

Totemizem včeraj in danes: odnos »človek–žival« v luči družbene identitete in sodobnih okoljskih vprašanj

MARIJA MOJCA TERČELJ

UVOD

»Vsa totemska tradicija tega plemena je zasnovana na mitičnem pojmovanju o enakosti in tovarštvu med človekom in živaljo« (Sušnik 1959: 199).

V času, ko so se strokovna mnenja kresala okoli definicije totemizma, torej sredi 20. stoletja, si je takrat še neznan ženska z antropološke »provinke« nadela vojaške hlače, obula škornje in se decembra 1956 podala na terensko delo v Severni Chaco. V lokalni skupnosti Ebito-so etnične skupine Išir ali Čamakoko¹ na območju Puerta Diane je

1 Izvorno: Išir oziroma *Išür* (zapis Sušnik 1959: 200) ali *Ishir* (španski zapis), hispanizirano *Chamacoco*, je etnična skupina, ki se je na območju paragvajskega Chaca naselila konec

zapisala bogato ustno izročilo² in spoznavala totemsko družbeno ureditev. Ime ji je bilo Branislava Sušnik, bila je slovenska emigrantka, ki se je po koncu druge svetovne vojne zatekla v Argentino, nato pa leta 1951 v Paragvaju prevzela delo kustosinje in ravnateljice Etnografskega muzeja Andrés Barbero ter predavateljice na Katedri za antropologijo Oddelka za zgodovino Državne univerze v Asuncionu (UNA: *Universidad Nacional de Asunción*). Bila je ena tistih Slovenk, ki jim je uspelo uveljaviti svoj znanstveni potencial zunaj domovine.

Vstop na staroselsko raziskovalno področje amerikanistike sta ji omogočila dva južnoameriška akademika: prof. dr. José Imbelloni, starosta argentinske antropologije, ki ji je ponudil mesto kustosinje v Etnografskem muzeju Univerze v La Plati, le nekaj let po tem pa paragvajski zdravnik in filantrop, dr. Andrés Barbero, ki jo je povabil v Asunción. Njegovemu povabilu se je leta 1951 odzvala.³ V dobrih štirih desetletjih muzejskega, znanstveno-raziskovalnega in pedagoškega dela v Paragvaju je objavila 81 del v obliki znanstvenih in strokovnih člankov, knjig, katalogov, poročil in učbenikov (Rehnfeldt 2018: 60; Terčelj 2021a). Izvedla je 15 terenskih odprav: pet etnolingvističnih, šest antropoloških in štiri arheološke, ki so trajale od nekaj tednov do pol leta.

Poleti 1956/57 je opravila prvo večmesečno terensko raziskavo v skupnosti Ebitoso-Išir (Čamakoko). Na podlagi analize njenih del *Estudios Chamacoco* (Sušnik 1957), *Chamacocos I. Cambio Cultural* (Sušnik 1995 [1969]), članka o šamanizmu in totemizmu v tisku slovenske diaspore (Sušnik 1959) in nekaterih njenih kulturno-zgodovinskih študij (1993, 1998) predstavim prispevek te slovenske raziskovalke k razlagi totemizma in ga primerjam z dognanji drugih teoretikov njenega časa, zlasti Clauda Lévi-Straussa. Preučevanje čamakoške mitologije in razlaga totemske družbene ureditve sta bila prvo antropološko delo Branislave Sušnik v Paragvaju, saj se je pred tem ukvarjala izključno z etnolingvističnimi študijami. Srečanje s totemskimi lovskimi skupnostmi ji je odprlo nove perspektive in strokovne izzive. Po letu 1959 se s teorijo totemizma *explicite* ni več ukvarjala,

17. stoletja (najverjetneje z območja med porečjem Amazonke in Orinoka). Deli se v tri rodove: Tomaraji (*Tumarha/Tomârxa*), Soršijci (*Xsoršio/Xorio*) in Ebitosi (*Ebitoso*) (Sušnik 1959: 198).

2 30 mitov v zvezi s stvarjenjem sveta, živalskim in rastlinskim svetom in popisom obreda anabsorno in pramatere Ešmuwarte.

3 Leta 1949 je iz neznanih razlogov pustila službo v pomembni argentinski instituciji in kot prostovoljka odšla na skrajni sever Argentine, v misijon Laishi, da bi tam preučevala jezik Toba. Misijon Laishi so vodile slovenske šolske sestre (Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja), pri katerih je stanovala že v času podiplomskega šolanja v Rimu.

večino kasnejšega raziskovalnega dela je vendarle posvetila problematiki odnosa *človek–narava* v staroselskih kozmologijah: *človek–žival*; *šaman–žival*, *mitske živali*, *človek–rastlina*, *izvor semen*⁴ itd.

Odnos *človek–narava* je bil v prvi polovici 20. stoletja ena najosnovnejših raziskovalnih paradigem kulturne antropologije. Ameriški kulturni antropologi so v tistem času skušali razložiti, kaj je v določeni družbi privzgojeno, torej kulturno pridobljeno, in kaj človeku prirojeno ali naravno. Branislava Sušnik je k tej problematiki pristopila drugače: na podlagi metodoloških izhodišč dunajske kulturnozgodovinske šole, lingvistike in religiologije je osnovne kognitivne procese razlagala z nenehnim časovnim spreminjanjem in čustvenimi odzivi na te spremembe. Na podlagi terenskih izkušenj je te odnose zelo natančno razložila.

Odnos *človek–narava* v zadnjih desetletjih spet postaja aktualna raziskovalna tema. Zaradi pereče okoljske krize, drastičnih klimatskih sprememb ter vse globlje krize medčloveških odnosov in vrednot se je raziskovalno torišče z akademskega študijskega polja premaknilo k aplikativnim ciljem okoljskih politik. Teoretsko preizpraševanje o temeljnem razkoraku med pospešenim tehnološkim razvojem in osnovno človekovo etiko metodologijo sodobnih humanističnih ved vrača k izvirnim razmislekom, kaj človek sploh je, kako razmišlja in deluje ter kakšen je njegov odnos do drugih bitij tega planeta, torej do narave.

Zato v zadnjem delu svojega prispevka razmišljam o morebitnih novih epistemoloških iztočnicah, ki bi lahko prispevale k enovitosti bodoče znanosti in splošnega človekovega »razvoja«, seveda v skladu z naravo in tradicionalnimi izročili. Vodi me namreč načelo, da tradicija nekega prostora in/ali skupnosti ne pomeni nujno zavore za duhovni in materialni razvoj, ampak njegovo na novo oblikovano, kreativno iztočnico.

TOTEMIZEM V KLASIČNIH ANTROPOLOŠKIH RAZLAGAH

Totemizem je kompleksen sistem predstav, verovanj in družbenih praks. Zahteva dosledno izvajanje predpisanih nekrvnih »sorodstvenih«⁴ odnosov med posameznimi klani etnične skupine ter določa pravila obnašanja, prepovedi (tabuje) in sankcije v primeru njihovega kršenja. Prvotne etnološke in antropološke definicije ga opredeljujejo

4 Misión de Estudios (area chiripá-guaraní). Informe general. 29. 5. 1958. Mapa Študijske odprave Etnografskega muzeja Andres Barbero, str. 1–2. Arhiv MEAB.

Totemizem včeraj in danes: odnos
»človek–žival«⁴ v luči družbene identite-
te in sodobnih okoljskih vprašanj

kot verovanje v poseben odnos med določeno družbeno skupino (klanom) ali posameznikom na eni strani in posameznim ali vrsto naravnih bitij (živali, rastlin, kamnin) na drugi. V tem razmerju žival, rastlina ali predmet (bodisi posameznik ali vrsta) nastopajo kot »mitološki« ali »sorodstveni prednik«, »zaščitnik« ali »emblem« družbene skupine ali posameznika. Zato med kontrahentoma pride do vzpostavitve posebnih pravil obnašanja.

Prvo znanstveno razlago totemizma je podal škotski etnolog John Ferguson McLennan v razpravi o živalskih in rastlinskih verovanjih in obredih (1869).⁵ Ta članek je močno vplival na razvoj zgodovine religij v Veliki Britaniji in po vsem svetu. V njem je avtor povezal družbene fenomene in zgodnje oblike religij. McLennan je bil prvi raziskovalec, ki je besedo *totemizem* uporabil v strokovnem jeziku.⁶ Ta se je kot *terminus technicus* hitro udomačila v besednjaku humanistične in družboslovne literature.

Totemizem, ki se, kot pravi Claude Lévi-Strauss, »izmika vsakemu poskusu absolutne definicije« (1994: 58), je bil ena najbolj priljubljenih raziskovalnih tem antropologije druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja. Antropologi so ga dolgo razlagali kot »primitivno« obliko religije. Prelomnico v njegovem raziskovanju pomeni delo v štirih zvezkih britanskega antropologa Jamesa Georga Frazerja *Totemizem in eksogamija* (1910), ki totemizem pojmuje kot družbeni sistem. Le nekaj let po izidu tega monumentalnega dela je mednarodna revija *Anthropos*⁷ odprla redno rubriko o totemizmu, ki je imela v vsaki naslednji številki posebno mesto vse do druge svetovne vojne. V njej so svoje teoretske prispevke objavljali svetovno priznani avtorji: Alexander Goldenweiser, Arnold Van Gennep, Emile Durkheim, James George Frazer, Sigmund Freud idr.

Čeprav so omenjeni avtorji totemizem napačno razlagali kot neodvisni »fenomen« ali »religiozno institucijo«, njihova dela še danes veljajo za temelj razlag odnosa človek–žival v prvobitnih družbah.

5 V prvem delu *Totems and Totemism* John McLennan piše o značilnostih ameriškega, avstralskega in osrednjeazijskega totemizma. V drugem delu z naslovom *Totem-Gods among the Ancients* opisuje stara grška in keltska izročila (McLennan 1869).

6 V prvem delu razprave omeni, da je besedo *totem* prevzel od ameriških staroselcev in da je njen ekvivalent avstralski izraz *kobong* (prijatelj, zaščitnik). Seveda je obe besedi posplošil kar na vse ameriške in avstralske staroselske jezike. Beseda *totem* namreč izhaja iz algonkinskega jezika očipva (*Ojibwa*). Po prevodu francoskih misijonarjev naj bi besedna zveza *ototeman* pomenila (približno) »on je moj sorodnik« (Lévi-Strauss 1994: 70).

7 *Anthropos (Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde / International Review of Anthropology and Linguistics)* je mednarodna znanstvena revija, ki objavlja članke s področja antropologije, etnologije in lingvistike. Leta 1906 jo je v okviru dunajske kulturno-zgodovinske šole ustanovil avstrijski etnolog in duhovnik dr. Wilhelm Schmidt.

Britanski antropolog Edmund Leach (1982: 49) je klasične teorije totemizma razdelil v dve skupini: univerzalistične in partikularistične. Prve naj bi trdile, da so totemska verovanja in izvajanja prežitki »infantilne mentalitete«, ki je bila v zgodovini značilna za celotno človeštvo (evolucionizem *par excellence*). Druge so se sklicevale na funkcionalistično interpretacijo kulture, ki je poudarjala, da je človek tistim živalskim in rastlinskim vrstam, ki imajo uporabno vrednost, pripisoval poseben simbolni pomen, zaznamovan z močnim čustvenim nabojem. Obe teoriji sta že davno ovrženi.

Claude Lévi-Strauss v svoji študiji *Totemizem danes* (1994: 58) med drugim polemizira z Georgeom Frazerjem. Čeprav naj bi Frazer totemizem zgrešeno razlagal kot »nepoznavanje biološkega očetovstva«, mu Lévi-Strauss prizna, da je k stroki nepogrešljivo dodal posebno vsebinsko informacijo in vplival na kasnejše znanstvene teorije, in sicer s tezo, da je totemizem v prvi vrsti družbeni sistem!

Naj k temu dodam še delo francoskega sociologa Emila Durkheima o elementarnih oblikah religije oziroma totemskih sistemih avstralskih staroselcev (1982 [1912]), ki je izšlo dve leti po izidu Frazerjeve knjige. Durkheim totemizem razlaga kot eno od elementarnih religij in zato kot družbeno institucijo. V poglavju Elementarna verovanja analizira različne vidike totema, med drugim totem kot ime in kot emblema. Durkheimove razlage staroselskih pojmovanj »svetega« in »profanega« so sredi prejšnjega stoletja močno vplivale na evropsko religiologijo, npr. na delo romunsko-francoskega avtorja Mircea Eliadeja (prim. 1963).

In če se vrnem k Frazerjevi študiji totemizma in eksogamije, se je na njegove razlage odzval tudi ameriški antropolog Alexander Goldenweiser, ki je zanikal hipoteze o tridelni povezavi: »*klanska organizacija – pripisovanje živalskih in rastlinskih imen ali emblemov posameznim klanom – verovanje v sorodstvo med klanom in njegovim totemom*« (Goldenweiser 1913). Po tej Goldenweiserjevi objavi se je zanimanje za totemizem v ameriški kulturni antropologiji močno skrčilo.

TOTEMIZEM V LUČI NOVIH EPISTEMOLOŠKIH SMERNIC DRUGE POLOVICE 20. STOLETJA: CLAUDE LÉVI-STRAUSS

V začetku šestdesetih let je prišlo do radikalnega epistemološkega preobrata na področju humanističnih in družboslovnih ved. Te so k problematiki totemizma pristopile z novimi metodološkimi prijemi

semiotike in strukturalizma. Totemizem so razumele in razložile zlasti kot kognitivni model oziroma klasifikacijski sistem logične misli, kompatibilen z ureditvijo kateregakoli družbenega fenomena oziroma miselne vsebine. Tako je po Claude Lévi-Straussu totemizem le metoda za asimiliranje različnih vsebin:

... pojmi in verovanja totemskega tipa zaslužijo našo pozornost predvsem zato, ker za družbe, ki so jih razvile ali usvojile, predstavljajo kode, ki jim v obliki konceptualnih sistemov zagotavljajo konvertibilnost sporočil, ki pripadajo vsaki ravni, tudi če so medsebojno tako oddaljene, kot tiste, ki na videz izhajajo bodisi izključno iz kulture bodisi iz družbe, se pravi iz odnosov, ki jih ljudje vzdržujejo med seboj, ali pa iz tehničnih in ekonomskih pojavnih oblik, za katere bi lahko menili, da prej zadevajo odnose človeka z naravo (Lévi-Strauss 2004: 103).

Totemski sistemi ali »totemski operatorji« so zgolj kode, ki omogočajo prenos miselnih sporočil. So sistemi označevanja in razvrščanja ter kot taki posebna oblika klasificiranja, ki se od drugih sistemov ločijo le po tem, da uporabljajo živalsko in rastlinsko nomenklaturu. V tem je namreč vsa posebnost totemizma, ki je, kot pravi Strauss, »zavedla mnoge avtorje«, da so vzrok totemskih odnosov iskali v vsebinski povezavi narave in družbe. Magično religiozna dejanja in obredi, pravila in tabuji, verovanje v sorodstveno ali prijateljsko zvezo in podobnost s totemom ter vsi emocionalni elementi, ki spremljajo totemske predstave, imajo po Straussovemu mnenju le sekundarni značaj. Zato jih avtor označi za »totemsko iluzijo«. Totemizem je torej stvar intelekta. Od tu Lévi-Straussov znameniti stavek: »Naravnih vrst človek ni izbral zato, ker so 'dobre za hrano', ampak zato, ker so 'dobre za mišljenje'« (Lévi-Strauss 1979: 117).

V lovsko plemenskih družbah je bila žival najpogosteje uporabljen simbol: bodisi v mitologiji in obredih bodisi v nomenklaturi družbene ureditve in drugih klasifikacijskih sistemih. Totem je torej simbol. Vez med njim in človekom je metaforična in ne temelji na neposrednem odnosu.⁸ Če člani dveh klanov trdijo, da predstavljajo dve živalski vrsti, s tem ne poudarjajo svoje animalnosti oziroma živalskega sorodstva, ampak družbeno različnost oziroma svojo identiteto. Bistvo totemskega poimenovanja, emblematicizma, simboliziranja, pa tudi prepovedi in pravil, ki ta proces spremljajo, je v družbenem diferenciranju in identificiranju.

8 Totemska žival in rastlina sta včasih označeni celo z imenom, ki se razlikuje od imena resnične živali/rastline, tako da v zavesti staroselcev imena klanov ne izzovejo vedno zoološke ali botanične asociacije.

Da pa lahko naravne vrste simbolizirajo identiteto družbenih skupin, jih logična misel najprej semantično »osiromaši« oziroma transformira, in sicer v mitologiji. S tem pride do tistih diferencialnih elementov, ki lahko predstavljajo družbeno strukturo. Totemizem oblikujeta dva analogna logična sistema: sistem razlik med družbenimi skupinami in sistem razlik med naravnimi vrstami. Bistvena povezava med njima ne temelji na podobnosti med družbenimi skupinami in naravnimi vrstami, ampak na podobnosti med obema sistemoma razlik. Gre torej za medsebojno podobnost razlik in ne podobnosti. Če preprosto ponazorim: *totem* označuje oziroma želi poudariti predvsem to, da se moj klan na podoben način razlikuje od tvojega, kakor se npr. živalska vrsta medveda loči od vrste orla, kuščarja, želve, čebele ipd.

Nedovršeno nalogo strukturalizma: diahrono analizo logičnih miselnih struktur, ki se spreminjajo skozi družbenozgodovinske procese, in analizo čustvenih odzivov, ki jo je Claude Lévi-Strauss predlagal bodočim generacijam antropologov in filozofov, je slovenska znanstvenica Branislava Sušnik izvedla že nekaj let pred njegovimi objavami, žal pa njena dela nikoli niso dosegla evropskih učbenikov.

BRANISLAVA SUŠNIK IN NJEN PRISPEVEK K RAZLAGI TOTEMIZMA LOVSKIH SKUPNOSTI CHACA

Branislava Sušnik se je z razlagami totemizma najverjetneje seznanila že v Ljubljani: v okviru rednega študijskega programa zgodovine in prazgodovine na Filozofski fakulteti ljubljanske univerze (1938–1942) in fakultativnega univerzitetnega seminarja pri profesorju Lambertu Ehrlichu.⁹ Etnološke teme so jo takrat zanimale zaradi povezave s primerjalnim jezikoslovjem in religiologijo. Zato je na podiplomskem izpopolnjevanju v Rimu (*Università degli Studi di Roma*) izbrala študij orientalistike.¹⁰ Druga svetovna vojna in z njo povezana težka

9 V *curriculum vitae* Branislava Sušnik zapiše, da je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani obiskovala fakultativni predmet (*curso libre*) Biblični jeziki in kulture (*Lenguas y Culturas Bíblicas*). Domnevam, da je kot zavzeta študentka prazgodovine poslušala, vsaj občasno, tudi predavanja iz etnologije in primerjalnega veroslovja, ki jih je imel prof. Lambert Ehrlich za vse ljubljanske študente v zgradbi univerze. Dr. Ehrlich se je po študiju teologije izpopolnjeval v primerjalnem veroslovju v Parizu in kulturni antropologiji na Oxfordu, kjer je preučeval verovanja avstralskih staroselcev. Osnovna vsebina njegovih predavanj in raziskovanj je krščanska vera v primerjavi z drugimi verstvi. O naboru njegovih predmetov na Teološki fakulteti UL v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja glej Juhant (2022: 91–100).

10 Potrdilo podiplomskega izpopolnjevanja na *Università degli Studi di Roma* o obiskovanju študija iz orientalistike. 25. marec 1943. Mapa osebni dokumenti in spričevala. Arhiv MEAB.

življenjska izkušnja sta ji strokovne načrte drastično spremenili. Študij maloazijskih in altajskih jezikov in kultur, ki se mu je posvetila v Rimu, je v Argentini nadomestila s študijem jezikov in kultur ameriških staroselcev. Domnevam, da se je šele v času službovanja na Univerzi v La Plati intenzivno poglobila v študij južnoameriških etnoloških in lingvističnih problematik.¹¹

V svojih zgodnjih delih je totemizem razumela kot družbeno institucijo, ki temelji na ideologiji simbolne enakosti oziroma »mitičnega tovarištva med človekom in živaljo« (Sušnik 1959: 199). Ker jo je v prvi vrsti zanimalo, kako se v procesu družbenozgodovinskih sprememb preoblikuje človekova misel in kako se človek na te spremembe čustveno odziva, je načrtno izvedla dve zaporedni terenski raziskavi v isti totemski skupnosti Ebitoso (Išir), celo z istimi sogovorniki in enako tematiko, v časovnem razmiku dvanajstih let: prvo poleti 1956/1957, drugo 1968/1969.¹²

Naj najprej izpostavim ugotovitve njene prve raziskave med Čamakoki, v kateri je bistvo totemizma označila z naslednjimi besedami:

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 bitje v mitičnem žitju in predmetni izraz čustvenega izživljanja. Veliki mitični lovec Doxora je tovariš tigra. ... 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 ... (1959: 199).

Kako pomemben spremljevalec človeka je žival, se kaže v sistematičnem klasificiranju (razvrščanju) družbene ureditve s pomočjo živalske nomenklature. Kot razlaga Branislava Sušnik, so bili Čamakoki razdeljeni v sedem totemskih klanov: totem medveda¹³ (skupina Poširaxa), divje race (skupina Kutumarha), papagaja (skupina Tahoro), noja (Losüpi), opice (skupina Tümirha), krokarja (skupina Düčügmišir) in tigra (skupina Namoho). Ti so se nadalje delili na »aktivne« in

11 To je seveda le domneva, saj iz časa med letoma 1947 in 1949 ni nobenih pisnih dokumentov. Dejstvo pa je, da je na teren v Laishi prišla opremljena z določenim znanjem o lovskih jezikih in kulturah Chaca, ki ga prav gotovo ni pridobila med študijem v Evropi.

12 V šestdesetih letih 20. stoletja je bila ta metoda (*re-study*) zelo uveljavljena med ameriški kulturnimi antropologi. Branislava Sušnik je svoje terenske raziskave najpogosteje izvajala decembra, januarja in februarja, ko je na južni polobli poletje. Glej Mision de Estudios – Chamacoco 1956/1957 in Misión de Estudios – Chamacoco 1968/69. Mapa Študijske odprave Etnografskega muzeja Andres Barbero. Arhiv MEAB.

13 Gre za *kaguare* (gvar.) (šp. *oso melero*) ali mravljinčarja, ki spada v vrsto *Tamandua tetradactyla*.

»pasivne« klane. Trije totemski klani – medveda, divje race in opice – so predstavljali aktivno oziroma »močno« skupino ali »barvne bratrance«. Člani totemskih skupin so med seboj *išūt* ali »bratanci« (1959: 201). To socialno, ne krvno razmerje je za Čamakoke pomembnejše kot odnos do totemske živali, ki se imenuje »mlajši brat«.

O tem, da totemski sistem razvrščanja ureja družbene odnose, pričajo pravila sklepanja zakonskih zvez. Te so tudi sicer prepovedane med najožjimi krvnimi sorodniki prve in druge linije. Pri Čamakokih pa so poleg njih veljala tudi totemska pravila sklepanja zakonskih zvez. Med seboj so se lahko poročali le določeni klani. Pri tem so morali upoštevati načelo »močno – šibko«. Poročili so se lahko le člani aktivne in pasivne skupine ali obratno (divja rasa – tiger, medved – noj, opica – papagaj), ne pa tudi člani dveh istoznačnih skupin.

Totemizem kot ena od oblik družbene ureditve ima ideološko razlago v mitologiji. Mit metaforično pojasni izvor in pravila totemske družbe:

Boginja Ešnuwarta je sklenila zvezo s Čamakokom *Cūrū*. Ko se je rodil sin, je sklicala celotno pleme in ga razdelila v osem totemskih skupin; dala jim je svojo »awoso«, svojo »besedo« ali socialno ustanovo, po kateri se Čamakoko imenuje tudi »išūr« ali »zavezanec«; boginja sama je postala totemska »asit«, pramati vseh teh novih »zavezancev«. Vsak »išūr« torej pripada določeni socialno-mitični skupnosti »pamonunu«, ki obsega tako človeka kot za vsak totem posebno določeno žival (Sušnik 1959: 199–200).

Svoje totemske ureditve pa Čamakoki niso le razlagali, mitološki izvor so tudi uprizarjali, in sicer v vsakoletnem tridnevnem novembrskem obredju. V njem so ciklično obnavljali prehod iz kaosa v kozmični in družbeni red. Aktivna ali močna polovica totemskih klanov medveda, divje race in opice se je borila proti različnim duhovnim silam in premagovala mitska bitja. Pasivna polovica papagaja, noja in tigra je zanje pripravljala puščice in sulice ter vodila »sveto stražo«. Totemska skupina krokarja v tej delitvi socialnih vlog ni bila udeleženca, posvečala se je izključno šamanizmu, bila je nevtralna.

Totemske skupnosti se dele v dvojnost »močnih« in »šibkih«, aktivnih in pasivnih; ta razlika se nanaša že na prvo in največje mitično udejstvovanje totemskih Čamakokov: sveti poboj demonskih Anabsonov in premirje s polbogom Nemurjem; vsaka totemska skupina je imela v tem poboj posebn vlogo, ki vedno spominja tudi na posebno značilnost odgovorne totemske živali iz pradobe človeško-živalskega enakoobličja; spomin na ta dogodek se obnavlja v vsakoletnem Anabsonskem obredu meseca novembra. Vsaka totemska skupina je imela prvotno tudi svojo posebno socialno pesem; sama boginja Eršnuwarta naj bi naučila to pesem aktivno polovico totemov, medtem

Totemizem včeraj in danes: odnos
»človek–žival« v luči družbene identite-
te in sodobnih okoljskih vprašanj

ko naj bi se pasivna polovica naučila pesmi po magičnem šumenju nekega drevesa, »ešugula«, ki je v pradavnini vezalo zemljo in nebo (Sušnik 1959: 200).

V rezultatih te terenske raziskave zapiše: »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« (1959: 198). Razkroj totemske ureditve je bil zaradi prilagajanja novim ekonomskim in družbenim razmeram prisoten že sredi 20. stoletja, ko so začeli območje staroselske skupnosti Puerto Diana intenzivneje poseljevati paragvajski in brazilski veleposestniki. Pa vendar avtorica v tekstu poudari, da je bila totemska tradicija takrat »še živa v iniciacijskih obredih, mitološkem izročilu in v nekaterih družbenih pravilih« (1959: 198).

V metodoloških izhodiščih druge raziskave v skupnosti Ebitoso je leta 1968 podala hipotezo, da je pospešen akulturacijski proces, ki so ga bili Čamakoki deležni v zgodnjih šestdesetih letih 20. stoletja, najverjetneje vplival na njihovo družbeno ureditev, mitološke predstave in psihomentalno dožemanje sprememb ter na sam jezik, ki je, kot pravi, nosilec kulture. Po zaključku raziskave pa je ugotovila, da so hipoteze presegle vsa njena pričakovanja. Prišla je do presenetljivih izjav svojih sogovornikov, ki jih je izpostavila v uvodu knjige *Chamacocos I. Cambio cultural*. Šaman, ki ji je še leta 1956 razlagal totemsko mitologijo in družbena pravila, ji je le 12 let kasneje zatrjeval:

Včasih, ko nismo še ničesar vedeli in smo bili navadne »lutke«, smo verjeli, da je vse skupaj resnica. ... Zdaj pa že poznamo pravega Boga. Samo on ima moč in mu sledimo. Pustili smo Anabsorna, on je naveden pajac ... (1995: 7).

Težko bi našli nazornejši primer osebne in družbene preobrazbe, kot je izpoved naslednjega sogovornika:

Ko sem odrasel, so me sprejeli v družbo Čamakokov; družba odraslih mi je potem prepevala¹⁴ vse, kar moram storiti v tej naši čamakokeriji;¹⁵ potem smo začeli tudi mi peti in bili veseli in uživali smo to našo čamakokerijo; potem pa je prišlo nekaj drugega: prišlo

14 »Prepevati« je tu identično »pripovedovati«, tudi »učiti«, saj so Čamakoki vsa svoja kulturna izročila razlagali oziroma prenašali v peti obliki.

15 *Chamacoqueria* (čamakokerija) pomeni kulturno izročilo oziroma tradicionalni način življenja in mišljenja Čamakokov. *Cuartel de nuestra chamacoqueria*, kakor so se leta 1968 v španščini izrazili avtoričini sogovorniki, prevajam z »družba Čamakokov« oziroma »skupnost odraslih Čamakokov«. Izraz *cuartel*, ki sicer po špansko pomeni »vojašnica«, nakazuje na ostanke lovsko vojaške družbene ureditve.

je sporočilo, naj se naše življenje spremeni, da nas reši v tem trenutku; pozneje smo se tega naučili in smo šli v skupnost, da bi bili kot bratje; pozorni smo in izpolnjujemo vse ukaze, ki so dani, da bi bili izpolnjeni, dokler v miru ne zapustimo domovine; ko sem jaz opustil tradicionalno izročilo Čamakokov, sem naredil kompromis, to bom priznal, svoje srce sem izročil našemu očetu, Gospodu Jezusu Kristusu; in vsi smo spremenjeni, bratje, ne samo jaz, vsi mi smo zdaj kot ... kot Paragvajci, ampak smo še vedno Čamakoko-Išyr; izpolnjujemo Božjo voljo, da bi lahko živeli v Diani za vse čase, dokler ne pride naš Odrešenik (1995: 7–8).

V prvem poglavju Sušnik nazorno prikaže, kako se v procesu družbeno-ekonomskih in tehničnih sprememb spreminjata tudi jezik in misel.

Ko so Čamakoki prvič zagledali letalo, jih je to spominjalo na podobno mitskega ljudožerskega krilatega bitja Anorxyt (M3); ko so se ga navadili gledati, kako leti nad rečno obalo, je bilo letalo že »leteča železna škatla«, kot je tovornjak »hodeča železna škatla«; ko pa so ga začeli opazovati od blizu, je že »imelo oči, obraz«; in ko je postalo običajno sredstvo splošne prometne komunikacije v severnem Chacu, so špansko besedo »avión« dokončno sprejeli v svoj besednjak (1995: 9).

Razliko v sporočilnosti iste vsebine »prej in potem« avtorica poda tudi v naslednjem primeru. Skovikanje sove *arikari* so totemski lovci razlagali kot napoved nesreče. Njeno oglašanje je vzbujalo strah, včasih tako močan, da je povzročil psihosomatske motnje. Kasneje so mlajše generacije, ki so še vedno čutile odpor do skovikanja, *arikari* poimenovala »ptica telegrafistka«, tista, ki »prenaša sporočila z rečnih bregov daleč v gozd«. Na podoben način so zvok šamanskih piščali poimenovala »govorjenje po nevidnem radiu« (Sušnik 1995: 9–10).

Ključen razlog za hitre družbene, kognitivne in čustvene spremembe Sušnik vidi v opuščanju lova in zaposlovanju Čamakokov na paragvajskih posestvih. To dovolj nazorno izpostavi že v naslovu drugega poglavja Od lova k delu; od »iskanja hrane« k »imeti stvari« (1995: 52–111). V njem analizira in primerja družbene vrednote starejših in mlajših generacij ter ugotavlja, da so pri delitvi ulova namesto solidarnosti prišle v veljavo naslednje vrline: zaslužiti, imeti, posedovati. Lov za mlajše generacije ni več pomenil dela. Delati je zanje pomenilo služiti. Delo je označevalo tiste dejavnosti, ki so prinesle zaslužek.

Odrasli moški nove generacije ne čutijo več resničnega pomena »zasledovanja, pohodov po divjini, iskanja hrane«; manjkajo jim izkušnje lova s tradicionalnim orožjem, gorjačo (kijem), sulico in

puščicami. Nimajo več potrebe po lovu in socialne zavesti o solidarnosti, delitvi ulova, torej distribuciji; ne poznajo več tabujev glede na spolno in starostno skupino; ne čutijo več ciklične izkušnje tároga ali sezone suše in kaj pomeni pomanjkanje »debelih živali«. Človekova težnja, da bi bil priznan kot spreten lovec, se je izkrivila s pričakovanjem, da bo dosegel status ymatak ali »družbenega pomembneža«, s tiho pravico do udeležbe pri vseh vrstah mesa; ni več odločilnih dejavnikov za mentalno izkušnjo lovca v kompleksnem reprezentativnem in interpretativnem svetu živali. Vedenje lovca nima več eksistencialne motivacije. Uporaba puške je izpodrinila nekatere stare vrednote; Čamakokova pozornost se je včasih izražala v ideji ponov>osôro ali »spretnega strelca«, v orožju kot takem in v utripu osebe, ki ga je uporabljala (1995: 52).

Vzor dobrega lovca so bili trije mitski junaki: *Pörut*, *Nynéxute* in *Nynyšap*. *Pörut* ali lovec, ki se je spremenil v divjega prašiča, je imel dve bistveni lastnosti, prvič: bil je dober poznavalec lovnih terenov in dober stezosledec, ki je poznal vse skrivne brloge; in drugič: bil je dober strelec, tisti, ki »zna z orožjem«. Tak lovec je lahko šel loviti sam ali v paru, včasih je šla z njim tudi žena. Meso (pečeno ali suho) je vedno razdelil med skupnost. Čamakoški lovec je moral biti močan in mišičast. Vse te lastnosti so se odražale tudi v pojmovanju lepote. *Nagrág wytok* ali »lepotec« je bil tisti mož, ki je znal dobro loviti. Moškost in moč sta se merili s sposobnostjo vihtenja sekire ter obvladovanja lokov in puščic (Sušnik 1995: 87).

Pri novi generaciji je bila sposobnost »vihtenja sekire« še vedno ena glavnih vrlin, vendar je bilo to vihtenje usmerjeno v drugo dejavnost, v fizično delo dninarja, ki se udinja paragvajskim in brazilskim veleposestnikom. Čamakoki so pridno čistili pragozd, da bi lahko novi lastniki na tem območju redili govedo. Generacija iz šestdesetih se še ni zavedala izkoriščanja svojih novih gospodarjev ter ekoloških in kulturnih posledic, ki jih Čamakoki trpijo danes. Njihova osnovna vrednota je bila sposobnost težaškega fizičnega dela, kar se odraža v besedi *čiš>obiyo*, to je »zgrabi sekiro«, »poprimi za delo«, »poišči gospodarja« (Sušnik 1995: 52–4).

V času »čamakokerije« je izraz »gospodar« pomenil nevidno duhovno silo, ki je varovala kozmično in naravno ravnovesje pristora, omogočala preživetje Čamakokov in imela z njimi dogovor. Eden najpomembnejših je bil gospodar gozda, Nemur. Bil je varuh gozdnega rastja in živali, od katerih so bili Čamakoki eksistencialno odvisni. Zato je igral pomembno vlogo v mitologiji in lovskih obredih. Španski izraz *patrón* nikakor ni adekvaten predhodnim vsebinam, v novih ekonomskih razmerah pa prav tako pomeni nekoga, ki omogoča preživetje in od katerega so Čamakoki odvisni. A dninarsko delo največkrat

ni plačano v denarju (ki se takoj vrne v žep lastnika), ampak v delovnih oblačilih in živilih.

Tudi v svojih kasnejših kulturno-zgodovinskih tekstih se je Branišlava Sušnik intenzivno posvečala analizi lovske miselnosti. Razložila je staroselski koncept »odprtega prostora« in »cikličnega časa«, osnovnih miselnih kategorij lovskih skupnosti Emok-Toba. Kot zapiše, »nomadski lovec vedno išče svoj *nēnağa* ali 'odprti prostor' (comp.: *nā-/náa* – razsežnost; *-nák-* / *naga-* hoditi čez planjave), ki je bistvenega pomena za njegovo gibanje in obstoj; ta je njegov življenjski prostor, ki ga obvladuje. Človek odprtega prostora deli oblast z *nēnağa*: *lik*, prvotnim gospodarjem oziroma varuhom ravníc, ki ga Tobaji simbolno izražajo v podobi nojevega tropa« (1998: 24).

Lovec (*ñéptalik*) je stezosledec, tisti, ki se taktično bori za svoj plen (*ñépyak*). Pri tem je odvisen od moči lastnih mišic in znanja ter tehnik, kako izstreliti puščico in uloviti. Biti mora hraber, impulziven in tekmovalen. Ko žival s travnatih ravníc zavije v goščavo (ki je 'zaprata enota'), ga *habyák lik*, gospodar oziroma 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 (Sušnik 1998: 25). Koncept boja torej temelji na opoziciji: sopotnik – nasprotnik. Kot pravi avtorica, Emok-Toba, podobno kot druge lovske skupine Chaca, poznajo tri letne čase, ki se ciklično ponavljajo:

- *kaktápiga* ali 'čas suhih živali': sušno obdobje, ki ni dobro za človeka, saj primanjkuje beljakovinske 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;
- *nômago* ali 'obdobje mraza' je čas, v katerem pihajo mrzli vetrovi z juga in primanjkuje živalske hrane. Uživanje beljakovin se skrči le na meso pasavca in rastlinsko moko.

TOTEMIZEM KOT IZTOČNICA ZA RAZMISLEK O NOVIH OKOLJSKIH IN RAZVOJNIH POLITIKAH

Tesen odnos z živaljo spremlja človeka skozi vso zgodovino. Prisoten je v različnih preživetvenih strategijah njegovega prilagajanja naravnemu okolju: od lovsko-nabiralniških do postmodernih urbanih *genres de vie*. Konkretni medvrstni odnosi pa se od kulture do kulture vendarle razlikujejo.

V tradicionalnih lovskih družbah je bila divja žival eksistencialna kategorija, hkrati pa tudi simbol. V poljedelskih družbah je ta odnos bolj deljen in odvisen od vloge, ki jo ima posamezna udomačena žival v kmetovem življenju. Poljedelcu žival ne nudi več osnovne prehrane; postane delovni sopotnik, s katerim je čustveno in komunikacijsko povezan. Kot poudarja slovenska etnologinja Inja Smerdel (2011: 131), so bila »goveda in med njimi še posebej voli stoletja, celih nekaj tisočletij človekovi sopotniki skozi delovni vsakdan ter so imeli tudi opazno vlogo v nekaterih prazničnih in religioznih praksah«. Odnos slovenskega kmeta do svojih delovnih sopotnikov – volov označi za nasprotje Descartovemu mehanicizmu, saj, kot pravi, ta bitja:

nikakor niso bila samo moč orodij; samo žive »naprave«, ki so z menjavo ustreznih nastavkov opravljale več funkcij – podobno kakor njihov nadomestek traktor. Stroj se na primer ne ustavi pred skalo v zemlji, da bi tako preprečil poškodovanje pluga ... in ne pripelje sam voza na kmetijo, ker natanko ve, kje je doma ... Voli so bili nedvomno mnogo več. Je morda mogoče te kmetove delovne pomočnike in tovariše – živali, ki so omogočale preživetje – metaforično označiti kot »duše orodij«? (Smerdel 2009: 38–39).

Marsikateri kmečki gospodar je jokal, ko se je moral posloviti od svojega delovnega sopotnika. Pa vendar ne smemo pozabiti, da se je njuno »tovarištvo« spletlo šele, ko je človek s kruto kastracijo globoko posegel v naravo mladega bika in njegovo moškost za vedno »priklenil« na potrebe lastnega preživetja.

Če primerjamo tradicionalnega lovca in poljedelca, ugotovimo, da sta oba – kljub svojim neizprosnim posegom v naravo – razvila zelo spoštljiv, celo intimen, prijateljski odnos z živaljo. Delovni vol zagotovo ni prišel na gospodarjevo mizo, saj so se med njima spletle čustvene in komunikacijske vezi, »temelječe na medsebojnem zaupanju, spoštovanju, navezanosti, čustvenem okrilju in pomoči pri preživetju« (Smerdel 2022).

Tradicionalni staroselski lovec prav tako ni užival mesa svojega »mlajšega brata« (lastnega totema). Zanimivo je, da sta pri opisovanju odnosa *človek–žival* Sušnik in Smerdel uporabili presenetljivo podoben besednjak. Obe govorita o živalskem »tovarišu« in »sopotniku«. Obe poudarjata simbolno identifikacijo človeka z živaljo. Branislava Sušnik govori o »mitični enakosti« z divjadjo, Inja Smerdel o »istenju« ljudi in njihovih delovnih živali. Če se je bil lovec *Pörrut* sposoben fizično in duševno transformirati v divjega prašiča, pa v »istenju« slovenskega kmeta ne gre za tako radikalno metamorfozo, gre bolj za metaforiko – danes bi rekli – medvrstne podobnosti (»garati kot vol«, »utrujen kot vol«, »bolj živ kot vol« ipd.).

Odnos *človek–žival* je, če pogledamo s kulturno-zgodovinskega zornega kota, vedno pomenil dvoznačno razmerje sodelovanja in nasprotovanja, identifikacije in razlikovanja. Kot poudarja Inja Smerdel: »Smrt je sicer večna spremljevalka razmerij med ljudmi in drugimi živalmi – najsi bo onimi, ki so jih lovili, najsi bo tistimi, ki so jih redili za hrano in za delo« (2022).

Pri nomadskem lovcu pa moramo vendarle izpostaviti ključno značilnost, ki ga loči od tradicionalnega poljedelca, zlasti pa od novodobnega urbanega potrošnika. Usmrtitev živali za staroselskega lovca ne pomeni »uboja«, še manj brezosebnega industrijskega klanja, ampak sprejem oziroma predajo bistvenih bojevnih kvalit. Ko lovec žival ujame in premaga, je v tem dejanju sprejel njene lastnosti, npr. hrabrost. Ta v lovcu biva naprej. Lovec je hkrati sopotnik in nasprotnik živali. Ubiti žival v tradicionalnih lovskih družbah torej nima istega značaja kot pri sodobnem športnem lovu ali zakolu v mestnih klavnicah. Razlikuje se tudi od zakola domačih živali v kmečkih gospodinjstvih. Pa vendar so bile tudi koline na kmetih nekakšen pravni obred. Kot pravi filozof Tomaž Grušovnik:

... ne smemo pozabiti, da je bil zakol živali praktično v vseh kulturah poseben pravni 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 (2015: 195).

V nasprotju s tradicionalnimi koncepti je moderna urbana družba 19. in 20. stoletja razvila precej drugačen odnos do živali. Žival je postala po eni strani zgolj brezoseben »produkt« mesnopredelovalne industrije in znanstvenih poskusov, po drugi pa razvjen hišni ljubljencek, ki nadomešča čustveni manko družinskih članov. Zakol industrijsko vzrejenih živali v modernih klavnicah nekateri avtorji imenujejo »živalski holokavst« (Smerdel 2022: 3–4). Ali, kot pravi Grušovnik (2015: 194), »živimo v svetu, v katerem je za nas, za človeško vrsto, trpljenje živali nekaj povsem stvarnega. ... Trpljenje živali moramo *aktivno odmisлити*, če naj premoremo okrutnost in nasilnost do njih. V tej točki se naš odnos do živali skorajda ne razlikuje bistveno od našega odnosa do soljudi.«

Odtujenemu odnosu do narave, ki je lasten filozofski percepciji moderne urbane družbe 20. stoletja, se na prelomu v novo tisočletje zoperstavijo alternativna gibanja in razvojne prakse, ki se sklicujejo na postmoderna epistemološka stališča in indigene tradicije. Zaradi drastičnih klimatskih sprememb postane odnos *človek–narava* ena od ključnih teoretskih paradig sodobne filozofije, znanosti in okoljske

politike. Slovenska filozofa Nadja Furlan Štante in Lenart Škof v *Uvodu k Iluziji ločenosti* zapišeta:

Negativni stereotip človekove superiornosti v odnosu do narave ostaja globoko usidran v kolektivni zavesti, kar se kaže že pri okoljevarstvenih sporazumih našega časa, pri katerih je v ospredju zmanjšanje škodljivih posledic okoljskih sprememb za človeka, ne pa tudi za preostala živa bitja in naravo kot tako (2012: 7).

Antropocentrična miselnost, ki sta ji botrovala kartezijanski ontološki dualizem in metodološki empirizem ter krščansko religiozno izročilo, podprla pa jo je tudi politika kapitalizma, se je konec tisočletja začela umikati novim epistemološkim pogledom na svet. Danes se v humanistiki spet uveljavlja holistični pogled v ekocentričnih epistemologijah enakovrednega sobivanja vseh živih in »neživih« bitij tega planeta. S svojim postpogledom na svet, na medsebojno soodvisnost in enakovrednost vseh bitij, se vsaj del filozofske misli 21. stoletja približuje tradicionalnim staroselskim kozmologijam vseobsegajoče enovitosti. Kot pravi Nadja Furlan Štante:

Posthumanizem kot filozofsko kotlišče omogoča razmišljanje onkraj dualističnih, hierarhičnih konceptov v smeri razširitve fokusa na nečloveško področje v postdualističnih, posthierarhičnih načelih, s čimer se omogoča misliti post-človeško, post-humano prihodnost, kar posledično radikalno razširi meje človeške domišljije (2021: 166).

Na tej teoretski podlagi se v zadnjih desetletjih oblikuje nova etika čezvrstne gostoljubnosti, za zdaj najbolj zastopana v etiki živali. Tomaž Grušovnik razlikuje njeno »šibko« in »močno« različico. Šibka različica pomeni človekovo moralno odgovornost do živali, kar je danes že dokaj dobro sprejeto stališče. »Močna« različica pa razumeva oziroma razlaga »etiko, ki jo imajo živali same«. Razlika med pojmovanjema je, kot pravi avtor, velikanska, saj lahko po pojmovanju močne različice tudi »živali ravna moralno in jih moramo prepoznati kot akterje na področju etike« (2016: 13).

Iz tega lahko sklenem, da je postmoderna humanistika priznala do zdaj zanikano dejstvo, da imajo tudi živali osebnost – to, kar sta moderna znanost in monoteizem pripisovala zgolj človeku. Ali je to teoretsko stališče potemtakem novo? Ali ga nismo srečali že v staroselskih, zlasti lovskih kozmologijah in religijah? Staroselske kozmologije namreč upoštevajo vse akterje, ki skupaj s človekom enakovredno soustvarjajo enovitost sveta. Še več, Zemlja je v vsej planetarni kompleksnosti prav tako priznana kot osebnost, ki jo je treba spoštovati (Terčelj 2021b). Leta 2008 je Republika Ekvador sprejela novo ustavo,

v katero je vključila pravico Pačamame¹⁶ kot enakopravnega subjekta. Pri tem ne gre za zaščito naravnega okolja (kot objekta), ampak za Zemljo kot osebo, torej kot subjekta. 71. člen ekvadorske ustave pravi: »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 evolucijskih procesov.«¹⁷

Ekvador je tako prva država na svetu, ki je Naravi z veliko začetnico uradno priznala državljsanske pravice. S tem je priznala tudi staroselske kozmologije kot enakovreden in enakopraven diskurz obstoječi politiki in filozofiji. Istega leta je uzakonila tudi koncept »dobrega življenja« (*sumak kawsay*), ki je v svojem ontološkem in etičnem bistvu tesno povezan s pojmom narave. Temelji na načelih tradicionalne poljedelske andske skupnosti *ayllu*¹⁸ in njenih moralnih normativih. *Sumak kawsay* ali »dobro življenje« določajo naslednje vrline: recipročnost, kolektivna lastnina, odnos in sobivanje z naravnim okoljem, socialna odgovornost in družbeni konsenz (Prada 2013). Leta 2009 je Zakon o pravicah Pačamame in Zakon *sumak kawsay* sprejela tudi Republika Bolivija,¹⁹ ni pa ji uspelo vključiti v ustavo.

Zakonske spremembe obeh vlad so sprožile odobravanje številnih ekoloških in alternativnih socialnih gibanj v Latinski Ameriki, zlasti gibanj t. i. duhovne ekologije. Stvar pa ni tako preprosta in enopomenska, kot si jo predstavljajo protagonisti duhovne ekologije, ki vse staroselske kozmologije »mečejo v en koš«. Z uradnim priznavanjem večinske staroselske poljedelske epistemologije je Bolivija izzvala ugovore tistih etničnih skupin, ki so bile s tem političnim dejanjem izključene. To so zlasti lovske staroselske skupnosti bolivijskega Chaca, konkretno Ajoreo.²⁰

16 Pačamama (*Pachamama*) ali t. i. Gospodarica Zemlje, tudi Pramati narava, kot so jo imenovala tradicionalne kozmologije andskih poljedelcev *quechua* (Kečva) in *aymara* (Ajmara).

17 *Constitución de Ecuador* 2008. Título VII. Art. 71., 72. Vir: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf, pregledano 26. 5. 2019.

18 *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 rezervno.

19 Vir: <https://bolivia.infoleyes.com/norma/2689/ley-de-derechos-de-la-madre-tierra-071>, pregledano 26. 5. 2019.

20 Gre za konkretne pritožbe etnične skupnosti Ajoreo, ki je bolivijski vladi in njenemu predsedniku Evu Moralesu očitala, da je v ustavnih reformah pristransko upošteval le tisti del staroselskega prebivalstva, ki mu tudi sam kulturno pripada. Ajoreji poudarjajo, da Pačamama v njihovi lovski tradiciji ne predstavlja nobene duhovne entitete, pa tudi ne koncept *sumak kawsay*, ki je vezan na poljedelsko izročilo bolivijskega visokogorja. Ugovor je bolj politične narave kot epistemološkega značaja. Iz del Branislave Sušnik je namreč dovolj jasno razvidno, da dobrobit tradicionalnih lovske skupnosti temelji na podobnih načelih, kot jih pozna t. i. »dobro življenje«: delitev plena, kolektivna zavest, sobivanje z naravnim okoljem in družbeni konsenz.

Odnos *človek–narava* je bil ena najosnovnejših raziskovalnih paradig kulturne antropologije v drugi polovici 19. in prvi polovici 20. stoletja. Ameriški kulturni antropologi so skušali razložiti, kaj je v določeni družbi privzgojeno, torej kulturno pridobljeno, in kaj človeku prirojeno ali naravno. Branislava Sušnik je k problematiki pristopila na podlagi metodoloških izhodišč dunajske kulturnozgodovinske šole, lingvisti in religiologije. K raziskovanju tesnega odnosa *človek–narava* sta jo usmerila konkretno terensko delo in z njim pridobljeno gradivo. Zanimalo jo je, kako staroselske družbe naravo dojemajo in razlagajo ter kako se v procesu družbenih sprememb ta konceptualizacija spreminja. S tem metodološkim pristopom se je bolj približala današnjim raziskovalnim izhodiščem problematike kot pristopom svojih sodobnikov.

Kot ugotavlja Claude Lévi-Strauss, je bila v lovsko plemenskih družbah žival najpogosteje uporabljen simbol: bodisi v mitologiji in obredih bodisi v nomenklaturi družbene ureditve in drugih klasifikacijskih sistemih. Totem je torej simbol. Vez med njim in človekom je metaforična in ne temelji na neposrednem odnosu. To v svojih zgodnjih antropoloških raziskavah ugotavlja tudi Sušnik. Totemizem razlaga kot družbeno institucijo, ki temelji na ideologiji simbolne enakosti ali, kot pravi, »mitičnega tovarištva« med človekom in živaljo.

Bistvena razlika med Lévi-Straussovo strukturalno analizo in njenim metodološkim pristopom je v prikazu zgodovinskega razvoja osnovnih kognitivnih struktur. Nedovršeno nalogo strukturalizma, diahrono analizo logičnih miselnih struktur, ki se spreminjajo skozi družbeno zgodovinske procese in analizo čustvenih odzivov, ki jo je Claude Lévi-Strauss zgolj predlagal bodočim generacijam antropologov in filozofov, je Branislava Sušnik izvedla že nekaj let pred njegovo objavo *Divje misli*. Žal pa njena dela niso dosegla popularnosti francoskega pisca. Še danes so aktualna in zelo pomembna za južnoameriške raziskovalce, a zaradi »periferne« položaja paragvajske znanosti niso dosegla svetovnih učbenikov.

Ker je Branislavo Sušnik v prvi vrsti zanimalo, kako se v procesu družbeno zgodovinskih sprememb preoblikuje človekova misel in kako se človek na te spremembe čustveno odziva, je načrtno izvedla dve zaporedni terenski raziskavi v isti skupnosti Ebitoso-Iširi, z istimi sogovorniki in enako tematiko. Ugotovila je, da so bili Iširi v šestdesetih letih 20. stoletja podvrženi intenzivnemu akulturacijskemu procesu, ki je korenito preoblikoval njihovo družbeno ureditev, predstavniki svet in psihomentalno dožemanje sprememb, kar se je odražalo že v samem jeziku in obnašanju.

Ključen razlog za hitre družbene, kognitivne in čustvene spremembe Sušnik vidi v opuščanju lova in zaposlovanju na paragvajskih posestvih. Tudi v svojih kasnejših kulturno-zgodovinskih tekstih se je intenzivno posvečala analizi lovske miselnosti, ki je že v času njene raziskovanja počasi »zamirala«. Za lovce neomejeni ali odprti prostor ni le eksistencialnega, temveč tudi simbolnega pomena. Če so staroselci paragvajskega Chaca v devetdesetih letih prejšnjega stoletja še izdelovali majhne lesene živalske figurice in jih prodajali mestnim prebivalcem, so danes te figurice le še muzejski eksponati. Kot smo videli v znanstvenih delih Branislave Sušnik, se je tradicionalni lov že v šestdesetih letih umikal mezdnemu delu na veleposestvih. Že takrat lov med Iširi ni več veljal za »delo« oziroma najpomembnejšo družbeno vrednoto. Zamenjala sta ga »vihtenje krampa in lopate« ter lov za plačilo.

Ko se sprašujemo o možnosti preživetja lovskih nomadskih skupin danes, v začetku 21. stoletja, lahko ugotovimo, da je vzrok opuščanja lova posledica načrtnega krčenja staroselskih habitatov, ki ga izvajajo države, veleposestniki in multinacionalne družbe, ki te države ekonomsko in družbeno regulirajo. S krčenjem gozda oziroma naravno zaraščenega prostora pride tudi do redukcije živalskih vrst. Kljub implementaciji Konvencije št. 169 ZN MOD, s katero je paragvajska vlada staroselskim lovskim skupnostim dodelila neodvisna ozemlja, nekakšne »staroselske občine«, se razmere le še poslabšujejo. Ta ozemlja so premajhna in ne zadoščajo za premikanje po »odprtem prostoru«, ki ga lovci nujno potrebujejo za svoje preživetje. Z izgubljanjem ozemlja izgubljajo tudi svojo kulturo.

Odnos *človek–narava* v zadnjih desetletjih spet postaja aktualna raziskovalna tema. Zaradi pereče okoljske krize, drastičnih klimatskih sprememb ter vse globlje krize medčloveških odnosov in vrednot se je raziskovalno torišče z akademskega študijskega polja premaknilo k aplikativnim študijam okoljskih politik. Teoretsko preizpraševanje o temeljnem razkoraku med pospešenim tehnološkim razvojem in osnovno človekovo etiko metodologijo sodobnih humanističnih ved vrača k izvirnim razmislekom, kaj človek sploh je, kako razmišlja in deluje ter kakšen je njegov odnos do drugih bitij tega planeta, torej do narave.

Antropocentrična miselnost, ki sta ji botrovala kartezijski ontološki dualizem in metodološki empirizem ter krščansko religiozno izročilo, podprla pa jo je tudi politika kapitalizma, se je konec tisočletja začela umikati novim epistemološkim pogledom na svet. Danes se v humanistiki spet uveljavlja holistični pogled: v ekocentričnih epistemologijah enakovrednega sobivanja vseh živih in neživih bitij

tega planeta. S svojim postpogledom na svet, na medsebojno soodvisnost in enakovrednost vseh bitij, se vsaj del filozofske misli 21. stoletja približuje tradicionalnim staroselskim kozmologijam vseobsegajoče enovitosti. Seveda postmodernih ekocentričnih epistemologij ne moremo enačiti s staroselskimi kozmologijami, lahko pa se iz slednjih marsikaj naučimo z namenom, da bi rešili sebe in planet. Zato dela Branislave Sušnik, ki govorijo o staroselski percepciji narave, postajajo spet aktualna.

LITERATURA IN VIRI

- Arhiv MEAB (Museo Etnografico Andres Barbero): Mapa osebni dokumenti in spričevala; Mapa osebna pisma Branislave Sušnik; Mapa študijske terenske odprave muzeja Andres Barbero; Mapa diplome in odlikovanja; Mapa letna poročila fundacije La Piedad 1957–1996.
- Durkheim, Emil 1982 [1912] *Elementarni oblici religijskega života*. Zbirka Kariatide. Beograd: Prosveta.
- Eliade, Mircea 1963 *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book.
- Frazer, J. G. 1910 *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (Vol. I–IV). London: Macmillan and Co.
- Furlan Štante, Nadjia 2021 'Transhumanizem, posthumanizem: izziv (krščanskemu) ekofeminizmu.' *Monitor ISH: revija za humanistične in družbene znanosti* 23 (1): 156–79.
- Furlan Štante, Nadjia in Lenart Škof 2012 'Uvod k Iluziji ločenosti.' V: *Iluzija ločenosti*. Nadjia Furlan Štante in Lenart Škof, ur. Koper: Univerzitetna založba Annales. Str. 7–14.
- Goldenweiser, Alexander A. 1913 'On Iroquois Work.' V: *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottawa: Department of Mines.
- Grušovnik, Tomaž 2015 'Nepripoznanje trpljenja živali: eksistencialni razlogi.' *Poligrafi* 20 (79/80): 187–208.
- Grušovnik, Tomaž 2016 *Etika živali: O čezvrstni gostoljubnosti*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Juhant, Janez 2022 *Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda*. Celovec idr.: Mohorjeva družba; Medvode: Društvo Združeni ob Lipi sprave; Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Leach, Edmund 1982 [1970] *Claude Lévi-Strauss*. Biblioteka XX vek, 9. Beograd: Prosveta.
- Lévi-Strausse, Claude 1979 [1962] *Totemizam danas*. Biblioteka XX vek, 37. Beograd: Prosveta.

- Lévi-Strauss, Claude 1994 [1961–62] 'Totemizem danes'. V: *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Studia Humanitatis. Ljubljana: Škuc. Str. 55–143.
- Lévi-Strauss, Claude 2004 [1962] *Divja misel*. Ljubljana: Založba Krtina. Knjižna zbirka Temeljna dela.
- McLennan, John Ferguson 1869 'The Worship of Animals and Plants. Part I: Totems and Totemism'. *The Fortnightly Review* 12: 407–27; 562–84.
- Prada, Raúl 2013 'Buen vivir as a model for state and economy'. V: *Beyond Development. Alternative visions from Latin America*. Miriam Lang in Dunia Mokrani, ur. Quito, Amsterdam: Rosa Luxemburg Foundation/Transnational Institute. Str. 145–58.
- Rehnfeldt, Marilin 2018 '»Bicho Raro«: Branka Susnik y los cimientos de la antropología Paraguaya'. V: *Trabajo de campo en América Latina: Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Rosana Guber idr., ur. Buenos Aires: Sb editorial. Str. 55–80.
- Smerdel, Inja 2019 'Zvok besed. Glas zvokov. O kulturi sporazumevanja z delovnimi voli na Slovenskem'. *Etnolog* 19: 37–77.
- Smerdel, Inja 2011 'Kaj nam lahko povedo voli na likovnih upodobitvah. O metaforičnih pomenih in vsakdanjih delovnih praksah'. *Etnolog* 21: 103–38.
- Smerdel, Inja 2022 'Uvodni sprehod med delovne vole ali o posameznih začetnih spoznanjih o odnosih do živali, kakršne poraja bližina.' Simpozij *Večvrstna družba: antropologija o sobivanju ljudi in živali*. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF. Ljubljana, 13. 4. 2022. <https://etnologija.ff.uni-lj.si/video/inja-smerdel-uvodni-sprehod-med-delovne-vole-ali-o-posameznih-zacetnih-spoznanjih-o-odnosih>.
- Sušnik, Branislava 1957 'Estudios Chamacoco Parte 2ª: Motivos mitológicos del ciclo no-anabsónico. Documentario del ciclo anabsónico'. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Andrés Barbero*. 1 (2): 1–39.
- Sušnik, Branka 1959 'Totemizem in šamanizem pri Čamakokih'. V: *Zgodovinski zbornik*. Marjan Marolt, ur. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija. Str. 198–209.
- Sušnik, Branislava 1993 *Una Visión Socio-antropológica del Paraguay*. XVI- 1/2 - XVII. Asunción: Ediciones del Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Sušnik, Branislava 1995 [1969] *Chamacoco I: Cambio cultural*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Sušnik, Branislava 1998 *Tendencias Psicosociales y verbometales Guaycurú – Maskoy – Zamuco. Ensayo Analítico*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Terčelj, Marija Mojca 2021a 'Zamolčana znanstvenica. Doprinos dr. Branislave Sušnik k raziskovanju staroselskih kultur Paragvaja'. *Dve domovini: razprave o izseljenstvu*. 53: 27–44.
- Terčelj, Marija Mojca 2021b 'Avtohtone kozmologije v luči novih epistemoloških in političnih trendov globalnega juga'. *Religija in narava, Poligrafi* 26 (103/104): 63–91.

Prispevek se osredotoča na razlago totemizma slovensko-paragvajске antropologinje Branislave Sušnik, torej na njeno prvo antropološko raziskovalno delo v Paragvaju, v Severnem Chacu (Chaco Boreal), konkretno v skupnosti Ebitoso-Išir (Čamakoki) na območju Puerto Diane (1956/57 in 1968). Na podlagi monografskega dela *Chamacocos I. Cambio Cultural* (Čamakoki I. Kulturne spremembe), članka o šamanizmu in totemizmu v tisku slovenske diaspore in nekaterih njenih kasnejših kulturno-zgodovinskih študij, predstavi prispevek raziskovalke k razlagi totemizma in ga primerja z dognanji drugih teoretikov njenega časa, zlasti Claudea Lévi-Straussa. Branislava Sušnik je zanimalo, kako staroselske skupnosti naravo dojemajo in jo razlagajo; in kako se v procesu družbenih sprememb ta konceptualizacija spreminja. S tem se je bolj približala današnjim raziskovalnim pristopom, kot pristopom svojih sodobnikov.

Ključne besede: Čamakoki, totemizem, Chaco, Paragvaj, antropologija, narava

ABSTRACT: TOTEMISM IN THE PAST AND TODAY: THE 'HUMAN-ANIMAL' RELATIONSHIP IN THE LIGHT OF SOCIAL IDENTITY AND MODERN ECOLOGICAL ISSUES

The chapter focuses on the interpretation of totemism by the Slovenian-Paraguayan anthropologist Branislava Sušnik. It examines her first anthropological research work in Paraguay, in the Northern Chaco (Chaco Boreal), specifically in the community of Ebitoso-Ishir (Chamacocos) in the area of Puerto Diana (1956/57 and 1968). Based on her book *Chamacocos I. Cambio Cultural*, her articles on shamanism and totemism published in the Slovene diaspora and some of her later cultural-historical studies, this chapter presents Branislava Sušnik's contribution to the interpretation of totemism and compares it with the findings of other scholars of her time, particularly Claude Lévi-Strauss. Branislava Sušnik was interested in how nature is perceived and interpreted by indigenous communities, and how this conceptualisation changes in the process of social change. In this way, she was closer to today's research approaches than to those of her contemporaries.

Keywords: Chamacocos, totemism, Chaco, Paraguay, anthropology, nature

RESUMEN: TOTEMISMO AYER Y HOY: LA RELACIÓN «SER HUMANO-ANIMAL» A LA LUZ DE LA IDENTIDAD SOCIAL Y LAS CUESTIONES ETNOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS

El artículo se centra en la interpretación del totemismo por parte de la antropóloga esloveno-paraguaya Branislava Sušnik, específicamente en su primer trabajo de investigación antropológica en Paraguay, en el Chaco Boreal, concretamente en la comunidad Ebitoso-Ishir (Chamacocos), en la zona de Puerto Diana (1956/57 y 1968). El presente artículo trata de la aportación de la investigadora a la interpretación del totemismo y la compara con los hallazgos de otros teóricos de su época, en particular Claude Lévi-Strauss, basándose en su obra monográfica *Chamacocos I. Cambio Cultural*, en un artículo suyo sobre chamanismo y totemismo publicado en la prensa de la diáspora eslovena y en algunos de sus posteriores estudios histórico-culturales. Branislava Sušnik se interesó por cómo percibían e interpretaban la naturaleza las comunidades indígenas y por cómo cambiaba esta conceptualización en el proceso de transformación social. En este sentido, estaba más cerca de los enfoques de investigación actuales que de los de sus contemporáneos.

Palabras clave: Chamacocos, totemismo, Chaco, Paraguay, antropología, naturaleza

O AVTORICI

Doc. dr. Marija Mojca Terčelj je predavateljica na Oddelku za antropologijo in kulturne študije in raziskovalka na Inštitutu za medkulturne študije Fakultete za humanistične študije Koper Univerze na Primorskem. Njeno raziskovalno področje so naslednje teme: kozmologija, religija, magija in znanost, medicinska antropologija, kolonialne in postkolonialne socialne politike za staroselsko prebivalstvo, človekove pravice – pravice staroselcev.

Elektronski naslov: marija.mojca.tercelj@fhs.upr.si