
STAROSELSKE KOZMOLOGIJE V OKVIRU NOVIH EPISTEMOLOŠKIH IN POLITIČNIH TEŽENJ GLOBALNEGA JUGA

Marija Mojca Terčelj

Uvod

Bistvena razlika med staroselskimi verovanji in svetovnimi religijami – krščanstvom, judovstvom in islamom – ni v diskusiji politeizem versus monoteizem, kot jo poudarjajo klasična religiološka in antropološka dela 20. stoletja, ampak v pojmovanju odnosa »človek –narava«. Staroselska verovanja dojemajo človeka kot enakovrednega akterja pri vzpostavljanju kozmične harmonije, torej ga postavljajo ob bok vsem drugim živim in neživim bitjem stvarstva. Svetovne religije ga umeščajo v središče sveta, kar je razvidno že iz znamenitega stavka Geneze: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!'«.¹ Krščansko religiozno izročilo na eni strani ter kartezijski ontološki dualizem in metodološki empirizem na drugi so močno vplivali na razvoj zahodnjaške znanstvene misli.

Njene družbene in humanistične vede so v zadnjih desetletjih naredile velik korak: prispevale so k novim razlagam globalnih ekonomskih in socialnih zakonitosti, hibridizacije etničnih identitet in začele

¹ *Sveto pismo stare in nove zaveze* (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije 1996), 53.

tesneje sodelovati z empiričnimi znanostmi. Kot pravi Escobar,² problem nastane, ko je zaradi svoje kompleksnosti katera koli druga vrsta znanja diskvalificirana kot »neznanstvena«, »lokalna«, »romantična«, nepopolna itd. Delo v humanistiki in družboslovju temelji na branju kontekstov, zgodovinskem primerjanju in analizi vsebinsko različnih podatkov. Tako je treba na primer podnebne spremembe razumeti na kompleksen način: v smislu lokalnih, nacionalnih in globalnih gospodarskih, družbenih in političnih kontekstov, zgodovine in njenih akterjev. Zato ni presenetljivo, da se vsako drugo védenje ali znanje ocenjuje kot pomanjkljivo, »primitivno«, preprosto oz. nesprejemljivo.

Prav tako ni presenetljivo, da so tako nomotetične kot družboslovne in humanistične znanosti v hitrem vrtincu sprememb, ki zahteva nenehno prilagajanje in komplementarnost najrazličnejših področij, prav zaradi zazrtosti vase zašle v slepo ulico. Tudi zaradi zazrtosti v edinega razsodnika resnice: človeka in njegov cogito. Čas antropocena in njegove vsesplošne dominantnosti se izteka.

Na podlagi primerjalne analize treh konkretnih staroselskih kozmoloških in religioznih modelov (odnos človek – narava) želi članek opozoriti na pluralizem miselnih konceptov in družbenih praks. Hkrati implicitno predlaga tudi možnost njihove medsebojne aplikabilnosti, oz. sobivanja ter se navezuje na postrazvojni diskurz globalnega Juga in njegove konkretne družbeno-politične dosežke, ki lahko prispevajo k reševanju bivanjske in duhovne krize, v kateri se je znašel človek zahodne družbe. Besedilo vključuje literaturo s področja postrazvoja, antropologije Juga in klasična etnografska dela, opira pa se tudi na rezultate lastnih terenskih raziskav.³

² A. Escobar, »¿'Pachamamicos' y 'Modérnicos'?«, v: *Política y Economía. Miradas Latinoamericanas Heterodoxas* (Montevideo: CLAES D3E), 25. maj 2010, <http://www.politicayeconomia.com/2010/05/%c2%bfpachamamicos-versus-modernicos/>.

³ TZ: Marija Mojca Terčelj: november 1979–marec 1980 (Cuzco, Ollantaytambo, Puno v Peruju, La Paz, Oruro, Cochabamba, Potosí, Tarija in Tarabuco v Boliviji); TZ: Marija Mojca Terčelj, oktober–december 2011 in april–junij 2014 (Peto, Xocen, Espita, Tihusuco, El Balam na Jukatenu). Terensko delo je bilo vključeno v raziskavo Načrtovanje kmetijskih opravil in z njimi povezanih obredij pri Majih na Jukatenu, ki sem jo izvedla v sklopu temeljnega raziskovalnega projekta J6-4003: Astronomske osnove arhitekture in urbanizma Majev (vodja dr. Ivan Šprajc, SAZU, 2011–2014).

Staroselska religiozna in kozmološka izročila

Še preden preidem k predstavitvi treh primerov staroselskih percepcij narave oz. odnosa »človek – narava«, naj navedem bistvene lastnosti, ki so skupne različnim domorodnim verstvom, ter opozorim na nekaj dejstev, ki vzbujajo pomisleke o dosedanjih antropoloških in religioloških razlagah.

Dolgo časa so raziskovalci religij staroselska verstva neustrezno označevali za »animizem«. Zanj naj bi bila značilna vera, da imajo vsi fenomeni žive in nežive narave – človek, živali, rastline, kamenine, voda itn. – dušo, medtem ko krščanstvo, judovstvo in islam (od boga dano) dušo pripisujejo izključno človeku. Kulturni evolucionisti so konec 19. stoletja povzeli poročila prvih misijonarjev in kolonialnih piscev, ki so krščanski pojem duše dobesedno preslikali na staroselske koncepte. Njihova izročila ne poznajo duše v krščanskem smislu, ampak več duhovnih in duševnih entitet.⁴ Poleg tega je napačna preslikava koncepta in besede »bog«, »hudič« ipd., saj staroselske religije poznajo le »gospodarje« ali »varuhe« narave, ki imajo ambivalenten značaj. Kot pravi kognitivni antropolog Kubik,⁵ religioznih vsebin, ki so lastne eni religiji, ne moremo in ne smemo preprosto aplicirati na druge in drugačne religiozne koncepte z dobesednim prevajanjem. Njihove semantične vsebine lahko le analogno prevedemo. Ko poskušamo danes razložiti bistvo staroselskega dožemanja narave, antropologi poudarjamo zlasti koncept njene osebnosti. Prevod seveda ni ekvivalenten, se pa bolj približa vernikularnim semantičnim vsebinam. V staroselskih razlagah so osebe tudi živali, rastline, kamenine, duhovna bitja, kot so predniki itd., ki skupaj s človekom soustvarjajo enovitost sveta ali kozmosa. Še

⁴ V predkolonialnem izročilu mezoameriških ljudstev ima človek 13 duhovnih in duševnih entitet. López Austin (1984: 221–262) v primeru Nauajev (Nahua) navaja tri najpomembnejše: *tonalli*, *yolia* in *ihiyotl*. Vse se s krvjo pretakajo po telesu, vendar imajo sedež v določenih organih: *tonalli* v glavi, *yolia* v srcu in *ihiyot* v jetrih. Verjeli so, da se človek rodi z eno entiteto (*tonalli*), v naslednjih 12 letih pa razvije še preostale. Ko umre, umrejo tudi te, prva pa se vrne na tako imenovano kozmično os in čaka na ponovno utelesitev. Maji to neumrljivo »dušo« imenujejo *pixan*.

⁵ G. Kubik, »West African and African-American concepts of vodu and òriṣà,« v *Afro-Caribbean Religions 2: Voodoo*, ur. Manfred Kremser (Wien: WUV/Universitätsverlag 2000), 17–34.

več, Zemlja v vsej svoji planetarni kompleksnosti je osebnost, ki jo je treba še posebej spoštovati.

Drugo, na kar moram opozoriti, je, da staroselske religije ne predstavljajo prežitkov ("survivals") najzgodnejših oz. prvih verovanj, iz katerih so se razvile višje religijske oblike, ampak paralelne interpretativne modele. Ti namreč sobivajo s svetovnimi religijami. Danes je število njihovih privrženecv omejeno ali na nekaj sto oseb enega plemena oz. ene skupnosti, lahko pa zajema več milijonov pripadnikov,⁶ npr. religije staroselcev Kečua (quechua) in Ajmara (aymara) ali religije Majev. Najdemo jih tudi v urbanem okolju.

Tretje pomembno dejstvo pri obravnavani problematiki je, da religiozno »izročilo« ali »tradicija« ne pomeni nekaj statičnega, nekaj, kar se nikoli ne spreminja. Spremembe so stalnica. Religije ne moremo raziskovati le z vidika fenomenologije, ampak tudi s stališča družbeno-zgodovinske analize. Najkorenitejše spremembe so staroselske religije doživele s prihodom kolonialnih osvajalcev, ki so domačinom vsilili nove verske predstave. Kot omenja Harvey,⁷ so »zaradi širjenja globalnih nadkulturnih verstev, npr. budizma, krščanstva in islama, nekatere domačinske vere zadela razkrajanje, zavračanje in opuščanje. Nekatera domorodna ljudstva pa so sprejela prispelo religijo na svoj način in jo vključila v lastno pojmovanje. Številne so se prilagodile navzočnosti močnejše ali prevladujoče religije ter se ohranjale s precejšnjo trdoživostjo in ustvarjalnostjo«.

Religiozna persistentnost (»trdoživost«, kot pravi omenjeni avtor) ne pomeni odkritega odpora (rezistence) do vsega tujega, ampak pripravljeno sprejemanje novih religioznih konceptov in praks po eni strani, po drugi pa tiho vztrajanje pri že ustaljenih miselnih konceptih in praksah. Antropologi iz sredine 20. stoletja so ta proces imenovali »religiozna vitalnost« (Ortiz, Raboteau), v širšem pomenu besede tudi

⁶ Po podatkih iz poročila ZN – Mednarodne organizacije za delo (UN – ILO) živi na svetu 475 milijonov staroselcev in plemenskih skupnosti. »Implementing the ILO indigenous and tribal peoples Convention No. 169. Towards the inclusive, sustainable and just future,« International Labour Organization, 3. 2. 2020, https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735607/lang-en/index.htm.

⁷ Graham Harvey, »Razumevanje domorodskih religij,« v *Verstva sveta*, 3. izd., ur. C. Partridge (Ljubljana: Mladinska knjiga 2009), 100–104.

»kulturni dinamizem« (Sušnik). Gre za potek spreminjanja, dinamika katerega je vpeta v daljše časovno obdobje ter v katerem so bistveni elementi družbenega, religioznega in kulturnega značaja preživeli ali v prikriti ali spremenjeni obliki, torej pomešani z novimi koncepti in vrednotami.⁸

Kot četrto poudarjam potrebo po novem teoretskem razmisleku o konceptualnem ločevanju med »sakralnim« in »profanim« v staroselskih religijah.⁹ Le malo domorodnih jezikov ima svojo besedo za označitev »religije«. Religiozna razumevanja sveta in z njimi povezana etična zadržanja so nerazdružljivo prepletena z vsakdanjim življenjem. Religija v največ primerih ni institucionalizirana. Religiozne in kozmološke predstave staroselcev ne poznajo dualizma med snovnim in duhovnim svetom, zato ne moremo govoriti o delitvi na »sakralno« in »profano«. Vsa narava je sveta in enako spoštovana. Res pa je, da imajo nekateri kraji še posebej sakralen značaj: gore, jame, tolmoni in podobni kraji, ki simbolno označujejo prehod v onostranstvo.

Kot zadnje naj omenim, da staroselske religije še zdaleč niso enake, kot bi pričakovali iz skupnega poimenovanja. Razlikujejo se glede na kulturo, jezik in osnovne načine preživetja (t. i. *genre de vie*), ki jih določa naravno okolje. Lov in nabiralništvo zahtevata selitveni ali nomadski način življenja, poljedelstvo sedentarnega, v katerem so ljudje oblikovali dokaj različno percepcijo sveta in vedenjske vzorce. Verovanjsko ravnanje vsake družbene skupine je prilagojeno njej in njenemu okolju.

Trije primeri ameriškega staroselskega odnosa »človek – narava«

V nadaljevanju bom predstavila imaginarij narave v treh ameriških staroselskih družbah. Iz njihovih kozmoloških in religioznih predstav

⁸ Glej npr. Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas* (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1992); in Mojca Marija Terčelj, *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage* (Doktorska disertacija, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2000).

⁹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (New York: A Harvest Book 1963).

bom izluščila tiste vidike odnosa človek – narava, ki so v posameznih kozmologijah najbolj izraženi: odnos »človek – žival« pri lovskih skupinah Toba in Išir (Ishir) iz paragvajskega Chaca; odnos »človek – gozd« pri Majih z Jukatana ter odnos »človek – zemlja« pri staroselcih Kečua in Ajmara z območja Andov.

Odnos »človek – žival« pri lovskih skupnostih paragvajskega Chaca

Staroselski prebivalci Paragvaja pripadajo sedemnajstim etničnim skupinam in govorijo jezike petih lingvističnih družin.¹⁰ Glede na svoj osnovni način preživetja so izoblikovali različna kulturna sistema, ki sta tesno povezana s popolnoma drugačnima ekološkima območjema: v vlažnem in rodovitnem vzhodnem delu države so Gvaraniji razvili poljedelsko kulturo, v zahodnem, sušnem Chacu¹¹ pa so se plemena še vse do druge polovice 20. stoletja preživljala z lovom in nabiralništvom. Sušnikova¹² poudarja, da je bila njihova ideologija »izrazito utilitarnega značaja, prežeta z naturalizmom preprostega preživetja«.

Po zadnjem štetju prebivalstva iz leta 2012 je v Paragvaju živelo 117.150 staroselcev v 493 lokalnih skupnostih, od tega 76 % pod pragom revščine. Leta 2019 je število staroselskega prebivalstva znašalo 130.023.¹³ Zaradi krčenja njihovih habitatov in načrtnega naseljevanja v prostorsko omejene staroselske občine, ki jih izvaja država, se jih vse več seli v urbana središča, kjer pristanejo na robu družbe. Tisti, ki osta-

¹⁰ 1. Guaraní: Mbyá, Ava-Katú (Chiripá), Aché (Guayaki), Pa'í Tavyterá, Chiriguano (Guarayo), Guarani-Ñandeva; 2. Maskoy: Sanapaná, Angaité, Enxet (Lengua), Guaná, Toba Maskoy; 3. Guaicurú: Toba Qom; 4. Zamuco: *Ayoreo, Ishir ali Chamacoco*; 5. Mataco: *Nivadé, Choroti, Maká*.

¹¹ Gran Chaco je redko poseljena, vroča in semiaridna nižinska regija Južne Amerike, ki se razprostira na približno 786.791 km² ozemlja med današnjo vzhodno Bolivijo, zahodnim Paragvajem, severno Argentino in brazilskima zveznima državama Mato Grosso in Mato Grosso do Sul. V južnem in osrednjem delu prevladujejo kserofilne ravnice, v severnem nizko rasli grmičavi gozd, ki na skrajnem severu preide v tropski pragozd. Zaradi pomanjkanja vode in neprimernih tal se na tem ozemlju ni razvilo poljedelstvo.

¹² Branislava Sušnik, *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la vivencia del Paraguay*, 3. izd. (Asunción: Editorial Intercontinental 2011), 19.

¹³ José Zanardini in Walter Biedermann, *Los Indígenas del Paraguay*, 3. izd. (Asunción: Editorial Servilibro 2019), 17.

jajo na podeželju, se kot sezonski najemni delavci udinjajo na bližnjih veleposestvih. Možnosti tradicionalnega lova, nabiralništva in požigalniškega poljedelstva so skrajno omejene. Tesna povezava med človekom in živaljo se opušča, kar je vidno že iz njihove izrazne umetnosti in pripovedništva. Predstavitev problematike odnosa med lovцем in živaljo je omejena na pisne vire iz sredine 20. stoletja in nekaj lastnih terenskih opažanj.¹⁴

Koncept »odprtega prostora« in »cikličnega časa« sta osnovni miselni kategoriji lovskih skupnosti. Kot zapiše Branislava Sušnik¹⁵ v primeru Emok-Tobajev, »nomadski lovec vedno išče svoj 'nēnağa', odprti prostor (comp.: nā-/nāa – razsežnost; -nāk- / naga- hoditi čez planjave), ki je bistvenega pomena za njegovo gibanje in obstoj; je njegov življenjski prostor, ki ga obvladuje ... Človek odprtega prostora deli oblast z 'nēnağa: lik',¹⁶ prvotnim gospodarjem oz. varuhom ravníc, ki ga Tobaji simbolno izražajo v podobi nojevega tropa«. Lovec (*nēptalik*), kot v nadaljevanju razlaga avtorica, je zasledovalec, stezosledec, tisti, ki se taktično bori za svoj plen (*nēpyak*). Pri tem je odvisen od moči lastnih mišíc in znanja ter tehnik, kako izstreliti puščico in uloviti. Biti mora hraber, impulziven in tekmovalen. Ko žival zavije s travnatih ravníc v goščavo (ki je »zaprta enota«), ga *habyák lik*, gospodar oz. varuh gozda, ki je lovčev nasprotnik, izzove na boj. Lovec zdaj postane agresiven tekmeč svojemu plenu. Počuti se *šig'iyok lúwa*, kar pomeni sopotnik in hkrati nasprotnik živali. Pokazati mora spretnost in prekanjenost.¹⁷ Koncept boja temelji torej na opoziciji: sopotnik – nasprotnik.

¹⁴ Naslanjam se na dela Branislave Sušnik, ki so temeljna etnografska, etnolingvistična in etnozgodovinska literatura za vse današnje raziskovalce, in na nekaj svojih krajših, tedenskih terenskih obiskov teh staroselskih skupnosti: lokalna skupnost Fichat etnične skupine Nivakle (Nivaclé) oktobra 1998; lokalna skupnost Ače Gvajaki (Aché Guayakí), oktobra 1998 (kot spremljevalka francoskega antropologa Phelipeja Edeba); lokalna skupnost Ebetogue, klan Pikaneray etnične skupine Ajoreo (Ayoreo), 2019.

¹⁵ Branislava Sušnik, *Tendencias Psicosociales y verbomentales Guaycurú – Maskoy – Zamuco. Ensayo Analítico* (Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero 1998), 24.

¹⁶ Dobesedno prevedeno: »oseba odprtega prostora«. Kot vidimo, so tudi duhovne entitete, t. i. »gospodarji prostora« oz. »varuhi« – osebe (*lik*).

¹⁷ Sušnik, *Tendencias Psicosociales y verbomentales*, 25.

V tradicionalnih lovskih družbah je žival osnovna prehrana.¹⁸ Lov ni samo eksistencialnega pomena, ima kompleksnejši značaj. Za tradicionalnega lovca je žival veliko več kot le vir preživetja. Pred lovom možje izvajajo obred, posvečen gospodarjem ravníc, gozda in živali, v katerem izprosijo oz. »odkupijo« svoj plen. Po lovu sledi obred očiščenja. Vsaj od tri do sedem dni pred lovom so možje in njihove družine podvrženi strogemu postu, veljajo tudi tabuji spolnega občevanja. Vse to kaže na liminalni značaj lova. Lovijo omejeno količino plena, kolikor potrebujejo za sprotno prehrano. Pri tem uporabijo vse: meso za hrano, kože za diademe, kosti za igle, čekane in kremplje za amulete.

Uboj ne pomeni smrti nasprotnika, saj v tem dejanju vse duhovne entitete živali in njene lastnosti (hrabrost itd.) preidejo na lovca in v njem bivajo naprej. Ubiti žival v tradicionalnih lovskih družbah torej nima istega značaja kot pri sodobnem športnem lovu ali zakolu v mestnih klavnicah. Kot pravi Grušovnik,¹⁹ »[...] ne smemo pozabiti, da je bil zakol živali praktično v vseh kulturah poseben *spravni obred*, žrtvovanje, kar je dejstvo, ki nam že samo po sebi priča o tem, da zakol kakega prašiča preprosto ni isto, kot razbijanje vaze – nasilje nad živalmi je zmeraj terjalo svojo *etično upravičitev*, bodisi religiozno bodisi moralno ...«.

Če parafraziram Lévi-Straussa,²⁰ »žival ni dobra le za hrano, tudi za mišljenje«. Žival je v lovskih družbah najpogosteje uporabljen simbol, ali v mitologiji in obredih ali v nomenklaturi družbene ureditve in drugih klasifikacijskih sistemih.

Emok–Toba,²¹ podobno kot druge lovske skupine Chaca, poznajo tri letne čase, ki se ciklično ponavljajo:

¹⁸ Proteinsko hrano (meso sesalcev, glodavcev, kožuharjev, plazilcev, ptic in rib) pomembno dopolnjujeta uživanje sladkega krompirja in manioke, ki ju gojijo v ohišnicah, ter nabiranje zelišč in divjega medu.

¹⁹ Tomaž Grušovnik, »Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi,« *Poligrafi* 20, 79/80 (2015): 195, https://www.zrs-kp.si/wp-content/uploads/2018/06/Poligrafi-79-80_TR-PLJENJE.pdf.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *Totemizam danas* (Beograd: Prosveta 1979), 117.

²¹ Beseda *toba* izvira iz gvaranijskega jezika in pomeni »tisti, ki si brije oz. na kratko striže lase«. Sebe imenujejo *Qom Lik* (»človek« oz. »človeška oseba«). Nekatera plemena *Qom Lik* so se sredi 18. stoletja preselila z ozemlja južno od reke Pilcomayo na njene severne bregove. Ob prečkanju reke so svoje ime spremenila v *Emok Lik*, kar pomeni »Ljudje z levega brega«. Sušnikova jih imenuje *Emok – Toba*.

- *kaktápiga* ali »čas suhih živali«: sušno obdobje, ki ni dobro za človeka, saj primanjkuje proteinske hrane;
- *kôtap* ali »čas debelih živali«: jesensko obdobje, primerno za lov na divje svinje, koatije in drugo divjad. Poleg tega je takrat veliko rastlinskih plodov in medu divjih čebel. V tem času lovske skupnosti izvajajo obred »izmenjave nevestinih torb«, ki jim sledijo poročni obredi;
- *nômago* ali »obdobje mraza« je čas, v katerem pihajo mrzli vetrovi z juga in primanjkuje živalske hrane. Uživanje proteinov se skrči le na meso pasavca in rastlinsko moko.

Kako pomemben spremljevalec človeka je (bila) žival, se kaže v klasi-fikacijskih sistemih sorodstvene ureditve. Tu mislim zlasti na totemizem, ki je (bil) značilen za lovske družbe Sibirije, Severne in Južne Amerike, Avstralije in indonezijskih otokov. Pojem totemizma obsega širok spekter predstav, verovanj, odnosov, izvajanj, prepovedi in pravil vedenja. Totemizem ni samostojna institucija, ni religija. Gre za poseben odnos med določeno družbeno skupino (klanom) ali posameznikom na eni strani in posameznim bitjem ali vrsto bitij (žival, rastlina ali predmet) na drugi. V okviru tega nastopa žival, rastlina ali predmet (posameznik ali vrsta) kot mitološki ali sorodstveni prednik, zaščitnik ali emblem neke družbene skupine ali posameznika. Zato pride med obema kontrahentoma do vzpostavitve posebnih pravil in oblik vedenja.

Med vsemi skupinami paragvajskega Chaca je bil²² totemizem prisoten le pri Čamakokih (Ishir). Branislava Sušnik je zapisala:²³

Vsa totemska tradicija tega plemena je zasnovana na mitičnem pojmovanju o enakosti in tovarištvu med človekom in živaljo. Pragozdni lovec čuti in preizkuša v svoji borbi za življenjski obstanek, da je odvisen od pogojev naravnega okrožja; žival je za njega bistvena življenjska vrednota, osredno bi-

²² Že leta 1959 je Branislava Sušnik zapisala: »Čamakoki so še do danes ohranili imena totemskih skupin, toda te ne predstavljajo več prvotne kulturno-socialne vrednote, kajti plemo izumira številčno in se življenjsko prilagoduje novemu kolonizacijskemu okrožju.« Pa vendar zapiše tudi, da je bila totemska tradicija v obdobju njenega prvega raziskovanja (1956/57) živa še v iniciacijskih obredih, mitološkem izročilu in nekaterih družbenih pravilih. Ko je leta 1969 izvedla ponovno raziskavo v isti skupnosti, je ugotovila, da so Čamakoki zaradi akulturacijskega procesa opustili totemsko izročilo.

²³ Branislava Sušnik, »Totemizem in šamanizem pri Čamakokih,« v *Zgodovinski zbornik*, ur. Marijan Marolt (Buenos Aires: SKA, 1959), 199.

tje v mitičnem žitju in predmetni izraz čustvenega izživljanja. Veliki mitični lovec Doxora je tovariš tигра. ... Doxora in tiger se borita za svoj plen, eden z 'znanjem', drugi s 'krepkostjo'; čeprav je zmaga skoraj vedno na strani lovca, vendar pomeni 'tovarištvo' medsebojni sporazum ...

Totemizem kot model družbeno sorodstvene ureditve temelji na mitološki razlagi. Mit je interpretativni model, ki metaforično pojasni izvor in pravila totemske družbe:

Ko se je kozmična pramati Ešnuwarta zaljubila v lovca Cürü-ja, se je odločila pomagati ljudem in iztrebiti demonske sile Anabsorno. Potem ko je rodila sina, je sklicala pleme in ga razdelila v osem totemskih skupin. Dala jim je svojo awoso (»besedo«), po kateri se Čamakoki imenujejo išür ali 'zavezanci'. Ešnuwarta je tako postala njihova asit ali pramati. Vsak išür pripada določeni skupnosti pamonunu, ki vključuje tako človeka, kot za vsak totem točno določeno žival. Vsak pamonunu je nadalje deljen v t. i. 'močne' in 'šibke'... (Sušnik, 1959: 200)

Sušnikova²⁴ nadaljuje:

Medtem ko je Ešnuwarta totemska 'mati', so člani totemskih skupin med seboj 'išüt', bratrance. To socialno in ne krvno razmerje 'bratrancev' je danes za Čamakoke bolj važno, kot pa odnos do totemske živali, ki se smatra kot 'mlajši brat' človeka; oba pa sta 'posinovljenca' boginje Ešnuwarte ...

Čamakoki (Chamacocos) so bili razdeljeni v sedem totemskih klanov: totem medveda²⁵ (skupina Poširaxa), divje race (skupina Kutumarha), papagaja (skupina Tahoro), noja (Losüpik), opice (skupina Tümirha), krokarja (skupina Düčügmisir) in tигра (skupina Namoho). Ti so se delili na »aktivne« in »pasivne«. Trije totemski klani – klani medveda, divje race in opice – so predstavljali »močno skupino« ali »barvne bratrance« ter so se borili in premagovali različna mitična bitja. »Pasivna« polovica totemskih klanov – papagaja, noja in tигра – je zanje pripravljala puščice, sulice in vodila »sveto stražo«. Soočenje s kaotičnimi silami Anabsorno, pramaterjo Ešnuwarte in gospodarjem gozda Nemurjem so Čamakoki ciklično uprizarjali v decembrskem tridnevnem obredju. S tem so pramateri pomagali pri vzpostavljanju kozmičnega reda. Gre za simbolno uprizoritev prehoda iz kaosa v stanje kozmične in

²⁴ Sušnik, »Totemizem in šamanizem pri Čamakokih,« 201.

²⁵ Gre za *cabuare* ali mravljinčarja, ki spada v vrsto *Tamandua tetradactyla* ali šp. »oso melero«.

družbene harmonije. Totemska skupina krokarja v tej delitvi simbolnih in socialnih vlog ni bila udeležena, posvečala se je izključno šamanizmu.

Da pa razdelitev v aktivne in pasivne klane ni imela le obredne funkcije, pričajo pravila sklepanja zakonskih zvez. Te so bile prepovedane med najožjimi krvnimi sorodniki prve in druge linije. Še več, pri Čamakokih so poleg tega veljala tudi totemska pravila sklepanja zakonskih zvez. Le določeni klani so se lahko poročali med seboj. Pri tem so morali upoštevati načelo »močno – šibko«. Med seboj so se smeli poročati le člani aktivne in pasivne skupine ali obratno (divja raca - tiger, medved - noj, opica - papagaj) ne pa člani dveh istoznačnih skupin.

Bistvo totemizma torej ni »verovanje« v skupnega mitološkega prednika človeka in njegove totemske živali, kot so razlagali številni etnologi in antropologi prve polovice 20. stoletja. Totem je simbol. Vez med njim in človekom je metaforična in ne temelji na neposrednem odnosu. Totemizem je klasifikacijski sistem, ki določa pravila družbenih odnosov. Miti, ki so vezani nanj, simbolično razložijo izvor družbene ureditve. Izrazi »brat«, »mlajši brat« in »bratranec« so samo analognega značaja. Totemizem ne posega na področje prepovedi krvnega incesta, ampak postavlja tabuje in pravila v okviru širših družbenih odnosov. Totemske predstave pa niso samo zamišljene, so tudi doživete. Vse to se izraža v vedenju človeka do totemske živali, v obredih in ne nazadnje tudi v močni osebni empatiji.

Odnos »človek – gozd« pri Majih z Jukatana

Maji²⁶ so druga najštevilčnejša in jezikovno najvitalnejša staroselska etnična skupina Mehike in Mezoamerike. Kljub evropeizacijskim in

²⁶ »Maji« je skupno ime za družino 30 etnično in jezikovno sorodnih ljudstev, ki naseljujejo ozemlje Jukatana, Chipasa in Tabasca v Mehiki, celotno Gvatemalo, Belize, del Hondurasa in Salvadorja. V začetku 21. stoletja je to ozemlje naseljevalo 7 milijonov pripadnikov Majev. Od tega dobrih 800.000 na polotoku Jukatan, kjer sem raziskovala. Če k jezikovni identifikaciji dodamo še vse tiste, ki so jezik opustili ali se pri štetju prebivalstva niso etnično opredelili, toda ohranjajo tradicionalne poljedelske prakse ter z njimi povezana verovanja in obrede, naj bi bilo po mnenju strokovnjakov Majev na Jukatanu dober milijon. Glej: »INEGI. Perfil sociodemográfico de la población hablante de maya 2005,« INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/leng_indi/PHLI.pdf.

evangelizacijskim kolonialnim procesom ter homogenizacijskim politikam nacionalne države jim je vse do danes uspelo obdržati jezikovno in kulturno integriteto. Njihova kultura je v primerjavi s cvetočo civilizacijo v predkolonialnem obdobju neprimerno skromnejša, obdržala se je zlasti v znanjih, verovanjih in praksah na področju tradicionalne medicine in poljedelstva.

Tradicionalno poljedelstvo Majevev na Jukatanu temelji na sistemu čiščenja, sečnje in požiga zaraščenih gozdnih površin. Čeprav je moderna agrarna politika tovrstno poljedelstvo dolgo kritizirala kot neekološko in neproduktivno, v zadnjih desetletjih številni avtorji, tako naravoslovci in ekologi kot zgodovinarji in antropologi,²⁷ ugotavljajo nasprotno: prav ta način poljedelske proizvodnje ne uničuje gozda, ampak ga ohranja, če se izvaja po načelih, ki vzdržujejo naravno ravnovesje. Še več, glede na posebne geološke in podnebne razmere, ki so značilne za polotok Jukatan, je to edini resnično izvedljiv način gojenja poljščin in bolj vzdržen kot ledinska pridelava monokultur, ki jo je na Jukatan vpeljala kolonialna agrarna politika, razvil in pospešil pa kapitalizem 19. in 20. stoletja.

Sistem ciklične menjave naravno zaraščenih površin in obdelovalnih parcel, v španščini t. i. sistem *monte – milpa* (*k'ax - ch'akbe'en - sak'ab - ox sak'ab k'ax*), je v predkolonialnem obdobju predstavljal dominanten produkcijski način, na osnovi katerega se je organizirala celotna družba: od politike in vojskovanja do družbenih institucij, znanosti in umetnosti. V kolonialnem obdobju je izgubil svojo integriteto in prešel v podrejeni položaj. Do danes se je njegova ekonomska, družbena in religiozna vloga ohranila med majevskimi lokalnimi skupnostmi, ki naseljujejo vzhodni in južni del polotoka, območje, na katerem ni bilo vzpostavljeno moderno monokulturno plantažno gospodarstvo.

²⁷ Glej npr.: Daniel Zizumbo Villareal in Paulino Sima, »Prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya-yucateca y su papel en la regeneración de la Selva,« v *Medio ambiente y comunidades indígenas del Sureste*, ur. Rodolfo Uribe (Villahermosa: Gobierno de Tabasco y Unesco 1988), 84–103; Silvia Terán in Christian Rasmussen, *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*, 2. izd. (Mérida: UNAM in Universidad de Oriente 2009), <https://www.cephcis.unam.mx/wp-content/uploads/2020/04/milpa-de-los-mayas.pdf>; Alejandra García Quintanilla, »El dilema de Ah kimsah K'ax, 'el que mata al monte': significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán,« *Mesoamérica* 39 (junij 2020): 255–285.

Kamnita kraška tla polotoka prekriva tanka plast zemlje.²⁸ Poleg humusa, večji del tal, t. i. *k'ankab-akalché*, tvorijo odpadlo listje in drugi organski odpadki, ki v procesu hitrega razkroja v vlažnih in toplih podnebnih razmerah omogočajo rodovitnost in gojenje poljščin. Zato je gozdno rastje esencialnega pomena pri oblikovanju tal. Koncept rodovitnosti je prav zato vezan na vegetacijo in ne na zemljo (ali humus). Majevska kultura simbolizma »matere zemlje«, ki so ga razvile kulture Bližnjega vzhoda, Sredozemlja in Andov, ne pozna. Beseda *luum*, ki jo nekateri prevajajo z »zemlja«, je konceptualno bližja pojmu »tal«.²⁹

Koncept gozda ali *k'ax* (šp. »monte«) je torej eksistencialnega pomena za Maje z Jukatana. *K'ax* je tako naravni prostor z vsemi svojimi bio diverzitetami vrstami in kot tako potencialno območje za obdelovalne površine. Prvi poseg v naravno okolje oz. prvi korak k njegovi preobrazbi v obdelovalne površine se začne avgusta, sredi deževnega obdobja. Imenujejo ga *kol ch'ak* (*kol o ch'akche*), kar pomeni »odpreti gozd«. V tem mesecu se sekajo visoka drevesa. Sečnja traja do konca deževne dobe, saj v tem času odpadlo listje bolje zgnije, semena, ki pri tem odpadejo, pa se zasejejo v tla in ostanejo za zarast. Nato gozd čistijo, kar pomeni, da drevesa razrežejo, skrbno očistijo robove parcel, da se ob požigu ogenj ne razširi v druge dele gozda. V skladu s kozmološko predstavo sveta imajo parcele obdelovalnih površin obliko kvadrata.

Čiščenje traja do aprila. Sledi požig podrastja in posekanega drevja. Novo obdelovalno površino imenujejo *ch'akbe'en* ali »polje prvega leta«. Naslednjo sezono se ta površina imenuje *sak'ab* ali »polje drugega leta«. Tretjo sezono se imenuje *ox sak'ab* (tudi *x-lab-sakab*) ali »polje tretjega leta«. Po tretji obdelovalni sezoni pustijo, da se teren zaraste. To je obdobje obnavljanja gozda, ko se ponovno vzpostavlja naravno in kozmično ravnovesje *k'ax*. Obdobje zaraščanja praviloma traja od 16 do 25 let, ker pa se zemljišča majevskih poljedelcev v zadnjih desetletjih vse bolj

²⁸ Plast zemlje je debela od nekaj centimetrov na severu (*tzekel, tzekel-kankab*) do več decimetrov v osrednjem in južnem delu.

²⁹ Besedo *kab* uporabljajo Maje v sestavljenkah, ki označujejo lastnosti tal (npr. *k'ankab*, rdeča tla; ali *sahkab*, bela tla). Tako *luum* označuje tudi »domovino« ali »svet«, *kab* pa bolj naselje, območje (García Quintanilla, »El dilema de Ah kimsah K'ax.«)

krčijo, so nekateri primorani ponovno poseči v gozd že po štirih letih, kar ogroža celoten ekosistem in daje slabši pridelek.³⁰

Po požigu je teren pripravljen za setev (*pak'al*), ki se izvaja sredi maja. Datumi niso natančno določeni, vendar pa se vsi moji informatorji strinjajo, da je nekaj dni še posebej pomembnih v določanju setve, in sicer 3. maj ali praznik križev, 15. maj ali praznik sv. Izidorja in 13. junij ali praznik sv. Antona. Če ne začne deževati do križev, domnevajo, da bo deževalo za sv. Izidorja.

Požigalniški sistem ima po eni strani stroga racionalna pravila in pragmatičen značaj, po drugi pa vključuje močen čustveni naboj poljedelca do narave. Garcia Quintanilla³¹ poroča o ljubečem odnosu Maje do okolja in celo o verbalni oz. konceptualni podobnosti nekaterih poljskih opravil, npr. sejanja, z erotičnim aktom. Delo na obdelovalnih zemljiščih ni le stvar etične odgovornosti, temveč tudi čustvenega zadovoljstva. Ima pa tudi zelo pomemben duhovni vidik. Za Maje so naravno okolje in vsi posegi vanj sveti. Informator iz Peta pravi: »Za nas je *milpa* svetišče.« Prav tako koncept *k'ax* ne označuje le naravnega okolja, ampak metafizični, duhovni prostor, saj so t. i. *Yumilo'ob K'axo'ob* ali »gospodarji gozda« tisti, ki mu gospodujejo tudi v času, ko človek v njem začasno »gostuje«. To gostovanje si mora poljedelec posebej izprositi z obrednimi daritvami, sicer ga lahko doletijo nesreče, slabe letine in bolezni.

Hvaležnost in spoštovanje izkazujejo v prošenskih ali zahvalnih obredih, namenjenih »gospodarjem gozda« (*Yumilo'ob K'axo'ob*) ter »gospodarjem vetrov in dežja« (*Cha'ak'ob*), ki urejajo kozmično in naravno ravnovesje ter s tem obstoj človeka. Obredne daritve so izmenjava med človekom in nadnaravnim svetom, neke vrste pogajanje ali dogovarjanje. Darovati pomeni prispevati k vzpostavljanju kozmičnega ravnovesja. Človek, ki poseže v gozd, je zavezan k delu z veliko moralno odgovornostjo, saj lahko, če prestopi meje dovoljenega, poruši celotno ravnovesje. Kazen, ki sledi, je skupinska. Posledice – bolezni, škodljivce, sušo ali prevelike količine dežja – utrpi celotna skupnost. Zato Maje z veliko odgovornostjo skrbijo za pravo mero dovoljenega poseganja

³⁰ Terán in Rasmussen, *La milpa de los mayas*, 201–252.

³¹ Garcia Quintanilla, »El dilema de Ah kimsah K'ax,« 263.

v naravne vire. Ko obdelovalne terene prepustijo zaraščanju in obnavljanju, so ti zanje spet nedotakljivi, tuji in nevarni. So prostori, ki jim gospodujejo *Yumilo'ob K'axo'ob* ter tudi pritlikavci ali *alux'ob*³² in druge duhovne entitete.

Odnos »človek – zemlja« pri ljudstvih Kečua in Ajmara z območja Andov

Kot tretji primer predstavljam odnos »človek – zemlja« pri dveh najštevilčnejših ter jezikovno in kulturno najbolj prevladujočih staroselskih skupinah andskega prostora: Kečua (quechua) in Ajmara (aymará).³³ Ti etnični skupini sta bili nosilki velikih predkolonialnih civilizacij že pred oblikovanjem inkovskega imperija.³⁴ Ljudstvo Kečua, oz. eno od njegovih plemen, ki je naseljevalo dolino Cuzca, je pod Inki imelo ključno politično in kulturno vlogo. Danes sta obe etnični skupini, tako Kečua kot Ajmara, protagonistata »pačamamizma«, socialnega gibanja, ki

³² Eden od varuhov gozda in polja je tudi *alux*, ki si ga Maji predstavljajo kot pritlikavega, do pol metra visokega, debelušnega možaka, ki hodi s peto obrnjeno naprej in prsti nazaj. Kadar se kdo ne drži etičnih predpisov: npr. požge preveč terena ali pred lovom ne opravi pravega obreda, kaznuje. Njegove stopinje zmedejo človeka in ga napotijo v napačno smer.

³³ Po podatkih CEDIB (Centro de Documentación e Información Bolivia) je v Boliviji leta 2001 živelo 1.555.64 prebivalcev Kečua in 1.277.881 Ajmara od vsega skupaj 3.142.637 staroselskega prebivalstva (od 5.064.992 celotnega prebivalstva), leta 2012 pa 1.281.116 Kečua in 1.191.352 Ajmara od skupaj 2.806.592 staroselskega prebivalstva (in 6.838.606 celotnega prebivalstva). V Peruju je leta 2017 živelo 5.176.809 Kečua. Glej: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), *III Censo de Comunidades Nativas 2017*, Tomo I (Lima: INEI, 2008), https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf. Skupaj (Peru, Bolivija, Čile in Ekvador) je v zadnjem desetletju zabeleženih več kot 7 milijonov pripadnikov etnične skupine oz. naroda Kečua, v Peruju, Boliviji in Čilu pa okoli 3 milijone pripadnikov Ajmara. Skupaj lahko govorimo o 10 milijonih. Centro de Documentación e Información Bolivia, »Indígenas: Quién gana, quién pierde: Datos comparativos de la población indígena censos de población, 2001 y 2012,« dostop 10. oktober 2021, <https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/08/Tabla-Poblacion-Indigena1.pdf>; INEI, *III Censo de Comunidades Nativas 2017*.

³⁴ Inkovski imperij (1438–1532) je bil zadnja državna formacija na območju andskega prostora pred prihodom Špancev. Inki, ki so predstavljali njen aristokratski sloj, so bili eno od plemen etnično-jezikovne skupine Kečua, ki je sprva naseljevalo le rodovitne doline v okolici Cuzca. V času pred tem, pribl. med 2. st. pr. n. št. in 15. st. n. št. so Kečua oblikovali več pomembnih državnih zvez in imperijev, ki so temeljili na sofisticiranem poljedelskem sistemu, poznali so znanost, astronomijo, medicino itd.: npr. Mochika, Nazca in Wari (ozemlje današnjega Peruja). Ajmaraji so razvili imperij Tiahuanaca (500–1000 n. št.).

je vstopilo v politični, filozofski in razvojni diskurz globalnega Juga. Nekateri avtorji ga označujejo tudi kot »duhovno ekologijo«.

Večina klasične etnografske literature označuje Pačamama (Pachamama) kot boginjo plodnosti, ki skrbi za setev in žetev, biva v gorskih votlinah in povzroča potrese. Je htoničnega in ambivalentnega značaja, pooseblja načelo prokreacije in destrukcije. Njeno ime se največkrat prevaja z »Mati Zemlja«, čeprav se njen značaj ne nanaša le na ženski spol in plodno zemljo, ampak na naravo sploh oz. Zemljo v vsej svoji univerzalni kompleksnosti. Za popolnejše razumevanje Pačamame se moramo seznaniti z etimologijo pojma in glavnimi etnografskimi razlagami.

Besedna zveza »Pača – mama« (*pača* – »zemlja« in *mama* – »mati«) je prišla v rabo po prihodu španskih osvajalcev na območje inkovskega imperija (1532), torej v procesu pospešene evangelizacije in evropeizacije domačega prebivalstva. Označuje sinkretično izpeljanko dveh različnih konceptov: evropskega (*mama*) in ameriškega (*pacha*). Pred tem naj bi bil med domačim prebivalstvom v uporabi izraz Pača-Ačachi (*pacha* – čas in prostor; *achachi* – star), kar bi lahko prevedli s »stari čas« oz./in »stari prostor«. *Achachi* v besednjaku Ajmarov pomeni »star«, »stari oče«, »prednik«, torej: »prostor in čas prednikov«. Gre za različna generična pojma: čas in prostor oz. za zelo širok spekter pomenov in njegovo tesno povezavo s poljedelskim in pastoralnim načinom življenja andskih skupnosti.

Etimologija besede ni natančno pojasnjena. Pomenska razhajanja izvirajo iz razlag prvih kronistov. Tako González Holguín³⁵ v *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru, o llamada lengua quichua, o del Inca* iz leta 1608 meni, da *pacha* v svoji nominalni funkciji pomeni »čas - tla - prostor«. Inca Garcilaso de la Vega³⁶ v *Los Comentarios Reales de los Incas* iz leta 1609 pa pojasnjuje, da *pacha* pomeni »svet«, »univerzum«, tudi »nebesa - zemlja – pekel« in »kakršna koli tla«. Besedne zveze Pačamama prva kronista ne omenjata. Poznejši kronisti menijo, da Pačamama pomeni dobesedno »mati zemlja«, iz *pacha* ali »zemlja« in

³⁵ Holguín v Ginett Pineda, *Rescatando a la Pachamama* (Doktorska disertacija, University of Wisconsin, 2018), 29.

³⁶ Garcilaso Inca de la Vega, *Los Comentarios Reales de los Incas, Tomo I* (Lima: Editorial Universo, S.A. 1967), 83.

mama ali »mati«. Kot pravi Murúa,³⁷ je bilo »v navadi častiti zemljo, ki so jo imenovali Pachamama in Macpacha«.

Kolonialni avtorji poročajo tudi o številnih obredih, posvečenih Pačamami. José de Arriaga v delu *La extirpación de la idolatría en el Perú* iz leta 1621 navaja:³⁸ »Mamapačo, ki je zemlja, še posebej častijo ženske v času setve. Z njo se pogovarjajo. Prosijo jo, naj jim da obilno letino. Ob tem zemljo poškropijo s čičo in po njej raztrosijo mleto koruzo; to naredijo same ali pa čarovnik v njihovem imenu.« Waman Puma de Ayala je v *Nueva Crónica y buen Gobierno* (1615) na risbi št. 92³⁹ upodobil marec inkovskega koledarja, imenovan *pacha puquy killa* ali »mesec, ko dozori zemlja«. Na risbi vidimo alpako, žrtevno žival, imenovano *wil-lancha*. Obredi rodovitnosti, posvečeni Pačamami, imajo kontinuiteto vse do danes. Ajmaraji v Oruru v Boliviji v času karnevala še vedno žrtvujejo alpako. V Peruju in na bolivijskem Altiplanu pred setvijo in po žetvi kmetje Pačamami darujejo čičo,⁴⁰ fermentirano pijačo iz koruze. Darujejo pa ji tudi ob drugih prilikah, npr. pred začetkom gradnje nove hiše v njene temelje zakopljejo posušene lamine zarodke, liste koke in ipd.⁴¹

Glavni obredi rodovitnosti se izvajajo med januarjem in marcem, odvisno od zorenja pridelkov.⁴² V tem času (poletni solsticij – karneval) obredje Pačamame sovpada s praznovanji evropskega izvora. Evokacijo dobre letine izvedejo sredi januarja, ko družine izdelajo majhne glinene figurice v obliki poljščin in domačih živali in jih postavijo na hišne oltarje, da bi jih Pačamama obdarila z bogatim pridelkom. V 19. stoletju se je običaj prenesel v večja urbana središča, zlasti v La Paz. Znan je kot praznik izobilja, Alasitas ali »sejem miniaturne«.

³⁷ Murúa v Pineda, *Rescatando a la Pachamama*, 29–30.

³⁸ Arriaga v Pineda, *Rescatando a la Pachamama*, 30.

³⁹ *El terzero mes, marzo, pacha puquy killa* (sl. št. 92) v Waman Puma de Ayala: *Nueva Crónica y buen Gobierno*, 1615, <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/242/en/image/>.

⁴⁰ Čiča (*chicha*) je fermentirana pijača, narejena iz mlete ali prežvečene koruze in vode.

⁴¹ TZ: Terčelj, januar 1980.

⁴² Na območju Andov se poljedelski cikel spreminja glede na nadmorsko višino poljskih površin, na pribl. 1.000 metrih je to veliko prej, kot na Altiplanu, ki leži na višini 4.000 m.

Praznovanje Pačamame doseže vrhunec v času karnevala: na podeželju v obliki tradicionalnih ajmarskih daritev⁴³, v urbanih središčih v obliki pustnih povork, v katerih je najbolj zastopana figura *Saxsra* ali »hudiča« (šp. »diablita«). Karnevalske povorke bolivijskega in perujskega Altiplana trajajo štiri dni in noči, brez premora, in imajo izrazito hibriden značaj. Skupine plesalcev, ki se po mestnih ulicah pomikajo v ritmu *huayna*, andskega tradicionalnega poskočnega plesa, na sarkastičen način uprizarjajo kolonialno obdobje: prihod španskih osvajalcev, inkovsko gospodo, boje Mavrov in katolikov, staroselce, mulate in Špance. To, kar ga še posebej zaznamuje, je predšpansko kulturno izročilo. Najbolj zastopane so plesne skupine, ki upodabljajo t. i. »diablitos« ali *Saxsre*. Kot poroča Martínez,⁴⁴ je *Saxsra* na območju Altiplana imenovan tudi »Tio del Cerro« (»Stric hriba«), gospodar vzpetin, kjer so že v predkolonialnem obdobju kopali rudo. *Saxsra* je neke vrste moška oblika htoničnega principa Pačamame. Še več, Pačamama ima v svoji pojavnosti gore ambivalenten spolni značaj. V severni provinci Potosija v Boliviji imajo moški »diablitos« vlogo, da prevarajo ženske in obratno. V tem času sta dovoljeni spolna promiskuiteta in transvestija.

Pačamamo in njena obredja je evangelizacijska politika želela prekriti z različnimi poimenovanji Marije in marijanskim bogoslužjem. Tako so predkolonialni obredi ameriških staroselcev Kečua in Ajmara večkrat le površinsko prekrite z »amalgamo« rimo katoliških praznikov, npr. Marije Svečnice, Marije Roženvenske ipd.⁴⁵ Pa vendar, Pačamama ni devica Marija in nima njenih lastnosti. Je ambivalentna oseba, ki ne prispeva le k dobrobiti človeka, ampak tudi k njegovi destruktiji. Še več, gre za Naravo z veliko začetnico, za kompleksen, abstrakten

⁴³ V teh obredih tla poškropijo z alkoholom, jih posujejo s cvetjem, okolico okrasijo z živopisnim okrasjem in pokadijo z zeliščnimi esencami, nato pa opravijo posebno molitev, ki vključuje tako predkrščanske kot krščanske elemente.

⁴⁴ Gabriel Martínez, »Saxra (diablo) / Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a,« *Estudios Atacameños* 21 (2001): 283–309, <https://www.jstor.org/stable/25671165>.

⁴⁵ Glej npr.: Miha Poredoš, »Fiesta de Mamacha Cocharcas. Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Device Kočarkanske v Sapallangi v Peruju,« *Etnolog* 23, št. 1 (2013): 127–151, <https://www.etno-muzej.si/sl/etnolog/etnolog-23-2013/fiesta-de-mamacha-cocharcas-darovanje-in-vzajemnost-med-marijanskim-praznovanjem-device-kocarkanske>; Terčelj, *Sokejska kozmologija*.

pojem, oz. kot pravi Pineda,⁴⁶ za neke vrste »superorganizem«. Ker pa se ta v andskih poljedelskih družbah najočitneje izraža v načelu ženske plodnosti in plodnosti zemlje, je popolnoma jasno, zakaj ji Kečua in Ajmara posvečajo posebno pozornost prav v obredih rodovitnosti.

V začetku 21. stoletja smo priče revitalizaciji staroselskih tradicionalnih religioznih praks. Pačamama je postala glavni simbol etnične identitete domorodnih prebivalcev Kečua in Ajmara. Še več, vstopila je v ideologijo širših ekoloških in socialnih gibanj v Južni Ameriki in uradno politiko nekaterih južnoameriških vlad (Ekvador, Bolivija, delno Kolumbija). Že več desetletij pa je ena od ključnih problematik postrozvojnega diskurza družboslovnih in humanističnih ved globalnega Juga.⁴⁷

Pačamama in pačamamizem: »boginja« v političnem, socialnem in razvojnem diskurzu 21. stoletja

Leta 2008 je Republika Ekvador sprejela novo ustavo, v katero je vključila pravico Pačamame kot enakopravnega subjekta. Ne gre za zaščito naravnega okolja (kot objekta), ampak za Zemljo kot osebo, čeprav se problematiki še kako prekrivata in dopolnjujeta. Za boljše razumevanje navajam 71. člen ekvadorske ustave: »Narava ali Pačamama, kjer se reproducira in realizira življenje, ima pravico do popolnega spoštovanja svojega obstoja ter vzdrževanja in obnove vitalnih ciklov, strukture, funkcij in evlucijskih procesov.«⁴⁸ Ekvador je tako prva država na svetu, ki je naravi uradno priznala državljsanske pravice. S tem je priznala tudi staroselske kozmologije kot enakovreden in enakopraven diskurz obstoječi politiki in filozofiji.

Ustava je leta 2008 uzakonila tudi koncept »dobrega življenja« (*sumak kawsay*), ki je v svojem ontološkem in etičnem bistvu tesno povezan s pojmom narave (z malo in veliko začetnico). Temelji na načelih

⁴⁶ Pineda, *Rescatando a la Pachamama*, 29.

⁴⁷ Glej npr.: Arturo Escobar, *Cultura, ambiente y Política en la Antropología Contemporánea*, (Bogota: Instituto Colombiano de Antropología), 1999.

⁴⁸ Constitución de la Republica del Ecuador 2008, https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf, Título VII. Art. 71, 72.

tradicionalne andske skupnosti *ayllu*⁴⁹ in njenih moralnih normativih. V svojem 14. členu ekvadorska ustava priznava »pravico prebivalstva do življenja v zdravem in ekološko uravnoteženem okolju, ki zagotavlja trajnost in dobro življenje *sumak kawsay*«. Gre za bistven premik v političnem diskurzu globalnega Juga: za vnos endogenih epistemoloških dimenzij v konvencionalne razvojne koncepte in prakse globalnega Severa.

Leta 2009 je Zakon o pravicah Pačamame in Zakon *sumak kawsay* sprejela tudi Republika Bolivija, ni pa ju uspela vključiti v ustavo. Tretji člen II. poglavja Zakona št. 071 navaja to definicijo: »Mati Zemlja je dinamičen živ sistem, ki ga sestavljajo tako bitja nevidne življenjske skupnosti kot žive osebe, ki so medsebojno povezane, soodvisne in si delijo skupno usodo. S stališča svetovnega nazora staroselskih poljedelskih narodov in ljudstev, velja Mati Zemlja za sveto.« Četrty člen istega poglavja navaja: »Različne skupnosti rastlin, živali, mikroorganizmov in drugih bitij ter njihovo okolje sobivajo s človeško družbo in preostalo naravo kot funkcionalna enota, tako pod vplivom podnebnih, geografskih in geoloških dejavnikov kot produkcijskih praks in kulturne raznolikosti Bolivijk in Bolivijcev ter njihovih svetovnih nazorov: staroselskih poljedelskih narodov in ljudstev, medkulturnih in afrobolivijskih skupnosti.«⁵⁰ Zakon določa kolektivno odgovornost in spoštljiv odnos do narave.

Kot omenja Raúl Prada,⁵¹ se je politični koncept *sumak kawsay* oblikoval na podlagi reševanja etimološkega problema. Ameriški staroselski jeziki namreč ne poznajo besede in ne pojma »razvoj« v smislu napredka in rasti. Kako ga torej prevesti? Kako prevesti nacionalno in mednarodno zakonodajo? Zato so predstavniki andskih skupnosti poskušali z antropologi in etnolingvisti poiskati podobne pomene. Kot poroča

⁴⁹ *Ayllu* je družbeno gospodarska enota: pomeni tako patrilinearno in patrilokalno razširjeno družino, kot njena skupna zemljišča in razdelitev dobrin. Tretjino pridelka je *ayllu* dajal Inku, tretjino je obdržal zase, tretjina je šla v skupno rezervo.

⁵⁰ Ley de Derechos de la Madre Tierra, 21. december 2010, <https://bolivia.infoleyes.com/norma/2689/ley-de-derechos-de-la-madre-tierra-071>.

⁵¹ Raúl Prada, »Buen vivir as a model for state and economy,« v *Beyond Development. Alternative visions from Latin America*, 2. izd., ur. Miriam Lang in Dunia Mokrani (Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute 2013), 145.

Simbaña,⁵² staroselci človekovo dobrobit/prosperiteto določajo s temi vrlinami: recipročnost, kolektivna lastnina, odnos in sobivanje z naravnim okoljem, socialna odgovornost in družbeni konsenz. Kot pravi Lang,⁵³ »v obdobju svetovne gospodarske krize, lokalnega razvoja niso uspele rešiti ne levo ne desno usmerjene stranke s svojimi obetavnimi programi, ampak solidarnost staroselskih žensk, ki so se povezale v poljedelske in obrtne zadruge«. ⁵⁴

Ustavne spremembe omenjenih držav so sprožile odobravanje in entuziazem številnih ekoloških in socialnih gibanj, zlasti gibanj t. i. duhovne ekologije, v Latinski Ameriki znane kot »pačamamizem«. Postrazvojna antropologija in filozofija ostajata ob tem skeptični.⁵⁵ Stvar namreč ni tako preprosta in enopomenska, kot si jo predstavljajo protagonisti duhovne ekologije. Pačamamizem promovirajo namreč ekstremna biocentrična alternativna gibanja.⁵⁶ Njihova ideologija temelji na pomanjkljivem poznavanju historičnih, antropoloških in filozofskih diskurzov. Svoje teoretične postavke gradijo na posploševanju etnografskih podatkov, pridobljenih v posameznih lokalnih skupnostih, torej na staroselskih »imaginarijih«, ki jih velikokrat prikrojijo svojim interesom. Kot pravi Giraldo,⁵⁷ je na tej podlagi pačamamizem »izoblikoval radikalno kritičen odnos do prevladujočega družbenoekonomskega sistema, celo več: zatrjuje, da ta vodi v 'samomorilski zlom sodobne civilizacije'«.

⁵² Floresmilo Simbaña, »El *sumak kawsay* como proyecto político,« v *Más Allá del Desarrollo*, ur. Miriam Lang in Dunia Mokrani (Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya Yala 2011), 225.

⁵³ Miriam Lang, »Crisis of civilisation and challenges for the left,« v *Beyond Development. Alternative visions from Latin America*, 2. izd., ur. Miriam Lang in Dunia Mokrani (Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute 2013), str. 7.

⁵⁴ Glej npr. staroselske zadruge v Ekvadorju: »Cooperativas indígenas en Ecuador,« Socioeco.org, april 2010, http://www.socioeco.org/bdf_fiche-video-266_es.html.

⁵⁵ Escobar, »¿'Pachamamicos' y 'Modérnicos'?«

⁵⁶ V tem primeru bi pačamamizem lahko primerjali z ekofeminizmom. Ta izpostavlja tezo, da obstajajo pomembne zgodovinske, kulturne in simbolne vzporednice med zatiranjem in izkoriščanjem žensk in narave.

⁵⁷ Omar Felipe Giraldo, »El discurso moderno frente al 'pachamamismo': La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre,« *Polis* 11, št. 33 (2012): 2, <https://journals.openedition.org/polis/8502>.

Če se povrnem k izvornemu konceptu Pačamame in staroselskim etičnoreligioznim normam, ki določajo odnos človek – narava, se sprašujem, ali morda le ne gre za zlorabo trenutne politike v korist lastnih interesov. Gudynas⁵⁸ meni, da »se soočamo s temeljnim nasprotjem med ukrepi, ki naj bi zagotavljali kakovost ohranjanja zdravega okolja in varovanja ekološke dediščine, ter pogoltnostjo razvojnih strategij, ki pripomorejo k uničevanju in izumetničenju narave. Prisluhujemo namreč številnim nagovorom v korist zaščite okolja, hkrati pa ohranjamo ustaljene prakse prisvajanja naravnih virov«. Avtor, ki sicer pozdravlja politično vrednost novih ustavnih določil, se vendarle sprašuje: »Če bi ekvadorska vlada resno pristopila k zakonodaji o pravicah Narave, še zlasti ko se ta navezuje na izročilo staroselskih ljudstev, bi se morala vprašati, ali sploh še lahko izvaja črpanje nafte na območjih Amazonije, ki jih je sama eksplisito zaščitila. Ali lahko še vedno dodeljuje koncesije zasebnim naftnim družbam? In če sledi določilom globalne podnebne politike, ali je sploh še smiselno, da vzdržuje naftna črpališča?«. ⁵⁹

Gudynas⁶⁰ poudarja, da je treba problematiko narave čim prej vključiti v širši diskurz človekovih pravic in da je za to treba dodati podrobno analizo humanističnih znanosti. Za boljše razumevanje razmerja »naravnega okolja« kot objekta človekovih zadovoljitev in »Narave« kot subjekta moram nekaj pozornosti posvetiti kratki predstavitvi postrazvojnega diskurza antropologije Juge in njegovih namigov k reševanju globalnih ekoloških in razvojnih problemov. ⁶¹

⁵⁸ Eduardo Gudynas, »¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza?«, Nature Rights Watch: Nature is a Subject of Rights, Montevideo: CLAES D3E, 8. junija 2018, <https://naturerightswatch.com/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza/>.

⁵⁹ Eduardo Gudynas, »Peru: Ministerio del ambiente debe hablar con la Naturaleza y no con el mercado«, Foro Público Alternativas al Extractivismo. Los retos del nuevo gobierno, Lima, 14. junij 2016 (videoposnetek referata: na Red GE), <http://ambiental.net/2016/06/el-ministerio-del-ambiente-debe-hablar-con-la-naturaleza-y-no-con-el-mercado/>.

⁶⁰ Gudynas, *Peru*.

⁶¹ Več o tem – glej Marija Mojca Terčelj, »Etnologija in antropologija med akademizmom in aplikativnostjo. Analiza socialnih in ekonomskih politik za staroselsko prebivalstvo Latinske Amerike«, *Etnolog* 29 (2019): 75–77, <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-NP6IHU2Z/?language=slo>. Gre za širok spekter konvencionalnih in alternativnih teorij in praks, ki so se oblikovale od začetka 70. let in utirale pot postrazvojnega diskurza: od zahtev deklaracije Cocoyoc 1974 (Declaracion de Cocoyoc, 21. avgust–29. september 1978, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/34958/S7800686_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y), njene kritike dependenčnega razvoja do vzpostavitev prve teorije trajnostnega razvoja

V 80. letih je mehiški antropolog Rodolfo Stavenhagen predlagal koncept »etnorazvoja«, ki temelji na predpostavki, da morajo biti družbe dovolj zrele oz. samozavestne, da se ozrejo na svoje kulturne dosežke in črpajo navdih iz njih, namesto da si izposojajo tuje poglede in vrednote.⁶² Čilski ekonomist Manfred Max-Neef je v istem desetletju izoblikoval idejo humane ravni razvoja ("human scale development"), in sicer na podlagi treh postulatov: človeka, njegove potrebe in njegove povezanosti z naravo. Poudaril je, da se razvoj osredinja na osebe in ne na objekte, loči zadovoljstvo od potreb, in opozoril, da je revščina pluralen koncept, odvisen od nezadovoljenih potreb. V središču torej ostajata človek kot glavni akter in zadovoljitev njegovih potreb.⁶³

Devetdeseta leta prinesejo ideje ponovnega razvoja ("redevelopment"). Na globalnem Severu se to izraža v oživljanju tradicionalnih praks, na globalnem Jugu v dekolonizaciji oz. preseganju kolonializma in postkolonializma. To privede do novih teoretičnih paradigem (marksizem 21. stoletja, medkulturni dialog in postrazvoj) in endogenih družbenih *bottom-up* praks, ki delujejo od spodaj navzgor, kot je *sumak kawsay*. V tem času sicer prevladuje liberalizacija trga (neoliberalizem), ki pa je s strani latinskoameriških demokratičnih in/ali levičarskih vlad še vedno uravnavana s strani države. Središče razvojnega diskurza se z vidika ekonomske rasti premakne na vidik družbene dobrobiti. Človek ostaja v ospredju začrtane problematike.

Dekolonizacijske težnje antropologije Juga se najbolj izrazijo v postrazvojnih teorijah, ki poudarjajo pluralizem miselnih konceptov in družbenih praks. Eden od začetnikov postrazvojnega diskurza, kolum-

v Poročilu Konference ZN o varovanju okolja, ki je junija 1972 potekala v Stockholmu (United Nations, *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stockholm, 5–16. junij 1972, https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/CONF.48/14/REV.1), in Zaključnega poročila ZN: Naša skupna prihodnost, 1987 (znano tudi kot Brundtlandsko poročilo – WECED, Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future, 1987, <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>).

⁶² Glej: Gustavo Esteva, »Development,« v *The Dictionary of Development. A Guide to Knowledge as Power*, ur. Wolfgang Sachs (London: Zed Books, 2010), 1–23.

⁶³ Eduardo Gudynas, »Debates on development and its alternatives in Latin America. A brief heterodox guide,« v *Beyond Development. Alternative visions from Latin America*, 2. izd., ur. Miriam Lang in Dunia Mokrani (Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute), 15–40.

bijski antropolog Arturo Escobar, že leta 1992⁶⁴ poudari, da se rezultati družbene dobrobiti ne skladajo z začrtanimi cilji razvojnih teorij. Zato predlaga nov metodološki pristop. Ta izstopi iz konvencionalnega koncepta razvoja kot družbenoekonomskega napredka, kakor si ga predstavlja zahodna oz. severnoatlantska civilizacija. Ključni prispevek postrazvojnega diskurza je kritična razlaga zmot razvojnih teorij in prizadevanje za opustitev ustaljenih praks globalnega Severa. Postrazvojni avtorji⁶⁵ v svojih delih poudarjajo, da je koncept razvoja (v smislu evropske oz. severnoatlantske civilizacije in njene filozofije) glavni »krivec« za širitev zahodne oz. evropske hegemonije in ga je kot takega treba zavreči. Gre torej za alternativo razvoju in ne za alternativne popravke ustaljenega razvoja. Prav ta postrazvojna stališča so bistveno pripomogla h konkretnim staroselskim etničnim in socialnim gibanjem Latinske Amerike. Nikakor pa jih ne smemo enačiti s pačamamizmom, ki se pojavlja v obliki širšega novodobnega ekocentričnega duhovnega gibanja.

Zaključek

Staroselski in zahodnjaški miselni koncept se razlikujeta v pojmovanju sveta in vlogi človeka v njem. Medtem ko prvi vidi človeka kot sestavni del kozmične celovitosti, drugi temelji na antropocentrizmu. Prvi človeku nalaga delno, toda odločujočo vlogo v soustvarjanju kozmičnega ravnovesja, drugi mu daje pristojnost in nadzor nad svetom. Staroselskih miselnih predstav ne moremo enačiti z religijo, čeprav so z njo tesno povezane. Prav tako jih ne moremo označiti za biocentrizem, saj gre v njihovih percepcijah za medsebojno povezavo, soodvisnost ter skupno usodo človeka in narave.

Nēnağa (»odprti prostor«), *K'ax* (Gozd) in *Pachamama* (Zemlja) so kompleksni simbolni in družbenogospodarski sistemi, ki jih je zahodna znanost do pred kratkim označevala za »neznanstvene«, »neracionalne«,

⁶⁴ Arturo Escobar, »Imagining a Post-development Era? Critical Thought, Development and Social Movements,« *Social Text* 31/32 (1992): 20–56, <https://www.jstor.org/stable/466217>.

⁶⁵ Escobarjevimi namigom sledijo drugi protagonisti postrazvojnih teorij: Gustavo Estava, Gilbert Rist, Majid Rahnema, Victoria Bewtree, Serge Latouche in Vandana Shiva, vidni intelektualci globalnega Juga.

celo »primitivne«. Pa vendar so v primerjavi s sodobnimi razvojnimi modeli veliko primernejši za reševanje ekoloških in podnebnih problemov, v katerih se je znašla globalna družba. Ti sistemi še zdaj sobivajo z znanstveno miselnostjo. Še več, vstopili so v politični diskurz globalnega Juga in so alternativa konvencionalnemu razvoju. Če je v posameznih državah več kot polovica prebivalstva staroselskega porekla ter se ravna po načelih večtisočletnih izročil in praks, ali lahko govorimo o »prevladi« zahodnjaškega miselnega koncepta? Gre le za njegovo ideološko hegemonijo.

Politična prizadevanja nekaterih južnoameriških vlad, da priznajo staroselske koncepte in družbene prakse in jih vključijo v zakonodajo, je treba pozdraviti. Žal pa so njihovi poskusi zašli v »absurd birokratske izpraznjenosti«, v kontradiktoren položaj glede na njihove izhodiščne namere. Nespoštovanje zakonodaje, številne kritike intelektualcev in celo nekaterih staroselcev, ki ne poznajo koncepta Pačamame, jih označujejo kot »pačamamske skupnosti«, pa po mojem mnenju ne pomenijo nevarnosti vsesplošnega »kaosa«, ampak prej produktivno zgodovinsko obdobje, ki bo, upam, pripeljalo do smotrnih rešitev: pluralizma miselnih konceptov in družbenih praks. Če se kartezijski in holistični pristop na področju epistemologije izključujeta, bi bilo staroselsko etiko, ko gre za odnos do narave, vsekakor vredno temeljito premisliti in smiselno vključiti v reševanje perečih ekoloških problemov.

Staroselci Andov vztrajajo pri teh vrednotah: »zadovoljitev potreb je rezultat dostojnega življenja in smrti vsakega človeka; ljubiti in biti ljubljen; zdravstveni razcvet za vse, umirjen in uravnotežen odnos z naravo, vse to za širitev kulturne in biodiverzitetne dobrobiti«. Ta načela so uspela združiti interese staroselskega prebivalstva z alternativnimi socialnimi gibanji globalnega Severa. Gre za kombinacijo kulturne rezistence prvih in ekološke ozaveščenosti drugih. Pravzaprav gre za nekaj več: za dobrobit vsega planeta.

Bibliografija

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

Centro de Documentación e Información Bolivia, »Indígenas: Quién gana, quién pierde: Datos comparativos de la población indígena censos de población, 2001 y 2012.« Dostop 10. oktober 2021, <https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/08/Tabla-Poblacion-Indigena1.pdf>.

Constitución de la Republica del Ecuador 2008. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf.

Declaracion de Cocoyoc, 21. avgust–29. september 1978, https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/34958/S7800686_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

de la Vega, Garcilaso Inca. *Los Comentarios Reales de los Incas. Tomo I*. Lima: Editorial Universo, S.A, 1967.

Eliade, Mircea. *The Sacret and the Profane. The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book, 1963.

Escobar, Arturo. »Imagining a Post-development Era? Critical Thought, Development and Social Movements.« *Social Text* 31/32 (1992): 20–56. <https://www.jstor.org/stable/466217>.

Escobar, Arturo. *Cultura, ambiente y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología, 1999.

Escobar, Arturo. »¿'Pachamamicos' y 'Modérnicos'?.« *Política y Economía. Miradas Latinoamericanas Heterodoxas*. Montevideo: CLAES D3E, 25. maj 2010. <http://www.politicayeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/>.

Esteva, Gustavo. »Development.« V *The Dictionary of Development. A Guide to Knowledge as Power*, uredil Wolfgang Sachs, 1–23. London: Zed Books, 2010.

García Quintanilla, Alejandra. »El dilema de Ah kimsah K'ax, 'el que mata al monte': significados del monte entre los mayas milperos de Yucatan.« *Mesoamérica* 39 (junij 2020): 255–285.

Giraldo, Omar Felipe. »El discurso moderno frente al 'pachamamismo': La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre.« *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 11, št. 33 (2012): 1–11. <https://journals.opedition.org/polis/8502>.

Grušovnik, Tomaž. »Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi.« *Poligrafi* 20, št. 79/80 (2015): 187–208. https://www.zrs-kp.si/wp-content/uploads/2018/06/Poligrafi-79-80_TRPLJENJE.pdf.

Gudynas, Eduardo. »Debates on development and its alternatives in Latin America. A brief heterodox guide.« *V Beyond Development. Alternative visions from Latin America* 2. izd., uredili Miriam Lang in Dunia Mokrani, 15–40. Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute, 2013.

Gudynas, Eduardo. »Perú: Ministerio del ambiente debe hablar con la naturaleza y no con el mercado.« *Foro Público Alternativas al Extractivismo. Los retos del nuevo gobierno*, Lima, 14. junij 2016 (videoposnetek referata: na Red GE). <http://naturerightswatch.com/peru-ministerio-del-ambiente-debe-hablar-con-la-naturaleza-y-no-con-el-mercado/>.

Gudynas, Eduardo. »¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza?« Nature Rights Watch. Nature is a Subject of Rights. Montevideo, CLAES D3E, 8. junij 2018. <https://naturerightswatch.com/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza>.

Harvey, Graham. »Razumevanje domorodskih religij.« *V Verstva sveta*, 3. izd., uredil Christopher Partridge, 100–104. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009.

»Implementing the ILO indigenous and tribal peoples Convention No. 169. Towards the inclusive, sustainable and just future.« International Labour Organization, 3. 2. 2020. https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_735607/lang-en/index.htm.

»INEGI. Perfil sociodemográfico de la población hablante de maya 2005.« INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/leng_indi/PHLI.pdf.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). *III Censo de Comunidades Nativas 2017*, Tomo I. Lima: INEI, 2008. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf.

Kubik, Gerhard. »West African and African-American concepts of vodu and òriṣà.« *V Afro-Caribbean Religions 2: Voodoo*, uredil Manfred Kremser, 17–34. Wien: WUV/Universitätsverlag, 2000.

Lang, Miriam. »Crisis of civilisation and challenges for the left.« *V Beyond Development. Alternative visions from Latin America*, 2. izd., uredili Miriam Lang in Dunia Mokrani, 5–13. Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute, 2013.

Lévi-Strausse, Claude. *Totemizam danas*. Beograd: Biblioteka XX vek, Prosveta, 1979.

Ley de Derechos de la Madre Tierra, 21. december 2010. <https://bolivia.infoleyes.com/norma/2689/ley-de-derechos-de-la-madre-tierra-071>.

Lopez Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, D.F.: UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

Martínez, Gabriel. »Saxra (diablo) / Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a.« *Estudios Atacameños* 21(2001): 283–309. <https://www.jstor.org/stable/25671165>.

Ortiz, Fernando. *La Africanía de la música folklórica de Cuba. Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. Habana: Editora Universitaria, 1965.

Poredoš, Miha. »Fiesta de Mamacha Cocharcas. Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Device Kočarkanske v Sapallangi v Peruju.« *Etnolog* 23 (2013): 127–151. <https://www.etno-muzej.si/sl/etnolog/etnolog-23-2013/fiesta-de-mamacha-cocharcas-darovanje-in-vzajemnost-med-marijanskim-praznovanjem-device-kocarkanske>.

Pineda, Ginett. »Rescatando a la Pachamama.« Doktorska disertacija, University of Wisconsin, 2018.

Prada, Raúl. »Buen vivir as a model for state and economy.« V *Beyond Development. Alternative visions from Latin America*, 2. izd., uredili Miriam Lang in Dunia Mokrani, 145–158. Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute, 2013.

Puma de Ayala, Waman. *Nueva Crónica y buen Gobierno*, 1615. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/242/en/image/>.

Simbaña, Floresmilo. »El sumak kawsay como proyecto político.« V *Más Allá del Desarrollo*, uredili Miriam Lang in Dunia Mokrani, 219–226. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya Yala, 2011.

Sušnik, Branislava. »Totemizem in šamanizem pri Čamakokih.« V *Zgodovinski zbornik*, uredil Marijan Marolt, 198–209. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija, 1959.

Sušnik, Branislava. *Tendencias Psicosociales y verbomentales Guaycurú – Mayskoy – Zamuco. Ensayo Analítico*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1998.

Sušnik, Branislava. *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la vivencia del Paraguay*, 3. izd. Asunción: Editora Intercontinental, 2011.

Sveto pismo stare in nove zaveze. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.

Terán, Silvia, in Christian Rasmussen. *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*, 2. izd. Mérida: UNAM in Universidad de Oriente, 2009. <https://www.cephcis.unam.mx/wp-content/uploads/2020/04/milpa-de-los-mayas.pdf>.

Terčelj, Marija Mojca. *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage*. Doktorska disertacija, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2000.

Terčelj, Marija Mojca. »Etnologija in antropologija med akademizmom in aplikativnostjo. Analiza socialnih in ekonomskih politik za staroselsko prebival-

stvo Latinske Amerike«, *Etnolog* 29 (2019): 85–111. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-NP6IHU2Z/?language=slo>.

United Nations. *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. Stockholm, 5–16. junij 1972. https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/CONF.48/14/REV.1.

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

Zanardini, José in Walter Biedermann. *Los Indígenas del Paraguay*, 3. izd. Asunción: Editorial Servilibro, 2019.

Zizumbo Villareal, Daniel, in Paulino Sima. »Prácticas de roza-tumba-quema en la agricultura maya-yucateca y su papel en la regeneración de la Selva.« V *Medio ambiente y comunidades indígenas del Sueste*, uredil Rodolfo Uribe, 149–169. Villahermosa: Gobierno de Tabasco y Unesco, 1988.

Terenski zapisi (TZ)

TZ: Terčelj, Marija Mojca, november 1979–marec 1980, Cuzco, Ollantaytambo, Puno, La Paz, Oruro, Cochabamba, Potosí, Tarabuco (Peru, Bolivija).

TZ: Terčelj, Marija Mojca, oktober 1998, Fichat, Choupa Pou - Aché Guayakí (Paragvaj).

TZ: Terčelj, Marija Mojca, oktober–december 2011 in april–junij 2014, Peto, Xocen, Espita, Tihusuco, El Balam (Jukatan).

TZ: Terčelj, Marija Mojca, oktober 2019, lokalna skupnost Ebetogue, klan Pikaneray etnične skupine Ajoreo (Paragvaj).