato, ker ponuja temelj za

vzpostavitev nadzora nad nadvse pomembnimi političnimi implikacijami dostopnih intelektualnih in strateških alternativ" (Ellingson 2001, 351). Hkrati pa se iskanje intencionalnosti v domorodnih konzervacijskih praksah zdi kot vsiljena interpretacija, zgrešen evropocentrični prevod, ki s projekcijo "čistih evro-ameriških filozofskih idealov konzervacije" nadomešča umestna vprašanja o naravi teh praks, s čimer, kot rečeno, posledično nujno degradira težo njihovih učinkov (Ellingson 2001, 351). Deroče število strokovnih inspekcij načelnosti domorodnih ekoloških praks zapušča grenak vtis racionalistične diktature, nekakšne urgentne želje po spravi z razumom, ki more le v identifikaciji preišljene namere divjaka iztrgati iz konteksta živalske instinktivnosti ali ga pogubiti. V procesu izgradnje zavezništev s prvotnimi ljudstvi zato nakazano dilemo ekološki pragmatiki, kot je Alcorn, zaobidejo z dosledno aplikacijo merila učinkovitosti (Ellingson 2001, 351), čemur lahko zgolj zaploskamo, saj narava ne sprašuje po motivih, temveč terjja učinkovito delovanje.

Ko leta 1990 konzervacijski biolog Kent H. Redford domorodno ekologijo priveže na koncept plemenitega divjaka, si zada realni obstoj slednjega ovreči, saj je po njegovem mnenju: "prav ta ideja, da so Indijanci živeli v skladu z naravo, tista, ki je inspirirala inkarnacijo plemenitega divjaka tega stoletja ... Prominentni konzervacionisti so dejali, da so domorodna ljudstva "živela v bližnji harmoniji s svojim lokalnim okoljem"...Idealizirani lik preteklih stoletij je bil preroben v ekološko plemenitega divjaka" (Redford v Ellingson 2001, 345). Ekološka plemenitost zanj predstavlja fikcijo, domisljico zraslo na zgrešenih domnevah glede ekonomske racionalnosti v okviru domorodnega udejstvovanja v ekosistemu. Sam verjame in na vrsti primerov dokazuje ekološko pokvarljivost domorodcev, njihovo dovzetnost za nove metode, pridelke in tehnologije, ki ekonomski koristi dovoli preglasiti trajnostni argument (Ellingson 2001, 345).

Četudi je morebiti Redforda in mnogo katerega izmed ostalih avtorjev, ki obravnavajo to temo, pri njihovem pisanju vodilo uporniško čustvo zoper škodljivo stereotipiziranje domorodcev, pa so slednji najpogostejše obsojeni na vlogo ranjenih tarč, katerih divja plemenitost, ekološka ali druga, je vselej pod vprašajem. Največkrat se retorika ekološko plemenitega divjaka kot najnovejša permutacija plemenitega divjaka s svojo inherentno dialektiko zaznavno nagiba k zavrnitvi svojega objekta, zato namen te razprave ne cilja na spoznanje dejanske ekološkosti domorodcev. Pravo vprašanje je več kot zgolj to, več kot ugibanje o trajnostni naravnosti, altruizmu, egoizmu,

kontingentnosti (slučajnosti) domorodnih metod. Nasprotno, opozoriti želimo na esencialistično logiko, ki obvladuje sleherno inačico diskurza divjaštva ter maskira domorodsko človeškost, na izrojenost diskurza ekološke plemenitosti, ki "globalizira in moralizira domorodna ljudstva v neprepoznavno meglo, kjer lahko generični 'divjak' izmenično pooseblja v enem trenutku puščavskega lovca in v drugem kmetovalca deževnega gozda ter najbolj izolirana posamična transgresija zoper okolje od katerega koli od njiju postane del globalnega moralističnega dokaza o neplemenitosti vseh" (Ellingson 2001, 357). Naj le dodamo, da bi se ravno z ozirom na temo ekološko plemenitega divjaka, strokovnjaki, ki verificirajo njegovo plemenitost, morali podvreči vprašanju lastne intence, s katerim drezajo v vsakodnevnost svojih divjaških ekologov, saj bi mogli nemudoma ugotoviti, da ne glede na namen z ovržbo ekološkosti domorodnih metod njihovim izvršiteljem najpogosteje škodujejo. Vseeno pa nezaničljiva ambivalenca domorodnim ljudstvom zapušča zadosten manevrski prostor za poskus interpolacije diskurza ekološke plemenitosti v svoj prid.

3 DISKURZ DIVJAŠTVA V ZDA

S presvetlitvijo v plastični prikaz diskurza divjaštva na konkretnem zgodovinskem zametku ter razvoju Združenih držav se ne selimo dalje od bele kolonialne mitologije, ki se zažira v indijansko bistvo, temveč plujemo naravnost proti njeni sredi, s končno postojanko v fikciji tipizirane indijanskosti, ki v svojem centru zadržuje izrazno silo bele prevlade – odslikavo njenih vsebin, ambicij in gonilnih motivov, njenih zgodovinskih posledic, predvsem pa neprebojno laž njenega spočetja. Četudi domorodna ljudstva ameriških prostranstev niso brez boja potonila v ideoloških kalupih kolonialnega imaginarija, pa s samim izhodiščem naše razprave o konstrukciji indijanske identitetne formacije drgnemo po dominantni upodobitvi belčevega Indijanca, h kateri se kakor k freski na zidu amerikanizacije⁴² v svojem osebnem zorenju vrača sleherni Američan. Zanj je Indijanec bistven, ključen za samoidentifikacijo, ključen v procesu iskanja samega sebe. Gotovo je konstatacija Toma Holma več kot točna, prilegajoča se silhueti potisnjene krivde znotraj ameriške mentalitete na poti samospoznanja:

Konfrontacija s historičnim Indijancem je dozdevno del zoritvenega procesa vsake generacije Američanov. Če se beli Američani ne uspejo zadovoljivo orientirati do Indijancev mita in zgodovine, se zdijo nezmožni pravilno voditi svoje življenje. Morebiti je spoznanje, da niso bili prvi ljudje na tej zemlji, ali da so njihovi predniki zgradili veliko družbo s prevaro, krajo in umori vsako generacijo gnalo k poskusu, da "bi se odkupili Indijancem" (Holm 2005, 113).

Ti poskusi so med drugim odzvanjali v neprekinjeno nadgrajevanih tokokrogih reform in njihovih snovalcev, katerih politika do prvotnih Američanov je vse v polovico 20. stoletja nihala med sivimi odtenki popolnega zavračanja s fizičnim izločevanjem indijanske prezence, 'dobrohotno' asimilacijo ter raso pesimističnim prezervacionizmom, ki je kliše pozitivnih atributov inherentno necivilizabilnega divjaka – njegovo izdelano ekološko znanje, športni duh, duhovnost in izraze nespridenega

⁴² Za amerikanizacijo je v skladu s koncepcijo Grahama Russela Hodgesa značilno podvrženje angleški vladi v političnih in vojaških zadevah, medtem ko hegemonija nad različnimi etničnimi elementi, ki se stekajo v Združene države, ni vzpostavljena. Etničnim skupnostim je omogočeno ohranjanje lastnih tradicij, ki pa v interakciji z drugimi skupinami privzemajo tudi nekatere izmed tujih etničnih tradicij (Hodges 2003, 21). Elementi indijanske kulture pri tem ne predstavljajo izjeme, a v ameriško kulturo so inkorporirani po meri kolonistov ter utemeljeni na Indijančevi divjosti, ki kot antipod kolonialne civiliziranosti proces amerikanizacije z napetostjo, ki jo generira, sploh omogoča.

naravnega daru za umetnost – vstavljala v formaldehid zgodovinskega spomina za bodoče generacije. Vse to na premisi skorajšnjega in neobhodnega izumrtja indijanskega življa, ki se vseskozi plete po večini glav bele večine (Holm 2005).

A mit o izumiranju Indijanca označuje zgolj logično zaokrožitev njegove vloge v nastajanju ameriške nacije, katere unifikacija je bila v preteklosti dopolnjena. Identitetni konstrukt Indijanca je v samem izhodišču produkt in nujni rekvizit kolonialne imaginacije, ne le v vsebini, ki jo izdaja, temveč v sami formi, ki jo frankenštajnovsko kreira. S tem navidezno preraste v nekakšen kvazigenerični pojem, katerega avtentičnost je preverjana od zunaj, s strani kolonialnega očesa, in v katerega so se zavoljo vzpostavitve skupne aktivistične fronte, oziroma kolikor toliko konsolidirane opozicije večinski družbi, ameriški domorodci sčasoma primorani vživeti. Ne glede na to, kateri izmed opcij glede njegovega izvora končno pritrdimo – ali kolonialno poimenovanje 'Indijanec' izvajamo iz širše dezinacije nepoznanih teritorijev vzhodno od Inda, ki so v srednjeveški misli družno privzeli ime Indije, ali pa ga razumemo kot nasledek latinske fraze in Deus ali In Dei, s katerim naj bi srednjeveški misleci označevali neposeljena področja, dobesedno prepuščena Bogu – je ta, sicer evropski ideološki artefakt, v soočenju kolonialnih prozelitov s prvotnimi prebivalci ameriške celine potrjeno zadobil realno existenco. Do 17. stoletja je imperialna ekspanzija dodobra spodžgala razvoj panindijanske zavesti, ki je na preseku plemenskih delitev locirala polje skupnega interesa v zoperstavljanju evropskemu vsiljivcu (Holm 2005, 50–1). "Kreacija novih alians, celo novih plemen, je bila reakcija na zahodnoevropski imperializem," sklene Tom Holm, saj so "tradicionalne domorodne skupine vpeljuje novih tehnologij, živali, bolezni, rastlin in filozofij izkusile še pred pojavitvijo kolonizatorjev v svoji sredi. Te spremembe so zmotile obstoječe sisteme ter socialne odnose, tako prispevajoč h gojenju novih alians in novih vrst konfliktov" (Holm 2005, 51).

V celoti je torej Indijanec proizvod kolonialnega srečanja – ne le njegove lastnosti, on sam izide iz trajajoče kolonialne drame. Ko z miselnim očesom preiskujemo vijuge divjaškega diskurza ZDA, primarno trčimo ob potrebo drenjajočih se ameriških priseljencev po distinktivni indijanski figuri, katere temeljna funkcija se razodeva ob inspekciji procesa amerikanizacije – na njej se sprošča in skozi kanalizira energija postajanja ameriške nacije. Kaj bi bila Amerika brez Indijanca, brez njegove začetne pomoči belemu prišleku ter istočasno dinamičnih porivov preteče drugačnosti, ki jo je

vseskozi poosebljal? Brez Indijanca bi umanjkal ključni faktor transformacije mnogoterih etničnih elementov evropske kolonizacije v zaokroženo politično enoto s specifičnim nacionalnim karakterjem. Beli kolonisti so odprtih glav sprejemali informacijske delce domorodnih kultur, ki so jim olajšali prilagoditev na življenjske razmere novega kontinenta. Neustrašno so si prisvajali domorodno znanje in ga neskrupulozno obračali v škodo tistih, s strani katerih jim je bilo v dobro veri podano. Spotoma se izvajalci kolonizacije niso sprevrgli v Indijance. Usodno srečanje z divjim nasprotnikom je okrepilo angleške poteze kolonialne kulture, a jih skozi svojstvenost kolonialne situacije, ki je terjala permanentno soočanje z domorodno populacijo, od matice v ključnem smislu tudi razločevalo. "Kolonialna izkušnja poskusa reševanja serije 'indijanskih problemov' je veliko pripomogla k temu, da so kolonisti dobili identiteto, neločljivo zvezano z Ameriko ter vajeništvo v politični in vojaški kooperaciji." V veliki meri, " nadaljuje James Axtell, "so bile reaktivne spremembe tiste, ki so preobrazile Angleže v izvirne Američane v občutkih, pripadnosti in identiteti, preobrazba, brez katere, je rekel John Adams, ameriška revolucija ne bi bila mogoča" (Axtell 1990, 239).

Kolikor koli je ameriško videnje domorodcev na valovnih dolžinah divjaškega diskurza utegnilo valovati glede na vsakokratne razmere in potrebe, Axtell neumorno naglašuje vlogo kolonialne slike Indijanca kot znaka ničelne točke, glede na katero se civilizacija, epitomizirana v trojstvu institucionalizirane vlade, religije in kapitalistične delovne etike, vzpenja nad divjaško brutalnost osnovnega človeškega stanja. Ker je bil kontrast med njima tako izrazit, skorajda totalen in vseprisoten, je bilo toliko lažje zarisati neprekinjene ločnice med entitetama. Indijanci so posrkali vse neželene lastnosti, ki jih belec ni prenesel gledati v sebi, vsa njihova drugačnost je prefiltrirana skozi normative kategorije angloameriške kulture izzvenela kakor pomanjkljivost. A v svoji bojovniški spretnosti je bil Indijanec vreden, mogočen ter ničkolikokrat smrtonosen sovražnik, ki je v kolonialno zavedno in nezavedno zarezal s svojstveno mešanico strahu in zavisti. Tako je trenutkoma gasil kolonialno samozavest, pa vendar v isti sapi že podpigoval kolonialno željo, celo potrebo po ultimativni prevladi, ki se je razrasla v isto aroganco, prenapihneni ponos, ki so ga Indijancem novi Američani svetohlinsko očitali (Axtell 1990, 240–3).

Kolonialna zgodba Indijanca in Američana v materialnem in duhovnem smislu spaja v sklenjeno celoto, znotraj katere veljajo pravila igre na ničelno vsoto. Korist, blagostanje

enega je zvezana z izgubo, rastočo bedo antagonističnega drugega. Žeja po Indijančevi zemlji predstavlja osrednje materialno gonilo diskurza divjaštva – zapisana je v predzgodbi ter vključena v srž njenega nastanka in nadaljnjega razvoja. Napetost med kolonialno dvojico – belcem in njegovim indijanskim rivalom – pri tem prehaja čez izdelan vzorec stadijev kolonizacije, ki ga markirata obratno komplementarna trenda kolonove vse očitnejše fizične oziroma teritorialne nadvlade ter kolonizirančeve pospešene vpetosti v enoznačna določila kolonialne politike, ki zaželeno izginotje njegove narodne biti vpenja v čedalje subtilnejše jezikovne predloge. Šele upad domorodne grožnje v fizičnem smislu namreč klesti potrebo po brutalnosti kolonovega jezika v reprezentaciji svojega nasprotnika. Zaznamki plemenitih potez v domorodnem karakterju lahko nastopijo šele ob njegovem zgodovinskem porazu, ki ga je sprva potrebno doseči, saj je "Plemeniti Divjak nujno poražena kultura" (Sayre 2005, 53).

Kolonialni okupaciji tako sledi premišljena omejitev gibanja, pospremljena s sklenitvami v svojem učinku mnogokrat fiktivnih pogodb ter ustanavljanjem rezervatov. Na ločene entitete kolonialna oblast kmalu pritiska z asimilacijskimi ukrepi, ki jih zavoljo vzpostavitve nadzora ali služeč potencialnim potrebam po delovni sili, sprevrča v drugorazredne skupnosti marginalcev. Ob spoznanju poraznega izida asimilacije je odprta pot za akomodacijo na dejstvo kolonizirančevega kulturnega preživetja, ki se v idealnem primeru eventualno steče v domorodno samoodločbo. Holmova predloga stadijev kolonializma je v potankosti aplikabilna na primer Združenih držav (Holm 2005, 148–9), ki vzporedno z razširjanjem svojih meja čez celino erodirajo prvenstveno bilateralni odnos z indijanskimi skupnostmi v stanje rastoče odvisnosti in unilateralizma, ki ne popusti vse do ključnih političnih prebojev 20. stoletja (Cornell 1984, 44–5). Tako ameriška politika do Indijancev odvrti polni krog od sprejema Zakona o trgovini in prometu z Indijanci, odstranitve in nameščanja indijanskega življa po rezervatih, Grantove politike pomirjanja, asimilacije, indijanske reorganizacije, terminacije ter relokacije in končno notranje samoodločbe (McKanzie v Holm 2005, xiii). Sleherna izmed naštetih epizod pa operira s specifično konfiguracijo indijanskega identitetnega konstrukta, ki vselej utemeljena na predpostavki njegovega divjaštva evolvirava vzporedno z družbeno-političnimi, kulturnimi in gospodarskimi trendi znotraj države.

Čeravno barometer zgodovine ameriško-indijanskih odnosov izpričuje bogat razpon vzponov in padcev, je njihova središčna poteza segregacija, ki seže v predzgodbo

ameriške osamosvojitve izpod britanske krone. Koncept teritorialne separacije (ločitve), ki ga ameriška oblast skozi impozicijo rezervatnega sistema na indijanski živelj dokončno izvede v 19. stoletju, izide iz zgodnje kolonialne prakse kompenziranja odvzetih ozemelj z alternativnimi zemljišči ter ustanavljanjem manjših rezervatov za odrinjene Indijance. Omenjena praksa je v veljavi vse od srede 17. stoletja, ko se za prevlado nad Severno Ameriko potegujeta dve kolonialni sili. Francija in Velika Britanija spričo medsebojnih razprtij za delitev kolonialne pogače ne premoreta zadostne sile za eliminacijo moči indijanskega faktorja na kontinentu. Večja plemena, kakor so Kriji, Čerokiji in Irokezi pravzaprav uspešno izigravajo kolonialni nasprotnici drugo proti drugi, tako ohranjujoč relativno izenačeno razporeditev moči med kolonijami. Vse do francoskega poraza leta 1763, ko se, osvobojena evropskega rivala, Velika Britanija veliko lažje spopade z antagonističnimi indijanskimi plemeni ter zaniha tehtnico moči v svoj prid. S Proklamacijskim aktom (1763) je formalno institucionalizirana ideja o ločeni eksistenci Indijancev za Apalači – stalno mejo, ki odreja končni ozemeljski domet bele poselitve, na katero pa britanski zakonodajalci razumljivo zrejo z dobršno mero skepse. Zadrževanje meje pod težo naraščajočih populacijskih pritiskov, kombinirano s šibkimi implementacijskimi mehanizmi na terenu, ja namreč lahko predstavljalo kvečjemu kratkotrajno rešitev. Klavzula Proklamacijskega akta, ki je jasno prepovedovala akvizicijo (pridobitev) indijanske zemlje za stalno mejo, je bila slabo zagotovilo za ohranitev celovitosti zakoličenega indijanskega teritorija, pa tudi neučinkovit amortizer za preteče kolonialno nasilje, povzročeno z zoperstavljenimi ozemeljskimi tenzijami (Frantz 1999, 10–1).

Britanskim prizadevanjem navkljub so angleški kolonisti vdiral čez Apalaško gorovje v jugovzhodna indijanska domovanja, politična blokada kolonialnega prodora na zahod pa je postala ena izmed centralnih tarč ameriškega negodovanja nad politiko kolonialne matice. V prvi vrsti zato, ker je "zemlja, po definiciji, kolonizatorjeva glavna preokupacija" (Holm 2005, 2), a je indijansko-ameriške odnose nadalje kalilo usodno indijansko zavezništvo s poraženimi Francozi, kar je stopnjevalo sentiment ameriškega revanšizma zoper izvirne prebivalce. Tudi najbanalnejši spori glede lokalnih vprašanj, živine, nepremičnin ali čisto osebnih zadev, so katalizirali nenadzorovane izbruhe nasilja, ki so vodili do nadaljnjih mirovnih pogodb in posledičnih cesij indijanske zemlje. Asimilacijsko pa sta na indijanski živelj poleg vojskovanja vplivali tudi trgovina ter misijonarska dejavnost (Hodges 2003, 23–4).

Poznavanje zgodovinskih razmer predobdobja ameriške revolucionarne vojne omogoča vpogled v shizofrene smernice indijanske politike, ki jih bodo, konstantno omahovaje med separacijo ter asimilacijo, z odcepitvijo od Velike Britanije privzele novorojene Združene države. Nihajoči usmeritvi ameriške politike do domorodcev gre pripisati duh kontroverze, ki položaj plemenskih skupnosti, ravno tako kakor njenih posamičnih članov, napram zvezni in državnim vladam obdaja vse do danes⁴³ (Ericson in Snow 1970, 445). Da bi razumeli mačehovski odnos ZDA do prvotnih Američanov, moramo razcepljenost ameriške indijanske politike prevesti skozi prizmo nič manj razcepljene percepcije Indijanca samega, ki v priseljski rasni imaginaciji vztraja kot centralni antagonist civilizacijsko nadrejene priseljske kulture. Indijančeva paradigmatška divjost v kolonialnem subjektu vzbuja mešane občutke, vse od paranoidnega sovraštva do zavistnega občudovanja njegove naravnosti. Pri tem velja navesti relevantno Sanfordovo ugotovitev, da je v psihološkem smislu dozdevna neokrnjenost ameriške celine za pionirje kolonizacije poosebljala pobeg od grešnosti, izumetničenosti Starega sveta v rajsko preproščino ameriške divjine, kakor očiščevalna preroditev iz pekla evropske civilizacije (Saum 1963, 563–4).

Motivika iskanja naravnega pribežališča v divjini potemtakem soobstaja z ambicijo kolonialnega civilizacijskega naskoka nekdanje indijanske zemlje, ki ga ne odpravi niti postopna zmaga elementov evropske civilizacije nad skrčeno indijansko populacijo. Ne glede na predznak opredelitve, naj gre za zavist ali mržnjo do Indijanca, se retorika civilizacijsko/divjaške dihotomije prebija v središče političnega diskurza ter v dobršni meri obvladuje kulturno produkcijo vznikle države. Med prve bralne uspešnice ameriške posvetne literature se proti koncu 18. stoletja vzpejo 'captivity narratives' – ujetniške pripovedi belih kolonov v rokah neciviliziranega sovražnika, upodobljenem v tipiziranem liku Indijanca kot "divjaške forme hibridnega človeštva" (Williams ml. 2005, 35). Omenjena dela pričajo o kolonialni ambivalenci do izvornih Američanov ter prispevajo k razumevanju kolonialne produkcije Drugega. V ujetniških naracijah puritanskega izvora so Indijanci sicer večinoma obsojani kot krvoželjni divjaki in

⁴³ V razprave o pravnem statusu indijanskih plemen se navadno vključujejo trije faktorji. Od Roberta Ericsona in D. Rebecce Snow izvemo, da so zvezna sodišča na plemena navadno zrla skozi prizmo njihove odvisnosti ter vezanosti za varovalno funkcijo zvezne vlade, ki zaobjema določene omejene elemente suverenosti, Kongres, po drugi strani, je plemena obravnaval kot relativno neodvisne ali alternativno, kot anahronistične strukture, ki bodo eventualno podlegle procesu asimilacije. Kot tretji konkurenčni člen pa se v razprave o pravnem statusu plemen, razumljivo, vključujejo posamične države, na katerih terenu so locirani rezervati. Pretirano jasnejši ni posledično niti status Indijanca posameznika, ki mu je bilo državljanstvo dodeljeno šele leta 1924 (Ericson in Snow 1970, 445–6).

pogani, a slednje vsebujejo tudi alternativni pogled, ki z občudovanjem opazuje drugačnost indijanske kulture, pripravljenost njenih nosilcev na enakovredno integracijo tujih etničnih elementov v svojo sredo, s katero bele skupnosti kolonov niso bile pripravljene reciprocirati (Berkin 2003, 7).

3.1 POCAHONTAS IN DRUGI MITIČNI INDIJANCI

Gotovo najbolj oblegano izmed tovrstnih naracij predstavlja romantizirana pripoved o Pocahontas, ki od svoje skokovite popularizacije na pričetku 19. stoletja nepretrgoma razvnama ameriško domišljijo. Medtem ko se avtorstvo zgodbe pripisuje Johnu Smithu v njegovi *General Histories* (1624), naj bi zgodbo v širšo javnost več kot poldrugo stoletje kasneje povedel angleški mornar John Davis, in sicer v knjižnem delu *Travels of Four Years and a Half in the United Sates of America* (1803). Rdeča nit bo večini bralcev nedvomno poznana, a jo vendarle na kratko povzemimo. Zgodba se pričenja s prihodom angleških kolonistov, med katerimi se nahaja tudi John Smith, v Jamestown (Virginia), kjer leta 1607 ustanovijo prvo stalno naselbino. Nakar decembra istega leta tamkajšnji Indijanci pod vodstvom poglavarja Powhatana Smitha ujamejo in se ga namenijo brutalno pokončiti (mu razbiti glavo). Od gotove smrti ga reši poglavarjeva hči, ki se v nadaljevanju omoži s Smithovim rojakom, Johnom Rolфом. Pokristjanjena Pocahontas se preimenuje v Rebecca ter pospremi moža v njegovo domovino, kjer se kot eksotična senzacija sreča z angleško kraljico in drugimi dostojanstveniki. V tej isti deželi pa tik pred predvideno vrnitvijo v Ameriko končno tudi premine. Njen sin Thomas, ki sicer odraste v Angliji, se kot odrasel moški vrne v Ameriko, kjer s svojimi potomci oblikuje pomemben Virginjski klan (Gill 1987, 34–6).

Dvomljivo pristnost zgodbe, na katero v okviru svoje študije *The Mother of Us All: Pocahontas Reconsidered* pokaže Philip Young, ne potrjuje zgolj poglobljena analiza njenega konkretnega nastanka, v kateri indijanska junakinja pronica v nevidnost predloženih tekstualnih virov ter nepojasnjeno vnovič najdeva svojo pot vanje.⁴⁴ Da sodi Pocahontas najverjetneje med pogostne reciklaže zgodovinsko razširjenega motiva pustolovca, ki ga pred gotovo smrtjo tujega kralja reši vladarjeva hči, nakazuje tudi dejstvo, da mu srednjeveški učenjaki celo nadenejo posebno krovno ime "zaljubljene

⁴⁴ V Gillovi *Mother Earth: An American Story* beremo, da Smith Pocahontas omenja šele v svoji *General Histories*, čeprav je predhodno že izdal dve knjigi, *True Relations* (1608) ter *New England Travels* (1622), v katerih ravno tako opisuje svoje zajetje in rešitev od Indijancev (Gill 1987, 36).

muslimanske princese". Toda na zaledju ameriške nacionalne zgodovine je sovpadanje Pocahontasine zgodbe z realnostjo pravzaprav nebistveno. Pripoved, ki se vije krog njenega življenja, njene velike geste samožrtvovanja, v kateri rešuje življenje kolonialnega prišleka za ceno pogubljenja lastne kulture, se razrašča v polnovredni mit ameriškega nacionalnega bistva, ki omogoča še kako potrebno psihološko in duhovno odvezo za kolonialno pregreho zoper prvotne prebivalce Združenih držav. Pregreho, ki v trenutku žrtve ni več pregreha, temveč se presnavlja v razodetje božanske nujnosti, ki jo pripozna celo Indijanec sam, ko prostodušno kloni pod težkim škornjem civiliziranega kolonista (Gill 1987, 34–7). Tovrstni motiv bo v sleherni kulturi funkcionalen v portretiranju lastne superiornosti "seznanjajoč nas, kdorkoli že smo, da smo izbrani ali preferirani. Naši načini, rasa, religija morajo biti boljši – toliko boljši, da je celo Indijanka (Madžarka, Mavrinja, Turkinja), četudi najboljše vrste (poglejte njeno priznavanje naše superiornosti), dojela naš prav" (Young v Gill 1987, 37).

Medtem ko Birdova zgodbo o Pocahontas uvršča v dolgo kolonialno tradicijo plemenitega divjaštva, ki v svoji proizvodnji kolonialnega Drugega izpostavlja naravne vrednote, kulturno kritiko ter samopožrtvovalnost domorodcev, njeno mitološko razsežnost identificira kot konstitutiven moment v zgodovini ZDA, v kateri Pocahontas prerašča v "mnogoplasten simbol belih Združenih držav" (Bird 1996, 2) – relief Smithove rešitve je vključen v sam Kapitol, sedež kongresa ter zakonodajne veje oblasti v Washingtonu D.C. (Bird 1996, 2). Kajti s Smithovo rešitvijo Pocahontas ni prizanesla zgolj enemu samemu življenju, z milostjo je obsijala prvo kolonijo v Jamestownu (zvezna država Virginia) ter posredno blagoslovljala belo kolonizacijo kot tako. Zato pritrjujemo Highamovem razumevanju Pocahontas kot "prvinske ameriške ženske – domorodne princese, ki je z rešitvijo voditelja naselbine in kasneje z možitvijo za drugega angleškega kolonista združila zemljo in njene zavojevalce s posredovanjem lastnega telesa in duha" (Higham 2001, 30). Postopoma pa se je po modelu grških boginj sprevrnila v krščansko prečiščeno, spreobrnjeno mater ameriškega naroda,⁴⁵ krepostno poosebitev ameriškega duha, ki je blagoslavljala belo invazijo kontinenta ter

⁴⁵ Izsek iz pesmi Vachel Lindsay iz leta 1918

John Rolfe is not our ancestor.

We rise from out the soul of her

Held in native wonderland,

While the sun's rays kissed her hand,

In the Springtime,

In Virginia,

Our mother, Pocahontas (Lindsey v Gill 1987, 37).

mu na simbolni ravni zagotovila prepotrben dostop do primordialne duhovne vezi z zemljo, za katero so evropski priseljenci vedeli, da jim ne pripada.

Številne literarne predelave Pocahontas alegorično povzdigujejo v feminini simbol rodovitnosti deviške ameriške grude ter nadalje v nekakšno polnovredno, naravno boginjo mater, katere žrtev istočasno že reflektira nujno destrukcijo naravne divjine, ki jo kolonizator osvaja (Gill 1987, 37–8). Iz zornega kota Sama D. Gilla Pocahontas pooseblja kompleksno dvoumnost ameriške zgodbe, saj "z akvizicijo in kultivacijo ameriške prsti beli maskulini Američani osvojijo in civilizirajo deželo, a v njenem udomačevanju in civiliziranju ostaja grenak priokus podreditve, uničenja in smrti" (Gill 1987, 38). Narava, izenačena z Indijancem, jo torej nujno skupi pod plimnim valom civilizacijskega napredka, pa vendar ohranja svojstvo nacionalne vrednote, kar težnjo po gospodarskem napredku opremi s protiudarno željo po ohranjanju pristnega stika z naravo, po ohranjanju robustnega pionirskega duha, čigar realizacija v razmerah agresivnega poseganja v deteriorirano naravno okolje ostaja globoko vprašljiva. Young svojo študijo sklene s pomenljivo mislijo, da je "Pocahontas arhetipska žrtev spoštovanju v Ameriki – žrtev nečesa, kar je bil od samega začetka naš silen strah udomačiti vse v naravi, dokler ne bosta divjina in divjost reducirani na nekaj državnih parkov in nekaj divjega ovsa" (Young v Gill 1987, 38).

Četudi se je umetniška produkcija na temo indijanske princese razbohotila do srede 19. stoletja, ko je bila indijanska grožnja beli širitvi čez kontinent pretežno že odstranjena in so novi Američani nostalgичno posegali po eksotiziranem liku Indijanca v težnji po ekspresni iznajdbi avtentičnega mitološkega sistema, s katerim bi izvršili ideološko razločitev novo vznikle ameriške identitete od njenega britanskega izvora, pa prevladuje motiv indijanske princese v simbolizaciji ameriške celine od njenih najzgodnejših reprezentacij. Že kot mesto na robu evropske misli, kakor se domala poetično izrazi John Higham, tvori Amerika izrecno domeno divjaštva. Upodabljana v ženskem liku, kakor velevala klasična tradicija evropskega humanizma, jo od preostalih treh poznanih svetovnih kontinentov razmejuje pomenljiva izbira divjaštva in njegovih vizualnih asociacij kot njene distinktivne karakteristike, kot nekakšnega eksistencialnega bistva, na katerega se reducira njeno drugačnost. Primitivna Amerika je razgaljena, opremljena z lokom in puščicami, praviloma v spremstvu divje živali. Ob podrobnejši razčlenitvi ugotovimo, da se v nakazani maniri v dekorativni umetnosti pojavlja že od leta 1575 – kot karibsko navdahnjena indijanska kraljica, grozeča in neukročena, amazonska v

velikosti, temnopolta ter mišičasta, vse dokler se v 18. stoletju, v naponu kolonizacijskega udomačevanja prostranstev Novega sveta, končno ne preobrazi v graciozno, milo, zlatopolto in temnolaso indijansko princeso. Upadajoča grozovitost tujosti ameriške celine, njena neposredna dostopnost kolonialnemu očesu, potemtakem sproža niz transformacij, ki politično zorenje britanskih kolonij pospremijo z askripcijo vse delikatnejših potez njeni osrednji simbolni reprezentaciji. Ta, sicer eksotična lepota, nič več ne poseblja neke druge, bojevite rase, ampak Britanijino hčer, ki svojo pozornost od divjih sovražnikov preusmerja k svobodi. Angleški karikaturisti s pridom izkoriščajo motiv indijanske princese v snovanju domiselnih risanih komentarjev političnega zaostrovanja med Britanijo in upornimi kolonijami – praksa, ki alegorično vseprisotnost indijanske princese naposled v tolikšni meri popularizira tudi v bodočih ZDA, da jo, z ameriško zastavo v rokah, postavijo za svoj revolucionarni simbol (Gill 1987, 33–4; Higham 2001, 25–30).

Ironična, pa vendar prikladna izbira, meni Axtell, ki se zaveda ključne vloge svobodoljubnega Indijanca v amerikanizaciji angleške kolonialne kulture:

prikladna, ker so Indijanci s svojo dolgo in odločno opozicijo pomagali spojiti trinajst disparatnih kolonij v eno (četudi šibko) nacijo, drugačno od Anglije predvsem spričo deljenja skupne zgodovine konflikta na in za indijansko zemljo. Ironično, ker so po skoraj dveh stoletjih jemanja indijanskih življenj in zemlje kolonisti prevzeli ne le domorodno identiteto, temveč prav tiste karakteristike, ki so kljubovale kolonialnemu plenjenju (Axtell 1990, 242–3).

Vseeno pa je bilo tovrstno istovetenje kratkoživo, saj je na ravni simbolizacije ohranjalo dualistično vizijo evropske kulturne in politične premoči nad novopečeno državnostjo kolonij, ki se je, ikonografsko gledano, v primerjavi z bogato evropsko dediščino ponašala zgolj s primitivnim orožjem ter s svojimi naravnimi danostmi. Razumljivo, v Highamovi interpretaciji, je bilo zato nelagodje kolonialnih revolucionarjev ob simbolni vezavi Združenih držav na necivilizirane domačine, s katerimi jih je družil zgolj antagonistični ozemeljski interes, delilo pa veliko več – vzajemno sovraštvo in trpljenje (Higham 2001, 25–9). Kakor hitro so "ameriški kolonialisti razglasili neodvisnost, so potrebovali simbolično afirmacijo lastnih načel in svoje enakosti z Evropo, ne opomnika predhodne odvisnosti ter nadaljnje zaostalosti. Kot nova nacija je Amerika

morala biti več kot kraj. Utelešati je morala idejo" (Higham 2001, 21), piše Higham v nadaljevanju.

Tedaj se je odprlo prizorišče za novo damo iz ikonografske preteklosti klasičnega republikanizma, boginjo svobode (Lady Liberty), ki zaokroža ločitev izpod britanske krone z idejo skupne kolonialne kulturne dediščine (Higham 2001, 30–1). Tako kvazi-zgodovinska Pocahontas kakor njena ikonografska dvojnica eksemplarično ponazarjata večkratno funkcionalnost divjaštva v konstituciji Združenih držav. Projekcija konstrukta divjaštva v avtohtono prebivalstvo Amerike legitimira njihovo fizično uičenje ter kolonialno uzurpacijo njihove zemlje, hkrati pa rabi kot generativni element ameriške državnosti ter oblikovalni faktor separatne nacionalne identitete.

Amerišstvo vzrašča iz razkola med afirmacijo ter negacijo svoje indijanske predzgodbe, zatorej ni prav nič čudno, če v popularni imaginaciji Združenih držav brez večjih težav sobivata diametralno nasprotni orientaciji do Indijancev – priznavanje in negacija, integracija (vključevanje) in separacija (ločevanje), kulturni prezervacionizem ter popolna asimilacija, ki največkrat delujejo v uničujoči sinergiji. Tako je v ameriški nacionalni zgodovini Indijanec potrebna, a odrinjena kategorija, ki ji je težko poiskati mesto v sedanjiku. Kajti v prevladujočem diskurzu, ki podpira obstoječe vsebine nacionalne zavesti, je načeloma prostor le še za druge zgodovinske 'dobre Indijance', ki Američanom ponujajo odgovore na vprašanje, kdo so in zakaj smejo biti, kjer so. Ti mitični Indijanci, skonstruirani iz drobcev preteklosti v dominantno interpretacijo ameriške zgodovine, so včasih bolj, drugič manj divji in zastrašujoči, pa vendar, poudarja Birdova, ultimativno vselej nastopajo v službi bele vesti in ravna v nasprotju z interesi svojega naroda (Bird 1996, 2). Slednji pravzaprav predstavlja odločilni faktor za njihovo inkorporacijo v ameriško nacionalno ideologijo, saj izzveni kot neposredni izkaz brezizhodnosti indijanske vdaje. V svojem delu *Pocahontas: The Evolution of an American Narrative* (1994) Robert S. Tilton zapiše:

Kar je povezovalo zgodbe o teh načelnih Indijancih, je to, da so, da bi mogli biti videni v takšni luči, navadno morali ravnati v nasprotju z najboljšimi interesi svojega lastnega ljudstva... Ta elevacija je nadomestila dejanske zgodovine teh figur z mitičnimi naracijami, ki so prikazovale ključne trenutke, ko so belci prejeli pomoč, na primer pri prvi večerji Zahvalnega dne v Novi Angliji ali pri rešitvi Johna Smitha (Tilton v Bird 1996, 2).

Tilton namiguje na poprej obravnavano Pocahontas ter drugi dve često omenjani indijanski figuri, ki naj bi v prijateljskem duhu sprejeli prve koloniste – Squanta ter Massasoita. Squanto, pripadnik indijanskega plemena Wampanoag, je v 1620-ih dogovoril pogodbo med svojim plemenom ter zgodnjo kolonialno skupnostjo - angleško "separatistično sekto" po imeni Pilgrims (Romarji), ki je omogočila preživetje slednjih na območju današnjega Plymoutha v zvezni državi Massachusetts (Brown 1972, 3–4). S praktičnimi napotki glede tamkajšnjih klimatskih razmer, nasveti za učinkovitejšo pridelavo hrane ter priporočili o loviščih divjačine jim ni pomagal prebroditi le prve zime, temveč je pripomogel k celovito uspešni adaptaciji pionirske kolonialne skupnosti na življenjske pogoje Novega sveta. Precej ironično pa Squantovo življenje, tako Carol Berkin, najbolje pooseblja "katastrofično izmenjavo med Evropejci in Indijanci" (Berkin 2003, 4). Že leta pred prihodom plymouthskih kolonistov je ta namreč prestal triletno angleško ujetništvo, kjer se je dodobra spoznal z angleško kulturo in jezikom. Ob vrnitvi v svoj rodni kraj Patuxet je naletel na le še eno v nizu opustošenih indijanskih vasi. Vas, katere prebivalce je predhodno pogubila evropsko inducirana epidemija. Ostanki Patuxeta so medtem odigrali vlogo enega izmed sidrišč razlezle bele poselitve, ki si je nadela ime Plymouth (Berkin 2003, 4).

Massasiotu, glavnemu poglavarju Pokanoketov, pa se pripisuje, da je te iste Romarje pozdravil že ob samem pristanku na ameriški obali in prav tako kot Squanto svoji sumničavosti do prišlekov navkljub vitalno prispeval k obstanku novo formirane kolonije. S prispelimi potniki Mayflowerja je leta 1621 sklenil mirovno pogodbo, ki je uspešno ohranjala mir vse do njegove smrti leta 1661, ko ga je nasledil sin Metacomet – bolj poznan pod slabšalnim vzdevkom Kralj Filip (King Philip). Metacomet se je leta 1675 na nebrzdane ozemeljske appetite kolonistov odzval s pričetkom gverilske vojne, v kateri se mu je pridružila še kopica ostalih regionalnih plemen, a je dolgoročen uspeh vseeno izostal. Organizirani upor Indijancev je po treh letih borbe dočakal neslaven konec – redki preživeli na indijanski strani, ki niso bili zaslužnjeni, so se razbežali proti severu in zahodu, Metacometova glava pa je še desetletja, zapičena na kol sredi Plymoutha, brezmilostno hranila protiindijansko histerijo (Jones 1996, 13-4; Berkin 2003, 6).

Zgodovinska persona Kralja Filipa je postregla s pripravno osnovo za pojavitev še ene izmed mitičnih naracij, ki za razliko od prejšnjih personifikacij kvizlinških Indijancev izrablja krvoločnost upornega indijanskega vodje za podkrepitev manihejske dihotomije

med antagonisti civilizacije. Sally L. Jones prepoznava v Metacometu kolonialne dobe 'diaboličnega divjaka', ki streže po življenju bogaboječih puritancev. Revitalizacija tovrstne imažerije v revolucionarnem obdobju je podpihovala moralni primat priseljencev, katerih neomajna samostojnost v soočenju z divjaškim Indijancem je privzela junaške razsežnosti: "Skladno s tem, " piše Jonesova, "so priseljenci videni, kakor da herojsko trgajo zemljo od neciviliziranih robatežev, oddaljeni od svoje matične dežele, ki jih nagrajuje z nadaljnjim izkoriščanjem" (Jones 1996, 14). Preden se naposled skotali v tradicijo plemenitega divjaštva par excellence (primer Pocahontas), ko sledeč letnici britanskega poraza v anglo-ameriški vojni (1814) v patriotskem spominu kolonialnih začetkov prične poosebljati "preteklo deviškost kontinenta" (Jones 1996, 14), je divjak Metacometovega kova tisti, ki mobilizira politični diskurz divjaštva revolucionarne ere in se zapiše v rojstno dokumentacijo Združenih držav.

3.2 DIVJAK KOT VOLK

Začenši svojo študijo o navzočnosti indijanofobne retorike v ameriškem sodstvu pri prvem uradno razglašenem dokumentu Združenih držav, leta 1776 sprejeti Deklaraciji o neodvisnosti, Williams pokaže na penetracijo rasno sovražnega, nasilnega jezika indijanskega divjaštva v izhodiščno miselnost ustanovitvenih očetov, ki oblikujejo ideološko zasnovo spočetja ameriške državnosti. Kot eno izmed osrednjih organizacijskih načel ambiciozne vizije slednjih o bodoči moči in ekspanzivnem potencialu ZDA nocija ne vključljivega divjaka, s pripadajočim zbirom rasnih predsodkov in stereotipnih predstav, navdaja tudi vse nadaljnje poteze ameriške indijanske politike. Tako si je vredno ogledati njene prve korake, katerih okvirni osnutek le nekaj dni za podpisom pariške mirovne pogodbe z Veliko Britanijo septembra 1783⁴⁶ poda tedanji vrhovni poveljnik ter izkušeni protiindijanski borec George Washington⁴⁷. Njegov načrt ameriškega ravnanja z Indijanci Zahoda (the Western Country), ki ga kot izplen revolucionarne vojne Američani prejmejo od Britancev, je utemeljen na predpostavki, "da so Indijanci na meji pošastni, bojeviti divjaki, s katerimi je treba temu primerno postopati v okviru politike Združenih držav. Morali bi biti ločeni od civiliziranega prebivalstva Združenih držav, za mejno črto, ki bi

⁴⁶ Pariška pogodba je priznala neodvisnost ZDA, vendar pa je v nadaljevanju izbruhnila še ena vojna z Veliko Britanijo in trajala od leta 1812 do 1814 (Beard in Beard 1959, 600).

⁴⁷ George Washington je bil prvi predsednik Združenih držav z mandatom med letoma 1789 ter 1797 (Beard in Beard 1959, 604).

omogočala postopno in načrtovano kolonialno širitev na zahodni državni meji" (Williams ml. 2005, 40).

Williams poudarja, da je v imperialni fantaziji ustanovitvenih očetov Zahod pomenil ogromno, rodovitno pokrajino, koder naj bi odjeknil prvi impulz ameriške ekspanzije, prvo dejanje v osvajanju severnoameriške zemlje, čez katero naj bi se razpotegnila bela, agrarna poselitev. Velikopoteznim načrtom osamosvojenih kolonij pa je kot neposredna ovira kljubovala tamkajšnja prisotnost številnih sovražnih indijanskih plemen, ki so med vojno pretežno potegnili z britansko stranjo. Ob koncu vojne so se mnogi zavzeli za vojaško izvedeno, nasilno razlastitev izdajalskih domorodcev, ki bi jih skupaj z Britanci izgnali v Kanado. Zavedajoč se iztrošenosti ameriške vojske po dolgotrajnem, dragem spopadu, kakor tudi taktične prednosti indijanskih borcev na lastnem terenu, pa je Washington nasprotoval direktni vojaški konfrontaciji z indijanskimi plemeni. Namesto tega se je izrekel za nadaljevanje preizkušenih metod kolonialnega vladanja, kakršne je izvajala njihova predhodnica, Velika Britanija. Pogajanje in sklepanje pogodb o miroljubni predaji, cesiji (odstopu) ali odprodaji zemljišč je videl kot najpripravljenjši način za postopen umik Indijancev napredku civilizacije, s katerim se je bilo moč izogniti nepotrebnemu prelivanju krvi. Na Washingtonov predlog je bila uveljavljena stalna meja med ameriškim in indijanskim teritorijem. Indijancem, ki so še posedovali zemljo na vzhodni strani meje, pa so v zameno za njihove zahteve ponudili kompenzacijo (Williams ml. 2005, 39–42).

Bolj kot Washingtonov pragmatizem pa nas vendarle zanima rasna nastrojenost njegovega jezika – pogosta med celotno generacijo ustanoviteljev –, ki skozi aplikacijo diskurza divjaštva v ameriško indijansko politiko uvaja paradigmo "Savage as the Wolf" (divjak kot volk). Kot izkušen veteran v indijanskih zadevah ter povrh še svojstvena avtoriteta v kolonialnem prostoru Washington spregovori sledeče:

Vnovič ponavljam, da politika in ekonomija močno kažeta na pripravnost ohranjanja dobrih odnosov z Indijanci in primernost odkupa njihove zemlje pred poskusom izгона iz njihove dežele z oboroženo silo; kar je, kot smo izkusili, podobno, kot če želimo iz gozda pregnati divjo zver, ki se bo vrnila kakor hitro bo gon pri kraju ter morda padla na tiste, ki so tam ostali; ko pa bo postopna širitev naše poselitve z gotovostjo povzročila umik tako divjaka kot volka; saj sta obe plenilske Zveri, četudi različnih oblik. (Washington v Williams 2005, 42).

Tako je obveljala alternativa vojni. Paradigma "Savage as the Wolf" je zagotovila mir in hkrati že preračunljivo pripravila teren za polzenje 'stalne meje' proti zahodu. S širitvijo bele poselitve in izginjanjem lovne divjadi, od katere je zaviselo preživetje večine izmed indijanskih plemen, je po Washingtonovem videnju Indijance pričakovala ista "usoda vseh nazadnjaških ras, soočenih s superiorno obliko civilizacije. Izginili bodo kot distinktivna rasa ljudi in zemlja, ki jo bodo tedaj posedovale Združene države, bo očiščena vseh indijanskih zahtev ter prosta za belo poselitev" (Williams 2005, 43).

Z inkorporacijo prve indijanske politike v Ustavo leta 1787 je rasni apartheid, ki ga je s končnim ciljem črtanja divjaške grožnje uvajala paradigma "Savage as the Wolf", postal zakon dežele (Williams ml. 2005, 44–5). Kot vrhovni zakon ZDA je Ustava pooblastila ameriško zakonodajno ter izvršilno oblast za regulacijo indijanskih zadev, ki jih je med obravnavo enega izmed indijanskih primerov vrhovni sodnik John Marshall dalje razčlenil v pristojnosti Kongresa za vodenje vojne in sklepanje miru, sklenitev pogodb ter regulacijo trgovine z indijanskimi plemeni. Posebno vlogo sta, navajata Ericson in Snow, odigrali predvsem zadnji dve – pristojnost sklepanja pogodb je vladi dovoljevala dejansko sklepanje pogodb, ki jih je zakonodajna veja oblasti nato zgolj še potrdila (Ericson in Snow 1970, 447–8). Čeravno je tovrstna politika priznavala teoretično obliko indijanske suverenosti, Williams opozarja, da se ne pustimo zavesti iluziji pravičnega ravnanja z domorodci ali celo takšnega na iskreno enakovredni osnovi. Podeljevanje omejene suverenosti je bila dotlej v Novem svetu že krepko uveljavljena, celo standardna praksa znotraj metod kolonialnega vladanja, ki je domorodcem suverenost pripisovala zgolj v dometu možne odprodaje zemlje. Kolonizatorjem je vselej šlo zgolj in samo za zemljo. Nič čudno ni zato, da se je celota tedanje kolonialne politike do Indijancev navadno zvedla na zemljiško kupo-prodajne odnose, katerih osnovna orodja, izpeljana iz omenjenih pristojnosti ameriške vlade – pogodbe o prehodu zemlje v roke ZDA – so tvorila najcenejšo, najpripravnější metodo za navidezno dobrohotno, pa vendar uzurpacijo indijanske zemlje (Getches, Wilkinson in Williams v Williams ml. 2005, 224–5).

3.3 RELOKACIJA IN REZERVATNI SISTEM

V prvih letih po revoluciji so predstavniki Združenih držav načeli pogajanja s številnimi plemeni ter do leta 1871, ko je Kongres formalno odpravil sklepanje pogodb kot

regulacijski mehanizem v ameriško-indijanskih odnosih (Ngai 2003, 108), od nepreglednega mnoštva pogodb formalno ratificirali 371 takšnih, s katerimi Združene države uveljavljajo pravno lastništvo večine svojega državnega ozemlja vse do danes. V zameno zanj so se zavezale k redni oskrbi Indijancev, katerih zemlja jim je bila prepuščena, s potrebnimi sredstvi in uslugami za njihovo uspešno prilagoditev na novonastale življenjske razmere na novo zamejeni zemlji (Jaimes 1988, 778). Državna obveza, ki je bila na škodo Indijancev razumljena kot začetek indijanske odvisnosti od ameriških vladnih agencij ter se je razrasla v stereotipne klišeje o lenih, brezdelnih, umazanih domorodcih. Velja opomniti, da slednje ni le zlohotno, temveč spričo vzajemne menjave med narodnimi entitetami tudi povsem zgrešeno stališče. Toda koncepcija splošne indijanske odvisnosti je bila s posegom razvojnih akterjev pravne doktrine – vrhovnih sodnikov – naknadno sprovedena v zakonsko realnost. Indijanec je bil označen za pravno inkompetentno osebo ter za bodočnost oblepljen in determiniran s statusom državnega varovanca⁴⁸ (Eriscon in Snow 1970, 449; Deloria ml. 1969, 38–9).

Ducati pogodb, sklenjeni v najzgodnejših postrevolucionarnih letih, da bi stabilizirali razrahljane plemenske meje, so v praksi podlegali razbohoteni kolonialni populaciji vzhodnega predela, ki se je v 1780-ih desetkratno namnožila izza stalne meje Indijanskega teritorija na Apalačih ter južno od reke Ohio. Tudi določila vseh nadaljnjih indijanskih pogodb niso bila deležna dosledne izvršitve, medtem ko so jih ambiciozni kolonizatorji kršili kar po pravilu ter brez zadržkov, celo ponosno, streljali odvečne Indijance, navaja Caseyeva (Casey 2003, 56).

Zgodovinski potek dogodkov je jasno pokazal, da pogodbe z indijanskimi plemeni v samem izhodišču niso bile sklenjene v dobri veri. Deloria trdi, da je že iz njihove prazne, dvoumne ubeseditve razpoznavni odsotnost iskrene namere ZDA po upoštevanju sklenjenih pogodb. "Združene države so," meni nadalje, pravzaprav "očitno obljubljale stvari, ki jih, politično gledano, niso mogle zagotoviti" (Deloria ml. 1969, 39). Obljube o spoštovanju enakosti in državnosti indijanskih plemen so Američanom rabile zgolj kot taktične diverzije, s katerimi so zavirali možno zavezništvo med Britanci in Indijanci.

⁴⁸ Teorija o skrbniku ter varovancu v federalno-indijanskih odnosih je izšla iz rabsodbe Vrhovnega sodnika Marshalla v primeru Cherokee Nation v. Georgia ter bila odtlej često uporabljena s strani zveznih sodišč, kadar je šlo za izvajanje zvezne oblasti nad zveznimi državami ter plemeni. Kot nas seznanjata Ericson in Snow, omenjena teorija temelji na šibkosti in odvisnosti plemen od zvezne pomoči pri njihovem spoprijemanju s spremenjenim življenjskim slogom spričo nove civilizacije na kontinentu. Status varovanca je zveznim oblastem nudil legitimacijo za različne pravne ukrepe. Med drugim so bile njegove praktične konsekvence prepoved prodaje indijanske zemlje s strani samih Indijancev, izvzemanje Indijancev iz določenih državnih zakonov, oblikovanje kriminalnega zakonika za rezervatna področja (Ericson in Snow 1970, 449–50).

Ali v Delorievih besedah: "V najtemnejših dneh revolucije, da bi odvrnile Indijance od tega, da bi potegnili z Britanci, ter popolnoma strli nov majhen narod, so Združene države ponudile enakost in državnost Delaverom in vsem drugim plemenom, ki so jih lahko pridobile za podporo Združenim državam. Ko pa je bilo streljanje končano, so bili Delaveri pozabljeni v naglici kraje njihove zemlje" (Deloria ml. 1969, 40). Pogodbe, ki jih je ameriška vlada sklenila z indijanskimi plemeni, pa niso peljale zgolj k njihovi dejanski ozemeljski ekspropriaciji in stopnjevanju indijanske federalne odvisnosti, vzajemnost pogodbenega odnosa so ameriški oblastniki cinično spreverčali v efektivni okvir civilizatorske misije; obljubljena suverenost je postala medij za razkroj te iste suverenosti (Jaimes 1988, 779–80). Naslednji navedek sekretarja za vojno Johna C. Calhouna iz leta 1818 vnovič potrjuje prevlado retorike divjaštva v postopanju z ameriškimi domorodci kot primarnimi antagonisti civilizacije:

S pravšnjo kombinacijo sile in prepričevanja, kaznovanja in nagrad, bi jih (Indijance) bilo treba priversti v okvire zakona in civilizacije. Prepuščeni sami sebi ne bodo nikdar dosegli zelenega stanja. Preden jih uspejo počasna operacija razuma in izkušenj prepričati o svojih superiornih prednostih, jih je treba preplaviti z mogočno nevihto naše populacije. Takšna majhna telesa, z divjaškimi navadami in značajem, ne morejo in smejo obstajati v neodvisni družbi. Naši zakoni in manire morajo naslediti njihove trenutne divjaške manire in običaje ... njihove (pogodbene) anuitete bi predstavljale izdaten šolski fond; in izobrazbo, obsegajočo splošne umetnosti življenja, branje, pisanje, aritmetiko, ki naj ne pripadejo diskreciji staršev. Ob zadostnem civilizacijskem napredku bi se jim dovolilo sodelovanje v takšnih civilnih in političnih pravicah kot posamičim državam (Calhoun v Jaimes 1988, 779).

Marion R. Casey ocenjuje, da so do 1820-ih Indijanci predstavljali neke vrste plemenitih divjakov. Oznakam kulturne inferiornosti navkljub, kot razodevajo Calhounove besede, se je Indijancem pripisovalo zmožnost sprejemanja civilizacije. Za razliko od črncev ali Ircev niso veljali za inherentno podrejene, ni se jih rekrutiralo v panoge, žejne cenene delovne sile, temveč so bili razumljeni predvsem kot žrtve družbeno-ekonomskih ter političnih razmer, ki jih je federalno-religiozna naveza na vse pretege skušala pretvoriti v tržno usmerjene kmetovalce ameriškega tipa ter v ta namen vse od leta 1790 izdatno zalagala Čerokije s potrebnimi kmetijskimi pripomočki. Dobri dve desetletji kasneje, leta 1819, je Kongres svojo namero civiliziranja Indijancev

institucionaliziral v obliki Civilizacijskega fonda, katerega letna sredstva v višini 10.000 dolarjev je s pridom izkoristila predvsem skupina petih plemen jugovzhodnih ZDA, ki so iz pragmatičnih razlogov prevzela mnoge izmed priseljenskih navad ter si posledično 'prislužila' poimenovanje 'pet civiliziranih plemen'. Mednje sodijo Kriji, Čerokiji, Čikasavi, Čoktavi ter Seminoli (Casey 2003, 54).

A Calhounove besede ne zrcalijo zgolj tedanjega asimilacijskega pritiska na indijanski živelj, temveč napovedujejo nov strateški instrument v ameriški indijanski politiki – rezervatni sistem, ki oživlja s strani Kongresa zavrnjen predlog predsednika Jeffersona⁴⁹ iz leta 1804 o zemeljski kompenzaciji za Indijance vzhodno od Mississippija. Po zmagi proti Britancem leta 1814 se je enkrat zavrnjen predlog v luči ekspanzivnih kolonialnih potiskov vzhodnih ter južnih zveznih držav prerodil v zamisel o ustanovitvi stalnega indijanskega teritorija na novo pridobljenem ozemlju med Mississippijem ter Skalnim gorovjem (Frantz 1999, 11–3). Dozdevno se namreč tudi Indijanec sam, četudi civiliziran, ni želel prosto mešati z belci. Tako leta 1824 Rachel Lazarus komentira besede nekega civiliziranega domorodca: "Vseeno zavrača predlagano idejo o prostem občevanju z belci. Pravi, "ne silite narave; izboljšujemo se, ampak nismo pripravljeni živeti med vami ali vas sprejemati medse; čas je za nas naredil mnogo in lahko naredi še veliko več, če smo prepuščeni sami sebi" (Lazarus v Casey 2003, 59). Odstranjevanje neželenih Indijancev, brezsrčno odeto v ničeve floskule o skrbi bele Amerike za njihovo dobrobit, je predvidevalo masovne relokacije (premestitve) Indijancev z njihovih nasledbenih zemlja, koder so bivale generacije njihovih prednikov, na neposeljena, neprijazna, nenasitnim kolonialnim apetitom nezanimiva področja Velike ameriške puščave. Tam naj bi, seveda z državno pomočjo, cerkvami, šolami ter kmetijsko opremo, najbolj varni pred vdori belcev, opustili nomadsko eksistenco ter loke in puščice zamenjali za motike in lopate (Frantz 1999, 13-4).

3.3.1 Jacksonova politika odstranjevanja

Politika ločevanja je v Združenih državah segla do svojih skrajnih meja, iztrgala prvotne prebivalce z njihove rodne grude, iz geografskih, klimatskih razmer, kakršnih so bili vajeni, da bi daleč od njihovih domov ustvarila zamejene kulturne inkubatorje, kjer bi Indijanci načeloma v miru, v svojem lastnem tempu dosegli pravšnjo stopnjo

⁴⁹ Thomas Jefferson je bil tretji zapovrstni predsednik ZDA z mandatom med letoma 1801 in 1809 (Beard in Beard 1959, 604).

civiliziranosti za bodočo vključitev v nedra bele civilizacije. Zgoraj omenjenega Johna C. Calhouna lahko brez tveganja označimo enega takšnih, ki so menili, da bo prav odstranitev "pomagala generaciji Indijancev do zadostne civiliziranosti za reintegracijo v belo družbo" (Casey 2003, 59). Sicer pa je vrli Andrew Jackson⁵⁰, krvnik osemstoterice Krijev (Jones 1996, 16), sedmi zapovrstni predsednik ZDA in kot potomec irskih imigrantov za tisti čas ne ravno vseameriška figura, Politiko odstranjevanja (Removal Policy) iz leta 1830 utemeljil z naslednjimi besedami: "Ni se voljan podvreči zakonom Države in se mešati z njeno populacijo. Da bi ga rešili pred to alternativo ali celo skrajnim uničenjem, mu Zvezna vlada prijazno ponuja novi dom in predlaga plačilo za celotne stroške njegove odstranitve in naselitve" (Jackson v Casey 2003, 59).

Zgoraj izpričan cinizem potrjuje Jacksonova siceršnja obsedenost s pošastnimi indijanskimi bojevniki, ki se zgrinjajo v napad nad nedolžnimi belimi ženami. Od Joela Martina izvemo, da njegova retorika prekipeva z izrazjem divjaškosti, ujetništva in krvnega mešanja, ki postavlja na laž argument dobronamernosti indijanske relokalije oziroma premestitve (Martin 1996, 132). Skrivenčena plemenitost namena se razkrije že ob razglašanju potrebe po separaciji neciviliziranih Indijancev, med katerimi se je za čuda znašlo tudi Pet civiliziranih plemen, za katere ta opredelitev tudi s stališča tedanjih Američanov gotovo ni držala. Zatorej ni presenečenje, da je sprejem Indian Removal Acta (Zakona o odstranitvi) skušal zgolj potešiti belsko lakoto po novi, rodovitni zemlji in naravnih resursih, s tem pa samo v 1830-ih zadel ob življenje 73.000 prvotnih Američanov, ki jih krute usode ni rešila niti pozitivna sodba Vrhovnega sodišča.⁵¹ Če ni šlo zlepa, je šlo zgrda – zgolj s sodelovanjem so se 'prostovoljni migranti' (Jones 1996, 16) mogli izogniti vojaškemu posredovanju, ki je udušilo vse izbruhe upora.⁵² Andrew Jackson se je nedolgo za sprejetjem Indian Removal Acta potemtakem upravičeno bahal

⁵⁰ Andrew Jackson je bil sedmi predsednik ZDA, njegov mandat pa je trajal od leta 1829 do 1837 (Beard in Beard 1959, 604).

⁵¹ Država Georgija je ignorirala zahtevo Čerokijev, da se jih tretira kot suvereni narod, istočasno pa je odločno prezrla odločitev Čerokijev, da ne bodo nadaljevali s prodajo zemlje. Razveljavila je njihovo ustavo, formulirano po ameriškem vzoru. Tako so Čerokiji kot tuj narod za pomoč zaprosili sodišče, ki je izumilo novo pravno kategorijo "odvisnih domačih narodov". Četudi je bila zemlja s strani sodišča razglašena za pravno lastništvo ZDA, neodvisno od volje Čerokijev, ima v skladu z doktrino o odkritju samo zvezna oblast direktno avtoriteto nad Indijanci, s čimer bi Georgija pravzaprav morala prenehati s svojim početjem. Vendar pa je slednja odločitev Vrhovnega sodišča prezrla, saj je imela pri tem tudi podporo ameriškega predsednika Andrewa Jacksona in kolonialne javnosti. Gre torej za dva primera litigacije, v katerih so se Čerokiji uprli razlastitvi, *Cherokee Nation v. Georgia* (1831) ter *Worcester v. Georgia* (1832) (Frantz 1999, 12–3; Casey 2003, 58–9; Williams ml. 2005).

⁵² Politiki odstranjevanja so se med drugim uprla še plemena Sac, Fox in Seminole, proti katerim je Jackson lansiral učinkovite vojaške kampanje, ki so do leta 1842 uspele zagotoviti izvedbo relokalije za omenjena plemena (Casey 2003, 60).

s skorajšnjo kompletno izločitvijo Indijancev iz vzhodne polovice ZDA. Od prvih premestitev manjših plemen vzhodne obale v 1820-ih do obdobja po državljanski vojni (1861–1865) je bilo na območje Stalnega indijanskega teritorija preseljenih kar 50 plemen. Neredko so v okrutnih razmerah prisilnih migracij ugasnila številna življenja. Tako je premestitev 15 tisoč Čerokijev v Oklahomo med zimo 1838/39, ki se je dandanes upravičeno spominjamo pod imenom Steza solza (The Trail of Tears), vzela skorajda 4000 življenj (Frantz 1999, 14; Martin 1996, 134; Casey 2003, 58–60).

Medtem ko je bilo kljubovanje Jacksonovi politiki relokacije uspešno zgolj v izjemnih primerih – na svoji nasledbeni zemlji so nezlomljivo vztrajali odpadniški fragmenti plemen Seminole ter Čeroki, zavlačevalni manevri pa so uspeli tudi nekaterim plemenom severovzhoda ter srednjega zahoda (Frantz 1999, 14) – je njeno udejanjenje z izpraznitvijo obsežnih indijanskih teritorijev pritisnila na plin ameriškega ekspanzionizma. Všetvši ostale ozemeljske pridobitve ZDA, ki so do leta 1877 nanesele 70-odstotni porast njihovega ozemlja⁵³, je nahranila zahteve intenzivne industrializacije po svežih resursih ter z odpiranjem novih tržišč spodbodla gospodarsko rast (Topp 2003, 63–4). V svojem eseju o medrasnih in etničnih odnosih znotraj ameriške družbe med letoma 1837 ter 1877 Michael Miller Topp opozarja na izostreno rasno profiliranje, ki je zavrlo dostop rasnih drugih do avenije neskončnih možnosti, kakršne je odpiralo tedaj cvetoče ameriško gospodarstvo. Konceptcija Manifest Destiny ali manifesta usode je z isto jakostjo, s kakršno je na predpostavki božanskega poslanstva ameriške nacije razpihovala njen ego, generirala ideološki instrumentarij za izločevanje in trpinčenje vseh tistih, ki so izpadli iz samooklicano vzvišene rasne kategorije Anglosaksoncev. Ti so se tedaj prvič zaokroženo samodefinirali skozi prizmo rasne afilacije ter z izključitvijo nebelcev monopolistično zasegli ameriško identiteto. Rasistične implikacije manifesta usode so razvidne iz razlag rasnih teoretikov, kakršne do srede 19. stoletja prevzamejo primat nad pojasnjevanjem postopnega izginjanja Indijancev kot usodne nujnosti, ki z bobnenjem resnice o božji izbranosti tlakuje belsko blagostanje (Topp 2003, 64, 76–7).

Bela Amerika je stroške svojega ekspanzionizma izstavila Indijancem. S formalizacijo politike premestitve je Američanov večni drugi prenehal eksistirati kot potencialno

53 Takšen teritorialni porast je nanesele odcepitev Teksasa od Mehike leta 1837. Med mehiško -ameriško vojno, ki je trajala med letoma 1846 in 1848, ter Gadsdenskim odkupom so Združene države dobile Kalifornijo, del Arizone, Utah, Nevada in Novo Mehiko (Topp 2003, 64–5).

inkluzibilen člen mlade ameriške družbe. Jeffersonovo pojmovanje divjaka, ki bi se z odpovedovanjem svojim divjaškim navadam mogel usposobiti za koeksistenco z belcem,⁵⁴ je klonilo pod drastično ločitvijo obeh svetov, ki se ni zgodila zgolj na idejni, temveč je posegla globoko v materialno raven njunega bivanja. Richard White je zadnjo misel formuliral v sledečih besedah: "Odstranitev je pokazala, da ni prostora za skupen svet, ki bi vključeval neodvisne Indijance, živeče z belci" (White v Topp 2003, 85).

Izjemni dosežki sprejemanju kolonialnih navad, ki so privedli do samostojnega časopisa ter celo do sprejetja ustave po ameriškem vzoru, Čerokije, kot smo že dejali, niso rešili pred nasilno preselitvijo v novo formirani indijanski teritorij. Ne vlada ne posamezni belci jih niso želeli, oziroma niso bili voljni sprejeti v svoji sredi. A tudi začetne obljube, da bodo v svojih vsiljenih novih domovih mogli zaživeti v miru, so kmalu izgubile realno osnovo. Konstrukcija Indijanskega teritorija je gradila na premisi stalne meje, izza katere bi Indijanci mogli živeti relativno neodvisno in ki naj bi držala neovirano od ameriškega kolonialnega prodiranja proti zahodu. Toda zmaga Američanov v mehiško-ameriški vojni je z odpiranjem dodatnih poselitvenih prostranstev do srede stoletja efektivno odpravila alternativo izključno indijanske cone. Obkoljeno z vseh strani je ozemlje, rezervirano za indijanska plemena, s čedalje agresivnejšim pomikanjem zahodne meje nezadržno kopnelo, sami Indijanci pa so se s svojim tradicionalnim življenjskim slogom znašli kot kamen spotike na poti ameriškega napredka. Sistemski odgovor na indijanski problem je leta 1851 ponudila nacionalna politika ustanavljanja rezervatov počez celotnih ZDA, nad katerimi sta, zadolžena za njihov nadzor in varovanje, bdela Urad za indijanske zadeve (Bureau of Indian Affairs – **BIA**) ter trda roke ameriške vojske. Deklarirano namero varovanja Indijancev z njihovo osamitvijo od belega življa, ki naj bi v isti sapi regenerirala indijansko raso ter jo z dejavno promocijo kolonialnih vrednot detribalizirala in individualizirala za bodočo

⁵⁴ Navajamo izsek Jeffersonovega pisma indijanskemu preroku iz plemena Seneka, Handsome Lakeu ali Lepemu jezeru, v katerem Indijancem obljublja spoštovanje njihovega lastništva zemlje ter jih poziva, naj se civilizirajo:

Brat, spominjaš me na moje besede, ko si me obiskal prejšnjo zimo, da bo zemlja, ki ste jo imeli v lasti tedaj, ostala vaša in da vam ne bo nikoli odvzeta, razen, ko boste privolili v prodajo. To sedaj ponavljam in se bom tega držal. ... Ko so zaviseli od lova, večji kot je bil gozd okoli njih, več divjadi so lahko naložili. Preiti v stanje agrikulture pa je koristno tako za družbo, kakor je za posameznika, ki poseduje več zemlje, kot je lahko obdela, da proda delež in zasluži denar investira v vrednostne papirje ali uporabi za nakup kmetovalskih pripomočkov, za izboljšanje dobička. ... Prepričaj naše rdeče brate, naj so trezni in obdelujejo svojo zemljo in (prepričaj) njihove žene, da predejo in tkejo za svoje družine. Kmalu bodo vaše žene in otroci dobro nahranjeni in oblečeni, vaši moški bodo živeli srečno v miru in obilju in vaše število bodo naraščale iz leta v leto. ... V vseh vaših podvigih za dobro vašega ljudstva lahko z zaupanjem računate na pomoč in zaščito Združenih držav ter na iskrenost in zagnanost, s katerima se sam zanimam za pospeševanje tega humanega dela. Ste naši bratje na isti zemlji, želim vam blagostanje, kot pristoji bratom. ... (Jefferson 2007, 92–3).

asimilacijo, pa je skazila neenakomerna, improvizirana konkretizacija rezervatnega sistema, ki je bila le redko povsem uspešna. Richard White je vzpostavitev rezervatov v Združenih državah primerjal z načinom, kako bi "brodolomci skušali sestaviti splav iz ostankov potopljenega plovila" (White v Topp 2003, 86–7).

3.3.2 Uporno porazu naproti

V 1850-ih in 1860-ih so se vsa plemena zahodno od Mississippija zavzela za samostojnost in avtonomijo, po katerih je do neobstoja udrihala politika rezervata. Dejanska uveljavitev rezervatnega sistema, ki je v misiji kulturnega zloma indijanske identitete njene nosilce zapiral v zatesnjene ograde, je zatorej terjala še mnogo vojn in bitk od Planjav proti zahodu. Vojn, ki so se končale bodisi s smrtjo indijanskega nasprotnika ali pa so ga popolnoma ožele za materialne vire, kakršni so bili vitalni za nadaljevanje njegove kulture. Nobena izmed preizkušenih metod, ne beg ne bitka, nista zavrli ameriškega napredovanja od Atlantika do Pacifika, vzdolž katerega so kot znanilci ameriške prevlade rasle številne vojaške postojanke. Grantova politika pomirjanja (Peace Policy) kot neposredni odziv na šokantne najdbe Doolitlovega poročila (1867), ki je opozarjalo na enormne stopnje alkoholizma ter rastočo zdravstveno katastrofo med indijanskim prebivalstvom, v ameriško-indijanske odnose ni vnesla zelenega miru. Ob prevzemu ameriške administracije kot 18. predsednik ZDA je Ulysses S. Grant⁵⁵ skušal sanirati odnose z Indijanci preko mirovnih pogodb, ki so med drugim predvidevale ustanovitev šol, krščanski pouk ter materialno podporo indijanskemu kmetovanju, vendar pa zaradi razširjenosti korupcije določila, ki naj bi 'prostovoljno' zadrževala Indijance v rezervatih, niso bila korektno implementirana. Rezervat v tedanjem času je bil nekvaliteten zapor, ki je samo spodžigal indijansko željo po begu (Holm 2005, 4–5).

Pa vendar so bili do leta 1877 Indijanci kompletno nastanjeni na rezervatnih ozemljih; izgubili so status suverenih narodnih entitet. Njihovo oskrbo, z nadzorom plemenske zemlje ter naravnih virov vred, je prevzela njihova nedavna sovražnica, zvezna vlada ZDA. Le nekateri so postavljeno letnico prestali na prostosti. Po prepričljivi zmagi Indijancev pri Little Bighornu v Montani, kjer je med drugim padel general George Armstrong Custer, je ameriška vojska leto kasneje, leta 1877, sprva prestregla beg

⁵⁵ Mandat Ulyssesa S. Granta je trajal od leta 1869 do 1877 (Beard in Beard 1959, 605).

Chiefa Josepha in ostankov plemena Nez Perce. Sitting Bull (Sedeči bik) je s Sjuji vztrajal do leta 1881, zadnji pa so se leta 1886 predali Geronimo in njegovi Apači (Frantz 1999, 14–5; Topp 2003, 87–89). Pri tem ne smemo zanemariti mnenja, ki ga delimo z mnogimi zgodovinarji, ali kakor pravi Topp: "Večina zgodovinarjev se strinja, da indijansko dokončno zapiranje v rezervate ni bilo posledica vojaškega poraza ... Z drugimi besedami, borili se niso zgolj za ozemlje, temveč za pravico ohranitve nadzora nad lastno identiteto in kulturo. To so bitke, ki v mnogih ozirih potekajo vse do danes" (Topp 2003, 89). Večinska družba je Indijancem skušala odvzeti krmilo za upravljanje z lastno identiteto, vendar pa jih za usvajanje ameriškega načina ni nagradila drugače kot z njihovo nadaljnjo klasifikacijo kot motečih divjakov (Topp 2003, 87).

3.4 DISKURZ DIVJAŠTVA V PRAVNIH VODAH

Da tvori divjaški diskurz rdečo nit indijanske politike Združenih držav, da pravzaprav predstavlja osrednji mehanizem mišljenja in govorjenja o Indijancih, ki ga ne ovržejo niti zgodovinski premiki na področju medrasnih odnosov v 20. stoletju, je ena izmed osrednjih Williamsovih obtožb ameriškega sodstva. Rasistični jezik o indijanskem divjaštvu, ki ga najdevamo v obrazložitvah ključnih odločitev Vrhovnega sodišča v 19. stoletju, namreč ne preneha niti s paradigmatiskim preskokom v interpretaciji in uveljavljanju manjšinskih pravic, kakršnega Williams prepozna v primeru *Brown v. Board of Education* iz leta 1954. Odločba Vrhovnega sodišča v predloženem primeru je odpravila rasno segregacijo temnopoltih v javnih šolah (Bell ml. v Williams ml. 2005, 235) ter hkrati neposredno zavrnila legitimnost sklicevanja na rasistične sodne precedense iz 19. stoletja. A za čuda sodba, ki jo avtor tolmači kot presodno družbeno prekretnico manjšinske politike v Združenih državah ter jo postavlja za referenčno točko svoje študije, svojih učinkov ni prelila v indijanske zadeve, kjer se Vrhovni sodniki dalje sklicujejo na zastareli model indijanskih pravic iz časa intenzivnega institucionaliziranega pregona ter segregacije Indijancev. Na model pravic, ki je ultimativno rabil predvsem upravičevanju indijanske razlastitve ter odvzemanju njihove pravice do posesti, samovlade ter kulturnega preživetja (Williams ml. 2005, 86–7).

Izvorna in kontinuirana povezanost vseh pravnih doktrin, ki dorekajo status Indijanca v sodobni ameriški družbi, s posebej za notranje pravo ZDA ukrojeno doktrino o odkritju, jasno razkriva predominanco ozemeljskega interesa v konstrukciji indijanske politike

(Deloria ml. in Lyttle 1984, 2–3). Medtem pa pregled tozadevno apliciranega pravnega žargona jasno izkazuje njeno, še danes funkcionalno, rasistično podmeno. Williams zatrjuje, da so današnji Indijanci potemtakem deležni istega pravnega tretmaja kakor njihovi predniki dobro stoletje poprej: "Kot divjaki, katerih pravice so definirane v skladu z evropsko kolonialno doktrino bele superiornosti nad celotnim severnoameriškim kontinentom" (Williams ml. 2005, xxv).

Lekcija rasističnega vokabularja, ki zlorablja "negativne stereotipe, rasne podobe in apokrifne zgodbe za upravičevanje stigme manjvrednosti, ki se jo pripenja določenim rasno podrejenim skupinam" (Williams 2005, XVII), konkretno ameriškim domorodcem, je zatorej možna z golim prebiranjem sodniških presoj o indijanskih pravicah. Williams navaja pravno trilogijo spoštovanega, uglednega in široko citiranega vrhovnega sodnika Johna Marshalla kot eksemplaričen primer pretvorbe diskurza divjaštva v pravni okvir, ki neposredno zrašča iz ter nadgrajuje tradicijo protiindijanske nastrojenosti ustanovitvenih očetov. Indijance v svoji razsodbi primera *Johnson v. McIntosh* (1823)⁵⁶ Marshall med drugim okliče za pogane ter "strašne divjake, katerih okupacija je vojna in ki živijo pretežno od gozda", v *Cherokee Nation v. Georgia* (1831) zapiše, da "konstituirajo raso, ki je nekoč bila "številčna, močna in resnično neodvisna" in ki je postopno utonila "pod našo vzvišeno politiko, našo umetnostjo in našim orožjem" ", medtem ko v *Worcester v. Georgia* (1832) Indijancem pripiše "majhen napredek v kmetijstvu ali manufakturi", ker naj bi bila njihova "glavna zaposlitev vojna, lov in ribarjenje" (Williams ml 2005, XVIII).

Marshallov model indijanskih pravic z Williamsovega stališča nakazuje razdiralno moč pravnega utemeljevanja diskriminatornih prepričanj, ki z inkorporacijo doktrine odkritja v kronološkem sosledju naštetih primerov sprva okrnijo indijansko pravico do lastnine in samovlade (*Johnson*), jim dodelijo nižji politični status "domačih odvisnih narodov" (*Cherokee Nation*) in končno nad njimi kot zveznimi varovanci vzpostavijo ekskluzivno oblast zvezne vlade (*Worcester*). Kot takšen Marshallov model utrjuje instrumentarij kolonialnega vladanja ter skozi neposredno aplikacijo načel belega rasnega

⁵⁶ V danem primeru Indijanci niso niti bili zastopani. Šlo je za spor med dvema neindijanskima strankama glede pravnega lastništva istega zemljišča, v katerem je Vrhovno sodišče, sklicujoč se na dolgotrajno kolonizacijo ameriškega kontinenta s strani Združenih držav, razsodilo, da zasebniki ne morejo kupovati zemlje neposredno od staroselcev, ker ima v skladu z doktrino o odkritju dostop do pravnega lastništva zemlje federalna oblast (Williams ml. 2005, 51–8).

supremacizma oblikuje ne le konkretne politične rešitve indijanskega problema, temveč na mediju sovražnega jezika generira 'samoperpetuirajoči' sistem pravnega diskurza, ki zamejuje vzorec možnih zakonskih rešitev. Marshallova trilogija dolgoročno sproži zakonsko utemeljeno krčenje indijanskih pravic, ki so z odpravo konkurenčnih zahtevkov po pristojnosti nad indijanskimi zadevami v popolnosti plasirane v avtoritativni domet kolonialnih interesov ZDA (Williams ml. 2005, 70–1).

Začetni moment Marshallovega modela se z vso rasno obarvano idejno navlaklo, s stereotipizirano imažerijo o indijanskem divjaštvu, superprevodniško razširja čez razvojno krivuljo ameriške indijanske zakonodaje in do konca 19. stoletja porodi kongresno Doktrino neomejene moči (congressional plenary power doctrine), ki je aksiomatskega značaja za kongresno regulacijo indijanskih zadev. Slednja pripoznava tri izvore oblasti nad Indijanci in njihovimi plemenskimi skupnostmi: Ustavo, ki podeljuje pristojnost za urejanje indijanskih zadev predsedniku in kongresu, sodniške odločbe, ki definirajo status plemena v potezah varovanja zvezne vlade, nazadnje pa državno avtoriteto izvaja iz naslova njenega pravnega lastništva zemlje. Najsi nekateri pravni strokovnjaki, kakor sta Ericson in Snow, izza formacije Doktrine neomejene moči vendarle prepoznavajo plemeniti interes ter delikatni premislek Vrhovnega sodišča, ki naj bi skušalo s postavitvijo določnih, izoliranih virov vladne avtoritete nad Indijanci zaobiti nevarne implikacije kongresne samovolje (Ericson in Snow 1970, 446–7), Williams ml. izjavlja, da je "ta zloglasna doktrina učinkovito imunizirala kongresno legalizirano rasno diktaturo nad plemeni od vsakršne oblike pomembnega sodniškega pregleda" (Williams ml. 2005, 72).

Medtem pa je diskurz divjaštva njegovim snovalcem v treh konstitutivnih primerih, Rogers (1846),⁵⁷ Crow Dog (1883)⁵⁸ in Kagama (1886), rabil kot priročni ideološki implement za legalno sankcionirano diskriminacijo domorodcev, ki neposredne avtoritete ni črpala iz Ustave, temveč iz kolonialne pravde Johna Marshalla. Da bi

⁵⁷ V primeru *United States v. Rogers* gre za belca Williama Rogersa, ki zagreši umor na indijanskem rezervatu ter trdi, da je bil posvojen v pleme in da je zato imun na zvezni pregon. Toda vrhovni sodnik Roger Taney s svojo razsodbo razširil neomejeno kongresno jurisdikcijo na indijanske zadeve (Williams ml. 2005, 72–4).

⁵⁸ Primer *Crow Dog* je tesno povezan s primerom *Kagama*, in sicer gre za umor, ki ga je zagrešil Brule Sju Indijanec Crow Dog nad članom istega plemena po imenu Spotted Tail. Četudi so na plemenski ravni konflikt razrešili na tradicionalni način preko kompenzacije. V vprašanju, ali imajo organi pregona jurisdikcijo nad rezervatnimi Indijanci, je vrhovni sodnik Matthews razsodil, da nimajo. Četudi je to dolgo veljal za pomembno razsodbo v prid indijanski suverenosti, kontekstualna analiza ter sam jezik, v katerem je razsodba podana, razkrivata, da je razsodba utemeljena v veri, da zaradi nezadostne civiliziranosti Indijanci ne morejo biti podvrženi istim zakonom kakor belci (Williams ml. 2005, 71–9).

utemeljili doslej rečeno, si oglejmo ilustrativen izsek iz mnenja vrhovnega sodnika Samuela F. Millerja v primeru Kagama (1886), v katerem se je presojalo o ustavnosti zveznega kazenskega zakonika Major Crimes Act (1885) in z njim o enostranski razširitvi kazenskih pristojnosti zveznih oblasti na rezervatne Indijance (Williams ml. 2005, 79–83):

Sledeč politiki evropskih vlad ob odkritju Amerike do Indijancev, ki so bili najdeni tukaj, so kolonije pred revolucij, in države ter Združene države odtle, pripoznale lastniško pravico Indijancev do zemlje, preko katere so se gibal in lovili in ustanavljali občasne vasi. Vendar so si zagotovili pravno lastništvo zemlje same, s čimer je bilo indijanskim plemenom prepovedano prodati ali predati zemljo drugim narodom ali ljudstvom brez dovoljenja te vrhovne avtoritete.

Zdi se nam, da je to v kompetenci Kongresa. Ta indijanska plemena so varovanci naroda. Oni so skupnosti, odvisne od Združenih držav, v veliki meri odvisne glede dnevne hrane, odvisne glede svojih političnih pravic. Nobene zvestobe niso dolžni državam in od njih ne prejemajo nobene zaščite. Zaradi lokalnih sovražnosti so prebivalci držav, kjer se nahajajo, pogosto njihovi najhujši nasprotniki. Iz njihove šibkosti in nemoči, ki je v veliki meri posledica ravnanja zvezne vlade z njimi, in pogodb, v katerih je bila obljubljena, izhaja dolžnost varovanja in z njim moči. To je bilo vselej priznано s strani izvršne oblasti in s strani Kongresa in s strani tega sodišča, kadarkoli je na to nanoslo vprašanje.

Moč zvezne vlade nad temi ostanki nekoč mogočne rase, sedaj šibke in manj številčne, je potrebna za njihovo varstvo kakor tudi za varnost tistih, med katerimi bivajo. Mora obstajati v tej vladi, ker ni nikoli obstajala kje drugje; ker je prizorišče njene izvedbe znotraj geografskih meja Združenih držav; ker ni bila nikoli zanikana in ker lahko zgolj ona uveljavi zakone nad vsemi indijanskimi plemeni. (United States v. Kagama v Williams ml. 2005, 81–2).

Čez logiko doktrine odkritja polaga Vrhovno sodišče brezkompromisno skrbništvo nad Indijanci v kremplje zvezne vlade, kot bi volku zaupalo čuvanje ovac. Prvi odstavek zgornjega navedka izkazuje dobesedni posnetek Marshallove adaptacije doktrine odkritja, ki ga Miller v nonšalantnem zaobrnenju vladnih dolžnosti do domorodcev

spelje v presodni argument upravičenosti popolnega ameriškega skrbništva nad njimi. V inerciji družbeno-političnih nasledkov diskurza divjaštva je dolžnost do Indijancev v perverziji popolne kolonialne prevlade, takšne, ki se željno zažira v srž indijanske eksistencialne realnosti, pretvorjena v pokazatelj legitimne moči nad koloniziranim. Ta moč, ki si prizadeva v svojih rojstnih trenutkih skazati kot pozitivna, pa se kmalu zvede na odločitve, ki segajo do skorajšnje pogube kulturne skupnosti, ki jo na deklarativni ravni jemljejo pod svoj ščit. Kot varovanci zvezne vlade so, sodeč po Williamsovih besedah: "Indijanci popolnoma odvisni od volje Kongresa, ki lahko zagotovi svojo politično moč celo do njihovega prenehanja kot plemen in njihove razlastitve brez kompenzacije" (Williams ml. 2005, 83).

Kolonialna logika in njen pravni izraz, zaobjet v Marshallovem modelu, pa ne potihne niti v stoletju, ki sledi – v 20. stoletju, ki z ukinitvijo zakonsko sankcionirane rasne segregacije Afroameričanov uvaja občutne novosti v polje državljskih pravic. Z zornega kota presoje indijanskih pravic Williams problematizira nadaljnje sklicevanje na precedense iz evidentno rasno oporečne Marshallove trilogije v vrsti odmevnih in, dodajmo, skorajda nedavnih razsodb Vrhovnega sodišča. V svoji študiji dokazuje, da so za razliko od pripadnikov ostalih ameriških manjšin, katerih obravnava pred zakonom terja dosledno uporabo egalitarnih načel rasne enakosti, Indijanci nepretrgano obravnavani po arhaični Marshallovi pravni doktrini ter pripadajočem rasnem besednjaku 19. stoletja, ki operira na podmeni indijanske inferiornosti in inherentnega divjaštva (Williams ml. 2005, 85–7, 127). V dokazilo avtor predlaga analizo utemeljitvenih tekstov dveh ključnih razsodb o indijanskih pravicah v 20. stoletju, in sicer v primerih Tee-Hit-Ton v. United States (1955) ter Oliphant v. Suquamish Indian Tribe (1978).

Prvega ocenjuje za enega največjih pravnih mejnikov v zgodovini ameriško-indijanskih odnosov nasploh, v katerem gre za vprašanje domorodnega lastništva zemlje, ki ni bilo formalnopravno prenešeno na Združene države, oziroma jih Kongres ni uradno razlastil. S šestimi glasovi proti trem je v danem primeru Vrhovno sodišče podalo zavezujoče mnenje, da v skladu z doktrino odkritja indijanska plemena v okviru petega ustavnega amandmaja niso upravičena do pravičnega nadomestila, v kolikor je njihova pravica do lastnine ukinjena s strani zveznih oblasti. Ker gre v konkretnem primeru za majhno pleme aljaških domorodcev po imenu Tee-Hit-Ton, ki poseljujejo z naravnimi viri

izdatno obdarjeno območje Aljaske, leži njegova apropiacija v neposrednem gospodarskem interesu ZDA. Slednje bi v primeru nasprotne, torej pozitivne razsodbe, temu in drugim, podobno situiranim plemenom, hipoma dolgovale okroglih devet milijard ameriških dolarjev v odškodninskih zahtevkih. A sporen v pravni legitimaciji domorodne razlastitve ni le razlastitveni akt sam na sebi, temveč v pravni žargon preoblečeno ideološko orodje, s katerim ga Vrhovno sodišče sprovaja. Kajti pri tem se neinhibirano zanaša na splošno družbeno sprejemljivost rabe divjaške retorike v razvijajoči se zakonski sferi Združenih držav, s čimer posledično aktivno blagoslovlja ohranitev sistema rasističnih prepričanj v širši ameriški družbi (Williams ml. 2005, 89–95). Vrhovni sodnik Stanley Reed, na primer, razširitev Marshallove doktrine⁵⁹ na aljaške Tee-Hit-Tone (v njen domet primarno sodijo zgolj domorodci v notranjosti ZDA) zastavi v besedišču, ki izpričuje omalovaževalno stališče do tega plemena ter do Indijancev nasploh:

Na podlagi vsega, kar je bilo predstavljeno, je Pritožbeno sodišče zaključilo in mi soglašamo, da so bili Tee-Hit-Toni v lovske in ribiške stadije civilizacije, z okolju primernimi bivališči, in da so uživali pravico do uporabe identificiranega teritorija za te aktivnosti kakor tudi za nabiranje divjih sadov zemlje. Mislimo, da dokazno gradivo, predloženo z obeh strani, potrjuje sklep Court of Claims, da je bila raba zemlje s strani prosilcev enaka tisti nomadskih plemen Indijancev Združenih držav (Tee-Hit-Ton v. United States v Williams ml. 2005, 92).

Tee-Hit-Toni kakor ostali Indijanci ostajajo vpeti v kolonialni imaginarij nesedentariziranih divjakov, katerih bivanje na lastni zemlji zavisi od ekspresnega dovoljenja belcev, ki so se samoiniciativno ter nemi za domorodne ugovore podpisali pod pravno lastništvo ameriške zemlje. Iz belske perspektive njihovo domnevno divjaštvo ob pristanku belega človeka na obali nekoč izključno indijanskega kontinenta upravičuje tako "preteklo kolonialno agresijo Združenih držav kot njihove nadaljnje rasno podkrepljene imperialne privilegije nad indijansko zemljo" (Williams ml. 2005, 92).

⁵⁹ Merimo konkretno na tisti aspekt Marshallove doktrine, ki pravi, da indijansko pleme ne more zahtevati odškodnine za zemljo, katere domorodno lastništvo ni bilo formalno priznано s strani Združenih držav (Williams ml. 2005, 92–3).

Krepko v postbrownovsko ero zakonsko inavgurirane rasne enakosti je tovrstna, izhodiščno protiindijanska miselnost vnovič potrjena z odločbo Vrhovnega sodišča v primeru *Oliphant v. Suquamish* iz leta 1978. V vprašanju indijanske kriminalne pristojnosti nad neindijanskimi prestopniki na območju rezervatov le-to zavzame negativno držo. Udarec indijanski samovladi pa je povrh vsega izpeljan iz obsežne liste pretežno predpotopnih argumentov precedenčnega prava izpred prve svetovne vojne, torej neposredno iz zgodovinske spirale nevzdržnih asimilacijskih pritiskov na indijansko populacijo, ki uspeva na razpaslem jezikovnem mozaiku okamnelih podob indijanskega divjaštva. V obrazložitvenem mnenju vrhovnega sodnika Rehnquista naletimo na globoko zakoreninjeno ter kontinuirano vero v civilizacijsko nezadostnost indijanskih skupnosti za zadovoljivo samoorganizacijo lastnega družbeno-političnega življenja "da si indijanskih plemen zaradi njihovega neciviliziranega primanjkljaja 'formalnih' sodnih procesov v pravnem smisli nikoli ne bi mogli predstavljati kot posedujoče legitimno policijsko moč za kazenski pregon Neindijancev" (Williams ml. 2005, 101–2). Vse to pa zopet izhaja iz reinterpretacije postavk Marshallovega modela, ki izhajajoč iz doktrine o odkritju, Indijance razume kot entitete z omejeno suverenostjo, avtomatično podvržene vrhovni suverenosti Združenih držav (Williams ml. 2005, 97–113).

3.5 KULTURNE IN MEDIJSKE REPREZENTACIJE INDIJANCEV

Zavrtimo zdaj kratko pogled z institucionalnega prizorišča totalitarnih sil divjaškega diskurza nazaj k splošnim percepcijam Indijanca, naravnost v utripajoče strujanje popularne imaginacije, nezasičeno žejne mnogoštevilnih obdelav in razdelav lika Indijanca čez celotni žanrski spekter popularne kulture. Na mesto, kjer nihaji družbenih trendov aktivno rekonstruirajo ter reinterpretirajo Indijančev lik, kakor predobstaja in se vsakokratno rekonstituira v polju ameriške kolektivne zavesti. Ker vprega diskurz celoto ravni človeškega obstoja – ravnanja, govorjenja, mišljenja, skratka, življenja, moramo dosedanje slike dopolniti z zaznamkom o kulturnih ter medijskih reprezentacijah prvotnih Američanov kot kolonialnem agensu pa tudi barometru ameriško-indijanskih odnosov. Razen v ujetniških naracijah, na katere smo predhodno že naleteli, so se Indijanci 19. stoletja znašli v standardni zasedbi raznoraznih pesmi,

balad, potovalnih knjig, skicirk, fotografij, pogrošnih romanov, iger, oglasov (Jay 2000, 5), ki so z izkoriščanjem inherentne plastičnosti divjaške retorike spretno krmilili med njenima ekstremnima pozicijama ter proizvedli večplastno fuzijo indijanskega drugega v tipu divjega, pa vendar iz sožitja z naravo oplemenitenega Indijanca. Mesto, ki ga slednji zaseda v ameriški zgodovini pojasnjuje trikratno ideološko vlogo, ki podleži intenzivni inkorporaciji s stališča romantičnih diskurzov tako in tako privlačne indijanske tematike v kulturno in medijsko produkcijo Združenih držav – eksotične, skrivnostne, nevarne, na zgodovino obsojene personifikacije prvotnih Američanov v množstvu popularnih vsebin konzervirajo nocijo nespremenljivega divjaka, dejavno prispevajo k postopni izgradnji ameriške identitete ter legitimirajo eksistenco ZDA pred samimi seboj ter pred preiskujočim pogledom sveta (Williams ml. 2005, 35).

3.5.1 Med krvoločnostjo in plemenitostjo

Za popoln prikaz v diahroni perspektivi družnega prijemališča vseh treh izmed zgoraj naštetih kolonialnih motivov nam ni treba seči daleč. Vprašujoči angažma Sally L. Jones, kakor najde svoj plodoviti izraz v članku *The First but Not the Last of the "Vanishing Indians": Edwin Forrest and Mythic Recreations of the Native Populations*, nas ponese k našemu znancu, upornemu indijanskemu poglavarju Metacometu, čigar življenje je navdihnili specifično formulacijo indijanskega protagonista v ameriški literarni ter dramski umetnosti. Osredotočena na zmagovalno delo prvega ameriškega natečaja za dramsko besedilo, *Metamora; or the Last of the Wampanoags* (1829), izpod peresa Johna Augustusa Stonea, Jonesova dokumentira dinamično prelivanje sublimnih nasproti divjaškim karakteristikam dramskega junaka, katerih dojeta sporočilnost ter sovpadajoči odzivi publike variirajo premo sorazmerno s stadijem ameriško-indijanskih odnosov na prizorišču nacionalne zgodovine. Ali v prilegajočem opažanju Franka Goodyearja, ki odzvanja skozi celotni pričujoči vsebinski sklop naloge: "V ameriški popularni imaginaciji je Indijanec predstavljal takšne pozitivne vrline, kot so preprostost, lepota in svoboda. Hkrati pa je bil ta 'plemeniti divjak' upodabljan kot epitomizacija barbarstva, revščine in odvisnosti. Vedno konstruirana, uničena in nato priklicana nazaj v življenje, popularna slika Indijanca fluktuirala, da bi zadostila potrebam dominantne kulture in upravičila svoje ravnanje z domorodcem " (Goodyear 1996, 30).

Kakšne pa so bile potrebe časa, ki so dopuščale spektakularen preboj Stoneove drame v popularno kulturo tedanjega časa? Navdihnjen z romanesknimi junaki Jamesa

Fenimorja Cooperja ter zgodbo *Philip of Pokanoket* Washingtona Irvinga, Stone na mitični predlogi Metacometovega življenja oblikuje indijansko figuro, ki bo do nadaljnjega ukalupljala standardno predstavo o Indijancih tako na odru kakor v resničnem življenju. Stoneovega indijanskega protagonista tako ne odlikuje inovativnost avtorja, temveč domiselno prestrezanje agregirane energije obstoječega nacionalizma, ki hrabrega Metacometa koristi kot katalizator domoljubnih čustev. Po vzoru Irvingovega *Philip of Pokanoket*, ki indijanskega poglavarja rehabilitira kot "za domačo grudo vezanega nacionalnega heroja", Stone z Metamoro kot prepotrebni emblem ameriške preteklosti zapolnjuje manko grandioznih osebnosti znotraj nacionalne zgodovine Združenih držav. Njegova zgodba je bogata in polna tragičnih obratov: "Metamora je ultimativno poražen z neizbežnim pohodom civilizacije ter s svojim lastnim neobvladljivim značajem, a pred svojim propadom uspe ubiti angleškega lorda, preprečiti nepoštene načrte kraljevega morilca ter se spoprijateljiti z iskrenim, neposrednim Walterjem in dobrosrčno Oceano, ki simbolizirata 'novi svetovni red' " (Jones 1996, 16).

A takšno zlitje domorodne z usodo ameriške nacije, kakršno simbolično sprovaja dramski lik Metamora, v ključnem smislu zavisi od identifikacije njunega skupnega sovražnika, na katerega je moč zvaliti krivdo kolonialnega nasilja in za čigar žrtvi se moreta dozdevno oklicati oba – Britancev. Na primeru ene izmed Metamorovih dramskih predhodnic *She Would Be a Soldier; or The Plains of Chippewa* (1819) Mordecaija M. Noaha Jonesova med drugim izriše pravni mehanizem med Indijancem in Američanom, ki je izvedljiv zgolj pod premiso njunega skupnega angažmaja proti Veliki Britaniji. Medtem ko slednja ohranja status zunanje vsiljivke, ameriška secesija skozi moment upora purificira (očiščuje) ter transformira bele Američane v nekakšne kvaziavtentične entitete, ki v spravi z Indijancem najdevajo legitimacijo za prevzem varstva nad celino in njegovimi prebivalci. Lik Metamora je očiten produkt hibridnosti kolonialne situacije, ki mediira zevajočo drugost prvotnih prebivalcev v kombinaciji s pozitivnimi domorodnimi značilnostmi, s katerimi se bo bela publika brez težav poistovetila. Metamora potemtakem poseduje zedinitveno moč, ki izrazom simpatizerstva z Indijancem navkljub izgraja čvrst ideološki argument v prid Jacksonove politike premestitve, sprejete leta 1830. Dasiravno ozaljšan s plemenitimi kvalitetami, kot so hrabrost, pravičnost ter ljubezen do domovine, Metamora v samem bistvu vendarle ostaja krvoločni divjak, katerega ljubezen do narave zmore preglasiti

zgolj njegovo sovraštvo do belih vsiljivcev. Kot takšen predstavlja rdečo grožnjo, ki jo je edino smotrno tako ali drugače eliminirati. Njegova prihodnost je v preteklosti – mit indijanskega izumiranja preraste v centralni motiv mnogih literarnih del z domorodno tematiko, ki jih v nizu naslovov Poslednji ... našteva Jonesova: *The Last of the Mohicans*, *The Last of the Serpent Tribe* idr. (Jones 1996, 13–22).

Toda ne pozabimo, da je odziv občinstva na isto dramsko vsebino vse prej kot vakuumizirana konstanta, ki kljubuje splošnim družbeno-političnim spremembam. Izdelana dovršenost, s katero na navdušenje vseh navzočih v 1830-ih igralec Edwin Forrest kot *Metamora* še blesti na odrskih deskah, zarjavi v sovražnosti enodimenzionalne atmosfere ameriškega prodiranja na zahod. Odrinjeno je velikodušno reprezentiranje Indijancev v terminih plemenitosti, ki je predstavljalo tudi svojevrstno racionalizacijo belskega nasilja, vršenega tekom unilateralnih (enostranskih) preseljevalnih akcij indijanskega življa. Porazgubi se dojemanje Indijanca kot vrednega in častnega nasprotnika, katerega usodo je zapečatila vzvišena kulturna prezenca. V tamkajšnji popularni kulturi potlej prevzamejo primat bojeviti in predani protiindijanski junaki, poklicani za izbris nadležnih 'rdečkožcev', ki so jih indijanske drame odstavljale na pogorišče zgodovine v veliko subtilnejši maniri. Tako kot Indijanci sami tudi indijanske drame postanejo zgolj še nadležni relikti. V 1860-ih Washington *Intelligencer* tako pokomentira usodo indijanske drame: "Resnica je, da je izkušnja uničila romantičnost indijanskega junaka – Indijanec je postal nadloga; pa vendar, tako dolgo, dokler se pomni deviškost tega kontinenta, tako dolgo, dokler bodo živele naše krvave in neprecenljive mejne tradicije, tako dolgo bo ameriški Indijanec obstajal kot *del poezije Narave*, ki je njegova zibelka" (Jones 1996, 22; Martin 1996, 135).

3.5.2 V večni perspektivi civilizacijskega spopada

Slepilo tlečega sovraštva, ki na psihološki ravni dopolnjuje krvoločne kampanje ameriške notranje konkviste – ta se namenja pokoriti do zadnjega kotička zemlje, koder prevlada še pripada Indijancem – pospravi reprezentacijo nekdanj umerjeno plemenitega divjaka izza njegove brutalne, grozeče različice. Civilizacijski spopad, ki prepaja soočenje med belcem in njegovim 'rdečim' antagonistom, se izoblikuje v jekleno tematsko vodilo kulturnih produkcij, ki odražajo zaverovanost večinske družbe v pravičnost njegovega smotra in finalnega izida. Nezamejen v konkretni čas sklenitve ameriške notranje kolonizacije v drugi polovici 19. stoletja, dolgotrajni, z večrazsežno

medkulturno tenzijo naelektren civilizacijski spopad s svojo stalno prisotnostjo v ameriški kolektivni zavesti validira ter spodbuja podoživljanje dramatizirane verzije nacionalne preteklosti za bodoče generacije Američanov. Razbesneli divjak, ki se protivi ekspanziji civilizacijsko nadrejene bele rase, pa v procesu nenazadnje odraža zgolj vmesni stadij reprezentacije, ki se končno steka v lik poraženega, na rezervatno življenje obsojenega Indijanca (Goodyear 1996, 29–31).

Medijske reprezentacije sjujskega poglavarja Sedečega bika kot onemogočenega elementa indijanskega upora ter simboličnega utelešenja njegove moči izpričujejo nakazani prehod v javni koncepciji prvotnih Američanov. Vse do njegove predaje ameriški konjenici v Dakoti leta 1881, oseba Sedečega bika vzbuja srh belega prebivalstva, ki se ne more načakati vizualnih dokazov o njegovem zajetju. Posledica je inflacija fotografij, časopisnih poročil in drugih medijskih vsebin, od katerih Goodyear odbere 24-delno fotografsko naracijo zajetja Sedečega bika (leta 1882 jo je posnel nebraški fotograf William Cross), da bi skozi ponazoril konstrukcijo Indijanca v popularni imaginaciji tega prehodnega obdobja. Grajena na dualistični konfrontaciji divjaštva in civilizacije, uvajajoč standardizirane akterje zahodne mejne situacije, kot so odpadniški Indijanci, agenti civilizacije (beli priseljenci) ter ameriški vojni heroji, omenjena fotografska pripoved napoveduje filmski žanr vesternov, ki moralistično reprizirajo brezizhodno vdajo divjih Indijancev.⁶⁰ Preden si more s propadom "rdeče grožnje" vnovič opomoči plemeniti divjak, Crossov fotovestern v odsotnosti nostalgčnih konotacij "ne pogasi le žeje vzhodne publike po vizualni dokumentaciji tega velikega dogodka, temveč jih tudi poučuje o tranziciji, ki je rezultat dolge ameriške borbe v 'Spopadu civilizacije' " (Goodyear 1996, 31).

V nizu fotografij je njihovim konzumentom postavljen na ogled stopenjski proces bele prevlade, v katerem je, spričo želje po vzbujanju avtentičnega vtisa, indijanska prezenca otrebljena indikatorjev sedanjika, s čimer se Indijanec konstituira kot zgodovinski, tradicionalen in nazadnjaški. Hkrati pa vključene podobe potrjujejo Indijančevo asimilabilnost, njegovo zmožnost ter aktivno pripravljenost na inkluzijo v civilizirano družbo, zavoljo katere bo najprej moral, sklonjene glave, preseči svojo "lenobo ter neodgovornost" (Goodyear 1996, 37). Ne glede na usodni izid borbe za indijansko stran,

⁶⁰ V svojih romanih je tudi Zane Grey uvajal tipične like, kot so hrabri kavboji, smrtonosni revolveraši, poligamni mormoni ter plemeniti Indijanci, ter za simbol ameriškega Zahoda zakoličil pokrajino visoke planote Colorada (Blake 1995).

je ameriška vojska skozi fotografski medij moralno povzdignjena v milostno zmagovalko, katere asistenca je odločilno prispevala k blagodejni rezervatni karanteni, koder bo poniknilo divjakovo divjaštvo in za seboj pustilo nenevarnega, neškodljivega prebivalca rezervata (Goodyear 1996, 32–41).

V Crossovem fotovesternu pravzaprav velja prepoznati enega izmed začetnih indicev izrazito rasno obarvane zabavne industrije, kakršna se razmahne v sklepnih desetletjih 19. stoletja. Masovna produkcija in reprodukcija stereotipov, skozi kateri odseva invazivna državna politika marginalizacije rasnih manjšin, kanalizirana skozi zabavne in komercialne vsebine, izkrivlja realne populacije rasnih drugih v "fetišizirane podobe, ki so tešile (javno) lakoto po zabavi in potrošnih dobrinah" (Steele 1996, 46). Stereotipne upodobitve ameriških Indijancev, ki jih je zgodnji Hollywood sčasoma ovekovečil na filmskih platnih, v videnju Beverly Singer "žrtvujejo človeškost domorodcev" (Singer 2001, 14). Gotovo, kajti slednji niso portretirani kot posamezniki, temveč rabi njihovo kulturno poreklo za izdelavo vzorca razosebljenih likov, predelanih po ključu belske fascinacije, ki istočasno s projekcijo svojih fantazem vanje na odbijaču njihove drugosti afirmira lastno subjektivnost.

Zasnovani na poustvaritvi (rekreaciji) velikih indijansko-ameriških bitk, ki so živo razstavo indijanskega poraza selile od ene zvedave publike k drugi, sodijo Wild West Showi med najvidnejše izkaze družbeno-kulturne amputacije indijanskega prebivalstva. Najslavnejši med potujočimi spektakli, ki so namesto povezanosti bele in indijanske sfere potencirali njuno v jeziku preteklika formulirano zoperstavljenost (Steele 1996, 46), je bil gotovo Buffalo Bill Cody's Wild West Show, prvič uprizorjen 17. 5. 1883 v mestu Omaha v zvezni državi Nebraska (Jay 2000, 5–6). Cody je domišljeno unovčil svojo legendarno priljubljenost kot jezdec Pony Expressa ter protiindijanski borec za vzpostavitev kariere v zabavni industriji. Z zgledom, ki so mu z ustvarjanjem lastnih šovov sledili mnogi, je Cody za uprizoritev bitk najemal dejanske Indijance,⁶¹ med katerimi so se znašla mnoga slavna indijanska imena – med njimi leta 1885 celo sam Sedeči bik, ki so ga kot osovraženega Custerjevega morilca⁶² drle gledat trume radovednih obiskovalcev. Wild West šovi so bili na sporedu vse do okrog leta 1910 ter

⁶¹ Buffalo Bill je celo izkoristil zajetje indijanskih voditeljev generala Milesa ter lobiral za njihovo pogojno osvoboditev, da so mogli nastopiti v njegovem wild west šovu (Jay 2000, 6).

⁶² Toda kariera Sedečega bika v Codyjevih šovih je bila kratka, prav tako pa ga ni obdržala pri življenju do dokončnega vojnega zatišja med Američani in Indijanci. Leta 1890 ga je ustrelila rezervatna policija. Ob koncu istega leta pa je prišlo tudi do vsesplošnega pokola indijanskega prebivalstva v Wounded Kneeju, ki označuje konec indijanskih vojn (Jay 2000, 6).

se v vmesnem času kot svojevrstni zgodnji dokumentarci znašli tudi na filmu (Goodyear 1996, 41; Jay 2000, 5–6).

Glede na zgodovinski moment je bilo zanimanje javnosti za tovrstne spektakle več kot razumljivo, a škodne posledice, ki jih je indijanski identiteti in javni podobi zadal Codyjev projekt z vsemi svojimi bolj ali manj domiselnimi posnemovalci, so bile dolgotrajne. Ne le, da je v popularni imaginaciji kot kvintesencialni drugi posledično prednjačil Indijanec določenega plemenskega profila, konkretno pripadnik plemena Sju – sjujski bojevnik, ki je zabetoniral 'avtentični' kostum pravega Indijanca. Te uprizoritve so bile često izključna priložnost večinske družbe za srečanje s prvotnimi Američani, ki je uspela prezervirati iluzijo indijanske fizične oddaljenosti od vsakokratne ciljne publike ter ji v umetnem okolju, v umetno vzpostavljeni situaciji, predočiti skrajno redukcionistično imažerijo divjega, a vendar obvladanega, intrinzično neciviliziranega, zgodovinskega divjaka, čigar celotna podoba je prilivala olja na ogenj arogance pristašev znanstvenega rasizma (Steele 1996, 46–7).

A prav zato, ker je bil v tem stoletju, sodeč po besedah Roberta Jaya, "Indijanec za večino Američanov komajda kaj več kot romantizirana abstrakcija, ki so jo videli v zdravilskih ter Wild West šovih, če sploh – situacija, ki mu je dala "eksotični privlak," " (Jay v Steele 1996, 48) je podoba Indijanca nase še odločneje pritegnila tržne sile. Namenjene pospeševanju prodaje najrazličnejših izdelkov domače proizvodnje so reklame z inkorporacijo magnetične motivike rasnega drugega omogočale sprostitev rasno navdanih fantazij, ki pa so bile v primerjavi z ostalimi ameriškimi manjšinami svojstvenega značaja. Narava marketinške apropiacije Indijancev, ki so navadno prikazani v tradicionalnih oblačilih ter v kontekstu določenega pomembnega zgodovinskega dogodka, kakor zna biti podpis pogodbe ali prizorišče določene bitke, še zlasti kaže na njihovo izvzetost iz ameriškega vsakdana. Zategadelj se zdi, kot da so tako v temporalni (časovni) kakor v prostorski perspektivi zasajeni v nek čisto lasten svet, ki lahko zgolj še retrogradno skomina domišljijo dominantne družbe (Steele 1996, 45–8).

V znamenju tako rekoč popolnega zanikanja zgodovinske kontinuitete so indijanske ženske in možje, ali raje ideje o obojih, skrčene na komercializirane podobe, ki dražijo popularno imaginacijo z banaliziranimi interpretacijami predvidevanj o nosilcih domorodne kulture. Odstranjena iz aktualnosti ameriške kulture ter zvezana z

nadčasovnostjo narave seksualizirana Indijanka ter potentni Indijanec prinašata sporočilo naravnega obilja, ki naj bi vabljivo tičalo izza promoviranih produktov. Postavljeni v službo reklamiranja parfumov in gnojil pa vse do prehranskih izdelkov so Indijanci nujno objektificirani (popredmeteni). Čutna podoba indijanske device, ki vabi k nakupu Queen's Perfume; mož v tradicionalni opravi, ki stoji sredi koruznega nasada in simbolizira plodnost; zdravilna moč narave, ki preseva skozi Indijančevo bližino z naravo ter reklamira farmacevtske izdelke. Steele s svojim analitičnim instrumentarijem ošvrkne te in še kopico drugih podob oglaševalske industrije 19. stoletja. A vse izmed njih ga vodijo do istega pričakovanega zaključka. Indijanci niso nikoli naslovljeni kot potencialni kupci, kot subjekti, temveč spričo svoje marginalizirane (obrobne) družbene pozicije rabijo kot brezplačne, pasivizirane, družbeno imunizirane škatle pomena, na čigar račun se nato krepijo intraskupinske solidarnostne vezi bele večine. Škatle, katerih vsebina pa ima po vrhu vsega vselej tako ali drugače opraviti z divjaštvom in naravo. Kamorkoli se ozremo, je potemtakem Indijanec na ravni simbolizacije zvezan z naravno sfero in plasiran v diskurz divjaštva, ki ga na podzavest zalepljene oglaševalske vsebine nezadržno mečejo kvišku (Steele 1996, 51–61).

3.5 DODELJEVANJE

"Ironično je, da so takšni rasni miti prišli v navzkrižje z uradno politiko Urada za indijanske zadeve (Bureau of Indian Affairs – BIA), ki je po sprejetju Dawesovega akta leta 1887 nameraval 'razbiti rezervate' ter pospešiti transformacijo Indijancev v lastnike imetja" (Steele 1996, 46). Resda lahko v navzkrižju med ideološkimi konstrukti rasnega drugega ter dejansko politično prakso ameriških oblastnikov, kot navaja Steele, zaznamo dobršno mero ironije. Ironije, a ne tudi paradoksalnosti, saj bi življenjski sokovi civilizatorskega fanatizma, v čigar duhu delujejo zaskrbljeni reformatorji ter snovalci političnih rešitev za indijansko stisko, nemudoma zastali brez življenjskega soka, brez tiste ključne, zanje izhodiščne predpostavke o vrojenem primitivizmu, divjaškosti ter zaostalosti indijanskega življa. V odsotnosti splošne vere v postavke žaljive rasne mitologije bi izostala legitimacija motiva indijanskega kulturnega uničenja, ki sunkovito razkraja vsakršno prisilno masko filantropske (človekoljubne) semantike. Prenos idej o manjvrednosti indijanskih kultur ter njihovih družbeno-političnih implikacij zato ne poteka zgolj po liniji popularnih medijskih vsebin, marveč postaja del

znanosti, kakršna z lahkoto prodira med ljudstvo, pri tem doneč v rog ameriškega nacionalnega narcizma.

Kako drugače opredeliti, kako razumeti antropološki projekt svetovnih sejmov (World Fairs)⁶³ po vzoru ameriške Columbus Exhibiton, s katero Združene države leta 1893 ponosno obeležijo štiristoletnico Kolumbovega odkritja Novega sveta? Vanjo so v vnovičnem dejanju ameriške samopotrditve s kirurškim rezom vstavljeni živi eksponati domorodnih kultur kot ničla na merilnem traku človeškega napredka (Griffiths 1996, 83). Njihov sprejem v ameriško zgodovino si pri tem ne prizadeva za spravo, temveč rabi kot omalovažujoča lekcija trendov rasne in nacionalne zavesti 19. stoletja, ki iz svojega piedestala zviška naslavlja patetično stanje teh zgodovinskih ostalin. Živa razstava je skozi impozantno menažerijo pojavnosti svetovnih kultur obiskovalce podučevala o družboslovni translaciji evolucionistične logike v domeno medčloveških odnosov. S premišljeno postavitvijo improviziranih vasic, ki so se v prostorskem smislu zvrščale na civilizacijski skali od primitivizma, prek barbarstva do viškov civilizacije, je njeno osnovno sporočilo presegalo omejeno lekcijo o domorodnem primitivizmu ter, namesto tega, z odločno impozicijo diskretnih vrednostnih delitev med svetovnimi kulturami, fabricirala izdelano rasno hierarhijo človeštva. V tem antropološkem cirkusu je vsakomur pripadlo določeno mesto s pripadajočo definicijo njegove rasne identitete. Slednje pa, v pisanju Mae N. Ngai, ni pojasnjevalo le kulturnih razlik ter podpihovalo anglosaksonskega večvrednostnega kompleksa, ampak je v isti potezi opravičevalo do skrajnosti prignano ekonomsko izkoriščanje ter drugorazredni politični status nebelcev v kolonialnem primežu ZDA (Ngai 2003, 96–7).

3.6.1 Asimilacija kot rešitev

Kot nihče drug so bili Indijanci izpostavljeni, pravzaprav ukleščeni v tem primežu od svitanja kolonizacije, a s kompletizacijo rezervatnega sistema je narava njihovih bivanjskih razmer dosegla dno. Frantz opisuje tedanje rezervate, katerih

⁶³ Leta 1893 so na čikaškem svetovnem sejmu pod okriljem Franza Boasa in drugih antropologov sodelovali tudi Kwakiutli iz Vancouver Islanda v Kanadi, kjer so orikazali verzijo kanibalskega plesa hamatsu, med katerim je njihov voditelj z britvico zarezal po hrbtih iniciiranih. Slednje je med občinstvom sprožilo val zgražanja in obenem čudne fascinacije. Četudi je po besedah Paige Raibmon ta performans potrjeval najbolj trdovratne stereotipe o domorodnih kulturah, je hkrati pokazal na njihovo kulturno preživetje in, dodajmo, na njihov nadaljnji boj proti plimnemu valu kolonizacije, s katerim so jih kanadske oblasti že dolgo potiskale k tlom. Mednarodno prizorišče, kjer je bil ritual izveden, pa je odprlo možnost za mednarodno obravnavo domorodne problematike. Slednje Kanadi, ki si je prizadevala za čim večji ugled v mednarodni javnosti, da bi pritegnila nove priseljence ter investitorje, seveda ni bilo pogodu, kajti hotela se je prikazati kot razvita dežela, kot pravna država, ki je ne pestijo krivice nad domorodno populacijo, kakršne tarejo ZDA (Raibmon 2000).

asimilacionistični moto se je zgovorno glasil: "Kill the Indian in him and save the man," (Frantz 1993, 17) kot zaporniška taborišča, ki so *de facto* ukinjala svobodo gibanja za tam živeče. Vzdrževanje stalne konfinacije Indijancev je bilo zaupano vojski, medtem ko je zapustitev rezervata zahtevalo neposredno avtorizacijo uradnikov leta 1828 ustanovljenega BIA (Šumi 1998, 281). Fizično onemogočeni v nadaljevanju s tradicionalnimi preživitvenimi dejavnostmi, ki so terjale dostop do širšega naravnega okoliša, so prebivalci rezervatov zapadli v stanje nemilostne odvisnosti od nerednih prehranskih pošilk z vladnega naslova. S temi je vlada praktično izsiljevala pokornost indijanskega življa, katerega upiranje vladnim ukrepom je moglo nemudoma zapreti pipo vladne oskrbe. Indijanci so se potemtakem morali ukloniti, ko so njihove otroke pošiljali v šolske internate daleč stran od njihovih že tako bornih domov, kjer so jim v znak popolne kulturne deprivacije (prikrajšanosti), ki naj bi se zažrla do samega jedra njihove identitete, nadevali angleška imena ter jih spreobračali v krščanske denominacije. V špartanskem slogu so v enem samem rezu odpadli kosi njihovih starih, plemenskih jazov. Postriženi in uniformirani so bili indijanski otroci več let vnaprej popolnoma odrezani od svetov svojih prednikov. Tako je leta 1880 agent BIA v rezervatu Yakima izjavil sledeče: "Indijanski otroci se ne morejo ničesar naučiti od svojih staršev, razen barbarstva. Zato jih je tako pomembno odstraniti od njihovih staršev in jih poslati v industrijske internate" (Szasz 1970, 18). Najbrž ni treba dvakrat ponoviti, da je namen krščanske prevzgoje, ki je slonela na kulturni anihilaciji izrazov indijanstva, prednjačil pred deklarirano namero njihovega izobraževanja.

Ukloniti so se morali tudi, ko jih je predsednik Grant, po vidnem propadu civilizatorskih praks tako vojske kot indijanskih agentov BIA, prepustil rokam verskih gorečnejšev celega razpona ameriških veroizpovedi, ki so svoj monopol nad življenjem rezervatnih Indijancev prevedli v zakonsko sankcionirano prepoved njihove verske svobode (Frantz 1999, 17–23). Prohibicija indijanskih živih religij, ki se holistično raztezajo čez celoto indijanskega bivanja,⁶⁴ je najbrž težila h gotovi amputaciji domorodnih idejnih sistemov, po katerih so ti orientirali svoja življenja. Kongresni prepovedi sjujskega Sun Dancea (leta 1884) ter bundlinga⁶⁵ (leta 1888) sta globoko urezali v indijansko duhovnost ter samozavedanje, ki mu je bila religija zadnji oprimek v prezervaciji lastne

⁶⁴ "Za nas religija ni omejena ali popredalčkana v določeno uro ali določen dan. Je del vsake minute vsakega dne od trenutka našega rojstva. Mi živimo svoje religije" (Adare 2005, 4) nazorno prikazuje indijansko doživljanje religije Sierra Adare.

⁶⁵ Ritual za ohranitev duš umrlih (Ngai 2003, 109).

indijanskosti. "Ne razumem, zakaj želi beli človek končati naše verske obrede. Kako lahko škodijo našim ljudem. Če nam odvzamejo našo vero, nam ne bo ostalo nič. ... Verjamemo, da je sončni bog (Sun God) vseмогоčen, saj vsako pomlad naredi, da vzbrstijo drevesa in zraste trava. Te stvari vidimo z lastnimi očmi in zato vemo, da vse življenje izvira od njega" (Ngai 2003, 109), nad belsko versko represijo vzdihuje užaloščeni Indijanec Blackfoot.

Številni pobegi iz klešč rezervatne bede zatorej z današnje perspektive bržkone ne predstavljajo nikakršnega presenečenja. Nemisljiva bi bila prej njihova odsotnost. V zadnjih desetletjih 19. stoletja pa so, pigmentirani z izbruhi nasilja, v tolikšni meri generirali nadaljnja trenja med belim ter indijanskim prebivalstvom, da so prebudili ne le interes budnega očesa javnosti, temveč posameznike znotraj dominantne večine stimulirali k angažiranemu razmisleku o morebitnih socialnih vzrokih indijanskih 'eskapad'. Seštevek interesa ter kritike je med letoma 1879 in 1883 spodbodel nagel porast indijanskega reformnega gibanja (Indian reform movement), v katerem se je pionirskim ženskim reformnim organizacijam spotoma pridružila še kopica moških pomembnežev. Medtem ko imenuje Holm Združenje za indijanske pravice (The Indian Rights Association) za tedaj najvplivnejšo med dejavnimi ustanovami na področju indijanske problematike, je bila za potrebe splošne koordinacije ter medsebojne izmenjave stališč in predlogov od leta 1882 v Philadelphii pristojna vsakoletna Lake Mohonk Conference of Friends of the Indian. Med Indijanskimi prijatelji se je odtlej pričela klesati bližnja prihodnost indijanske politike ZDA, katere altruistični motivi so sijali na razkroj rezervatnega sistema kot zvezdo stalnico njihove agende (Holm 2005, 6–7). Kajti rezervat je z vzdrževanjem plemenskih struktur podpiral kolektivistično ideologijo, ki je po mnenju dobronamernih reformatorjev sejala seme zla med indijanski živelj. Odprava skrajne eksistencialne bede, katere talci so postali rezervatni Indijanci, je skladno s tem videnjem terjala njihovo čimprejšnjo individualizacijo, in sicer z akcijo abruptnega iztrganja dušečemu skupnostnemu prijemu v prid zdravemu egoizmu ter podjetnemu pohlepu (Frantz 1999, 23).

Od najnežnejših začetkov reformnega gibanja je v soju žarometov kraljevala iskrena asimilacijska namera, ki je sestavila širokogrudni programski načrt za indijansko inkluzijo v ameriško družino. Dosledna amerikanizacija, pokristjanjenje, opismenjevanje ter indoktrinacija z načeli kapitalističnega produkcijskega načina naj bi uboge Indijance popeljale v tipični ameriški življenjski slog ter jih dokončno usposobile

za učinkovito tekmovanje z belci. V tej enačbi ni bilo prostora za indijansko vraževerje in primitivne ceremonije, vsekakor pa ni bilo prostora za rezervate kot valilnice divjaštva (Holm 2005, 8). Konceptija rezervatov kot gotovih ovir na poti do napredka je bila opazno pripojena na vrečo 'razsvetljenih' predsodkov o indijanskem barbarizmu, ki ga ti v danih razmerah naj ne bi bili zmožni preseči. Reformna struja zadnje četrtine 19. stoletja je rezervat v docela živalskem izrazju definirala kot: "ogrado, kjer horde divjakov hranijo z moko in govedino... in, kjer jih pohlep trgovcev opremlja z barvo in kičem" (Ngai 2003, 108–9). Horde divjakov, kot so jih slikovito imenovali, razkropljene in maloštevilne, kakor so bile, bi brez invazivne asimilacijske politike, ki se je obdržala do 1930-ih, po njihovem mnenju bržkone izumrle. Asimilacija in z njo indijanska kulturna smrt je bila v očeh goriotovskih reformatorjev recept za nadaljnje življenje (Ngai 2003, 109). Njeno najefikasnije sredstvo pa je bila prerazdelitev indijanske zemlje na individualni osnovi ali politika dodeljevanja.

Zadnjo je teoretično razdelala velikopotezna trojica najodmevnejših reformatorskih imen, ki so amalgamirali neredko navzkrižna prepričanja "nacionalizma, krščanskega idealizma in dogme, ekonomskega konzervativizma ter socialnega darvinizma v neke vrste mistično filozofijo amerikanizma" (Holm 2005, 131). Četudi so Richard Henry Pratt, Albert Smiley ter Henry L. Dawes najverjetneje iskreno verjeli v normo bratovske ljubezni med ljudmi, jih to ni oviralo pri določanju manjvrednih kultur, kakršna se jim je kazala indijanska, kot kandidatka za eksterminacijo (Holm 2005, 131).

3.6.1.1 DAWESOV SPLOŠNI DODELJEVALNI AKT

Dawesov uradni obisk petih civiliziranih plemen na Indijanskem teritoriju leta 1885 je v njem zgolj še utrdil vero v lasten prav. Zgrožen nad tamkaj videnim, je zanj odpadel zadnji potencialni pomislek glede upravičenosti obsodbe rezervatov, ki jih je najbrž razumel kot državno instituirana prizorišča divjaštva. Zavzetemu predsedniku Senatne komisije ni zadostovalo, da je praksa komunalnega (skupnega) lastništva zemlje dokazano preprečevala skrajno revščino, saj je bila po njegovem "nenapredna in v bistvu nazadnjaška ...Skupno lastništvo zemlje je zaviralo sebičnost in s tem oviralo osebni napredek" (Holm 2005, 10–11). Samo dve leti kasneje, leta 1887, je vsled vsestranskega ter intenzivnega lobiranja uzakonjen Dawesov Splošni dodeljevalni akt (General Allotment Act), ki je efektivno razdrobil indijansko zemljo na minimalne porcije 64 hektarjev (160 acres), kakršne so načeloma pripadle posamičnim

Indijancem, medtem ko so 'presežke' lakomno zasegli privatni interesi (Ngai 2003, 108–9).

Sama ideja pri tem ni bila nikakršna noviteta. Momentum zamisli o privatizaciji indijanske zemlje, ki izzove reprezentativno izjavo sekretarja za notranje zadeve Carla Schurza iz leta 1881, da bo slednja "z delom in izobrazbo usposobila Indijance za navade in poklice civiliziranega življenja ter jih individualizirala v lastništvu ter vrednotenju posesti," (Schurz v Ngai 2003, 109) sega poltretje stoletje v ameriško preteklost. Vnovič pridere na plano med Jeffersonovim predsednikovanjem ter rabi v pogajanjih s plemeni Chippewa ter Shawnee na prelomu 19. stoletja. A generalno poneha indijanska rojstna pravica do ameriške zemlje zavoljo pospeševanja civilizacije šele s formalnim podpisom ameriškega predsednika Groverja Clevelanda⁶⁶ pod Dawesov akt. Nad simbolično vezjo z njihovo rodno grudo tedaj prevlada utilitaristična logika ameriških korporativnih interesov, ki se z dezintegracijo indijanskih skupnosti nadejajo lahkega odkupa prostranstev tratenega zemeljskega bogastva. S pohodom nad indijanske religije, vzgojo⁶⁷ ter družbeno vlogo spola⁶⁸ in družine kot središčnih struktur indijanske družbene organizacije v človekoljubno retoriko odeta civilizatorska misija, hote ali ne, proizvede enoličen zmagovalni portret, na katerem ni razpoznavni Indijanca. Izraženim dobrim nameram navkljub zagnane grupacije človekoljubov v koaliciji s pragmatičnimi lobisti bolj kot komur koli dolgoročno korist zagotovijo železnicam, lesni in naftni industriji, velikim živinorejcem, rudarskim podjetjem ter mnogim drugim zainteresiranim industrialcem, ki morejo legitimno vskočiti, potem ko je bila okrnjena ozemeljska pogača skrajno restriktivno porazdeljena med izbrane Indijance (Frantz 1999, 23; Holm 2005, 9–11; Ngai 2003, 108–9).

⁶⁶ Grover Cleveland je kot dvaindvajseti ameriški predsednik predsedniški stolček zasedal med letoma 1885 in 1889 (Beard in Beard 1959, 606).

⁶⁷ Kot smo že omenili, je bilo šolstvo pomemben asimilacijski instrument, ki je komplementiral prerazdelitev, na kar kaže tudi nagel porast proračunskih sredstev, namenjenih organizaciji indijanskega šolstva, ki je do 1895. leta zaobjemalo 200 rezervatnih šol ter 24 internatov, od katerih je bil najslavnejši Carlisle School v Pennsylvaniji, ustanovljen leta 1878 (Ngai 2003, 110).

⁶⁸ Reformatorji so vložili veliko napora v spreobračanje Indijancev v tradicionalne anglo-ameriške spolne vloge ter promocijo tipične ameriške (nuklerane) družine, saj naj bi z navajanjem indijanskih žensk na ravnanje po vzoru belih žena večinske Amerike zatrli kal spolne promiskuitete ter divjaškosti Indijancev, na katere je kazala njihova matrilinarna družinska struktura. Znotraj te so otroci sledili svoj družinski izvor po ženski strani, torej po svoji materi. Različne zavzete organizacije čistunskih žena so skušale v Indijanke zasaditi vrednote gospodinjkega dela ter moralne čistosti in s tem še enkrat spodkopati njihov tradicionalni življenjski slog, ne vedoč, ali se takšna umetna indukcija lastnega vrednotnega sistema sploh lahko obnese brez škode za same Indijance (Ngai 2003, 110).

V jasnih obrisih Indijancem vsiljevanega patriarhata je delež dodeljene zemlje eksponentno upadal z indijanskim položajem v njem. Od moške glave družine, ki je prejel celih 64 hektarjev, polnoletnih samskih oseb ter sirot, ki so prejeli vsaka po 32 hektarjev, nepolnoletnih samskih Indijancev s prejemkom 16 hektarjev pa vse tja do votle ničle, ki je zadela poročene ženske. Pravzaprav so bili v prerazdeljevanju nemalokrat prezrti mladi, medtem ko so si ameriški oblastniki z zemljo kupovali naklonjenost uglednih poglavarjev (Frantz 1999, 25). Hkrati pa so v že tako redukcionistično sito evro-ameriške koncepcije privatne lastnine, osnovano na domnevi, da bodo Indijanci za civilizirani življenjski slog tako in tako potrebovali znatno manjše obdelovalne površine, vstopale predhodno prečiščene številke etničnih Indijancev. Kot presodno komponento, ki je pričala o nečednih namenih ameriške vlade, je Kongres v Dodeljevalni akt vključil evgenični mehanizem, ki je postavljal kri za identifikacijski znak indijanstva. Zahteva po vsaj polovičnem deležu indijanskih prednikov je minimizirala upravičene prejemnike prerazdeljene rezervatne zemlje, katere ostanke je nato nemudoma absorbirala država. Zadolžena za dejansko sprovajanje prerazdelitve je BIA skrbela, da so bili ti ostanki najboljše, kar je imela ponuditi rezervatna zemlja. V državno in postopoma privatno last so praviloma prehajala najkakovostnejša zemljišča, a tudi razbitine individualiziranih krp indijanske posesti so po 25-letnem obdobju državnega skrbništva zlahka spolzele iz rok osiromašenih Indijancev. Četudi naj bi, odtlej obvezani plačevanja davkov, Indijanci postali ameriški državljani, jih mnogo ni bilo deležnih državljskih pravic vse do leta 1924, ko jim je spričo priznanih zaslug v prvi svetovni vojni Indijanski državljski akt (Indian Citizenship Act) končno podelil volilno pravico. A še ta jih povečini ni odrešil položaja drugorazrednih državljanov, temveč je, ravno nasprotno, tehniko koristi zopet zavihtel v smeri državno-kapitalske naveze. Ta je pod pretvezo skrbi za obče dobro iz pogajanj o ekstrakciji resursov z odtlej posamičnimi ameriški državljani in ne več predstavniki različnih narodov zase iztržila najugodnejše izide (Jaimes 1988, 780–3; Frantz 1999, 23–9; Heinze 2003, 138–9).

Vsekakor je zapoved identitetne transformacije Indijancev, ki je izvirala iz konstrukta njihove dozdevne divjaškosti, vsestransko korist nakopičila v zemlje željnih državnih rokah, zasičenih z rastočimi birokratskimi stroški ter razbohotenimi zveznimi programi. Stežka zatorej nasprotujemo sklepanju M. Annette Jaimes, ko v Dawesovem aktu razloči pripraven instrument za pripravo absolutizacije ameriških obvez do domorodne

populacije ali vsaj za njihovo obvladovanje, ki ne skazi iluzije legitimnega lastništva zemlje, kakršnega si je ta zagotovila v pogodbah z indijanskimi plemeni. "Z zagotovljenim ozemljem so ZDA iskale zadovoljiv mehanizem za izogibanje plačila trajajočih stroškov, povezanih s svojo akvizicijo. Najočitnejši način za dosego tega cilja je ležal v preprostem in neposrednem odrekanju izpolnitve določil pogodb in s tem v njihovi abrogaciji" (Jaimes 1988, 780).

Zaradi lastnega ugleda kot države progresivnih (naprednih) zakonov in ne nazadnje spričo nuje po permanentnem zagotavljanju legitimnosti pravnega lastništva državnega ozemlja je morala zvezna oblast iznajti način, da navidezno "nadaljuje z izpolnjevanjem svojih obvez ter se jim istočasno izogiba ali pa jih vsaj zadrži na sprejemljivi ravni. Zadeva je terjala zahrbtnen pristop" (Jaimes 1988, 781). Evgenični mehanizem je z določitvijo poljubne meje spodrezal 'neprave' Indijance, ki so ostali brez zatočišča, tiste prave pa z državno asistenco poslal po isti poti deindijanizacije. V klobčiču civilizacijske pasti so se asimilacijski programi federalnih agencij povrhu vsega, v gesti nedvomne perverzije, deloma celo sami financirali iz dobičkov od odprodaje presežnih rezervatnih zemljišč (Frantz 1999, 26; Jaimes 1988, 780–1). Razlastitev je hranila asimilacijo. Da so sploh še posedovali zemljo, jim je kopalo jamo skrajnega kulturnega razkroja, ki ga je s skrbjo za indijansko dobro na ustnicah svetohlinsko razglašala v vladno politiko udejanjena reformna programska platforma. Tudi tiste srečneže ter med njimi pet civiliziranih plemen, ki so se uspeli ogniti prvemu valu državno inscenirane privatizacije, je naknadno prizemljal Curtisov akt iz leta 1898, katerega določila so formalno ukinjala Indijanski teritorij ter indijanskim plemenom postavljala datumski ultimat za sklenitev potrebnega dogovora z dodeljevalno komisijo. Le redki so dodeljevanju povsem ubežali (Deloria ml. in Lytle 1984, 25).

Ameriška identitetna diktatura, ki je v materialno korist ameriškega kapitala in države najprej avtoritativno določila gradnike avtentične indijanske identitete, prevedene v žig polnokrvnega sorodstva ter belskih predstav o tradicionalnem življenjskem slogu, da bi jih v naslednji potezi prisilno drugačila, je, vsaj s stališča izražene namere po spreobrnitvi divjih Indijancev v amerikanizirane kmetovalce, neslavno propadla. Ker je šlo za prisilni proces, ki se ni pričental v samoumevnem izhodišču indijanske eksistence, marveč v s stereotipi o indijanskem divjaštvu začinjeni domišljiji belih civilizatorjev. Ker je tudi voljnim civiliziranja po recepturi večinske družbe država tako v finančnem kot moralnem smislu napol obrnila hrbet. Obdelovana zemlja, ki je do

tektonskega premika v ameriški indijanski politiki leta 1934 skopnela kar za 65 odstotkov, je bila redko kdaj ugodna za kmetovanje ter je z naglim populacijskim prirastom v procesu dedovanja razpadala na čedalje manjše, nedonosne kose (Frantz 1999, 29–30; Jaimes 1988, 781). V zakup pa ni bilo vzeto niti pereče dejstvo monopolizacije kmetijskih površin, ki je ekstenzivno kmetijsko produkcijo Indijancev postavljalo v izrazito nekonkurenčen položaj ter jih podvrglo nenehnim pritiskom po nadaljnjih ozemeljskih izgubah (Ngai 2003, 111).

Vsekakor se z bedo obsijana figura poraženega rezervatnega Indijanca v absolutni večini primerov skozi asimilacijsko rešeto ni prerinila do postavljene civilizacijske ciljne črte. Nad nekdanj neizbežno grožnjo izrinjenih domorodcev je iz gledišča Američanov z začetka 20. stoletja bolj kot kdajkoli poprej obvisela gotova smrtna sodba. Mit o izginjanju indijanske rase je potrjeval alarmantni človeški davek, ki so ga terjale bolezen, revščina in alkohol, čeprav direktno izpeljane iz velikega načrta indijanskega kulturnega izginjanja. Tega pa so še dodatno razpihovale različne znanstveno podprte rasne teorije o fizični hibridizaciji indijanske rase, ki naj bi se skozi mešane zakone zlagoma pretapljala v genski material belcev (Holm 2005, 114).

3.6.2 Progresivna era: zbiranje nevihtnih oblakov reforme

Rasni optimizem starih reformatorjev, ki so kljub izraženi kulturni aroganci dovolili skupnemu človeškemu bistvu, da presije skozi navlako ovrednotenih kulturnih raznolikosti, je potihnil pod izbruhlo rasno skepso progresivne ere. Neuspeh asimilacijskega projekta, ki je z implantacijo vrednot protestantske delovne etike skušal 'pobeliti' Indijance, ki je gradil na predpostavki njihove enakovrednosti ter enakih zmožnosti, pa je do nadaljnjega zaprl vrata idealizmu njegovih zagovornikov. Niti argument 'novih Indijancev'⁶⁹, uglednih indijanskih akademikov, ki so si uspešno nadeli barve ameriške civilizacije ter se s številnimi dosežki zapisali v legendarno sredo večinske kulture, ni odbil napada vzpelih prepričanj o vesplošni, naravno programirani degeneraciji indijanstva. Degeneraciji, ki je bila zapisana globoko v inadekvatnosti (nezadostnosti) indijanskega genetskega materiala, v njegovem rasnem bistvu, ki je

⁶⁹ Novi Indijanci so Indijanci, ki se jim je uspelo prebiti v ameriški srednji razred. Med najbolj poznane izmed njih sodijo Charles. E. Eastman, Laura Cornelius, Angel DeCora, Lone Star Dietz in Carlos, ki so bili sprejeti v večinsko družbo. Eastman in Montezuma sta bila ugledna zdravnika, ki sta si ugled v ameriški kulturi prislužila tudi s svojim literarnim ustvarjanjem in človekoljubnim delom. Novi Indijanci so potrjevali prepričanje starih reformatorjev, da je indijanski problem mogoče rešiti z asimilacijo (Holm 2005, 114).

neprehodno blokiral Indijančev napredek. Kajti vsem svojim visoko donečim nazivom navkljub so tudi 'novi Indijanci', najsi še tako zgledne izjeme asimilacijskega poloma, pestovali mnogo katero izmed značilnih osnovnih potez svojega indijanskega porekla, kat je konsolidiralo kvaziznanstveno zamisel o enotnem ter nepremostljivem rasnem bistvu (Ngai 2003, 110–1; Holm 2005, 113–5).

Kot nas seznanja Holm, so "mnogi izmed Novih Indijancev ravnali presenetljivo podobno starim Indijancem. Grajali so belca zaradi kršenja pogodb, vzdrževali neposredne stike s svojimi plemeni ter s peresom seznanjali belce, kaj natanko počno narobe" (Holm 2005, 115). Za geografa in zgodovinarja Ellswortha Huntingtona, ki je še leta 1919 indijansko zaostalost pripisoval njihovi omejeni možganski kapaciteti ter jo racionaliziral s prevodom v sredinsko družbeno pozicijo med belcem in črncem, prilagojeni Indijanec, čigar plemenska identiteta ni bila izkoreninjena, niti slučajno ni presegal vrojenih inhibicij svoje rase (Holm 2005, 115).

Stalnost, fiksiranost v pojmovanju identitete je vpregla rasno umevanje fin de siecla, ki je ne le efikasnosti oziroma učinkovitosti, pač pa smiselnosti asimilacijskih ukrepov izkazoval čedalje večji dvom. Kakor uspešna vključitev v kulturno sfero večinske družbe ni sprožila popolnega razkroja plemenskih jazov novih Indijancev, tudi državna ekstravaganca internatnega šolanja ni preprečila ponovne indijanizacije šolarjev ob povratku v njihove domove. Od Delorie ml. ter Lytla izvemo, da je asimilaciji kljub spoju intenzivnih naporov ter invazivnih metod uničenje indijanstva spodletelo tudi s stališča njegove tradicionalne politične organizacije. Izsilila je zgolj njegovo reartikulacijo na prizorišču moderne države:

V polovici stoletja po državljanski vojni⁷⁰ so Združene države poskusile vse, da bi Indijance vključile v ustavni okvir. Večina komentatorjev tega obdobja ameriške zgodovine je nasprotovala samovoljnim metodam Urada za indijanske zadeve (BIA), s katerimi je ta skušal Indijance prisiliti v predoblikovan kalup, znotraj katerega bi mogel pričeti njihov avtomatski napredek v višji civilizacijski stadij. Vsekakor so bili Indijanci podvrženi signifikantnemu ter znatnemu pritisku, zato da bi opustili svoje lastne oblike vladanja ter širši družbi demonstrirali svoj potencial za običajne državljane. Veliko ljudi znotraj plemen se je žilavo oklepalo svojih starih običajev, in četudi so bile stare oblike vladanja močno erodirane,

⁷⁰ Ameriška državljanska vojna je trajala med letoma 1861 in 1865 (Beard in Beard 1959, 601).

niso povsem izginile. Točneje, Indijanci so dalje občevali po tradicionalnih obnašajskih vzorcih, ki so nekoč popolnoma regulirali njihove oblike vladanja, a so to počeli znotraj čedalje novejših in široko diferenciranih političnih struktur, ki so jim bile dovoljene s strani njihovih agentov ter nadzornikov (Deloria ml in Lytle 1984, 26).

Od Ngai izvemo, da so pod vplivom rasno navdanih teorij etnologov, antropologov in drugih duhovnih očetov rasne politike vladni uslužbenci ter progresivni reformatorji oblikovali spremenjene smernice za ravnanje z domorodci. Koncipirana kot množstvo odraslih otrok, tako izdajajoč tipično farso kolonialnega diskurza, ki koloniziranega oblači v termine intrinzične odvisnosti, podrejenosti, zaostalosti in nezmožnosti, prejme ta "brezupno nazadnjaška rasa, zamrznjena v času in prostoru" (Ngai 2003, 110) sebi primerno, na poklicno usposabljanje omejeno izobrazbo. Točke za njen izkazani uspeh karseda hitro unovčijo apologeti rasnega pesimizma, med katere bomo uvrstili komisarja za indijansko šolstvo, Francisa Leuppa, ki zasluge zanj pripiše doslednemu rasnemu razločevanju v šolskem sistemu: "Črnc je zanj črnc in ne le belec obarvan črno" (Ngai 2003, 110–1).

Presunljivo pa vera v nepremostljive omejitve indijanske rase ne zaseje nadaljnjega vala uničenja med imetnike indijanskih kultur, temveč postavi temeljni kamen za indijansko kulturno integracijo. Poljudnoznanstvena rasistična ideologija tako v določenem zgodovinskem trenutku Indijance dejansko razbremeni silovitega asimilacijskega pritiska ter odpre prostor za formulacijo konzervacijske alternative. Reformatorji progresivne ere, soočeni z docela vesterniziranim, pa vendarle že zdavnaj omaganim Indijancem, so se namreč zlahka odmaknili od začrtanih ideoloških dualnosti svojih predhodnikov. Dogmatično zapriseženi ideji o nepremostljivi antitetičnosti civilizacije in tribalizma (plemenske ureditve) so stari reformatorji kulturno vrzel med belcem in Indijancem razreševali s kulturno absorpcijo zadnjih v univerzalistični jezik zahodne civilizacije. Progresivci pa so v kulturni prisotnosti izumirajočega Indijanca, ožetega potencialne sile fizičnega kljubovanja ter oddaljeni od zgodovinske kalvarije za ameriško zemljo, zmogli videti tisto, kar je bilo vredno zadržati. Že 1890. so videla vnovični poskok razcepljene slike Indijanca, ki je v maksimalnem naponu asimilacijske agende ponovno oživljala romantizirano različico plemenitega divjaka, da bi kontrirala zaničevalni retoriki indijanskega divjaštva. Na konferenci Indijanskih prijateljev, tako izrecno predani indijanski dekulturnaciji, je leta 1896 s predlogom Josepha Andersona o

ustanovitvi inštituta za preučevanje domorodcev odjeknil šibek predton pozitivnih razvojev, s katerimi je porasli interes za indijanske zadeve napolnil prvi desetletji 20. stoletja (Holm 2005, 112–3).

Začasno ponikli stereotipi o Indijancih so se tedaj nenadno napolnili z novo, transformativno življenjsko silo. V atmosferi preizpraševanja ameriške bodočnosti je vzniklo konzervacijsko gibanje iz različnih zornih kotov tehtalo nevščedenosti, ki sta jih v tandemu naplavljal prekomerna civilizacija ter nezasitna industrializacija. Podkrepljeno s pretanjeno ubeseditvijo zaskrbljenih razmislekov, kakršne so z rastočim številom belih somišljenikov producirali novi Indijanci, je metalo temno senco na dozdevne blagodati moderne, ki so očitno potresale naravno ravnotežje. Konzervacijsko gibanje, katerega različne vidike obdela Tom Holm, je odprlo transformativno razpoko za interpolacijo kolonialnega diskurza divjaštva. Indijanci niso bili izvzeti iz njegovega dometa, temveč so bili skupaj z njim delno zrcaljeni čez ničelno točko. Od zadržanega pojmovanja primitivizma, ki se dalje pripenja indijanskim kulturam, se v očeh pristašev konzervacijskega gibanja odlušči enostranskost negativnih konotacij v prid pozitivnejših predstav (Holm 2005, 117).

V kvalitativnih odtenkih znotraj svoje centralne preokupacije z naravno sfero je konzervacijsko gibanje v Združenih državah potegnilo za seboj specifični nabor predlaganih rešitev in ukrepov. V najširšem spektru osredinjeno na zaobrnitev trenda ponorele izrabe naravnih (nepovratnih) virov je konzervacijsko gibanje v osnovi anticipiralo regulacijske strategije, ki bi prispevale k povečani učinkovitosti njihove potrošnje. Kot takšno ni nudilo zadostnega poriva za hkratno zaščito indijanskih kultur. Predlogu zaščitnih ukrepov za umirajočega Indijanca je zatorej uspelo iziti šele iz ekstremnejše konzervacijske pozicije, ki je pragmatično zaskrbljenost za dobrobit svojega človeškega potomstva nadkriljevala z vesplošno skrbjo za naravno ravnotežje, o čigar rušenju je med ostalim pričal rastoč seznam ogroženih živalskih vrst. Povsem konsistentno s stoletno tradicijo divjaškega diskurza se je mednje kot naravni človek, ki je kakor bizon korakoma izhlapeval skupaj z nedotaknjeno naravo, zapisal tudi Indijanec. Zaščita v projekcijo divjaškega drugega zabetoniranega Indijanca je potemtakem v prvi vrsti izšla iz istega akta razčlovečenja, ki je v shemi ameriškega notranjega kolonializma tlakoval njegovo skorajšnjo ekstinkcijo. Holm tako ugotavlja: "Četudi je takšen odnos dehumaniziral prvotne Američane v podobni maniri, kot je to počela ameriška vojska s svojimi neslavnimi "squaw" tarčami, je ustvaril nasprotni

učinek. Namesto da so jih dehumanizirali za lov nanje, so belci dehumanizirali Indijance, da bi jih zaščitili" (Holm 2005, 117).

Tudi tokrat, kot čez celotni proces razvoja ameriške nacionalne identitete, je bila ogroženost indijanskega obstoja formulirana kot adjunkt ameriški skrbi zase in za lastno blagostanje. Konkretizirana v občem miselnem obratu glede občutljivosti za naravni svet je tekla po vzporednici z vprašanji o bodočnosti ameriškega značaja. Kajti z zapiranjem zahodne meje, kjer so se vse do leta 1890 brusile ameriška žilavost, robotost in pogum, je zamiral tudi pionirski duh individualizma, ki naj bi tvoril njegovo bistvo. Pravzaprav se je znašel v istem paketu s propadanjem naravnega okolja ter brezvestnim izčrpavanjem naravnih virov, kamor so bili uvrščeni Indijanci. Sam predsednik Roosevelt je pridigal zaščito narave – ohranitev koščkov neskažene divjine, koder bi predvsem ameriški fantje in mošje z lovom, ribolovom in podobnimi aktivnostmi kalili svoje prvinske instikte; v artikulirani nameri vsaj začasnega pobega od degenerativnih sil feminizirajoče civilizacije ter moralnega razkroja potrošniške družbe. "Prezervacionisti so promovirali svoje gibanje s povzdigovanjem ideje, da je življenje na odprtem (the great out of doors) oboje, zdravo ter stimulatивно v estetskem smislu," piše Tom Holm ter pojasnjuje, kako so v nakazane razprave po črti logike zašli Indijanci, "precej pogosto je njihov entuziazem aplavdiral življenjskemu slogu prvotnih Američanov kot epitomizaciji naravne, poduhovljene eksistence" (Holm 2005, 118). Kljub katastrofalni zdravstveni situaciji med dejansko indijansko populacijo je Indijanec utelesil ideal zdravja z atletskim stasom (Holm 2005, 117–9).

Resda je že v koreninah evropske misli Indijanec vladal kot tipizirano učlovečenje naravnega človeka z vsemi pripadajočimi vrednostnimi implikacijami, a mu je kot takemu šele nastop 20. stoletja odvzel pretežno slabšalne konotacije. Harmonija z naravo, ki se je s konzervacijsko pobudo ekspresno vključila v normativni okvir Američanov, je po oceni Toma Holma omogočila prepoznanje prezrtih, značilno indijanskih karakteristik: "vrojene športne sposobnosti in duhovne moči ... Celo primitivizem v umetnosti, ljudem evroameriškega porekla dolgo časa znamenje nižje civilizacije ali miselnosti, je postal pozitiven aspekt domorodnih kultur, ki ga je potrebno pospeševati ter ohranjati. Poleg tega pa je mnogo belcev pričelo gledati na domorodno umetnost kot resnično veličastni dosežek, ki je izdajal superiornost v indijanskem življenju" (Holm 2005, 129).

Položaj Indijanca se torej izboljša vzporedno z njegovo percepirano vezanostjo za naravo, katere relativna vrednost zopet narašča v obratnem sorazmerju z zaznanimi procesi naravne degradacije. Tovrstna zaščita, kakršne koli oblike naknadno privzame, nastaja na prelomu kolonialnega diskurza divjaštva. Četudi osnovana za neprebojnim steklom njegove drugosti, popularizacija določenih aspektov domorodne kulture ne nastaja spontano, temveč jo pospešuje angažma uglednih indijanskih izobražencev, ki so hkrati posredniki med večinsko in domorodno kulturo. Zato je ne smemo ožigosati za zgodovinsko slučajnost, temveč izkoriščeno priložnost, ki ji je zgodovina zgolj ponudila prizorišče za uresničitev. V visoki napetosti kolonialnega srečanja je bil sicer belec tisti, ki je na predpostavki indijanskega izginjanja pritrdil izbranim potezam indijanstva, katerih ohranitev bi mogla obogatiti večinsko kulturo, toda kolikor je kvaziavtentično pojmovanje Indijanca po postavkah divjaškega diskurza farsa in konstrukt, vseeno ni konstrukt nastal iz vakuuma, marveč iz kreativne medigre obeh strani. Prezervacijski trend, ki je potrjeval določene stereotipe o Indijancih, je z opcijo zaobrnjenja njihovih vrednostnih predznakov odprl polje za indijansko osvoboditev izpod diskurza divjaštva. Indijanci mu niso ubežali, ampak so ga v preseku z ideologijo večinske družbe dobili možnost do določene mere redefinirati v lasten prid. Seveda tvori takšen prelom v kolonialnem diskurzu spolzek teren, kjer stereotipi zlahka zaslužnijo svoje tarče z nerazumnimi pričakovanji zunanjih opazovalcev, pa hkrati vendar ponuja potencial za revitalizacijo domorodne identitete ter za kulturno preživetje svojih nosilcev.

Ambivalentni odnos do Indijanca v tem procesu kajpada ni bil izničen, saj so mnogi izmed progresivnih prezervacionistov uspešno ponotranjili z logičnega srališča izključujoči opredelitvi do indijanskega vprašanja. Brez večjih dilem so mogli istočasno obsoditi Indijančevo vrojeno nagnjenost k alkoholizmu ter ameriškim otrokom v taborniških združenjih posredovati dragoceno indijansko ekološko znanje ali krasiti svoje domove z artefakti indijanskih umetnikov (Cromley 1996, 276). Za lastno zabavo ali iz iskreno altruističnih (nesebičnih) motivov je vzbrstelo razdvojeno prizadevanje po ohranitvi elementov indijanske kulture, najsi je šlo za ohranitev kulturnih drobcev, ki bi pospremili izginjanje indijanske rase, ali za prekinitev samega izginjanja. Vsekakor je novo zaznani doprinos indijanskega kulturnega bogastva v mozaik ameriške civilizacije krepko populariziral indijanski lik med ameriškim občinstvom. Lik, ki v spoju eksotične drugosti ter zbira vzvišenih kvalit, večinsko publiko kar vabi k poistovetenju. In lik, katerega mit o izumiranju vztraja tudi potem, ko leta 1917 cenzus jasno pokaže

pozitiven prirast indijanskega prebivalstva. Vsled problematičnega enačenja pojmov rase in kulture v tedanji ameriški javnosti namreč indijanska rasa zaznavno izumira, kolikor se izgublja njene tradicionalne kulturne prakse (Holm 2005, 146–9).

V Heinzovi oceni je povsodnost etničnih predsodkov, ki so množili manifestne antagonizme med raznorodnim konglomeratom ameriške nacije, manjšinska vprašanja pričakovano katapultirala v vidno polje ameriške kulturne in politične sfere. V prvih treh dekadah 20. stoletja je manjšinska politika odigrala večjo vlogo kot kdajkoli poprej (Heinze 2003, 133), kar je prišlo do izraza tudi v primeru indijanske problematike. Ta se je na listi potrebnih strukturnih regulacij ZDA med drugim znašla tudi zahvaljujoč vrednostni preobrazbi ideoloških reprezentacij Indijancev s strani progresivnih prezervacionistov. Obenem soočena z do obisti poraznimi ter skrajno demoralizirajočimi učinki zvezne asimilacijske gonje zoper prvotne Američane je ameriška vlada v hrupnih 1920-ih klonila pod zahtevo po preoblikovanju neslavne indijanske politike. Ameriški kolonialni odnos je bil pahnjen v novo fazo strukturne prilagoditve na dejstvo indijanskega narodnega preživetja (Holm 2005, 149).

Splošno blagostanje 1920-ih, v katerem ameriške manjšine niso bile udeležene, je bilo kot naročeno za zbiranje nevihtnih oblakov reforme. Čas, ki ga je predsednik Herbert C. Hoover opredelil v besednjaku zmage nad revščino, rekoč: "Mi v Ameriki smo bliže končnemu triumfu nad revščino kot kdajkoli prej v zgodovini naše dežele" (Szasz 1970, 16), so namreč prebadali otoki bede, kakršni vejejo iz Meriamovega vladnega poročila iz leta 1928 o socialnih in ekonomskih razmerah v indijanskih rezervatih. Omenjeno poročilo je razkrivalo bolečo realnost indijanske ozemeljske razlastitve, napihlega administrativnega aparata, ki je pogoltno požiral finančna sredstva, ki bi bila pametneje izkoriščena za sanacijo grozovite družbeno-ekonomske situacije v rezervatih. Ekstremna revščina, visoka smrtnost novorojencev, minimalna ali neobstoječa zdravstvena oskrba, skratka, bolezen in revščina na vsakem koraku (Frantz 1993, 30–1).

V izrisanih okoliščinah je reformno gibanje moglo igrati na karto sočutja, ki je raslo iz zaznavanja razpasenih krivic nad Indijanci. V članku Margaret R. Szasz *Indian Reform in A Decade of Prosperity* naletimo na besede nekega reformatorja, s katerimi ta neti čustva publike: "Moje oči so se navlažile ob sprevidu jalovih naporov tega nemočnega in obupujočega ljudstva ... Pogledal sem čez puščavsko planjavo, kjer so spirale

prahu lebdele v svetlikanju puščavske vročine, kjer so mrtva žitna stebila pripovedovala zgodbo o čaši mrzle vode tistim, ki so jo vselej ponujali. In sem se vprašal, kako dolgo bo moja država še dovolila takšno travestijo" (Szasz 1970, 17). Še posebej pa so se kritiki obregnili ob šolsko politiko, v kateri je bila zlasti skozi internate dosledno inskribirana krutost asimilacijske ideologije. Ti so tako rekoč simbolizirali vladno politiko indijanske zlorabe, kjer indijanskim otrokom niso privoščili niti zadostne prehrane. Nadnjo so tožili celo sami uradniki BIA. Eden od njih je v pismu Kongresu izjavil: "Videl sem indijanske dečke ponoči za kazen priklenjene na postelje. Videl sem, kako jih mečejo v kleti pod stavbo, ki jih nadzornik imenuje ječe. Videl sem, kako so jim odvzeli čevlje in jih nato prisilili, da so po snegu bosonogi hodili v skedenj molst. Videl sem, kako si jih bičali z vrvjo iz konoplje, prav tako s cevjo za zalivanje" (Szasz 1970, 18).

3.7 JOHN COLLIER IN INDIJANSKA REORGANIZACIJA

V okviru Ameriške indijanske obrambne zveze (American Indian Defense Association) je leta 1923 reformator ter kasnejši komisar za indijanske zadeve, John Collier, uspel zbrati zadostno javno podporo za zaustavitev brezskrupuloznega izkoriščanja indijanske zemlje, ki je sovpadala s širšo pobudo za humanizacijo indijanske politike (Heinze 2003, 141). Desetletje kasneje, natančneje v letu 1934, je Indijanski reorganizacijski akt (Indian Reorganization Act) ali tudi Wheeler-Howard Act po svojih sponzorjih vključil marsikaterega izmed podanih reformnih predlogov, čeravno v okleščeni obliki glede na Collierjev prvotni predlog. V drastično liberalnejši preobleki je ameriška indijanska politika vse do obdobja po drugi svetovni vojni Indijancem podelila občutno večjo mero politične, kulturne in ekonomske neodvisnosti. Konec je bilo dodeljevanja, ki je likvidiral indijansko komunalno lastništvo. Namesto tega je zvezna vlada v spremenjem ozračju spoštljivejšega odnosa do plemen ter pojma rezervatov Indijance opremila s finančnimi viri za ponovno pridobitev nedavno odvzete zemlje. IRA je restavriral koncept plemenskega lastništva zemlje, v rezervatih uvedel parcialno (delno) samovlado, osnovano na plemenskih ustavah, ter predpisal ustanovitev sklada, iz katerega so z odobritvijo sekretarja za notranje zadeve Indijanci mogli črpati sredstva za gospodarske iniciative (Holm 2005, 188–9).

Zakon, ki ga je predsednik Roosevelt podpisal v politično dejanskost, ker naj bi pomagal "Indijancem prevzeti aktivno in odgovorno vlogo v soluciji svojih lastnih problemov" (Ericson in Snow 1970, 458), je odprl vrata indijanski integraciji z inovativnim spojem tradicionalnih plemenskih odnosov ter sodobnega korporativnega delovanja. Organizirani v nekakšne plemenske korporacije so v Collierovi viziji Indijanci mogli samoiniciativno ter neovirano vstopati v večinsko gospodarstvo, brez da bi zato morali ogroziti svoje plemenske identitete. Iz omalovaževane ovire je indijanska narodna bit prešla v zasnovo bodočega indijanskega napredka. Gotovo je skozi Collierja spregovorilo neizbrisno spoznanje o štiristoletni nezgodi deindijanizacije, ki je na stičišču med progresivistično zamislijo o kolektivnem upravljanju ter skrbjo za individualno svobodo moralo obroditi re-orientacijo ameriške indijanske politike, kakor se je izkristalizirala v predlogu reorganizacije (Holm 2005, 188–9).

Sodeč po Delorievih besedah je Collier enostavno dojel nesmiselnost nadaljevanja po okamnelih asimilacijskih rutah, ko pa je bilo Indijanca mnogo lažje sprejeti v njegovi kulturni aktualnosti ter vzpostaviti takšno legalno kategorijo, ki bi mu odprla takojšnji dostop do večinske družbe (Deloria ml. 1969, 146–7). Z avtonomijo pri določanju skupnostnih prioritet, gospodarsko samoiniciativo ter delno samovlado pa naj bi iz vakuuma, ki je nastal ob minulem postopnem spodkopavanju indijanske suverenosti, spolzele tudi razrasle lovke Urada za indijanske zadeve. Tako bi se Indijanci iztrgali popolni državni kontroli, država pa bi bila delno razbremenjena dragega uradništva (Holm 2005, 189).

Od Irene Šumi izvemo, da je Collierjeva politika naletela na nezanemarljiv upor iz vrst bele politike, znanosti ter samih domorodcev. Medtem ko so mu eni očitali izvajanje vratolomnega komunističnega eksperimenta in drugi obirali segregacionistično logiko izza oživljanja rezervatov, tudi sami domorodci, ki jim je bila reorganizacija ponujena na opcijski osnovi, niso družno zdrveli vanjo. Mnogi so ji nasprotovali, ker je uvajala ameriški politični model, ki je bodisi spodkopaval ali konkuriral tradicionalnim elementom oblasti (Šumi 1991, 281; Frantz 1999, 31). Tako in tako pa je bilo obdobje indijanskega New Deal, kakor se ga zaradi sočasnosti z Rooseveltovim paketom ugodnih ekonomskih ukrepov rado imenuje, kratkoživa, saj so ZDA takoj po koncu druge svetovne vojne vnovič nastavile smer proti terminaciji (prenehanju) federalnih obveznosti do Indijancev. Njegov neposredni uspeh za materialno dobrobit Indijancev

pa je, razen s stališča povečanja rezervatne ozemeljske baze in dviga staroselske samozavesti, dolgoročno vprašljiv. Ne le, da reorganizacijskemu aktu ni uspelo učinkovito spodrezati avtoritete BIA, temveč je ta s sprostitevijo vladne udeležbe v indijanskih zadevah pripravil teren za izrazito asimilacionistične politike 1950-ih, ko je država v misiji drastičnega znižanja proračunskih izdatkov za indijansko problematiko ukinjala posebni status rezervatov ter subvencionirala migracijo indijanskega življa v industrijska mestna središča. Tudi leta 1946 ustanovljen odškodninski mehanizem v obliki pritožbene komisije (Indian Claims Commission), kamor so se plemena lahko pritožila glede nezakonitega odvzema zemlje, je z izplačilom denarnega povračila, ki se mu je veliko plemen pametno odreklo, zgolj imobiliziral možnost nadaljnjih zahtev po rezervatni zemlji (Ericson in Snow 1970, 459–60; Frantz 1999, 31–3).

Zatorej zlahka dobimo vtis, kakor da je bilo vsako nadaljnje zakonsko urejanje, četudi je bil Reorganizacijski akt tozadevno vendarle svetlejša epizoda, kljub valovanju v zveznem odnosu do Indijanca ter indijanske identitete samo nadaljnja opeka v konsolidaciji hegemonije ZDA nad indijanskim prebivalstvom. Pri tem služi identiteta kot pripraven instrument za sprovajanje načrta ameriške notranje kolonizacije, kjer se vse nagiba k iztiskanju čim večje koristi od indijanske zemlje. Naj je to prvenstveno zemlja za kmetijsko obdelavo, za katero so stremeli 'farmerji' 18. stoletja, ali zemlja, bogata z rudninami in drugimi naravnimi viri, kamor so bili Indijanci med ameriškim prodiranjem odstavljani, ne vedoč za njena skrita bogastva. V oceni Annette Jaimes je bilo vprašanje indijanske identitete, ki je bilo v zgodovini večkratno diktirano od zunaj, bodisi v obliki destruktivnih asimilacijskih programov ali z vsiljevanjem evgeničnih kriterijev za določanje indijanske etnične pripadnosti, vselej postavljeno v službo ameriškega gospodarskega napredka. Pri tem pa je poskušalo na najrazličnejše načine zasejati neslogo med Indijanci, povzdigniti nezveste svojemu indijanskemu poreklu ter obdržati uradne številke Indijancev na prepričljivo nizki ravni. (Jaimes 1988, 784–9; Morris 1988, 738). Stanje notranjega kolonializma, ki ga je moč prepoznati v indijanski situaciji, jasno ponazarjajo besede La-Dukea:

Po uradnem cenзуsu je v Združenih državah samo 1 ½ milijon Indijancev. Po zmernih ocenah leži četrтина vsega nizko žveplenega premoga v ZDA pod našo rezervatno zemljo. Tam leži okoli 15% vse nafte in zemeljskega plina in prav tako dve tretjini urana. 100 odstotkov vse proizvodnje urana v ZDA od leta 1955

naprej poteka na indijanski zemlji. In imamo še veliko bakra, lesa, pravice do vode in tudi druge resurse. Po vsakršni razumni oceni, s tako majhnim številom ljudi in ogromno količino virov bi morali biti najbogatejša skupina v Združenih državah.

Pa smo najrevnejši. Indijanci imajo najnižji per capita dohodek od vseh skupin prebivalcev v ZDA. Imamo najvišjo stopnjo brezposelnosti in najnižjo stopnjo izobraženosti. Imamo najvišjo stopnjo podhranjenosti, kuge, smrti zaradi izpostavljenosti ter smrtnost otrok. Po drugi strani imamo najkrajšo življenjsko dobo. No, mislim, da to pove vse. Indijansko bogastvo gre nekam in ta nekam definitivno ni k Indijancem. Ne poznam vaše definicije kolonializma, a to vsekakor ustreza moji (LaDuke v Jaimes 1988, 784).

4 INTERPOLACIJA DISKURZA DIVJAŠTVA

Do 20. stoletja se je na ameriški celini uveljavil identitetni konstrukt Indijanca, popolnoma skladen z večstoletno dediščino kolonializma, ki mu je evropsko doživljanje indijanskosti istočasno rabilo kot referenčna točka v formaciji ameriške nacionalne identitete ter ideološki argument za postopno izrivanje in skorajšnjo fizično anihilacijo prvotnega prebivalstva. Da bi spoznali njegovo vsebino, moramo vsaj površno zdrseti čez reprezentacije Indijanca, kakršne si, nadaljevaje tradicijo diskurza divjaštva, za masovno potrošnjo prisvaja ter nediskriminirano izrablja množična medijska kultura. "Kakšen je Indijanec videti in kako ravna," piše Williams ml., tako "definirajo dolgo uveljavljeni stereotipi in apokrifne zgodbe o indijanskih poglavarjih ter mladih dekletih. Rasna fantazma Indijanca kot neciviliziranega divjaka, neizprosno zoperstavljenega neizbežnemu napredku belega človeka in njegovi vzvišeni obliki civilizacije, pa postane obvezni element celotnega, klišejskega žanra, holivudskega vesterna" (Williams ml. 2005, 35).

V svojem članku *Masculine/Indian* Elizabeth Cromley zgoščeno zaokroži tri razločne poteze indijanskosti – bojevitost, brezčasnost in vezanost za naravo (Cromley 1996), ki odzvanjajo čez medijske reprezentacije Indijanca prejšnjega stoletja. Četudi jih v naštetih obliki predvsem v začetnih dekadah 20. stoletja potrjujeta tako znanost⁷¹ kot politika, pa se ob indijanskem identitetnem konstrukt, kakor ga podajajo mediji, ustavljamo predvsem zato, ker so za povprečnega Američana prav ti poglobitvi vir vedenja o Indijancih. Raziskava o indijanskem stereotipiziranju ter statusno opredeljenih predsodkih, ki sta jo leta 1991 izvedla Linda P. Rouse ter Jeffery R. Hanson na univerzah v Teksasu, Severni Dakoti in Wisconsinu, je namreč pokazala, da vrtoglav 95%-ni delež znanja tamkajšnjih študentov o Indijancih izvira ravno iz medijev (Adare 2005, 6).

Vendar inspekcija holivudske filmske produkcije večinoma ne razkriva drugega kot vrtenje indijanskega lika v krogu prastarih stereotipov, ki pravijo, da je " 'barbarski', 'krut in strahopeten', 'kradljiv', 'divjaški in domišljav, ponosen in ničvreden, len in beden' " (Adare 2005, 3). Gnani z motivom dobičkonosnosti se holivudski scenaristi mnogo raje ogibajo polne artikulacije specifičnih izrazov domorodnih kultur in se v

⁷¹ V svojem članku *Archeology and the image of American Indian* Bruce B. Trigger pokaže, kako se negativni vpliv rasne mitologije kaže tudi v znanosti. Percipirana divjaškost in izvenzgodovinskost Indijancev, ki naj bi še prehistoričnih časov bila statična in preprosta, morda celo nezmožna večjih razvojnih prebojev, se kaže v preučevanju Indijancev s stališča njihove geografske disperzije, ki šele po letu 1914 zadobiva bolj in bolj kronološki značaj (Trigger 1980).

strahu, da bi naleteli na nerazumevanje, celo zavračanje občinstva, zatekajo k uniformizaciji domorodnih reprezentacij v karikature drugosti, bodisi grozeče tuje ali idilično nedolžne. Kot tipičen primer Pat Brereton navaja Disneyeve "antropomorfne človeške živali", ki gledalce povsem pritegnejo ali dokončno odbijejo (Brereton 2004, 60). K temu pridodajmo še sporno prevzemanje elementov indijanskih kultur kot ekipnih maskot na ameriški športni sceni⁷² (Deloria ml. 2001) in sodobna lekcija o indijanskem divjaštvu je malodane popolna.

Pojavljajoč se v fiksiranih vlogah večnega konflikta z belo civilizacijo, bodisi kot hrabri bojevniki, plemeniti divjaki v stiku z naravo ali poraženi krvoločni barbari, njih simbolno prisvajanje s strani ameriške popularne kulture omogoča simpatetično pogreznitev večinske publike v skupno ameriško zavest, brez da bi pri tem načenjalo obstoječe konstelacije moči. A ti nerealni Indijanci so za mnoge žal izključni vir stika z domorodnimi kulturami (Deloria ml. 2001, 7–9). Docela vsrkan v kolonialno situacijo, Indijanec zlahka preneha biti on sam, saj se konstituira kot eksotizirani odsev kolonialne imaginacije. Sparjena z zunajzgodovinsko koncepcijo indijanskih kultur je vizija pravega Indijanca, slika pristne indijanske eksistence, odstavljena nekam v megleno preteklost, kjer biva realno nedosegljiva. Ali pa iskalci tega zamišljenega stanja posegajo po najdostopnejšem znanem približku, ki avtentično indijansko bivanje pragmatično umešča v sredo 19. stoletja, pred dokončno sklenitvijo bele poselitve. Kakor koli že, obdobje kolonialnega srečanja je s strani večinske družbe razumljeno kot tranzicija, kot čas kontaminacije s civilizacijo, ki signalizira nujnost indijanskega kulturnega prehoda (Griffiths 1996, 82–3).

Kot tako je na začetku prejšnjega stoletja porodilo prav posebno željo, željo po konzervaciji indijanske kulture v obliki informacije, ki bi mogla edina nadživeti njegovo nezadržno propadanje. Curtisov⁷³ poskus zamrznitve izumirajoče indijanske eksistence skozi fotografski objektiv (Szasz 1970, 18) ter Dixonovi nemi etnografski filmi iz začetnih dekad 20. stoletja (Griffiths 1996, 84) predstavljata zgolj dva primerka vročičnega iskanja pristnih ostalin indijanskosti, ki niso kljubovali, temveč so

⁷² Indijanske maskote so močno udeležene v ameriški kulturi. V preteklosti so jih imele ali jih še imajo mnoge športne ekipe, imajo jih univerze in fakultete, tudi mnogo srednješolskih ekip se imenuje po Indijancih. Redskins, Braves, Warriors, Red Raiders so primeri tovrstnih imen. Indijanske maskote dandanes sprožajo številne polemike, saj aktivno hranijo obstoječe stereotipe o Indijancih kot bojevitih, krvoločnih divjakih (Deloria ml. 2001, 1–3).

⁷³ Edward S. Curtis je bil fotograf iz Seattla, ki se je proslavil s fotografijami ameriškega Zahoda in izvornih Američanov. V prvih treh desetletjih prejšnjega stoletja je v strahu pred njihovim izginjanjem napravil obsežno kolekcijo fotografij ameriških Indijancev, od katerih sodi med najbolj znana slika skupina Navahov z naslovom *The Vanishing Race* (Szasz 1970, 18).

dopolnjevali asimilacionistično agendo zveznih oblasti. Kajti oznanjali so dejstvo Indijančeve skorajšnje pogube ter oblastno diktirali kriterije avtentičnega indijanskega bitja, s čimer so slednjega priklenili v paradoksalno izbiro med obrobno eksistenco v okvirih belske vizije indijanskosti ter civiliziranjem za ceno lastne kulturne smrti. Berkhoferjeva misel ponazarja dvosmerno past vsiljenih zahtev pristne indijanskosti: "Če se je Indijanec spremenil s sprejemanjem civilizacije, kakor je bila definirana s strani belcev, potem ni bil več zares Indijanec ... ker so Indijanca sodili po tem, kar belci niso bili" (Berkhofer v Griffiths 1996, 83).

Da bi ga zunanji svet pripoznal za Indijanca, je moral pristati na vsiljene postavke indijanskosti, ki so ga disciplinirale v tradicionalistično pojmovane, tipizirane vloge. Deloria jedko pripominja: "Sjujska bojovniška perjanica, ponos Planjavskih Indijancev, je postala univerzalni simbol indijanizma. Celo plemena, ki niso nikdar videla orla, so si bila primorana nadeti bojovniško perjanico, da bi dokazala svoje indijansko poreklo" (Deloria ml. 1969, 201). Dolgo je namreč bila indijanskost definirana od zunaj, oziroma v Delorievih besedah: "Zmeraj so bili zunanji opazovalci, ki so zrli na indijanske družbe s piedestala vnaprej pripravljenih zamisli, ki so ga napravili sami, združeni z vrojenim odnosom superiornosti do sebi drugačnih. Mnogokrat so se antropologi in sociologi obnašali, kot da ne moremo storiti ničesar brez njihovega razumevanja in odobravanja. Teh dni je tudi konec" (Deloria ml. 1969, 259).

Kolonialni identitetni konstrukt indijanskosti se v izsiljeni nuji po zunanji validaciji avtentičnosti njegovih izvornih nosilcev zlahka sprevrže v kolonialno ječo, ki nadaljuje kolonialni proces domorodnega razčlovečenja. Iz koncepta, ki glede na hipotetično primordialno (prvobitno) stanje Indijancev izvaja oceno dehumanizacijskih učinkov kolonializma, se pretvarja v instrument zatiranja, ki zbija vsakršno verodostojnost manifestacij nazorske kontinuitete staroselcev z njihovim predkolonialnim izvirom. Ker obklada indijanska dekolonizacijska prizadevanja ter poskuse avtonomne revitalizacije lastnih – skupinskih in individualnih identitet, ga je potrebno razkrinkati kot še enega v vrsti akademskih konstruktov. Takšnega, ki je smiselni zgolj v retrospektivi in vnaprej pobija, kar se namenja iskati. Irena Šumi tako avtentičnost označuje za "konstrukt, ki je najprej vzpostavil neizbežni proces spreminjanja, da bi šele nato sklepal na stanje pred spreminjanjem" (Šumi 1990, 62). A pobiti jo je moč že iz dekonstrukcije njene vitalne navezave na pojem esencializma, ki izza psihološke navlake zatiranja zmotno predpostavlja brezčasno, duhovno bistvo (Smith 2006, 104–5). V zahodni koncepciji

avtentičnosti, ki se na klasični povezavi "enega ozemlja, ene krvi, enega jezika" oplaja v cel spekter standardiziranih predstav o etničnem in posredno plemenskem, se staroselcem odreka možnost spremembe. Notranja raznolikost in kompleksnost sta pridržani za Zahodne družbe, piše Smithova, pri čemer se rado pušča vnemar "realnost situacije: da skupinska identiteta variira s časom in prostorom" (Taiaiake in Cornthassel 2005, 600). Staroselska nič manj kot katerakoli druga. V protikolonialni agendi zato obstaja potreba po kooptaciji (pritegnitvi) omenjenega koncepta v smislu njegove hibridizacije ter pomenske inverzije. Avtentičnost je v protikolonialnem delovanju posledično preoblikovana iz merila, ki "rabi Zahodu kot eden izmed kriterijev za določitev, kdo je resnično domoroden, kdo je vreden rešitve, kdo je še zmeraj nedolžen, prost okužbe z Zahodom" (Smith 2006, 106), torej iz sredstva kolonialne premoči v lastnoročni instrument dekolonizacije.

Docela politiziran spreplet esencialističnih apelov na avtentičnost narodno-kulturne kontinuitete odigra vlogo pomembnega strateškega elementa v zagotavljanju splošnih človekovih ter posebnih staroselskih pravic, katerih kulturni obstoj zahteva nabor specifičnih zaščitnih ukrepov. Esenca, kakor jo invocirajo domorodna ljudstva ter med njimi Indijanci, dobi poleg pragmatične politične še duhovno razsežnost, kjer zajame mnogo več kot le skupno kulturno bit – pomeni skupno esenco življenja, ki reže čez posamične delitve v celostno koncepcijo sveta. Znotraj te celosti je bit posamičnega ljudstva določena z njegovim mestom v njem, z njegovim odnosom do okolja in drugih živih bitij, skratka z njegovo zvezo z vsemi ostalimi gradniki univerzuma (Smith 2006, 105–6). Staroselska reinterpretacija avtentičnosti je zvezana s ključnimi dejavniki, ki opredeljujejo živo bistvo staroselskega ljudstva. Mednje Holm uvršča sveto zgodovino, obredne cikle, jezik in nasledbeno zemljo oziroma domovino prednikov, od katerih ni nobena manj pomembna kot ostale tri (Holm v Taiaiake in Cornthassel 2005, 609). Četudi razumemo sklicevanje na idealizirano preteklost zgolj kot prazno domisljico, ki učvrščuje kohezijo med imetniki ali pretendenti na določeno staroselsko identiteto in je današnje samozavedanje staroselcev v večji meri vendarle nasledek kolonialnega srečanja, to ni zadosten razlog za ovržbo njegove pristnosti. Kolikor tiči v ozadju pospeševanja staroselske identitete taktični motiv iztrganja kolonialnemu diskurzu, pa njena vsebina, z vsemi pripadajočimi postavkami obnovljene staroselske zavesti, po mnenju Šumijeve, presega goli pragmatizem, saj je avtentični plod staroselcev samih,

njihove racionalizacije ter adaptacije na homogenizirajočo silo zgodovinskih razmer (Šumi 1990, 61).

Na primeru staroselske hibridizacije pojma avtentičnosti smo demonstrirali, da lahko ideološka orožarna kolonializma zaniha tudi v alternativni smeri, proti svojim izvornim snovalcem. Slehera represija nosi v sebi kal lastne pogube. Menimo, da ni diskurz divjaštva nobena izjema, saj kljub svoji navidezni predirljivosti in totalnosti vsebuje prevratni moment, v katerem biva potencial za preobrazbo Indijancev iz viktimiziranih objektov kolonialne prevlade (žrtev) v dejavne snovalce svojih usod. Divjak, kompletno absorbiran v kontekst narave, more v frakturah (prelomih) kolonialnega diskurza divjaštva, v pravih okoliščinah, zaobrniti razpraskano sliko stereotipne indijanskosti v pozitivno afirmacijo svoje subjektivnosti. Njegova zvezanost z naravo in zemljo, ko jo končno reartikulira kot vzvišeno kvaliteto proti brezvestnemu potrošništvu kolonizatorjeve civilizacije, iz dejstva prisilne homogenizacije (poenotenja) indijanskih kultur prehaja v najširši skupni imenovalac potencialne nadplemenske zavesti. Indijančeva vpetost v naravo, ki je rabila kot priskutna kolonialna apologija njegovega žrtvovanja beli civilizaciji, se naposled sprevrne v atribut, s katerim morejo njegovi nosilci družno nastopiti za svoje pravice, medtem ko harmonično sobivanje z naravo preraste v tradicionalno versko obarvan izvir narodnega ponosa, ki odpira prostor za nadaljnji družbeni angažma.

Ker skozi interpolacijo diskurza divjaštva, ki Indijanca uvršča v sfero naravnega, prvotni Američani večinski družbi zgolj nastavijo prečiščeno zrcalo njenih lastnih predsodkov, se polji ekologije in naravovarstva izpostavita kot nedvomno legitimni prizorišči za artikulacijo staroselskih interesov, učinkovito preoblečenih v retoriko javnega dobra. V perspektivi vzniklih naravovarstvenih gibanj druge polovice prejšnjega stoletja tradicionalni življenjski slog ameriških Indijancev, njihove navade in verske predstave, poosebijo zgled harmoničnega sobivanja z neokrnjeno naravo.⁷⁴ Indijančeva ekološka plemenitost priča o viabilnosti alternativnega življenjskega modela, ki v praksi že obstaja in je zato je vsaj teoretično tudi širše uporaben. Imperativ

⁷⁴ Friedman tozadevno navaja specifični trend, in sicer: "staroselci so sedaj del večje inverzije zahodne kozmologije, v kateri tradicionalni "drugi", moderna kategorija, ni več začetna točka dolge in pozitivne evolucije civilizacije, temveč glas 'modrosti', življenjski način v sožitju z naravo, kultura v harmoniji, gemeinschaft, ki smo jo vsi tako rekoč izgubili" (Friedman v Nair 2006, 6).

varovanja okolja je v novi ekološki paradigmi⁷⁵ formuliran kot mimikrija domorodnih ekoloških nauk, ki poudarjajo osebni in globoko poduhovljen odnos z naravo. Posredovanje staroselskih ekoloških nauk, ki so zraščeni v celoto njihovih nazorskih sistemov, pa posledično preraste v hvaležno temo trume samooklicanih glasnikov domorodnih kultur, ki začenši s Carlosom Castanedo v 1960-ih, beroči javnosti ponujajo vpogled v zaklad starih modrosti (Ferry 1998, 90).

Koristno že kot potencialna zedinitvena sila znotraj plemensko raznoterega indijanskega življa, udejstvovanje na ekološkem in naravovarstvenem področju Indijancem hkrati omogoča prodor na mednarodna prizorišča, koder lahko v koaliciji z ostalimi domorodnimi ljudstvi intenzivno lobirajo za človekove pravice, trajnostni razvoj, predlagajo ekološko rešitve in podobno. Frantz, na primer, ocenjuje "naravovarstvo za eno takšnih sil, kjer je tradicionalna skrb za svojo plemensko domovino ter zavedanje, da je vsak rezervat tako rekoč omejene velikosti in da mora preživeti člane plemena sedaj ter za bodoče generacije, porodila močno zavezanost k varovanju okolja v rezervatih" ter potrdi, da "so se Indijanci pomaknili na večje, mednarodno prizorišče, kjer so se združili z drugimi domorodnimi ljudstvi iz celega sveta" (Frantz 1993, 302). Uspešnost tovrstnega pomika je, zabeleženo, tudi rezultat strateške ekološko-domorodne naveze, ki se je ravno spričo artikulacije domorodnih interesov skozi naravovarstveno retoriko uspešno formirala v sedemdesetih ter konsolidirala v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Okoljska vprašanja so se izpostavila kot zbiralna prizma, ki zmore razpršeno skrb za splošno dobrobit človeštva usmeriti v konkretno staroselsko problematiko. Nek razvojni projekt, ki neposredno trka ob preživetje določenega plemena, je s preučitvijo njegovih daljnosežnih posledic, v časovnem in prostorskem smislu, moč prevesti iz težave omejene skupine ljudi v širši družbeni problem, ki terja skupnostni odziv. S pogosto asistenco nevladnih organizacij se tako izvaja prevod domorodnih interesov v "jezik naravovarstvenih simbolov,"⁷⁶ ki so pomenljivi za javnost,⁷⁷ katere podpora je ključna" (Blaser 2004, 10).

⁷⁵ Ko govorimo o novi ekološki paradigmi, imamo v mislih *deep ecology* ali globoko ekologijo, ki s i prizadeva za novo epistemologijo, metafiziko, kozmologijo, skratka novo naravovarstveno etiko, ki tvori idejno podlago sodobnih ekoloških in naravovarstvenih gibanj. Podobna je staroselskim ekološkim naukom, v tem da poudarja povezanost vseh živih in neživih bitij, življenjskega prostora, ki skratka upošteva vse gradnike ekosistema (Ferry 1998, 81–2).

⁷⁶ Pripravnost ekološkega argumenta na domači sceni je razvidna iz primera Indijancev Chippewa, katerih nasprotovanje rudniku bakra Flambeau Mine, ki naj bi ga ustanovilo podjetje Kennecott Copper Company, je bilo naprej formulirano kot kršitev pogodbenih pravic je spodletelo, nakar je leta 1991 sodišče projekt začasno ustavilo zaradi ogroženih živalskih vrst, predvsem sladkovodne školje, v reki Flambeau, kamor naj bi se stekale odpadne

4.1 TRADICIONALNO EKOLOŠKO ZNANJE

Na višku okoljske zavesti je v slogu parole "ogrožen gozd, ogroženi ljudje" okrepljen domorodni glas v zadevah gospodarskega razvoja ne le zavrnil integracionistični razvojni model kot vzvod kršitev človekovih pravic, temveč tradicionalno okoljsko znanje postavil za dragoceni dejavnik na globalnem pohodu za trajnostnimi oblikami razvoja. Blaser sklene: "Torej, ko je trajnostna izraba okolja postala izražen cilj različnih razvojnih ustanov, so bili domorodci razumljeni kot vredni prezervacije skupaj z naravo" (Blaser, Feit in McRae 2004, 10).

Povsem evidentno koristnost domorodne udeležbe v ekoloških vprašanjih polaga poudarek na domorodne sisteme znanja. Ti na vsakem koraku evocirajo pomen elementa narave v celoti svojega bivanja, kjer so holistično zvezani vsi elementi domorodne eksistence⁷⁸ in ki zaobsega vse nivoje bivanja. Marie Battiste ga, upošteva je odstopanja v njegovem posedovanju s strani članov domorodne skupnosti, opredeljuje kot "telo znanj in verovanj, ki se prenašajo z ustno tradicijo ter opazovanjem iz prve roke. Vključuje sistem klasifikacije, zbir empiričnih observacij o lokalnem okolju ter sistem samoupravljanja, ki vlada izrabi resursov, pri čemer so ekološki aspekti tesno povezani z družbenimi ter spiritualnimi aspekti sistema znanja" (Battiste 2005, 129). Avtorica poudarja zahodni miselnosti težko doumljivo načelo totalnosti, ki preveča domorodno znanje, koder zemlja, voda, zrak v kontinuiteti z živo naravo tvorijo del domorodne identitete. "Domorodna ljudstva so okolje," še piše Marie Battiste. Z okoljem je zvezan njihov življenjski smoter, saj zajema vse, kar je staroselcem moč

vode iz omenjenega rudnika (Coleman 1996, 182). Slednji je samo en nazorni primer, kako so se ekološka vprašanja izkazala kot smotrno področje za uveljavitev domorodnih pravic.

⁷⁷ Izjava Manuela Ortege, sicer predstavnika panamskega ljudstva Embrera, ponazarja staroselsko instrumentalizacijo ekološke paradigme ter pripadajoče terminologije v iskanju finančne podpore preko mednarodnih teles:

...za pomoč prosimo katerokoli mednarodno telo... ker sta še dva koraka v predlaganem procesu kartiranja, ki ju je še treba dokončati. Zaradi tega upamo, da nam bo nekdo nudil finančno pomoč za dokončanje tega projekta. Kajti, če z njim prenehamo, je za domorodne ljudi preveč izgubljenega: botanično, divje živali, biosfera, biodiverzitet, okolje, ekologija; na tem področju je veliko za izgubiti. Zaradi tega hočemo... podpora... ker smo revni v finančnem smislu, vendar intelektualno bogati ter bogati z naravnimi viri (Ortega v Mato 2000, 345).

⁷⁸ Skeptični Rod Preece toži čez dejstvo, da se redko kdo vpraša, kaj ta spiritualna vez ter enost v resnici sploh pomeni. Nakar se vpraša, kako lahko ljudstva, ki žrtvujejo živali v verske namene, ki lovijo iz užitka, trdijo, da živijo v harmoniji ter v spiritualni navezi z živalmi, ki jih ubijajo. Slednje nato primerja z zahodnjaškim konceptom Velike verige bivanja, kjer naj bi prav tako imelo vsako bitje svoje spoštovano mesto, kar naj bi, skupaj z Darwinovim navedkom, kako brutalno divjaki ubijajo živali, in kopico drugih citatov podobnega kalibra, spodbijalo moralno superiornost domorodnih ekoloških nauk (Preece 1999, 164).

spoznati skozi jezik in kulturo. Mesto ekoloških sil v njihoven življenje zahteva, da zavzamejo uravnotežen odnos do okolja, iz katerega izvirajo njihovi pogledi, jeziki, znanje, red in solidarnost. V naravi potemtakem domorodci držijo ključ do samih sebe (Battiste 2005, 128–9).

Vendar koriščenje indijanskega ekološkega znanja v politične namene ni nikakršna sodobna izmišljiva, saj jo v analogiji z zgoraj opisanimi procesi zasledimo pri najznamenitejšem izmed progresivnih 'novih Indijancev', ki so blesteli na akademskem ter umetniškem nebu progresivne ere (na prelomu med 19. in 20. stoletjem). Charles Eastman, zdravnik in pisatelj, je s svojimi vrhunskimi dosežki na različnih področjih, s popularnimi knjigami za odrasle in otroke, ki so bile prevedene v več tujih jezikov, do leta 1912 postal najvidnejši pripadnik indijanskega rodu, v očeh bele večine pa tudi svojevrsten rasni voditelj. V času, obremenjenem z rasnim razločevanjem ter asimilacionističnimi projekti, je skušal tradicionalno indijansko, plemensko identiteto ponovno izumiti na način, ki bi omogočal njeno vključitev v ideologijo bele Amerike, brez da bi ob tem eliminiral specifično indijanski pogled na svet (Holm 2005, 58–64).

Skozi medij konzervacijskega gibanja je populariziral domorodne filozofije ter jih, sklicujoč se na koncept ravnotežja in reda v okolju, izkoristil v snovanju širše indijanske zavesti in identitete. Z absorpcijo indijanskega znanja ter ekoloških praks v novo ustvarjeno konzervacijsko ideologijo je Eastman indijanski rasi zagotovil cenjeni status 'naravnih konzervacionistov'. Tozadevno je Indijance predstavljal kot rojene ekologe, ki so poleg tega uspeli zadržati spiritualno vez z okoljem, ter igraje na karto zdravega življenja, angažirano svaril Američane pred izgubo indijanskega znanja, ki bi pomenila igubo poslednjega kosa divjine. Tako je izrazil svojo podporo tudi kopici mladinskih organizacij, Boy Scouts, The Indian To-day, Camp Fire Girls, ki so mlade zavzeto vračale v objem narave ter naravnih modrosti. Zapisal je: "Današnji mladi ljudje se skozi to gibanje učijo modrosti prvotnih Američanov. V norem hitenju za bogastvom smo za predolgo časa spregledali temelje našega nacionalnega blagostanja. Prispevek ameriškega Indijanca, četudi velik iz vsakršne perspektive, je neizmerljiv z materialnim dobitkom. Njegova največja vrednost je spiritualna in filozofska" (Eastman v Holm 2005, 62). Vseskozi je poudarjal, da je od zemlje potrebno jemati s hvaležnostjo ter v skromnih količinah, kakor so Indijanci vselej jemali zgolj v mejah svojih dejanskih potreb. Kajti spoštovanje do narave, ki ga tovrstno ravnanje implicira, je predpogoj

lepote, zdravja in varnosti. Izhajajoč iz zapisanega, Holm Eastmanu pripisuje, da je kot prvi v ameriški zgodovini dvignil ceno indijanskemu rasnemu etosu in utrl pot prihodnji popularizaciji ter splošnemu sprejetju kulturnih elementov domorodnega izvora (Holm 2005, 58–64).

Eastmanova emfaza nadrejenosti indijanske ekologije je skušala iz ugodne družbene klime, kakršno je zagotavljal rastoči konzervacijski moment, iztržiti pozitivno afirmacijo indijanskosti od zunaj, predvsem pa je merila na nadgradnjo razklanih plemenskih identitet v nekakšno vseindijansko etnično zavest. Ekologija je Eastmanu rabila kot vzvod za normalizacijo indijanske drugosti v ameriško kategorijo rase, na katero bi Indijanci mogli biti ponosni, a ne bi onemogočala njihove asimilacije. Rasni ponos, za katerim so se skupaj z Eastmanom pehali 'novi Indijanci' v okviru Society of American Indians,⁷⁹ se je navezoval na hvalevredne elemente indijanske kulture, ki bi jih veljalo uvesti v ameriško družbo. Novi Indijanci so aplavdirali asimilaciji, a takšni po meri Indijancev kot prenovljene, celovite etnične entitete, ki se kulturno ne bi povsem razkrojila v večinski družbi in ki bi spričo skupne etnične zavesti mogla družno nastopiti na ameriškem političnem prizorišču. Prizadevanja novih Indijancev moremo plasirati v strujanje panindijanizma, ki pa je bil v konkretnem primeru razumljen kot stanje duha, ki se je prilegalo njihovi idealizirani viziji ameriške družbe (Holm 2005, 58–9).

V Eastmanovi izrabi ekologije v funkciji panindijanske zavesti, četudi je gravitirala k asimilaciji indijanskega življa, smo uspeli najti enega izmed prelomov diskurza divjaštva, ki se je s posredovanjem uglednih indijanskih osebnosti izrazil v njegovo kreativno zaobrnjenje. Novim Indijancem bi zlahka očitali politični konformizem, v katerem so snovali poteze nove indijanske identitete, v čigar duhu so pravzaprav pretlačili indijanskost po muhavosti popularnega okusa. Očitali bi jim lahko, da so se sami ujeli v mrežo dominantnega diskurza, ko so za emblem svoje kulture odbrali neke vrste ekološko plemenitega divjaka. Tako pa je njihova taktika okrepila domorodno samozavest in se, dokazano, obnese tudi dandanašnji. Kajti ne glede na njene izhodiščne

⁷⁹ Society of American Indians so leta 1911 v Columbusu (Ohio) s podporo belih prijateljev ustanovili progresivni indijanski izobraženci, med katere sodijo Charles Eastman, Carlos Montezuma, Thomas L. Sloan, Charles E. Dagenett, Laura Cornelius ter Henry Standing Bear. Njihov namen je bil naslavljanje indijanskih problemov na področju izobraževanja, zdravstvene oskrbe, lokalne vlade in državljanskih pravic. Vendar pa njenim članom Forbes očita njihovo akulturacijo ter protitradicionalistično stanco (Forbes 22–3).

usmeritve, ni proizvedla asimilacije, gotovo pa je postavila enega izmed odskočnih kamnov indijanske preživetvene strategije, ki se skozi ekološki aktivizem manifestira v nazorskem sistemu sodobnih Indijancev.

4.2 PANINDIJANIZEM

Kar zadeva panindijanizem, piše Deloria, so to stare in, sklepamo, pogoste ter težko uresničljive sanje (Deloria 1969, 201), kajti dandanes, nič manj kot za časa Eastmana, predstavlja indijanska etničnost kompleksno temo, v kateri je dejavnik plemenske pripadnosti nezanemarljiv. Panindijanska zavest namreč obstaja kot potencial, ki se aktivira v določenih situacijah ter na ravneh, ki terjajo vseindijansko akcijo in kjer je ta smiselna, medtem ko plemena vztrajajo v vlogi temeljnih kamnov indijanske etničnosti (Meagher 2003, 231). Delorierova nejevera glede koncepta panindijanizma, ki jo je izrazil v Indijanskem manifestu, recimo, izhaja prav iz neizbrisnega pečata plemenskih identitet v medsebojnem občevarju Indijancev – identifikacija s plemenom tako v njegovem razumevanju vselej prednjači pred, oziroma predstavlja predpogoj za vzpostavitev panindijanske identitete (Deloria ml. 1969, 242–3). Da se je v drugi polovici zadnjega stoletja vendarle uspela konsolidirati, je gotovo zaslužno izrivanje predlaganega razkroja plemen z vodilom nadgradnje plemenskih v vsestaroselsko identiteto (Meagher 2003, 203). Kakorkoli že, poskus njene vzpostavitve s strani progresivnih Indijancev ni unikum, temveč predstavlja le eno izmed epizod v zgodbi o zelenem preseganju plemenskih delitev, ki se razprostira čez indijansko zgodovino. Njeni izvori po mnenju Jacka Forbesa namreč med drugim segajo vse do Irokeške mirovne lige, ki se je izoblikovala pred belo invazijo, ter Pontiacove vstaje iz leta 1763 (Forbes 2010, 16).

Vsestaroselske zavesti, ki se je kot ideologija institucionalizirala šele v 1940-ih, pa se v svojem znanstvenem prispevku Irena Šumi loteva iz perspektive sinkretističnih verskih gibanj ameriških domorodcev, v okviru katerih izpostavi znamenitega staroselskega voditelja Tecumseja (1768–1813). Ta naj bi kot prvi doumel nauk ameriške revolucije za domorodce ter v snubitvi zaveznikov vizionarsko apeliral na primat vsestaroselske identitete pred plemensko (Šumi 1990, 46–8). A kateri odločilni faktorji so omogočili preboj vsestaroselskega gibanja z njegovo pripadajočo nazorsko substanco v 20.

stoletju? V oceni Šumijeve so indijanskemu povezovanju na etnični osnovi sprva botrovali nasledki Reorganizacijskega akta, čigar implementacija je potrdila posební status domorodnih skupnosti, z ugodnimi gospodarskimi ukrepi ter konzervacijskim odnosom do plemenskih tradicij pa močno okrepila njihovo samozavest. V kontekstu lansiranja tedaj revolucionarne zakonodaje je njen idejni oče, John Collier, vidno pihnil na indijansko dušo, ko je:

razglasil potrebo po obnovljeni, avtonomni prisotnosti staroselcev na sceni ameriškega življenja, ker da te kulture (zlasti je imel Collier v mislih tiste puebelskih plemen) predstavljajo izredno, kar prvobitno demokracijo, izredno zmožnost kultivacije miroljubnosti, in izreden vir nedosežene religiozne zavesti in modrosti, kar vse je ne le pomembno v času, ko se evropske vrednote izkazujejo za dvomljive, temveč je njihova ohranitev tudi v skladu z ameriškim načelom o spoštovanju različnosti in njene vrednosti in pomena (Šumi 1991, 181–2).

Izbruh svetovne vojne se je izkazal za naslednjo prikladno spodbudo indijanske množične mobilizacije v dvakratnem smislu – z vključevanjem izvornih Američanov v vojno industrijo, zaradi česar so v velikih številih romali v multikulturna mestna središča ter z zaviranjem sprovajanja Reorganizacijskega akta, ki je Indijance različnih plemenskih profilov dodatno spojilo v negotovanju nad svojo marginalizirano družbeno pozicijo. Temelje za afirmacijo panindijanske identitete je pravzaprav z agresivnim asimilacionizmom, ki je vnovič vzniknil v 1950-ih, zasadila država sama. S preusmerjanjem indijanskega življa v urbane centre je instituirala novi stični kanal med domorodci različnih plemenskih provenienc. Velemesta so postala nova avenija indijanskega srečevanja, a nič več na plemenski, temveč na interplemenski osnovi. V treh desetletjih terminacijske politike, med leti 1952 ter 1972, je bila relocirana (v mesta preseljena) stotisočERICA Indijancev, ki so se pridružili tisočERICAM tistih, ki so rezervate zapustili na lastno pest. Iz zapuščine sorodnih težav in zamer je v plemensko pisani množici velemestnih getov vzknila vrsta skupnih organizacij ter institucij, od katerih naštejmo zgolj osrednje tri (Meagher 2003, 200). Leta 1944 je bil ustanovljen Nacionalni kongres Ameriških Indijancev (National Congress of American Indians), ki se je s kolaboracijo antropološkega oddelka univerze v Chicagu na vseindijanski konferenci zavzel za oblikovanje nove vladne politike do Indijancev. Leta 1961 formiran Nacionalni odbor indijanske mladine (National Indian Youth Council) je

mladinski aktivizem vezal za tradicionalistično⁸⁰ držo, katere najvidnejši protagonist je nato postalo v poznih 1960-ih ustanovljeno Gibanje ameriških Indijancev (American Indian Movement). Slednje je s svojim odločnim političnim aktivizmom v naslednjih dveh desetletjih večkrat pristalo pod žarometi ameriške dnevne politike⁸¹ (Šumi 1990, 55–7).

V revolucionarni klimi, ki jo je v 1960-ih spodžgalo gibanje za državljanske pravice, je z 19-mesečno okupacijo Alcatraza leta 1969 indijansko gibanje Red Power Movement zakoličilo smernice k realizaciji panetnične indijanske identitete. Do svojega izteka v poznih 1970-ih je Indijance preobrazilo v opazno silo na ameriškem političnem prizorišču, ki je na višku svoje moči izposlovala ugodne zakonodajne ukrepe, kot so Self-Determination Act (1975), Health Care Improvement Act (1976) ter Indian Child Welfare Act (1978). In četudi je bila formulacija aktivistične agende na panindijanski osnovi sprva predvsem pragmatična, ker je omogočala splošno mobilizacijo ameriških Indijancev v priznano in organizirano narodno manjšino, je sčasoma vsekakor prerasla v več kot zgolj pripravi politični konstrukt. Panindijanizem je utelesil novo indijansko raso, s katero so se Indijanci mogli poistovetiti, s tem da je hkrati vključil določene plemenske tradicije, ki so prerasle v vseindijanske. Cilj, ki so si ga zastavili že novi Indijanci s Charlesom Eastmanom na čelu (Meagher 2003, 200–3).

A poglavitni razlog, da smo razpravo sploh povedli k izpostavljeni temi, biva predvsem v nameri, da razkrijemo vlogo ekologije v sodobnem odgovoru Indijancev na kolonialno hegemonijo Združenih držav. Panindijanizem ali vsestaroselsko gibanje 20. stoletja, ki, za razliko od orientacije poglobitnih Indijancev domorodno identiteto revitalizira s tradicionalistične stance, namreč ravno tako deluje v močni navezavi na ekologijo, ki je pripojena na tradicionalne verske nazore. Slednje se najizraziteje kaže v konkretnih sporih o domorodnih zemljiških in drugih pravicah, a tvori tudi vitalen del sodobne panindijanske nazorskega, ki jo Šumijeva enači z ideologijo tribalizma.

⁸⁰ Vendar pa je tudi tradicija znotraj indijanske nazorskega reformulirana. Taiaiake Alfer jo, na primer, poveže z moralno: "globoko branje tradicije kaže na moralni univerzum, v katerem je celo človeštvo podvrženo istim standardom" (Taiaiake v Harris in Wasilewski 2004, 8).

⁸¹ Gibanje ameriških Indijancev je navdihnilo ali koordiniralo več dogodkov. V letih 1970 in 1971 so Indijanci zavzeli Fort Lawton in Fort Lewis v zvezni državi Washington ter Ellis Island v New Yorku. Poskusili so vdreti v uradne prostore Urada za indijanske zadeve v Washingtonu D. C.. Z državljanskih pravic se je težišče nato premaknilo k problemu ameriškega neizpolnjevanja pogodbenih obvez, ki so jih nekdaj sklenili z indijanskimi plemeni. Eden izmed najodmevnejših dogodkov pa je najverjetneje zavzetje vasi Wounded Knee leta 1973, prizorišče zadnje bitke indijanskih vojn (Meagher 2003, 201).

Deloria ml. v Indijanskem manifestu tribalizem postavi kot ključen adut indijske dekolonizacije ter ga nadalje ponazori z naslednjimi besedami:

Rekolonizacija bo zahtevala oživitev indijskih družbenih ter legalnih praks. Robati individualizem bo treba reinterpreterirati tako, da bo ustrezal tradicionalnim indijskim verovanjem in praksam. ... Na tej točki bodo tradicionalni indijski običaji na nacionalni ravni prevladali v ravnanju indijskih ljudi. Tribalizem gleda na življenje kot nediferencirano celoto. Ne dela se razlik med socialnim in psihološkim, izobraževalnim in zgodovinskim, političnim in zakonskim. Pleme je vsenamenska entiteta, ki naj služi vsem življenjskim področjem (Deloria ml. 1969, 258–9).

A da ne bi skrenili z zastavljenega prikaza udeležnosti ekologije v ideologiji tribalizma, si oglejmo tozadevno reprezentativen tekst indijskega aktivista Russella Meansa, utemeljenega na problematizaciji zahodnega koncepta revolucije:

Mislim, da gre za nesporazum v poimenovanju stvari. Kristjani, kapitalisti, marksisti so sami sebe vedno šteli za revolucionarne. Toda nihče od njih ni resnično govoril o revoluciji. Kar imajo v resnici v mislih, je kontinuiteta. ... Kot bolezenske klice ima evropska kultura občasne krče, celo cepi se sama v sebi, zato da more naprej živeti in rasti. ... Marksizem je le najmlajša kontinuiteta te /evropske/ tradicije, ne pa rešitev zanjo. Je pa druga pot. Je pot tradicionalnih Lakotov in pot drugih ameriških indijskih ljudstev. To je pot, ki ve, da ljudje nimajo pravice degradirati Matere Zemlje, da obstajajo sile, ki so nad vsem, kar je kdaj ustvarila evropska pamet, da morajo ljudje graditi harmonijo v vseh odnosih, ali pa jih bodo /te sile/ nazadnje uničile. ... Naravni ljudje tega planeta to vedo in ne potrebujejo teoretiziranja o tem. Teorija je abstrakcija; naše znanje pa je resnično. ... Mati Zemlja se bo uprla, vse okolje se bo uprlo in skrunilci bodo odstranjeni. Stvari naredijo poln krog. In pridejo do tam, kjer so se začele. To je revolucija. In to je razodetje mojega ljudstva, to je razodetje tudi hopijskega ljudstva in vseh drugih pravilno mislečih ljudi. ... Le stvar časa je, kdaj bo prišlo do tistega, čemur Evropejci pravijo 'večja katastrofa globalnih razsežnosti. Naloga ameriških indijskih ljudstev je, da preživijo, to je naloga vseh naravnih

bitij. ... Nočemo oblasti nad belskimi ustanovami; hočemo, da izginejo. To je revolucija (Means v Šumi 1990, 60–1).

Na odru prihajajoče kataklizme, v kateri kastrirana evropska pamet s svojim prepolnim kovčkom nepomembnih racionalističnih razglabljanj lahko kvečjemu utone, so Indijanci postavljeni za znanilce prepotrebne alternative. Opremljeni z oznako naravnih ljudi, njihova eksistenca implicira intimno spojenost z okoljem v praktičnem in duhovnem znanju ter na vseh ravneh obstoja. Prav ta značilnost pa z naravo kot centralnim elementom indijanskega istovetenja tvori poglavitno distinkcijo proti dekadentnim evropskim kulturam ter njihovim prekomorskim nasledkom. Zgornji odlomek resda prežema naravno/kulturna dihotomija, iz katere so evropske kolonialne sile izpeljale svoje prvenstvo nad oklicano nazadnjaškimi elementi kolonizacije. Diametralna zoperstavljenost kolonialnih ter koloniziranih identet je celo potrjena, vendar v kljubovalnem tonu vrednostne inverzije, ki riše kontrast na mesto evropske normative sivine.

Kolonizacija je ugrabila stoletja indijanske zgodovine, morda do nespoznavnosti transformirala indijanske kulture, njihovo duhovnost in tradicije, zato je nesmiselno soditi o inherentni ekološki naravnosti ameriških staroselcev. Njihova potencirana privrženost naravi, zapriseženost harmoničnemu sobivanju z njo, ki jo simbolično prestreza figura Matere Zemlje, je v prvi vrsti gotovo produkt kolonialnega soočenja, v katerem se je konstituirala kot pripravna diferencialna kategorija v procesu polarizacije koloniarne identitete. Skozi nalogo smo razkrivali, v kakšni meri je naravnost indijanskih ter domorodnih kultur nasploh kolonialni konstrukt, motiviran s specifičnimi kolonialnimi interesi. S prstom smo uperili v lažnost samoumevnega enačenja Indijancev z ekološko plemenitimi divjaki, saj jih je v naravne ljudi spremenilo ravno soočenje z izrazito nenaravnimi Evropejci, ki so se v istovetenju s civilizacijo katapultirali nad ostala ljudstva sveta. Kolonizacija je na domorodnih ljudstvih, na njihovi samopercepciji, pustila odločilni pečat, ko jih je skozi prizmo lastnih projekcij in fantazem homogenizirala v naravne ljudi. Prav tega pa so si Indijanci bistrumno prisvojili – v kakšni drugačni situaciji se omenjena značilnost morebiti niti ne bi izkristalizirala.

Z razglasitvijo simbolne vezi z naravo, v indijanski samoopredelitvi kot naravnih ljudi, tiči kljub prevzemu originalno evropske označbe najizrazitejša gesta upora. S pristajanjem na pripisano naravnost, z njeno potrditvijo, ki je epitomizirala njihovo drugost, so Indijanci izrazili najtrdnejšo namero ostati svoji. Tako so razrešili ambivalenco kolonialne situacije, kjer bi sicer lahko oponašali kolonialnega gospoda, ne da bi mu kdajkoli postali v popolnosti enaki, ali ostali omalovaževana senca sebe samih. Četudi so torej v nekem smislu pristali na kolonialni diskurz, so ga skrivili, raztegnili v svoj prid ter iz njega izpeljali rešitev zase. S tem se niso ničemur odrekli, le izkoristili so ga, da bi skozenj izustili lastne interese in bili pri tem slišani s strani večinske družbe v Združenih državah in izven njenih meja.

4.3 MATI ZEMLJA

A poudarimo še enkrat, da kolonialno stanje ni enoznačno, temveč ga prežema ambivalenca, ki se prenese tudi v manifestacije protikolonialnega aktivizma. Kakor je ambivalenca kolonialne situacije razvidna iz indijanske samoopredelitve kot naravnih ljudstev, je ob podrobnejši analizi ambivalenten tudi reprezentativni simbolni/religiozni lik Matere Zemlje, ki uteleša ideale holistične indijanske eksistence v in glede na naravno okolje. V figuri Matere Zemlje Paula Gunn Allen locira bistvo (pan)indijanske nazorskega:

Mi smo zemlja. Po moji najboljši presoji je to temeljna ideja, ki je vtkana v ameriško staroselsko življenje in kulturo. ... Zemlja v resnici ni kraj (ločen od nas), kjer bi se odigravale naše osamljene drame. Ni le sredstvo preživetja, okolje našim rečem, vir, ki bi zagotavljal udejanjenje nas samih ... na način, ki je bolj realen od vsake zahodne konceptualizacije ali abstrakcije o naravi človeškega bitja. Zemlja ni podoba v naših očeh, temveč v resnici integralen vidik naših bitij, ker smo del njenega bitja (Allen v Šumi 1991, 290).

Resda velja Mati Zemlja za najbolj razširjeno, uveljavljeno ter čustveno nabito figuro, skupno religioznim tradicijam severnoameriških Indijancev, čemur pritrjujejo tako Indijanci, akademiki kakor ameriška javnost. A v svoji študiji, kjer kompleksnost posamičnih indijanskih religij zoperstavi koncipirani povsodnosti Matere Zemlje, Sam

D. Gill razkrije odsotnost Matere Zemlje kot pomembnejše boginje znotraj mnoštva ženskih božanskih figur, kot so White Buffalo Calf Woman pri Sjujih, Thought Woman pri plemenu Keresan ter Changing Woman pri plemenu Navaho. Gill v svoji študiji razkrinka tradicionalno prisotnost Matere Zemlje kot akademski izum, izmišljijo, ki jo je ravno s stališča njene relevantnosti za današnje Indijance potrebno razumeti pravilno, in sicer kot proizvod zgodovine. Akademski teksti, ki podpirajo obstoj Matere Zemlje, namreč v veliki meri zavisijo od tekstov drugih akademikov, ki se zopet sklicujejo na nenavadne ter maloštevilne sekundarne vire. V začaranem krogu medsebojnega oplajanja akademskih tekstov na temo božanstva Matere Zemlje sta najkonkretnjši dokazili o veri vanjo izjavi Smohalle, ustanovitelja kulta sanjačev, ter Šonija Tecumseja, ki pa sta izrečeni v obdobju opaznega kolonialnega pritiska in ju je treba razumeti prej v metaforičnem kot teološkem smislu (Gill 1987, 1–7).

V okoliščinah belskega izrivanja Indijancev z njihove rodne grude namreč tako razumljena Mati Zemlja poosebi indijansko duhovno in telesno vez z matično zemljo ter kondenzira hkratni očitek belski invaziji. Znana izjava Tecumseja iz plemena Šonijev, ki se glasi: "Zemlja je moja mati – in na njenih prsih bom počil⁸²," je, na primer, nastala med dogovarjanjem z generalom Harrisonom o indijanski selitvi k reki Wabash, ki je potekalo leta 1809 v indijanski prestolnici Vincennes. Instruktivne s stališča vsebovanega očitka v ideji Matere Zemlje so tudi sledeče Tecumseju pripisane besede, ki naj bi jih izrekel ob isti priliki:

Veliki Duh je rekel, da je ta veliki otok dodelil svojim rdečim otrokom. Belce je postavil na drugo stran velike vode. Niso bili zadovoljni s svojim, temveč so nam prišli vzeti naše. Potisnili so nas od morja k jezerom. Ne moremo dalje. Vzeli so si pravico odločati o tem, katero območje bo pripadlo Miamijem, kateri Delaverom in tako dalje. Ampak Veliki Duh jo (zemljo) je namenil kot skupno last vseh plemen, niti je ni moč prodati brez privolitve vseh. Naši očetje nam pravijo, da nimamo ob Wabashu kaj iskati; tista zemlja pripada drugim plemenom. Ampak Veliki Duh nam je zapovedal, da pridemo sem in zato bomo ostali (Pew v Gill 1987, 10).

⁸² "The Earth is my Mother – and on her bosom I will repose" (Gill 1978, 8).

Prisotnost Matere Zemlje naj bi se, po Gillovi interpretaciji, razmahnila šele za časa zadnjih sto let, skozi intervencijo dveh zainteresiranih skupin: Indijancev ter akademikov (Gill 1987, 7).

V ideološkem smislu Mati Zemlja sovpada z instrumentalizacijo ekologije v domorodnem političnem aktivizmu, a poudarek je predvsem na tem, da ju ne moremo opazovati ločeno od zgodovinskega dejstva kolonializma, v okviru katerega sta se instituirali v aktualni obliki. Kljub nedokočani bitki med kontroverznima pozicijama, ali je Mati Zemlja pristna indijanska figura ali konstrukt, zlasti, če privzamemo, da **je** konstrukt, se ta konstituira kot mesto upora znotraj kolonialne ambivalence. Čeprav namreč Indijance skozi izražanje njihovega intimnega spoja z nasledbenimi zemljami vnovič pozicionira v naravno domeno, se skozi kanalizira v pojem indijanske moralne nadrejenosti, ki se glede na postavko holizma (celosti) indijanske nazorske razpreda čez eksistenco v vseh njenih pojavnostih. Mati Zemlja ni simplistični, kolonialni povzetek tradicije – ne glede na to, kdo je prisostvoval njeni iznajdbi, akademiki ali sami Indijanci – temveč simbolizira transcedentalno moralno avtoriteto, ki je potencialno aplikabilna na celo človeštvo (ne glede na svojo civiliziranost se naravi kot fizična bitja, situirana v življenjski prostor na Zemlji, nikoli ne moremo povsem iztrgati) in združuje politični, družbeni, kulturni in spiritualni vidik. Mater Zemljo zatorej koncipiram kot reprezentativni produkt interpolacije diskurza divjaštva, ki si prisvaja Mater Zemljo kot v pretežni meri akademski produkt ter jo obrne proti diktaturi kolonialne ideologije. V danem smislu so Indijanci resda predstavljeni kot naravni ljudje, a ta naravnost v razparcelirani plemenskosti ameriških Indijancev deluje kot kulturno lepilo in protestna samoafirmacija.

4.4 PASTI

Če smo se doslej trudili pokazati na osvoboditveni potencial rabe ekologije kot arene za artikulacijo domorodnih emancipatoričnih zahtev, pa je treba priznati, da izražanje indijanske ekološkosti iz srede divjaškega diskurza postavlja svojo ceno. To so pasti, na katere je treba prežati in ne dovoliti, da bi staroselce vnovič posrkale v togo spiralo kolonialne produkcije drugosti. Zastavljanje domorodne identitete ter političnega aktivizma v kategorijah ekološke plemenitosti prinaša poleg stereotipnih poenostavitev

domorodnih kultur tri nadaljnje dejavnike tveganja: Prvo tveganje je, da skozi ustvarjanje vtisa deviškosti predkolonialne pokrajine izrežemo tisočletja domorodne zgodovine ter udejstvovanja v okolju; da domorodne družbe onespособimo za dinamični obstoj in posledično možnosti razvoja, ki bi kazil avtentično podobo določene domorodne kulture; nazadnje pa morejo domorodni apeli, formulirani v retoriki ekološke plemenitosti le-te vezati za prostor, v katerem živijo. Tako pride do okostenelih slik domorodne identitete, ki povrh vsega odvrčajo pozornost od politične dimenzije staroselske stiske (Willow 2009, 38).

Ravno iz vidika naštetih nevarnosti poda Anna J. Willow pretežno negativno diagnozo tovrstnega pristopa. Vezanje domorodne identitete za določen kraj, na katerega se nanašajo njihove zahteve, lahko ob izgubi tega istega kraja pelje v iluziji smrti njihove kulturne identitete, medtem ko istočasno maskira notranjo raznolikost domorodnih skupin. Willow priznava, da so se na trenutke strateške apropiacije ekološke plemenitosti s strani staroselcev izkazale kot koristne v konstrukciji skupne platforme z naravovarstvenimi gibanji, s čimer so si domorodci v večini primerov tako rekoč prvič zagotovili dostop do mednarodne javnosti. Tako so s simpatijo mednarodne javnosti pritegnili potrebna sredstva za svoje lokalne boje in legitimno sedli med odločujoče o ekoloških temah. Vendar pa opozarja na člen, ki ga ne gre zanemarjati, in sicer, da so okoljevarstvene organizacije ter ekološka gibanja tista, ki narekujejo stereotipno reprezentacijo domorodcev kot ekološko plemenitih divjakov, da zahodna družba ekološko plemenitega divjaka koristi kot protisimbol zahodnjaškega materializma, korumpiranosti ter egoizma. Ekološka gibanja lahko spričo svoje relativne moči in organizacijskih sposobnosti ter izkušenj ukleščijo podobo ekološke plemenitosti za svoje namene in pričnejo diktirati domorodcem, kakšni morajo biti, kako se morajo predstavljati. Različne nevladne okoljevarstvene organizacije lahko tako zasežejo domorodno identiteto in jo molzejo nič drugače, kot so to predhodno počele kolonialne oblasti. Ob tem pa se zameglijo družbeno-politični in ekonomski vidiki staroselske borbe za pravico, od katere se kolonialne sile nato zlahka odmaknejo kljub očitni odgovornosti za nastanek žarišč krivic (Willow 2009, 38–40).

Navedenih nevarnosti se je potrebno zavedati, vendar pa ne bi smele zavreti staroselske aktivnosti na področju ekologije, ki ponuja tolikere možnosti za ekstrakcijo v večini primerov več kot dobrodošle mednarodne pomoči v staroselskih bojih – pogledjmo si le

zgodovino mačehovskega odnosa Združenih držav do prvotnih prebivalcev. Naštete nevarnosti nikakor niso dovolj za predajo, dokler gre v nevladno-staroselski navezi za simbiotičen odnos, kjer ima vsaka stran določeno, četudi ne absolutno korist. Koristne pa so tudi kot napotek za največjo previdnost v sodelovanju z nedomorodnimi skupinami, ki terjajo tudi predhodno vzpostavitev pogojev udeležbe v ekoloških iniciativah ter izdatno mero kreativnosti. Koncept razvoja po meri staroselcev, o kakršnem je govora v okviru Združenih narodov, predstavlja gotovo očiten moment takšne kreativnosti, saj naj bi prvotne prebivalce ne silil v tradicionalne preživetvene dejavnosti, jim ne vsiljeval integracionističnega modela razvoja, temveč bi naj podpiral trajnostni razvoj, kar, roko na srce, koristi vsem. Podnebna kriza⁸³, ki preteče lega v kolektivno nezavedno človeštva, pomeni tudi, da imajo alternativni pristopi k razvoju in varovanju okolja toliko večjo težo.⁸⁴ Zanimiva alternativna razvojna paradigma,⁸⁵ kakršno poda Danielle Elford, je konzervacija s samoodločbo, v okviru katere se skuša ekološka prizadevanja združiti s političnimi prizadevanji domorodnih ljudstev po samoodločbi (Elford 2002).

⁸³ Možnosti, ki jih odpira soočanje mednarodne skupnosti s podnebno krizo je, na primer, razvidno v okviru enega izmed treh teles ZN, ki se eksplicitno ukvarjajo z domorodnimi vprašanji, in sicer v Stalnem forumu domorodnih ljudstev (UN Permanent Forum of Indigenous Issues). Drugi dve telesi sta Mehanizem strokovnjakov o pravicah domorodnih ljudstev (Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples) ter Posebni poročevalec o stanju človekovih pravic ter temeljnih svoboščin domorodnih ljudstev (Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous Peoples). V Stalnem forumu (posvetovalnem telesu Ekonomskega in socialnega sveta) se sicer razpravlja o domorodnih zadevah, vezanih za ekonomski in družbeni razvoj, kulturo, okolje, izobraževanje ter človekove pravice, toda v kontekstu podnebne problematike se izpostavlja domorodno ranljivost za klimatske spremembe ter možni prispevek domorodcev k boju zoper grozečo podnebno krizo. Pri tem je afirmirana retorika staroselcev kot naravnih ljudi, ki v okviru staroselskega odnosa z okoljem odpira specifično kombinacijo tem – podnebne spremembe so postavljene v kontekst domorodnega prispevka k biodiverziteti, konzervaciji ekosistemov, skratka aktivnem ekološko zavednem staroselskem angažmaju. Spoj naravovarstvene retorike s podjetnostjo, ki se opira na alternativno razvojno paradigmo (ki staroselcev ne vleče v tradicionalno eksistenco ali sili h klasičnim razvojnim modelom) je v Severni Amerikiprisoten, saj skušajo Prvotni prebivalci iz grožnje klimatskih sprememb izpeljati gospodarske priložnosti. Ena izmed alternativ, ki se jim tako ponujajo, je osredotočanje na čiste, obnovljive energetske vire (sonce, veter), s katerimi lahko rezervatni prebivalci konkurirajo večinski družbi in slednje unovčijo v gospodarsko in razvojno korist ter odpravljanje obstoječe revščine (UNPFII 2010).

⁸⁴ John Mohawk opredeljuje konflikt med državno razvojno agendo ter staroselskimi obvezami do zemlje:

Naj ilustriram s sledečim primerom. Recimo, da imamo tri ljudi, ki pridejo k drevesu. prvi je socialistični materialist, drugi je kapitalistični materialist in tretja je tradicionalna domorodna oseba. Kapitalistični materialist vam bo obrazložil, da je drevo treba posekati, ker je ne le v najboljšem interesu zanj, temveč za celotno družbo – je neke vrste njegova usoda – da bo s tem racionalno distribuiral materiale od drevesa in da bo s tem naredil največ dobrega za revne ljudi. Tudi socialist vam bo povedal, naj posekate drevo, ker ga lahko potem na enaki osnovi distribuirate med ljudi in tako boste naredili največ za svet. Ko pa bo domorodec pogledal drevo, bo dejal, da ima drevo v svoji nepoškodovani, originalni obliki večjo vrednost kot pri vseh ostalih predlogih. Zaenkrat, na žalost, je prevladal materialistični-usodni.kapitalistični argument" (Mohawk v Cornstassel 2008, 11).

⁸⁵ Predlagano razvojno paradigmo: konzervacija s samoodločbo Elford opredeli kot: "takšno, ki zagovarja trajnostni ali eko razvoj, utemeljen na "bottom up" pristopu ali iniciativah od spodaj in ki priznava, da "je pri razvoju važna sposobnost prebivalcev regije, da zadostijo svojim potrebam, rešijo težave, zagotovijo ekološko preživetje regije in uživajo v tem, da se življenje pomika na bolje v zadovoljivem tempu" " (Trainer v Elford 2002, 1).

Toda ne smemo zanemariti, da je pri ameriških Indijancih, kot smo predhodno že zapisali, invokacija ekološke zavesti v oblikovanju skupne, panindijanske identitete presegla politični pragmatizem ter spojila razdeljene Indijance v relativno enotno in s tem mnogo močnejšo silo na prizorišču ameriške družbe, tako v političnem kot v duhovnem smislu. V panindijanizmu, katerega ključen je aspekt kontinuitete z zemljo in poglobljeno razumevanje narave, se je namreč zbrala transformativna sila oživiljene ter v odgovor kolonialni dediščini reartikulirane indijanske narodnosti.

Sklep

Z "odkritjem" Amerike je Krištof Kolumb otvoril bodočo kolizijo svetov, v kateri so si kolonialne sile avtoritativno pridržale pravico skozi železno rešeto svojih lastnih predsodkov razložiti in pokoriti ves ostali svet. Bolj ali manj intelektualno podkovano popisovanje najdb, na katere je naletelo kolonialno oko, je zajelo tudi tamkaj živeče, ki so bili nemo vsrkani v zahodni pojmovni aparat – v gesti skrajnega redukcionalizma, s katerim je kolonialist raztelesil ter kategoriziral naravo ter vanjo pripel domorodca, da bi ga mogel legitimno pokoriti skupaj z zemljo, živalstvom in rastlinstvom. V nalogi sem pokazala na kvaziznanstveno navlako, ki je kolonialnim agentom dejansko onemogočala spoznanje česa novega. V želji prisilnega razumevanja drugačnosti je kolonialist utiliziral vse svoje predhodno znanje, aktiviral vse svoje bolj ali manj skrite fantazme, strahove in obstoječo mitologijo, da bi svojevoljno osmisli domorodca in njegovo "eksotiko". Ameriški Indijanec je od samega začetka obveljal za paradigmatski primerek divjosti, za človeka, nerazdružljivega od narave. V projekciji kolonialne imaginacije je utelesil ne vključljivo, nepremostljivo tujost, skozi katero je nato kolonizator potrjeval svojo lastno civilizacijsko premoč ter hranil svojo kulturno aroganco. Obenem pa je skozi poudarek kulturno/naravne dihotomije pripravil teren za zametek razvoja rasne zavesti, ki je s kolonialno prevlado preplavila svet in ga kompartmentalizirala v vrednostno lestvico človeštva.

Kolonialno nasilje, ki je Indijance korakoma izrivalo z domače zemlje, je problematično že zaradi nepredstavljenosti zadanega fizičnega trpljenja, epidemij, masakrov in brutalne implementacije kasnejših asimilacijskih ukrepov, skratka, krvnega in kulturnega davka, ki ga je neusmiljeno terjalo med domorodnim prebivalstvom, vendar pa je toliko bolj priskutno zaradi cene, ki jo je postavilo indijanskemu dostojanstvu in samopodobi. Kot bi plenjenje, ubijanje/klanje, raba biološkega orožja (oskrbovanje Indijancev s kozami okuženimi odejami) ne bili dovolj, so kolonialisti zasekali po podobi Indijanca in ga na idejni ravni efektivno pasivizirali s konstrukcijo njegove identitete skozi ekonomsko-politično motivirane predstave, ki jim je znanost voljno naklonila prepotrebne argumente. Z impozicijo pripravnih značilnosti, ki so prerasli v naturalizirane stereotipe indijanskosti, ter rabo polemičnih orodij, kakršen je mit o plemenitem divjaku, so proizvedli sliko poražene kulture, ki so jo intenzivno prevajali v realnost kolonialne situacije.

Indijanci se kajpada niso kar vdali. Po začetni dobrodošlici, ki so jo nekateri sumničavo, drugi spet nič hudega sluteč izrekli kolonialnim odpravam, so prej ali slej sprevideli s pohlepom navdano kolonialno agendo ter se uprli. Kolonizatorji so si vseeno prilastili zmago ter ob odstranitvi poprej neizbežne indijanske grožnje kolonialni širitvi posegli po metodah asimilacije ali segregacije, da bi finalizirali izid v svoj prid.

Če pokukamo v izvor okostenelih stereotipov, ki so podpirali nevtralizacijo indijanske grožnje s strani kolonialnih oblasti, zatorej nujno naletimo na diskurz divjaštva, ki ga razumem kot fraktalni kos občega pojma kolonialnega diskurza, ki vsebuje vse njegove poglavitne karakteristike, le da je v obliki, kakor sem jo razbrala iz usode indijanskega življa ter domorodnih populacij nasploh, vezan za izrecni nabor značilnosti, ki jih pripenja domorodnim objektom kolonialna nadvlada. Skozi kolonialni diskurz divjaštva fabrikacija kolonialne identitete izvornih Američanov gradi reprezentacijo staroselcev kot divjih, naravnih in nezgodovinskih. Izvorni Američan je pravzaprav izenačen s polarizirano koncepcijo divjaka, ki nastopa bodisi v brutalni, divji, negativni ali (ekološko) plemeniti, zdravi, spiritualno zavedni, pozitivni inkarnaciji, vendar nakazani ambivalentnosti navkljub vselej pooseblja najbolj drastičnega, tipičnega antagonista zahodne civilizacije, njegovo diametralno opozicijo, ki upravičuje kolonialno zasedbo zmagovalne stopničke. Indijančeva umestitev v kategorije naravnega ga okraja zmožnosti racionalnega mišljenja in avtonomnega odločanja, kakršni pripadeta evropskemu sebstvu. Pripisuje se mu iracionalnost ter instinktivnost. Indijančeva figura je docela animalizirana, celo bestializirana, ter kot taka legitimira vsakršne zlorabe. Medtem pa njegova koncipirana brezčasnost oziroma izven- ali predzgodovinkost dejstvo njegovega razčlovečenja le še zapečati. Vrteč se v krogu brezčasje, ne izkazujoč želje po iztrganju večnosti tradicije ter tokokrogu naravnih procesov, ga je v skladu s kolonialno logiko le težka moč označiti za kaj več kot vmesno ali pač prehodno kategorijo med človeštvom in živalstvom.

Identifikacija Indijančeve inherentne divjaškosti se izpostavlja kot osrednji razločevalni mehanizem med entitetama kolonialnega srečanja, ki pa s proizvedeno binarno delitvijo zgolj zakriva dejansko povezanost kolonizatorja in koloniziranega, katerih eksistenca vzajemno pogojuje druga drugo. Kar nam je danes znano kot ameriška nacija, ki vzrašča na zbiru dodelanih nacionalnih mitov, priča o vitalnem spoju Američanov z indijanskimi ljudstvi. V nalogi pokažem na večkratno funkcionalnost diskurza divjaštva v konstituciji Združenih držav. Projekcija konstrukta divjaštva v avtohtono prebivalstvo

Amerike legitimira njihovo fizično uničenje ter kolonialni prevzem njihove zemlje, hkrati pa rabi kot generativni element ameriške državnosti ter oblikovalni faktor separatne nacionalne identitete. Kot deklarirano ahistorični lik je indijanski obstoj po postavkah diskurza divjaštva vpet v mitično formo, ki je poleg zgoraj omenjenih ciljev beli Ameriki v pomoč pri kanaliziranju krivde za kolonialno pregreho zoper domorodno prebivalstvo ter pri vzpostavitvi fiktivne avtohtonosti in kulturne kontinuitete z ameriško zemljo. Shizofrena ameriška politika do Indijancev je tako neposredni nasledek kolonialne ambivalence, ki jo na simbolni ravni razrešuje prav mit in je Združene države vse od svojega nastanka niso zmožne sintetizirati v integrirano pozicijo do indijanskega vprašanja, vselej omahovaje med separacijo ter asimilacijo.

S kombiniranim prikazom spreminjajočih se smernic ameriške indijanske politike ter vzporedno valujočimi kulturnimi in medijskimi reprezentacijami ameriških staroselcev sem skušala izvršiti plastično demonstracijo diskurza divjaštva na konkretnem primeru Združenih držav. Ta je razkril, da so javne, stereotipne podobe indijanskosti v pretežni meri izid kolonialnega stika, v čigar asimetričnih razmerjih moči je kolon prevzel nadzor nad produkcijo indijanske drugosti, ki se je amalgamirala v formo tradicionalnega, divjega, naravnega človeka. Z demaskiranjem izvora ter motivi produkcije identitetnega konstrukta Indijanca sem ovrgla avreolo samoumevnosti, ki prežema opredelitev Indijancev kot inherentno naravnih bitij, ki se med ostalim izraža v politiziranem konceptu ekološko plemenitega divjaka. Tako neplemeniti kot (ekološko) plemeniti divjak se namreč izkažeta kot proizvoda izrojenosti esencialistične logike, ki vnema sleherno tipizirano reprezentacijo Indijanca kot divjaka, pri čemer ga konstantno ropa njegove človeškosti. To ne pomeni, da je Indijanec v kolonialni enačbi povsem poniknil, vendar pa je bil v njuni neizenačeni interakciji skorajda do nespoznavnosti razobličen.

Da so nekateri izmed indijanskih izobražencev, konkretno 'novi Indijanec' Charles Eastman, ob prodoru konzervacijskega gibanja proti koncu 19. st. ekološko naravnost indijanskih kultur privzeli kot potencialni faktor pozitivne narodne samoafirmacije, ki se izpostavi tudi kot eden izmed povezovalnih vidikov panindijanizma v 20. st., se zdi ironično. Označba, s katero so belci omalovaževali indijanske kulture ter iz nje izpeljevali potrebo po intervenciji civilizacijsko superiornega belstva, se je izpostavila kot izvor narodne samozavesti ter eden izmed elementov novo ustvarjene nadplemenske etničnosti. Toda mnogi akademiki locirajo v slednjem pristajanju na oznake kolonialne

drugosti vdajo kolonialistični ideologiji, ki domorodce disciplinira v tipizirane vloge, jih izpostavlja nadaljnjim aktom kolonizacije, tokrat s strani ekoloških gibanj, s katerimi ti formirajo zaveznitva, ter s poudarkom na kulturni identiteti zamegljuje družbeno-politične nasledke kolonialnega izkoriščanja. Vendar pa sem kljub tehtnosti poprej naštetih argumentov vendarle prišla do nasprotnega sklepa. Prej kot podleganje kolonialnemu diskurzu divjaštva v indijanskem prilaščanju enega od njegovih aspektov, ki je z naraslim vrednotenjem narave ter vzponom ekološke zavesti zadobil pozitiven momentum, prepoznavam proces oblikovanja protihegemonske identitete, ki v skladu z Ashcroftovim pojmovanjem interpolacije kolonialnega diskurza, posvaja dominantne oblike reprezentacije v aktu nasprotovanja dominantni kulturi ter prevzema nadzora nad samoreprezentacijo. Stereotip indijanske ekološke naravnosti je tako mogoče tolmačiti kot orožje kolonialne prevlade, ki ga kolonizirani obrnejo proti svojemu kolonialnemu rablju. Pri tem pa Indijanci niso unovčili samo kolonialnega identitetnega konstrukta, temveč so si zadali taktično zavzetje njegovih meja, ki ultimativno občrtavajo njegovo moč. Ashcroftova teoretična razdelava frakture oziroma preloma v diskurzu, od koder se širi polje subverzivne akcije, namreč predpostavlja taktično ravnanje v smislu prisvajanja kolonialnih metod, njegovih lastnih orodij, s katerimi je moč poseči v dominantno kulturo in jo preobraziti. Menim, da je v primeru severnoameriških Indijancev moč prepoznati elemente, lastne Ashcroftovi konceptualizaciji interpolacije kolonialnega diskurza, ki presega golo zamenjavo vlog med kolonizatorjem in koloniziranim.

V prvi vrsti se je potrebno zavedati, da so Indijanci v svojem dekolonizacijskem podvigu primorani delovati v prostoru drugega, torej na vsiljenem terenu kolonialne družbe, kjer veljajo njeni zakoni in ki drži vzvode oblasti in ekonomske moči v svojih rokah. Sestopiti v kolonialno identitetno projekcijo je zato bržkone edini način, da jih dominantni diskurz že začetkoma ne diskvalificira kot subjekte znotraj njegovega dometa. To ne pomeni vdaje, saj Indijanci ne obstajajo zgolj skozi dominantni diskurz, temveč vanj prehajajo na taktični osnovi. Oblikovanje panindijanske etnične zavesti je bil očitni odziv na razmere v večinski družbi, kjer so Indijanci ne glede na plemensko pripadnost morali nastopiti družno, da bi njihovo delovanje lahko naletelo na posluš širše družbe. Vzpostavljena identiteta je torej rabila kot organizacijski princip. Avtorji tako poudarjajo, da je formacijo nadplemenskega gibanja primarno vnemal predvsem pragmatični motiv, ki so ga sčasoma Indijanci do neke mere ponotranjili, pri čemer

svojih plemenskih identitet niso opustili. Panindijanizem je plemensko zavest nadgradil, in ne odpravil. Na tem mestu je zatorej moč govoriti o več diskurzih, dominantni, ki sega v popularno predstavo in popularno kulturo, kjer Indijanci privzemajo panindijansko identiteto, ter njihov lastni diskurz, kjer privzemajo spet drugačne, plemenske v povezavi z drugimi ravnmi identifikacije. Panindijanizem je torej deloval kot zedinitveni proces, ki je odgovarjal ne le na plemensko raznoterost, temveč čedalje večjo prisotnost Indijancev v urbanih središčih.

Da gre za taktično okupacijo meja dominantnega diskurza, po mojem mnenju kaže tudi splošni prevzem tehnologij in veščin, pridobljenih iz večinske kulture, ki so postavljeni v funkcijo indijanskih interesov. Različne oblike tehnologije, računalniki, internet so Indijancem omogočili komunikacijo svetovnih razsežnosti s podobno mislečimi skupinami in posamezniki širom sveta. Omogočili so jim oblikovanje zavezništev z različnimi organizacijami ter prodor na mednarodno areno, od koder lahko delujejo nazaj v državno sfero. Skrajno podcenjevalno je pri tem samoumevno sklepati, da niso sposobni vzpostaviti enakovredne menjave z entitetami, s katerimi se povezujejo, da skratka niso sposobni sami po svoji meri posredovati svoje identitete, da so torej vnaprejšnje žrtve kolonizacije s strani ekoloških gibanj. Sklicevanje na tradicijo, obujanje esencialističnih identitetnih kategorij ter avtentičnosti sama ne razumem kot rekurs v preteklost, kot nazadovanje ali retrogradno sanjarjenje, temveč kot indijansko reinterpretacijo dominantnih konceptov kot odgovor na družbene aktualnosti.

Nadalje je nepravilno trditi, kakor sem prvotno verjela, da se Indijanci na ta način obsodijo na tradicijo, ker sicer ne izpolnjujejo kriterijev avtentičnosti, s kakršnimi jih obklada večinska družba. Narobe, tako namreč večinski družbi pokažejo pričakovano podobo, ki pa je substantivno in normativno indijanska kreacija. Vztrajanje pri povezanosti z naravo morda deluje kot nadaljevanje dualistične kolonialne mentalitete, vendar rabi kot indijanska afirmacija lastne svojskosti, s katero vzpostavljajo svojo narodno vrednost sami pred seboj. Invokacija pojma domorodnih sistemov znanja ter tradicionalno ekološko znanje se kaže kot še en domiselni pristop k prilastitvi zahodnih akademskih konceptov, skozi katere so nato staroselski elementi reinterpretirani tako, da se legitimirajo s strani dominantne družbe, pa pri tem vendarle pospešujejo lastna načela in znanja. Tako s prisvajanjem kolonialnih metod vstopajo na tuj teren, a se v isti potezi vključujejo v večinsko družbo in jo hkrati spreminjajo. Prisotnost propagiranih načel holizma, spoštovanja, enakovrednosti vsega živega ji gotovo ne bodo škodovali. Hkrati

pa pri interpolaciji kolonialnega diskurza, kakršno zasledimo pri ameriških Indijancih, tudi ne gre za težnjo po preprosti zamenjavi vlog moči, temveč po reartikulaciji ter prevrednotenju te moči. Indijanci si prizadevajo za svojstvene oblike politične in družbene organiziranosti. Prav tako po mojem mnenju ne drži, da se zaradi sklicevanja na svojo inherentno naravnost, staroselci ne morejo zavihetati na pota gospodarskega razvoja. Tako in tako si ne smemo domišljati, da vemo, kaj si Indijanci resnično želijo, bodi kot skupina ali posamezniki, vendar pa menim, da jim afirmacija indijanskosti služi kot okvir za oblikovanje in artikulacijo lastne razvojne paradigme ter zasledovanje lastnih razvojnih prioritet, kar, na primer, kaže razvoj igralnštva, ki je izboljšal gmotno situacijo prenekaterega indijanskega rezervata. Razvoj, utemeljen na konzervaciji, pa je tako in tako zgolj v dobro vseh.

V teoretični ovržbi indijanskega aktivizma, ker da naj bi bil osnovan na zapuščini kolonialnih binarnosti, v trditvah, da nihče ne more govoriti za nikogar (ob tem se sprašujem, ali ti znanstveniki bojkotirajo volitve, če tolikanj dvomijo v idejo predstavnštva), v skeptičnih ovrzbah indijanskega sklicevanja na kulturno kontinuiteto s predkolonialnimi družbami, ki majejo temelje panindijanske nazorskega, zatorej prepoznavam še en eklatanten akt akademske kolonizacije, ki kritiziranju kolonializma navkljub spodkopava staroselsko emancipacijo po lastni meri.

Literatura

Adare, Sierra. 2005. ***Indian Stereotypes in TV Science Fiction: First Nations***. Austin, TX, USA: University of Texas Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Agger, Ben in Tim Luke. 2002. Politics in Postmodernity: The Diaspora of Politics and the Homelessness of Political and Social Theory. V *Theoretical Directions in Political Sociology for the 21st Century*, ur. Tim Buzzell, Betty A. Dobratz in Lisa K. Waldner, 159–95. Amsterdam, Boston: JAI.

Alvard, Michael S. 1993. Testing the "Ecologically Noble Savage" Hypothesis: Interspecific Prey Choice by Piro Hunters of Amazonian Peru. *Human Ecology* 21 (4): 355–87. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/4603101> (24. maj 2010).

Ashcroft, Bill. 2001. *On Post-Colonial Futures: Transformations of Colonial Culture*. London in New York: Continuum.

Axtell, James. 1990. ***After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America***. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated. Dostopno prek: ebrary.com.

Azar, Michael. 1999. In the name of Algeria: Frantz Fanon and the Algerian Revolution. V ***Frantz Fanon: Critical Perspectives***, ur. Anthony Alessandrini, 21–33. London: Routledge. Dostopno prek: ebrary.com.

Bahtin, Mihail Mihajlovič. 1982. Teorija romana: izbrane razprave. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Barnard, Alan. 2000. *History & Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barnard, Alan. 2006. The concept of indigeneity. *Social Anthropology* 14 (1): 17–32. Dostopno prek: http://charlesesalazar.pbworks.com/f/The_concept_of_indigeneity.pdf (7. marec 2010).

Battiste, Marie. 2005. You Can't Be the Global Doctor If You're the Colonial Disease. V ***Teaching As Activism: Equity Meets Environmentalism***, ur. Peggy Tripp, 121–33. Montreal, QC, CAN: McGill-Queen's University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Beard, Charles A. in Mary R. Beard. 1959. *Zgodovina Združenih držav Amerike*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Bee, Robert in Ronald Gingerich. 1977. Colonialism, Classes and Ethnic Identity: Native Americans and the National Political Economy. *Studies in Comparative International Development* 12 (2): 70–93. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&hid=109&sid=61c97539-67a3-4074-8c1e-7bf0ce822300%40sessionmgr113> (11. maj 2010).

Berkin, Carol. 2003. Ethnicity in Seventeenth-Century English America, 1600–1700. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 1–20. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Bhabba, Homi. 2007. DisemiNacija: čas, naracija in robovi moderne nacije. V *Zbornik postkolonialnih študij*, ur. Nikolai Jeffs, 249–290. Ljubljana: Krtina.

Bird, S. Elizabeth. 1996. Constructing the Indian, 1830s–1990s. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 1–12. Boulder (CO): Westview.

Blake, Kevin S. 1995. Zane Grey and Images of the American West. *Geographical Review* 85 (2): 202–16. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/216063> (24. maj 2010).

Blaser, Mario, Harvey A. Feit in Glenn McRae. 2004. Indigenous Peoples and Development Processes: New Terrains of Struggle. V ***In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Development***, ur. Mario Blaser, 2–25. Ottawa, ON, CAN: IDRC Books/Les ?ditions du CRDI. Dostopno prek: ebrary.com.

Blunt, Alison. 2005. Colonialism/Postcolonialism. V ***Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Ideas***, ur. David Sibley, David Atkinson in Peter Jackson, 175–81. London: I. B. Tauris & Co Ltd. Dostopno prek: ebrary.com.

Brown, Dee Alexander. 1972. *Bury my heart at Wounded Knee: an Indian history of the American West*. Toronto, New York, London: Bentam Books.

Brennan, Timothy. 1996. Književnost, mediji in moč: učinki orientalizma (spremna beseda). V *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*, Edward Said, 435–446. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Brereton, Pat. 2004. ***Hollywood Utopia: Ecology in Contemporary American Cinema***. Bristol, GBR: Intellect Books. Dostopno prek: ebrary.com.

Butzer, Karl W. 1992. The Americas before and after 1492: An Introduction to Current Geographical Research. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 345–368. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2563350> (24. maj 2010).

Carter, Sarah A. 2006. "We must farm to enable us to live": The Plains Cree and Agriculture to 1900. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 219–46. Toronto: Canadian Scholar's Press.

Casey, Marion R. 2003. The Limits of Equality: Racial and Ethnic Tensions in the New Republic, 1789–1836. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 42–62. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Castellino, Joshua. 2004. The 'Right' to Land, International Law & Indigenous Peoples. V ***International law and indigenous peoples***, ur. Joshua Castellino in Niamh Walsh, 89–116. Leiden Boston: Martinus Nijhoff Publishers. Dostopno prek: ebrary.com.

Césaire, Aimé. 2009. *Razprava o kolonializmu*. Ljubljana: Založba /*cf.

Chown, Marcus. 2007. *Quantum Theory Cannot Hurt You: A Guide to the Universe*. London: Faber and Faber Limited.

Cook, Noble David. 2006. Settling in: Epidemics and Conquest to the End of the First Century. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 116–123. Toronto: Canadian Scholar's Press.

Cornell, Stephen. 1984. Crisis and Response in Indian-White Relations: 1960-1984. *Social Problems: Thematic Issue on Minorities and Social Movements* 32 (1): 44–59. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/800261> (24. maj 2010).

Cornthassel, Jeff. 2008. *From Rights to Responsibilities: Rethinking Indigenous Peoples Citizenship and Self-Determination Strategies*. Indigenous Governance Programs, University of Victoria, Canada. Dostopno prek: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/2/5/4/2/0/pages254202/p254202-1.php (1. september 2009).

Day, Richard J. F. 2005. *Gramsci is dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London, Ann Arbor (MI): Pluto, Toronto: Between the Lines.

Deloria ml, Vine. 1969. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. New York: Avon Books.

--- in Clyfford M. Lytle. 1984. *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*. New York: Pantheon Books.

---, ur. 2001. *Team Spirits: The Native American Mascots Controversy*. Lincoln, NE, USA: University of Nebraska Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Denevan, William M. 1992. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 369–385. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2563351> (24. maj 2010).

De Sousa Santos, Boaventura. 2002. Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism and Inter-identity. *Luso-Brazilian Review* 39 (2): 9–43. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&hid=109&sid=61c97539-67a3-4074-8c1e-7bf0ce822300%40sessionmgr113> (11. maj 2010).

Dirlik, Arif. 2002. Rethinking Colonialism: Globalization, Postcolonialism and the Nation. *Interventions: The International Journal of Postcolonial Studies* 4 (3): 428–48. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=6&hid=109&sid=61c97539-67a3-4074-8c1e-7bf0ce822300%40sessionmgr113> (11. maj 2010).

Dolar, Mladen. 2001. Arheologija vednosti (spremno besedilo). V *Arheologija vednosti*, Michel Foucault, 233–247. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Duran, Bonnie. 1996. Indigenous Versus Colonial Discourse: Alcohol and Indian American Identity. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 111–28. Boulder (CO): Westview.

Elford, Danielle. 2002. Conservation by Self-Determination in Central America: Addressing the Global Biocultural Diversity Crisis from an Alternative Development Paradigm. *Fourth World Journal* 5 (1): 98–149. Dostopno prek: http://www.cwis.org/fwj/51/d_elford.html (1. september 2009).

Ellingson, Terry Jay. 2001. ***Myth of the Noble Savage***. Ewing, NJ, USA: University of California Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Ericson, Robert in Rebecca Snow. 1970. The Indian Battle for Self-Determination. *California Law Review* 58 (2): 445–90. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3479666> (24. maj 2010).

Fanon, Frantz. 1963. *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ferry, Luc. 1998. *Novi ekološki red: drevo, žival in človek*. Ljubljana: Krtina.

Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Forbes, Jack. 2010. *Native American Resistance, 1890–1960: New and old Indians*. Dostopno prek: <http://nas.ucdavis.edu/Forbes/Wampum.pdf> (24. maj 2010).

Frantz, Klaus. 1999. *Indian Reservations in the United States*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Gill, Sam D. 1987. *Mother Earth: An American Story*. Chicago: University of Chicago Press.

Goodyear, Frank. 1996. The Narratives of Sitting Bull's Surrender: Bailey, Dix & Mead's Photographic Western. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 29–43. Boulder (CO): Westview.

Griffiths, Alison. 1996. Science and Spectacle: Native American Representation in Early Cinema. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 79–95. Boulder (CO): Westview.

Hall, Stuart. 2006. The West and the Rest. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 165–73. Toronto: Canadian Scholar's Press.

Harris, La Donna in Jacqueline Wasilewski. 2004. Indigeneity, an Alternative Worldview: Four R's (Relationship, Responsibility, Reciprocity, Redistribution) vs. Two P's (Power and Profit). Sharing the Journey Towards Conscious Evolution. *Systems Research and Behavioral Science* 21, 1–15. Dostopno prek: <http://www.humiliationstudies.org/documents/WasilewskiIndigeneity.pdf> (1. september 2009).

Heinze, Andrew R. 2003. The Critical Period: Ethnic Emergence and Reaction, 1901–1929. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 131–66. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Higham, John. 2001. ***Hanging Together: Unity and Diversity in American Culture***. New Haven, CT, USA: Yale University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Hodges, Russell. 2003. Ethnicity in Eighteenth-Century North America, 1701–1788. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 21–40. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Holm, Tom. 2005. ***Great Confusion in Indian Affairs: Native Americans and Whites in the Progressive Era***. Austin, TX, USA: University of Texas Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Horvath, Ronald J. 1972. A Definition of Colonialism. *Current Anthropology* 13 (1): 45–57. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2741072> (7. marec 2010).

Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. 2010. *Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ)*. Dostopno prek: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (15. maj 2010).

Jaimes, M. Annette. 1988. Federal Indian Identification Policy: A Usurpation of Indigenous Sovereignty in North America. *Policy Studies Journal* 16 (4): 778–798.

Jay, Gregory S. 2000. "White Man's Book No Good": D. W. Griffith and the American Indian. *Cinema Journal* 39 (4): 3–26. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/1225883> (24. maj 2010).

Jefferson, Thomas. 2007. To Brother Handsome Lake, November 3, 1802. V *The Declaration of Independence (Revolutions)*, ur. Michael Hardt, 92–3. London, New York: Verso.

Jones, Sally L. 1996. The First but Not the Last of the "Vanishing Indians": Edwin Forrest and Mythic Re-creations of the Native Population. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 13–27. Boulder (CO): Westview.

Južnič, Stane. 1980. *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Obzorja.

Kazanjian, David. 2007. Colonial. V ***Keywords for American Cultural Studies***, ur. Bruce Burgett in Glenn Hendler, 52–6. New York in London: New York University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Kuper, Adam. 2000. *Antropologija in antropologi: moderna britanska šola*. Šentilj: Aristej.

Las Casas, Bartolome de. 1982. *Kratko izvyješče o uništenju Indija*. Zagreb: Globus.

Larrain, Jorge. 1994. *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*. Cambridge: Polity Press.

Lazarus, Niel. 1999. Disavowing decolonization: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory. V ***Frantz Fanon: Critical Perspectives***, ur. Anthony Alessandrini, 161–94. London: Routledge. Dostopno prek: ebrary.com.

Loomba, Ania. 2009. *Kolonializem in neokolonializem*. Ljubljana: Orbis.

Lovell, W. George. 2004. ***Conquest and Survival in Colonial Guatemala: A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands, 1500-1821***. Montreal, PQ, CAN: McGill-Queen's University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Lutz, John Sutton. 2007. Introduction: Myth Understandings; or First Contact, Over and Over Again. V ***Myth and Memory: Stories of Indigenous-European Contact***, ur. John Sutton Lutz, 1–14. Vancouver, BC, CAN: University of British Columbia Press. Dostopno prek: ebrary.com.

MacLaren. 2007. Herbert Spencer, Paul Kane, and the Making of “The Chinook”. V ***Myth and Memory: Stories of Indigenous-European Contact***, ur. John Sutton Lutz, 90–102. Vancouver, BC, CAN: University of British Columbia Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Maggio, J. 2007. "Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives* 32: 419–43. Dostopno prek: <http://www.rienner.com/uploads/48e27c8b823e7.pdf> (7. september 2009).

Martin, Joel W. 1996. "My Grandmother Was a Cherokee Princess": Representations of Indians in Souther History. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 129–47. Boulder (CO): Westview.

Martin, James. 2005. Identity. V ***Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Ideas***, ur. David Sibley, David Atkinson in Peter Jackson, 97–102. London: I. B. Tauris & Co Ltd. Dostopno prek: ebrary.com.

Mato, Daniel. 2000. Transnational Networking and the Social Production of Representations of Identities by Indigenous Peoples' Organization of Latin America. *International Sociology* 15 (2):, 343–60. Dostopno prek: <http://iss.sagepub.com/cgi/content/abstract/15/2/343> (1. september 2009).

Maybury-Lewis, David. 2006. Indigenous Peoples. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 13–16. Toronto: Canadian Scholar's Press.

McCracken, Grant David. 2008. *Transformations: Identity Construction in Contemporary Culture*. Bloomington, IN, USA: Indiana University Press.

Meagher, Timothy J. Racial and Ethnic Relations in America, 1965–2000. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 193–240. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Mitchell, Katharyne. 2005. Hybridity. V ***Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Ideas***, ur. David Sibley, David Atkinson in Peter Jackson, 188–93. London: I. B. Tauris & Co Ltd. Dostopno prek: ebrary.com

Mohanty, Satya P. 2000. The Epistemic Status of Cultural Identity: On *Beloved* and the Postcolonial Condition. V ***Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism***, ur. Paula M. L. Moya, Michael Roy Hames-Garcia, 29–66. Berkeley in Los Angeles, California: University of California Press.

Morris, C. Patrick. 1988. Termination by Accountants: The Reagan Indian Policy. *Policy Studies Journal* 16 (4): 731–50.

Moya, Paula M. L. 2000. Introduction: Reclaiming Identity. V ***Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism***, ur. Paula M. L. Moya, Michael Roy Hames-Garcia, 1–28. Berkeley in Los Angeles, California: University of California Press.

Murray, Elsie. 1933. The "Noble Savage". *The Scientific Monthly* 36 (3): 250–7. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/15370> (24. maj 2010).

Nair, Manjusha S. 2006. Defining Indigeneity: Situating Transnational Knowledge. *World Society Focus Paper Series*. Dostopno prek: http://www.uzh.ch/wsf/WSFocus_Nair.pdf (1. september 2009).

Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.

Ngai, Mae M. 2003. Race, Nation, and Citizenship in Late Nineteenth-Century America, 1878–1900. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H. Bayor, 96–130. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Nygren, Anja. 1998. Struggle over Meanings: Reconstruction of Indigenous Mythology, Cultural Identity, and Social Representation. *Ethnohistory* 45 (1): 31–63. Dostopno prek: [://www.jstor.org/stable/483171](http://www.jstor.org/stable/483171) (14. januar 2010).

Niezen, Ronald. 2002. ***Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity***. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Özkirimli, Umut. 2005. *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Penrose, Jan. 2003. When All the Cowboys Are Indians: The Nature of Race in All-Indian Rodeo. *Annals of the Association of American Geographers*, 93 (3): 687–705. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/1515503> (24. maj 2010).

Pineda, Baron L. 2006. ***Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast***. New Brunswick, New Jersey in London: Rutgers University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Preece, Rod. 1999. ***Animals and Nature: Cultural Myths, Cultural Realities***. Vancouver, BC, CAN: UBC Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Raibmon, Paige. 2000. "Theaters of Contact: The Kwakwaka'wakw Meet Colonialism in British Columbia and at the Chicago World's Fair," *Canadian Historical Review* 81 (2): 157–90. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&hid=107&sid=c7afce62-5ca3-4a4e-990a-49940e112d04%40sessionmgr112> (22. september 2010).

Said, Edward. 1996. *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

Saum, Lewis O. 1963. The Fur Trader and the Noble Savage. *American Quarterly* 15 (4): 554–71. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2710973> (24. maj 2010).

Sayre, Gordon M. 2005. Prehistoric Diasporas: Colonial Theories of the Origins of Native American Peoples. V ***Writing Race Across the Atlantic World, 1492–1789:***

Medieval to Modern, ur. Phillip Beidler, 51–76. Gordonsville, VA, USA: Palgrave Macmillan.

Shakespeare, William. 2008. *Vihar*. Ljubljana: Kud France Prešeren.

Simpson, Audra. 2006. Paths Toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 174–88. Toronto: Canadian Scholar's Press.

Singer, Beverly R. 2001. ***Wiping the War Paint Off the Lens: Native American Film and Video***. Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Smith, Linda Tuhiwai. 2006. Colonizing Knowledges. V *The indigenous experience: global perspectives*, ur. Roger C. A. Maaka in Chris Andersen, 13–16. Toronto: Canadian Scholar's Press.

Söderström, Ola. 2005. Representation. V ***Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Ideas***, ur. David Sibley, David Atkinson in Peter Jackson, 11–5. London: I. B. Tauris & Co Ltd. Dostopno prek: ebrary.com.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak. V *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. Cary Nelson in Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana, IL: University of Illinois Press. Dostopno prek: <http://www.scribd.com/doc/17459642/Spivak-Can-the-Subaltern-Speak1> (15. september 2010).

Steele, Jeffrey. 1996. Reduced to Images: American Indians in Nineteenth-Century Advertising. V *Dressing in feathers: the construction of the Indian in American Popular culture*, ur. Elizabeth S. Bird, 45–64. Boulder (CO): Westview.

Steinberg, Ted. 2002. ***Down to Earth: Nature's Role in American history***. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated. Dostopno prek: ebrary.com.

Szasz, Margaret Garretson. 1970. Indian Reform in a Decade of Prosperity. *Montana: The Magazine of Western History* 20 (1): 16–27. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/4517430> (24. maj 2010).

Šumi, Irena. 1990. Sinkretistična in revivalistična verska gibanja severnoameriških staroselcev po zgodovinskem stiku: Zgodovinski oris in prikaz modernih staroselskih stališč. *Anthropos* 22 (3–4): 46–65.

--- 1991. Renesansa v ameriški staroselski literaturi. Poskus sociološkega ovrednotenja. *Anthropos* 23 (6): 279–93.

Taiaiake, Alfred in Jeff Corntassel. 2005. Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government & Opposition* 40 (4): Dostopno prek: <http://web.uvic.ca/igov/uploads/pdf/Being%20Indigenous%20GOOP.pdf> (10. maj 2010).

Thornton, A. P. 1962. Colonialism. *International Journal* 17 (4): 335–57. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/40198890> (7. marec 2010).

Topp, Michael Miller. 2003. Identity in the United States, 1837–1877. V ***Race and Ethnicity in America: A Concise History***, ur. Ronald H Bayor, 63–96. New York, NY, USA: Columbia University Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Toš, Niko in Mitja Hafner-Fink. 1998. *Metode družboslovnega raziskovanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Trigger, Bruce G. 1980. Archaeology and the Image of the American Indian. *American Antiquity* 45 (4): 662–76. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/280140> (24. maj 2010).

Türkmen, Serap. 2003. Identity in the Colonial Lands: A Critical Overview of the Postcolonial Studies. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations* 2 (3 & 4): 188–203. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=8&hid=109&sid=61c97539-67a3-4074-8c1e-7bf0ce822300%40sessionmgr113> (11. maj 2010).

United Nations Permanent Forum of Indigenous Issues (UNPFII). Dostopno prek: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/> (15. junij 2010).

Vale, Thomas R. 2002. The Pre-European Landscape of the United States: Pristine or Humanized? V *Fire, Native Peoples, and the Natural Landscape*, ur. Thomas R. Vale, 1–40. Washington, DC, USA: Island Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Wallace, Paul A. W. 1952. Historic Indian Paths of Pennsylvania. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 76 (4): 411–439. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/20088407> (24. maj 2010).

Weedon, Chris. 2004. *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging*. New York: Open University Press.

Wilford, John Noble (1991) Columbus and the Labyrinth of History. *The Wilson Quarterly* 15 (4): 66–86. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/40258162> (24. maj 2010).

Willems-Braun, Bruce. 1997. Buried Epistemologies: The Politics of Nature in (Post) Colonial British Columbia. *Annals of the Association of American Geographers* 87 (1): 3–31. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2564120> (14. januar 2010).

Williams ml., Robert A. 2005. *Like a Loaded Weapon: the Rehnquist Court, Indian Rights, and the Legal History of Racism in America*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Willow, Anna J. 2009. Clear-Cutting and Colonialism: The Ethnopolitical Dynamics of Indigenous Environmental Activism in Northwestern Ontario. *Ethnohistory* 56 (1): 35–67. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=5&hid=107&sid=e7b8f50e-1e00-4000-9ef6-8f0d51692445%40sessionmgr114> (24. september 2010).

Womack, William. 1972. Guillaume Raynal and the Eighteenth-Century Cult of the Noble Savage. *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association* 26 (3): 98–107. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/1346651> (24. maj 2010).

Wright, Ronald. 1995. *Oteti kontinenti: Severna i Južna Amerika viđene očima Asteka, Inka, Čerokija i Irokeza*. Beograd: Centar za geopoetiku.

Yazzie, Robert. 2000. Indigenous Peoples and Postcolonial Colonialism. V ***Reclaiming Indigenous Voice and Vision***, ur. Marie Battiste, 39–49. Vancouver, BC, Canada: UBC Press. Dostopno prek: ebrary.com.

Young, Robert J. C. 2001. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford, Malden: Blackwell.

Youngblood Henderson, James. 2000. The Context of the State of Nature. V ***Reclaiming Indigenous Voice and Vision***, ur. Marie Battiste, 11–38. Vancouver, BC, Canada: UBC Press. Dostopno prek: ebrary.com.