

# Drugost in vprašanje avtoritete

Jonathan L. Hart

Univerza v Alberti, Kanada  
jonathanlockehart@gmail.com

*Primerjave med kulturami odpirajo nove perspektive. Pričujoči članek je primerjalna razprava o Zahodnih Evropejcih, o tem, kako so se sporazumeli z drugostjo staroselcev Novega sveta in kako so kot avtorji problematizirali svojo lastno avtoriteto ter pogled na svet. Reprerzentacija staroselcev je tema, ki se nenehno obnavlja. Ta reprerzentacija in 'prevod'sta pogosto vključevala tako premoč nad drugimi, »barbarskimi« kulturami – ali sporazumetje z njimi – kakor tudi dediščino tamkajšnje predhodne vladavine ali tekmecca. Problemi, kot so vprašanje pristnosti pričevanj, retorična pogodba med piscem in bralcem ter tipologija Starega in Novega sveta me zanimajo z vidika resnice in laži, o čemer se morajo pogoditi avtorji in bralci popotnih poročil. To imamo lahko za etnologijo branja ali za uporabo etnologije, da bi uvideli drugost znotraj njih ali med jazom in drugim dramatično tenzijo, kakršno so izkušali pisci in bralci nekoč in jo izkušajo danes.*

Ključne besede: literatura in ideologija / zahodna kultura / ameriški staroselci / kulturni imperializem / drugost

UDK 316.7

Primerjave med kulturami običajno odprejo nove perspektive. V razpravi se nameravam lotiti vprašanja, kako so zahodni Evropejci pristopali k drugosti avtohtonih prebivalcev novega sveta (obeh Amerik) in kako je ta proces preobrazil njihovo dojemanje avtoritete avtorja ter njihov pogled na svet. Reprerzentacija domorodcev je ponavljajoča se tema, ki skupaj s »prevodom«, ki jo nujno spremlja, pomeni sprejetje ali asimilacijo drugih, »barbarskih« kultur ter obenem gradi na dediščini lastnega imperija. V osebnostih, kot so bile Kolumb, Caminha, Las Casas, Vitoria, Montaigne, Léry, Raleigh, Shakespeare, Aphra Behn in drugi, so se sprožala vprašanja o lastni avtoriteti ob njihovih srečanjih z domorodci, sužnji in ostalimi skupinami, ki so predstavljale drugost v obeh Amerikah. Familiarizacija in potujitev se v posameznih tekstih dogajata sočasno. Opisi običajev, žensk in kanibalov se naslanjajo na tradicijo, ki so jo začrtali Herodot, Plinij, Tacit in drugi. Teoretiki, kot sta Tzvetan Todorov in Michel de Certeau, so raziskali drugost v kontekstu potovanj v novi svet, sam pa se bom poskušal približati temu problemu z bolj primerjalnega stališča. Predmet razprave bom razširil preko do sedaj začrtanih meja Cortésa in Montaigna.

Bolj kot z vprašanji resnice in laži, ki se jim avtorji v teh srečanjih niso mogli izogniti, se bom ukvarjal z retoričnim dogovorom med piscem in bralcem ter tipologijo starega in novega sveta. Ta pristop bi lahko imenovali etnologija branja ali pa uporaba etnologije pri raziskavi notranje drugosti, dramatične napetosti med sebstvom in drugim, ki ga pisci in bralci nenehno doživljajo. Še preden pa se lotim teh vprašanj, se moram nekoliko podrobneje ustaviti pri konceptu drugosti.

## Ozadje

Drugost je nekaj, kar lahko spoznamo v samih sebi. V trenutkih, ko se zavemo naše odtujenosti od narave, negotovosti življenja in gotovosti smrti, smo odtujeni sami sebi. Tudi če ne gremo nikamor, vidimo življenjski krog, a sami stojimo izven te narave.

Če bi živeli v omejenem prostoru in opazovali naravo, bi videli rojstvo in smrt, mir in nasilje. Enako velja za opazovanje ljudi posamič ali v skupinah. Nič od tega ni novo, a velja si zapomniti, da drugost ni le nekaj eksotičnega, ampak predstavlja aspekt vsakega od nas.

Ko se otrok nauči brati, doživi svet v drugi obliki, obliki tiska in jezika. Otroci prve mesece svojega življenja doživljajo zunanost, ne da bi jo bili sposobni artikulirati z besedami. Slišijo zvoke in jih imitirajo ter jih pripisujejo posameznim pojavom. Sčasoma sestavijo besede, stavke in zgodbe v govoru in pisavi. Naučijo se, da besede odsevajo svet simbolično, ne da bi same posedovale enako materialnost.

Na nek način nas skuša jezik preko opisa in razumevanja integrirati v svet, obenem pa nas od sveta tudi odtuja. Če bi bile namreč naše misli in predstave eno s svetom, ne bi potrebovali jezika kot posrednika. Jezik je torej na eni strani orodje, s katerim razumemo svet okrog nas, na drugi pa način, kako izraziti tujost slednjega. Predpostavimo, da imamo opravka z otrokom, ki se je v zahodni kulturi naučil brati ob vsega dveh knjigah, ki bi v zadnjih 500 letih najverjetneje bile *Biblija* in knjiga grških ali rimskih mitov. Za naše potrebe so to lahko Ovidove *Metamorfoze*.

V teh dveh knjigah, ki jih otrok bržkone prebira v skrajšanih verzijah, bo spoznal pripoved o padcu Adama in Eve, ki sta jedla od drevesa spoznanja, o dobrem in zlem in o različnih transformacijah življenja in smrti med grškimi in rimskimi smrtniki. Te spremembe mu kažejo, da je življenje spremenljivo, negotovo in segmentirano, a transformacije v *Bibliji* in pri Ovidu nenehno skušajo preseči ta židovsko-krščanski in poganski občutek kaosa. Pri Ovidu se ljudje transformirajo celo v živali ali rastline, da bi ušli smrti ter odtujenosti od sveta, kot se to zgodi v zgodbah o Filomeni in Adonisu.

V *Bibliji* je zgodba o izgonu Adama in Eve iz raja pravzaprav zgodba o odtujenosti od narave, saj prva človeka šele po svojem grehu spoznata občutek sramu in dojameta svoji telesi kot nekaj, kar je ločeno od ostalega stvarstva. Kljub temu je *Biblija* božanska komedija, čeprav opisuje številne človeške padce in tragedije v smislu *de casibus*. Oblika *Biblije* je hkrati tipološka in komična. Tipologija se vzpostavlja med rajskim vrtom in novim Jeruzalemom, Jezus iz Nazareta je novi Adam, križ je nova verzija drevesa spoznanja, s katerega sta bila skušana Adam in Eva. Vendar pa je Kristusova smrt na križu, ki je narejen iz drevesa in spominja na drevo, smrt, ki odreši ljudi vseh grehov, večne krivde in smrti.

Človekov izgon iz raja je nekakšna odtujitev od samega sebe, s čimer tujost, vsaj v zahodnoevropski kulturi in krščanstvu posebej, postane sestavni del osebnosti posameznika. Sram in krivda tako vstopita v otrokov svet bržkone po na pol zavestnem načrtu odraslih.

Ponovitev prapadca Adama in Eve je puberteta, v kateri se seksualni občutki, ki so pri otroku prisotni v milih in prikritih oblikah, intenzivirajo. To seksualno prebujenje močno spominja na zavedanje lastnega telesa pri Adamu in Evi, ko sta jedla od drevesa spoznanja. Telo postane simbol za sramoto, kar je seveda močno problematično ob močni seksualni sli. Kako lahko to odtujeno telo poišče drugo telo, da bi ustvarilo novo telo, ki bo ravno tako rojeno nedolžno, a zaznamovano z izvirnim grehom? Prav Kristus, ki je bil rojen iz človeka in z razvojem teologije dojet kot sin božji, in njegova žrtev odrešita človeka izvirnega upora proti Bogu, ki je Adama in Evo stal enotnega sveta, v katerega ju je Bog postavil.

Padec postane stvar spoznanja (epistemologija) in biti (ontologija) ter ima moralno poanto (etika). Tudi izdaja in križanje Kristusa je dejanje ljudi proti ljudem, v kasnejših tolmačenjih ljudi proti Bogu. S križanjem sina božjega, ki je bil rojen iz človeka, Pilat, predstavnik politične moči rimskega imperija, omogoči nasilne delitve med ljudmi. To je zlo, ki izhaja iz greha. Paradoksalno je prav ta greh način, na katerega Bog odreši človeštvo njegovih grehov, v tipološkem smislu pa gre za nekakšno ponovitev zahteve Abrahamu, naj žrtvuje Izaka. Drugi prihod Kristusa ob poslednji sodbi je možnost sprave, ponovne enosti za tiste, ki bodo odrešeni. Prekleti bodo šli seveda v pekel večne alienacije, medtem ko bodo rešeni postali del božanske komedije, v kateri bodo drugost, razcepljenost subjekta in greh odpravljene.

A tu je tudi poganska stran naše kulture. Tako bo otrok nenehno fantaziral o užitkih telesa in željah, ki jih bodo hoteli odrasli vsaj omejiti, če ne že popolnoma zatreti. Seks, vsaj izven zakona, postane negativno drugo, ki ga etiketirajo kot greh, sramoto in zablodo. Za poganske bogove, npr. Zevsa, ki se je spremenil v laboda, da je lahko spal z Ledo, pa

so seks in seksualne osvojitve nekaj povsem drugega. Za boga je to slava, kot jo razume W. B. Yeats v *Ledi in labodu*, a je hkrati tudi izključno njihov privilegij, saj je Tarkvinovo posilstvo Lukrecije, čeprav gre za kralja, kaznovano z njegovim izgonom iz rimske monarhije in zmago republike.

Lukrecija se ubije od sramu in Brutus, ne pa njen mož Kolatin, v Shakespearovi pesmi *Posilstvo Lukrecije* maščuje njegov zločin. Vendar bralec Shakespearovega teksta ne dobi le moralne lekcije in obsodbe dejanja, ampak tudi dobršno mero retorike zapeljevanja, s katero avtor opiše Tarkvinovo slo. Lukrecija se čuti nepopravljivo ranjena in postane simbolna žrtev za Rim, obenem pa gre za povsem ideološki pogled na posilstvo in seksualnost, ki naj odtuji ženske od njih samih, čeprav za to ne nosijo nobene krivde. In tako mladi, bržkone pa tudi starejši bralec vidi, da lahko postanemo sami sebi drugi, odtujeni tistemu, kar smo, hočemo biti ali o nas pravijo drugi.

V *Bibliji* in Ovidu je znanje od samega začetka povezano s seksualnostjo. Bogovi zapeljujejo ženske in Eva se vda skušnjavi, da bi jedla od drevesa spoznanja. Skušnjava je povsod in pripoved, teologija ter družba so strukturirane na ta način, da posameznika nenehno opozarjajo na njegove pomanjkljivosti, padec in razkol. Nedolžnost in izkušnja predstavljata v tej konstelaciji drugi konec nasprotja užitek-nevšečnost. Odkritje telesa je, kot vsako odkritje, prehod od nevednosti k vednosti. Kolumbovo odkritje Amerike pogosto prikazuje nasprotje med pokritimi telesi Evropejcev in nagimi telesi domorodcev, pri katerih sta želja in nedolžnost še pomešana.

Koliko gre za spoznanje in koliko za prikrivanje, je težko reči, saj je odgovor odvisen od zornega kota. Otrok je del narave, a hkrati je od nje odtujen. Kultura ga uči, naj se uresniči v svojem telesu, a ga obenem obteži s sramom nad telesom in njegovo seksualnostjo. Poganska in krščanska telesa so v sebi razcepljena in tudi v ostalih kulturah lahko najdemo delitve v drugačnih konfiguracijah. Sam se bom omejil na etnografsko drugost, ki ima največ opraviti s potovanjem in spoznavanjem ljudstev, čeprav si velja zapomniti, da je naš hipotetični otrok, ki je komaj kam potoval in je bral le dve knjigi, že tujec sam sebi. Pri tujcih v tuji deželi so ti občutki še veliko močnejši in ravno ti bodo predmet mojega nadaljnega razpravljanja.

## **Biti tam in videti na lastne oči**

Veliko smo razpravljali o otroštvu in o njem se da reči, da se lastnosti, ki mu pritičejo, s časom spreminjajo. V 19. stoletju je Victor Hugo zapisal: »Krištof Kolumb je odkril le Ameriko. Sam sem odkril otroka« (citirano po Heywood 26). Ta izjava izhaja iz romantičnega pogleda na nedolžnost kot

lastnost otrok, ki jo najdemo tudi pri Williamu Wordsworthu in Williamu Blaku – slednji jo je opisal v *Songs of Innocence and Experience*. Tukaj se bomo ukvarjali s čudenjem in pričevanji odraslih nad neznanimi prostori, kot jih je opisal Herodot.

Doživljanje neznanih pokrajin je Herodot opisal v svojih *Historijah*. V teh je podoben etnologu, ki razpravlja o navadah drugih. Na nekem mestu razpravlja o razpadu običajnih spolnih vlog pri skupini grških žensk. V četrth knjigi opisuje amazonke in poudarja njihovo drugačnost:

Zdaj pa še nekaj besed o Sauromatih. Ko so se Heleni bojevali z Amazonkami (Skitje jim pravijo Oiropata, kar bi se po naše reklo ubijalke mož; kajti oior pomeni pri njih moža, pata pa ubiti) in so, kakor gre glas, po zmagoviti bitki ob Termodontu z ujetnicami, kolikor so jih mogli dobiti, na treh ladjah odpluli proti domu, so jih ženske na širokem morju napadle in poklale. (4.110)

Gre za ženske, ki lahko nadvladajo moške na brezobziren način, kar Herodot pojasnjuje z njihovim imenom – uničevalke moških. Čeprav po smrti Grkov ne vedo ne kod ne kam, ponovno prevzamejo kontrolo, ko pridejo do Kremnov: »Ugrabile so prvo čredo konj, ki so naletele nanjo, se okonjile in ropale po skitski pokrajini.« (4.110) Po pokolu začnejo amazonke pleniti, kar Herodot opiše v naslednjem odlomku: »Skitje si stvari niso umeli razložiti. Začudeno so se spraševali, od kod so se vzeli ti tujci: jezik, obleka, pleme – vse jim je bilo neznano.« (4.111) Čudenje je del soočanja z neznanim. Skiti sklepajo o njihovi naravi na podlagi njihovih dejanj in ukrepajo v skladu s tem: »Pač pa so jih imeli za mlade moške enake starosti in so se spoprijeli z njimi.« (4.111) Na bojišču seveda spoznajo svojo zmoto, saj najdejo nekaj povsem drugega, kar Herodot izrazi z veliko mero olepševanja: »Po bitki jim je prišlo nekaj padlih v roke in tako so spoznali, da so bile ženske.« (4.111) Njihova reakcija je konvencionalna v tem smislu, da najprej pomislijo na spoštljiv odnos, ki ga dolgujejo nasprotnemu spolu, in jih ne prevzame želja po dominaciji preko fizičnega in seksualnega nasilja. »Zategadelj so sklenili, da jih nikakor ne bodo več pobijali, temveč poslali svoje mlade moške k njim, in sicer toliko, kolikor je bilo Amazonk.« (4.111) Njihova strategija izkorišča privlačnost in ravnovesje: »Če bi jih napadle, naj bi se ne upirali, temveč pobegnili; kadar bi odnehale, pa naj bi zopet prišli ter v njih bližini postavili tabor.« (4.111) Njihov umik in potem vrnitev, da bi si bili bliže je naravnost komična. Herodot eksplicitno poudarja ta paritveni ritual: »To so Skitje sklenili zato, ker bi bili radi imeli otroke od njih.« (4.111) Na koncu se Skiti poklonijo tem ženskam s svojo željo, da bi preko njih obnovili svoje ljudstvo. Prav njihova drugačnost jih naredi opazne.

Nenavadnost vodi k zbliževanju, saj amazonke, ki ugotovijo, da jim mladci nočejo nič hudega vsak dan zbližujejo oba tabora in sčasoma spo-

znajo: »Mladci niso imeli, prav kakor Amazonke, nič drugega nego orožje in konje ter so njim enako živeli on lovu in ropu.« (4.112) Drugi postane enak ali vsaj podoben.

Veliko pred Kolumbom, ki je zapisal, da je z domorodci komuniciral s pomočjo govora in znakov, je podobno situacijo opisal Herodot: »In ko je eden nekoč zalotil eno na samem ter jo naskočil, se ni branila, ampak je dovolila, da jo je vzel. Govoriti sicer ni mogla – saj se nista razumela –, pač pa mu je s kretnjami naročila, naj pride drugi dan na isti kraj in privede še koga s seboj – pri tem je s prsti kazala, naj bosta dva, češ da bo tudi ona privedla prijateljico.« (4.113) Jezik znakov je prvi način komuniciranja s tujci, saj predvideva skupno komunikacijo in zaupanje: »Naslednjega dne je poiskal isti kraj v družbi tovariša in našel tam svojo Amazonki, ki je že čakala nanj, in z njo še neko drugo. Ko so drugi mladci to videli, so se tudi sami sprijaznili z ostalimi, da so jim bile na voljo.« (4.113) Njen pristanek je dokaz ljubezni, ki postane simbol srečanj in zveze med Skiti in Amazonkami.

Iz te različnosti zraste nova kultura enakih. Poslej so živeli v skupnem taboru in slednji je imel tisto za ženo, s katero se je bil združil ob prvem srečanju.« (4.114) Vendar je zanimivo, da je Herodot pripisal lastnost drugosti prav ženskam. »Govorici žena se moški niso mogli priučiti, pač pa so ženske privzele jezik svojih mož.« (4.114) Brez ženk komunikacija ne bi bila mogoča. »Ko so se mogli že sporazumevati med seboj, so možje dejali Amazonkam: 'Mi smo iz dobrih družin in dovolj premožni, da nam ni treba živeti dalje tako. Zategadelj se hočemo vrniti k svojem in prebivati med njimi, a tudi tam boste ve naše žene in nobene druge.« (4.114) A ko možje pristanejo na to, da bodo Amazonke njihove edine žene, podcenijo njihovo drugačnost, saj mislijo, da jih bodo lahko brez večjih problemov prilagodili svojemu načinu življenja. Herodot poudari to različnost: Amazonke pa so jim odvrnile: 'Me bi ne mogle prebivati med vašimi ženskami, ker imamo druge navade mimo njih: me smo vajene z lokom streljati pa kopja metati pa na konju sedeti, na ženska dela se pa ne razumemo.« (4.114) Njihova narava bojevnic in lovcev ponovno stopi v ospredje. Izpostavljanje tega problema nakazuje, da se bodo morali Skiti prilagoditi njihovi naravi. »Z vašimi je drugače: one presedevajo vse dni na vozeh in opravljajo ženska opravila, ne hodijo na lov kakor me, pa tudi nikamor drugam ne.« (4.114) Moški se bodo morali odreči spolnim vlogam, s katerimi so živeli do tedaj. »'Zato bi nikakor ne mogle živeti v slogi z njimi. Če nas torej hočete imeti za žene in dokazati, da mislite pošteno z nami, dobro, pa pojdite k svojim staršem ter si dajte izplačati dedino, potem pa se vrnite k nam in živeli bomo sami zase!« (4.114) Ta oblika doma in družbenega dogovora je nov način sobivanja. Skiti morajo pustiti svoje tradicionalne vrednote in sprejeti drugost v sebi in svoji družbi.

Vendar pa se Amazonke ne zadovoljijo s tem, saj od svojih mož, ko se vrnejo, zahtevajo: »Me mislimo s skrbjo in strahom na to, da bi morale bivati v teh krajih, nekaj zato, ker smo vas odtrgale od vaših očetov, nekaj, ker smo tako grdo opustošile vašo deželo. Ker pa že hočete, da bodimo vaše žene, nujte, odidimo skupno iz te pokrajine ter se naselimo na oni strani Tanaisa!« (4.115) Možje se uklonijo tudi tej zahtevi, njihov novi dom postane tujina.

Po prečkanju reke se ustalijo v treh dneh. Herodot predstavi njihovo zgodovino in tradicijo: »Od tistih časov do danes so ženske Sauromatov ohranile stari način življenja, da jahajo na lov skupno z možmi, pa tudi same, da hodijo na vojsko in se oblačijo kakor moški.« (4.116) Ni mogoče govoriti o spremembah v identiteti Amazonk oziroma njihovi asimilaciji v kulturo Skitov, saj so same bojevniki, ki določajo pogoje bivanja in običaje ter zavračajo konvencionalne spolne vloge. Herodot te situacije ne opiše v pretekliku, kar bi sicer pričakovali pri mitu, ampak kot del neposredne sedanjosti, čeprav le poroča o nečem, kar so videli drugi.

Zaradi svojega etnografskega pogleda Herodot odlomek o Amazonkah konča z ugotovitvami o jeziku in navadah: »Sauromati govorijo po skitsko, vendar slej ko prej popačeno, ker so se bile Amazonke slabo naučile jezika.« (4.117) Čeprav so Amazonke boljši lingvisti in se naučijo jezika Skitov, se ga ne morejo naučiti pravilno, tako da svojim potomcem predajajo nek popačen jezik. Pri tem je seveda zanimivo, da moški, katerih materni jezik je bil skitščina, niso mogli tega popraviti, saj bi upravičeno pričakovali, da se bodo njihovi potomci naučili maternega jezika tudi od njih. Herodot je mojster detajlov: »Pri njih se ne omoži nobeno deklet, preden ni ubila sovražnega moškega.« (4.117) To je prav gotovo nenavadna zahteva v grškem ali skitskem kontekstu, bolj razumljiva pa se zdi za družbo Amazonk, ki so bile ogrožene s strani moških. Zanimivo je, da Herodot tega dejstva ne komentira, ampak dodaja naslednjo podrobnost: »mnoge ostanejo vse življenje stare device, ker ne morejo ustreči običaju.« (4.117) Drugost je v tem primeru prepoznana in sprejeta v družbenem kontekstu Amazonk, ki imajo svoje može, a jih morajo kljub temu pobijati. Ta lastnost nove družbe je paradoks, ki pa ne preraste v konflikt dokler možje, kot pri Herodotu, sprejemajo dane zahteve. Moški se uklonijo in sklenejo kompromis, zaradi katerega se lahko zvežejo z Amazonkami. Herodot ne opisuje nobenega nasprotovanja oziroma upora ranjene moškosti ali pa žensk, ki ne bi hotele biti ženske. Amazonke so čudežne in nenavadne, a ravno zaradi tega opazne. Drugost ni nujno strašljiva, da bi bila vredna opisa.

Tudi Kolumb se je srečal z ljudmi, ki so imeli drugačne navade in način oblačenja. V zapisih o svojih prvih srečanjih z avtohtonimi ljudstvi, pravi:



»Prebivalci tega otoka in ostalih, ki sem jih odkril in o katerih imam informacije, hodijo naokrog nagi, kot jih je rodila mati narava, čeprav se nekatere ženske pokrivajo z listom rastlin ali bombažno tkanino, ki jo izdelujejo za ta namen« (6). Tu opisuje nagost kot neke vrste pogum in njeno pokrivanje kot znak spodobnosti, podobno kot ob Evini reakciji, ko je jedla od drevesa spoznanja. Svojo pozornost kasneje preusmeri na načine bojevanja: »Nimajo železa in jekla ali drugega orožja, prav tako pa niso usposobljeni za ravnanje z njim, a ne zato, ker ne bi bili dovolj močni, ampak ker so presenetljivo plašni« (6). Njihov karakter je upogljiv in miroljuben, povsem nasproten karakterju Amazonk pri Herodotu. Kolumb jih opisuje, kot ljudi, ki »nimajo nobenega orožja mimo lesenih palic, na katere pritrdijo priostreno ost. Poleg tega pa si še teh ne upajo uporabiti« (6). Njihovo orožje Kolumba ne ogroža, kar je razumljivo, če pomislimo na tehnologijo, s katero je razpolagal.

Kolumbov tekst ima etnografsko naravo, saj včasih opisuje stvari, kot jih vidi. Piše o ženskah, pošastih, lastnini, rasi in klimi. Za moške zapiše, da so večinoma, z izjemo kralja, monogamni, za lastnino pa se zdi, da je skupna. Čeprav je pričakoval, da bo srečal pošasti, mora priznati, da so avtohtoni prebivalci daleč od tega (14). Vendar pa Kolumb poroča tudi o stvareh, ki jih ni videl, o zvezi med kanibali in Amazonkami, tistimi, ki jedo ljudi, in tistimi, ki lahko živijo brez moških: »Sam nisem srečal nobenih pošasti in tudi nimam takšnih poročil, razen prebivalcev otoka Quaris, drugega na naši poti v Indijo, ki povsod zbujajo strah in jedo človeško meso« (16). Strah pred kanibali se meša z bojznijo pred ženskimi bojevicami, ki Kolumba plašijo veliko bolj kot so nekoč Herodota: »Ti imajo odnose z ženskami z otoka Matinino, ki smo ga prvega odkrili na naši poti in na katerem ni nobenega moškega« (16). Kolumb nadaljuje v nekakšnem etnološkem tonu. Njegov jezik postane bolj stvaren in distanciran. Te ženske ne opravljajo ženskih opravil, ampak uporabljajo loke in puščice, ki sem jih že opisal, in se oborožijo z bakrenimi ploščami, ki jih imajo veliko« (16; prim. Hart 1994). Podobno kot Herodot tudi Kolumb skuša opisati druge kulture in spol ter hkrati vzpostaviti avtoriteto lastnega diskurza. Herodotova tradicija predstavlja Kolumbu tekstualno tradicijo, ne glede na to, ali je šlo za zavestno intertekstualnost, ki postavlja njegovo pisanje, čeprav je nekaj povsem novega – gre za Ameriko, ki je bila na novo odkrita –, v znan okvir. Obstajajo pa seveda tudi druga pričevanja očitidcev.

Pedro Álvares Cabral je še en dober primer. Potoval je v Afriko, Azijo in Južno Ameriko, kjer naj bi Brazilija, ki so jo Portugalci zasedli v velikonočnem tednu l. 1500, postala njihova osrednja kolonija. Pero Vaz de Caminha, član Cabralove posadke, opisuje dogodke na potovanju. Caminha opisuje podobne teme kot Kolumb. Izpostavlja nedolžnost, za-



radi katere so Indijance zlahka pokristjanjevali, njihovo goloto, zlato in druge znake bogastva ter božjo voljo in odrešitev. Še preden je Cabral odplul iz Brazilije v Indijo, je Caminha, ki je bil njegov pisar, pisal kralju Manuelu in mu opisal njihovo bivanje v Braziliji. Caminha, ki je plul na Cabralovi ladji, pravi, da ubira srednjo pot: »naj njegovo visočanstvo spregleda mojo nevednost in naj zaupa, da bom zapisal le tisto, kar sem videl in mislil ter ne bom ničesar povečeval ali pomanjševal, da bi dejstva ublažil ali jih naredil bolj privlačna« (Caminha 5). Sebe predstavi kot vernega očividca, kar je tedaj veljalo za avtoriteto (prim. Caminha, Hart 2003). Naslednji primer pričevanja je zapis Binota de Paulmier de Gonneville, katerega opis potovanja v Brazilijo l. 1504 je prvi tovrsten tekst v francoščini. Tudi on se srečuje s podobnimi težavami kot Kolumb. Kolumb piše, da so Indijanci imeli Špance za bogove, de Gonneville govori o Francozih kot o angelih. Podobno kot pri Bernalu Diazu, ki je opisal Cortesov pohod, tudi de Gonneville opisuje navdušenje Indijancev nad pisavo. Še več, Jaques Cartier je trdil, da so bili Francozi za Indijance bogovi. Podobno kot Gonneville je razumel križ kot znak za posest, kjer se začne kazati ceremonialna uporaba občinstva. Prisvajanje posesti z zasaditvijo križa je upoštevalo avtohtone prebivalce kot publiko, ki je legitimirala dejanje. Tekst je bil politično in etnografsko dejanje, ki je bilo namenjeno Indijancem, pa tudi tekmečem, saj so Francozi jemali svoj delež novega sveta v tekmi s Španci in Portugalci (prim. *Les Français* 1946; *Voyages au Canada* 1981).

Drug pomemben način asimilacije drugosti je prevod. Richard Eden je s pomočjo prevoda zagovarjal angleško kolonizacijo in kasneje zvezo s Španijo. Drug primer je uporaba poročil očividcev o francosko-španskem sporu na Floridi, kakršni sta poročili Jeana Ribaulta in Le Challeuxa v prevodu Thomasa Hacketa. Prevod se lahko uporablja v politične, religiozne in ostale ideološke namene. Eden tako raziskuje možnosti zavezništva med Anglijo in Francijo, Ribault in Le Challeux pa sta bila francoska protestanta, ki sta ustvarila črno legendo o Španiji.

Črna legenda in Kolumbovi teksti dajejo pomembne uvide v raziskovanje izvorov pisanja o novem svetu. Obtožbe, ki jih je Richard Hakluyt mlajši povzel od Bartolomeja de las Casasa proti Špancem, so zelo resne, saj navajajo poboje in preselitve 12 milijonov ljudi v obdobju 40-ih let. Te obsodbe so bile znane iz različnih evropskih zapisov, med katerimi so angleški in francoski prevodi Las Casasa. Hakluyt je prevedel odlomke o Hispanioli in krutostih, ki so vključevale avtorjevo osebno pričevanje. Las Casasovo obsodbo odraža tudi eden od podnaslovov, ki poudarja njegovo vlogo očividca: »Sam sem videl vse, o čemer sem govoril.« (Hakluyt, *Discourse*, 56). Čeprav je Hakluyt izbral odlomek o napadu na Indijance

s psi in odločitvi, da bodo za vsakega Španca ubili 100 Indijancev, se je zavedal, da mora biti politično in religiozno korekten, čeravno je imel pomembno zaslombo v angleškem svetu in zveze s francoskimi protestnati, kakršen je bil Philippe Duplessis-Mornay. Tako je opis grozot dopolnil z mnenjem katoliške avtoritete, Johanna Matellusa Sequanusa, ki potrjuje Las Casasove navedbe (Hakluyt 59, prim. Hart 2001).

André Thevet je bil pomemben za širjenje prvih informacij o Indijancih med Francozi. Podobno kot Oviedo, ki je napisal ključni španski zapis v 20-ih letih 16. st., se je Thevet naslonil na lastna pričevanja. Po Kolumbu se je pogosto postavljalo vprašanje originalnosti: Je bil avtor priča dogodkom? Reakcije na Kolumbove tekste so bile različne. Nekateri so ga citirali in ga delno dopolnjevali, drugi so trdili, da imajo nove informacije, in so spodbijali njegova spoznanja. Včasih so ga skušali enostavno prezreti (prim. Hart 1996). Vprašanja resnice in laži, pomanjknja zanesljivosti in prisvajanja avtoritete so bila na delu pri Thevetu, njegovih predhodnikih, sodobnikih in naslednjikih.

## Druga vprašanja in zaključek

Retorični dogovor med avtorjem in bralcem je ključ do teh tekstov. Retorika je bila sredstvo, s katerim so prepričevali monarhe, plemstvo oziroma bralce za ali proti raziskovanju, širjenju, naselitvi in graditvi imperija (prim. Hart 2005). Retorika kot umetnost prepričevanja je prav tako odnos med govorcem in poslušalcem, kot je med avtorjem in bralcem. Naravo tega odnosa določa napetost med avtoriteto in podrejenim, z drugimi besedami, vprašanje je, koliko vložka je vključenega v izmenjavo med produkcijo in recepcijo.

Javnost ni vedno odobravalna širitve in sprememb vzorcev iz preteklosti. Španski kraljevi svet je tako zavrnil Kolumbovo peticijo. Med decembrom 1486 in januarjem 1487 je zasedala komisija, sestavljena iz *letrados* (pravniki z univerzitetno izobrazbo na dvoru) in *sabios* (kartografi in astrologi), ki je zavrnila Kolumbov načrt za potovanje na zahod. Svoja dognanja so posredovali tudi kralju Ferdinandu in kraljici Izabeli. Učenjaki in suvereni niso bili vedno navdušeni nad ustvarjanjem imperija in še, ko se je zdelo, da to navdušenje obstaja, so bili v njem zelo previdni. Tudi po odkritju Amerike sta se španska krona in Kolumb bojevala za nadzor nad novimi ozemlji in lastništvo nad tamkajšnjim bogastvom. Avtorji, ki so opisovali nove dežele, kažejo veliko mero ambivalentnosti, saj Indijance opisujejo enkrat kot pošasti, drugič kot prebivalce raja. Verrazzano je v tem pogledu enak Kolumbu. Mestoma idealizira Ameriko kot paradiž, na drugih mestih

prikazuje njene prebivalce kot barbare. Prihaja do mešanice Izgubljenih plemen Izraela in bogastva Orienta.

Drugje deluje Amerika kot ideal, ki naj sodi pomanjkljivosti starega sveta. Ta kritika ima lahko obliko krščanskega odklanjanja bogastva in moči, nekateri krščanski intelektualci pa jo uporabljajo za kritiko ekspanzionizma in kolonializma. Decembra 1511 je dominikanec Antón Montesino pridigal proti zlorabam Indijancev na mestu, kjer je pristal Kolumb. V pridigi je napadel guvernerja in naseljence ter jih označil za brezverce. Montesinova pridiga je prizadela Kristofovega sina Diega Kolumba, ki je posredoval pri španskem kralju. Slednji je naročil provincialu dominikanskega reda v Hispanioli, naj pomiri situacijo. Podobno situacijo kasneje najdemo v domeni fikcije. Lope de Vega v *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbel Colón* (okrog 1598–1603) opiše indijanskega kralja Dulcanquellína, ki pravi Kolumbovemu bratu Bartolomeju, da je miroljubno krščanstvo pravi način za spreobrnitev Indijancev (prim. Hart 2005, 3. poglavje). Besede, izrečene in zapisane, so postale bojno polje za prevlado nad novim svetom.

Vsak od obravnavanih tekstov temelji na avtoriteti vednosti, avtorja, mecena ali priče. V vsem tem se kaže tipologija starega in novega sveta. V *Utopiji* (1516) Thomas More postavlja Vespuccijevo potovanje kot kontekst za pripoved Raphaela Hythlodæusa. Eden od aspektov ideje, da je možno najti Utopijo, je dejstvo, da so Raphael in njegovi prijatelji ostali v neki brazilski utrdbi po odhodu Vespuccija. Thomas More poudarja, da je bilo preživetje teh Evropejcev v veliki meri posledica velikodušnosti lokalnega poglavarja in hvali njihovo gospodarsko ureditev. More prav tako uporablja tipologijo starega in novega sveta, da bi osmešil Evropo. *Natural History of the West Indies* (1526) Gonzala Fernández de Ovieda naslavlja Karla V., prav tako pa poudarja pomen izkušnje in prič, ki jo potrdi z zavzemanjem za klasično avtoriteto. Zavzema se za opazovanje narave in ne za navajanje drugih knjig, čeprav se sklicuje na Plinija in njegovo *Natural History*, ki poleg avtorjevih opazovanj vključuje tudi korektno citirane vire za zgodbe, ki jih je Plinij le prebral ali slišal.

V *Zelo kratkem poročilu o uničenju Indij* Las Casas govori o sebi kot o priči in očitcu grozot, ki so se dogajale v Ameriki. V sinopsisu pravi: »Toda, ko je ponovno srečal ljudi, kis ta jih pohlep in častihlepe tako pokvarila, da niso bili več podobni ljudem ...« (Las Casas 23) *History of a Voyage to the Land of Brazil* (1580) Jeana de Léryja opisuje avtohtono prebivalstvo, da bi kritizirala Francoze doma. Med verskimi vojnami je torej za Léryja Brazilija postala nekakšen preskusni kamen. L. 1574 je objavil opis obleganja Sancerra, ki ga je sam doživel. Tipologija je sledeča: avtor je priča, ki je doživel strahote v starem in novem svetu. V eseju »O kanibalih« (1580) Montaigne navaja Platonov opis Solonovega poročila o Atlantidi, da bi

kritiziral evropsko ekspanzijo in trgovanje v novem svetu. V »O svinjah« se osredotoči na Špance in se sprašuje, zakaj Amerika ni mogla biti osvojena v času Grkov in Rimljanov, ko bi Evropejci tamkajšnjim prebivalcem še lahko prinesli vrline, ne pa da jih sedaj učijo krutosti in pohlepa. Montaigne včasih skuša napisati preprosto in resnično pripoved o novem svetu, kar ga vodi v uporabo retoričnega in pripovednega okrasja. Na nekem mestu tako postavi enega svojih zaposlenih za očividca. »Ta človek je bil preprost in verna priča dogodkom, saj so prefinjeni ljudje sicer bolj zvedavi in opazijo več podrobnosti, a jih olepšujejo. Poleg tega si ne morejo kaj, da ne bi vsaj malo spremenili zgodovine, da bi ji dali večjo prepričljivost in vrednost« (Montaigne, *Essais*, I, 169). De Certeau je mnenja, da Montaigne tu uporablja prijeme popotne literature, ki jo obravnava. Uporabi podobno strukturo s potovanjem v tujino, opisom primitivne družbe in vrnitvijo domov (de Certeau 69–70; prim. Hart 2005). Razmerje med zgodovino in sedanostjo ima številne plasti interpretacije, saj so pisci hkrati bralci, o katerih se bere in piše. Avtorjev drugi so njegova notranja ideja bralca in seveda nepregledna množica realnih bralcev, zato ima avtoriteta naravo bralca.

Obstajajo številne raziskave teh odnosov avtorstva in avtoritete, Oviedov primer pa nam lahko služi za ilustracijo, saj je sprožil številne polemike. Tzvetan Todorov ga opisuje kot zgodovinarja, ki je konkvistador (Todorov 1992 148), ksenofob in rasist (151). J. H. Elliott zagovarja, da Oviedo pledira za večje priznanje Kolumba (Elliott 1992 11), je naravni zgodovinar poln čudenja (21) in preveč spoštuje Plinija, postavlja opazovanje nad tradicionalno avtoriteto (40) ter je, podobno kot Léry skeptičen do spreobrnitve Indijancev. Anthony Pagden Oviedo opiše kot opazovalca, ki podobnim pojavom pripisuje identiteto (Pagden 1986 11), kot zgodovinarja, ki ima slabo mnenje o domorodcih in ga Humboldt imenuje Plinij novega sveta (Pagden 1993 56). Gre torej za številne plasti v odnosu med avtorjem in občinstvom skozi zgodovino (prim. Hart 2005).

Kot smo videli, so obstajali kontroverzni pisci, kakršna sta Thevet, kozmograf francoskega kralja, in Oviedo, ki se je potegoval za podobno službo na španskem dvoru tri desetletja pred njim. Thevet trdi, da je zbral pomembne dokaze in je edini sposoben združiti natančno opazovanje nove celine z veliko učenostjo. Medtem ko sta Jean de Léry in François de Belleforest smešila njegovo delo, sta ga Ronsard in De Bellay kovala v zvezde. Španija je v številnih pogledih oblikovala naše dojemanje novega sveta. Francisco de Vitoria je bil ključna oseba pri postavljanju neljubih vprašanj o vlogi Špancev v osvojitvi Amerik. Vprašal se je npr., po katerem zakonu so domorodci postali podaniki Španije. Prav tako se je spraševal, kakšno pristojnost ima Španija v primeru civilnih sporov med domorodci, enako pa je veljalo tudi za pristojnosti v duhovnih zadevah in

vprašanih religije, s čimer je odpiral vprašanja avtoritete cerkve, suverena in države (konkretno Španije).

Tudi Walter Raleigh v *The Discoverie of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana* (1596) kaže ambivalenten odnos do predmeta, saj se v opisu Črne legende postavlja na stran Indijancev. Zagovarja mnenje, da je bila konkvista nelegalno dejanje, ki je pobilo 20 milijonov ljudi, obenem pa gre za način, kako povečati svoj vpliv v tekmi s Španci in najti še več zlata. V tekstu se namreč pojavi tendenca, da bi raziskal španski primer in uporabil lastne metode, s katerimi bi ga spodkopal.

Več kot devet desetletij kasneje, l. 1688, je Aphra Behn objavil roman *Oroonoko*, ki kaže še eno temno plat kolonizacije, nehumanost suženjstva. Gre za obrambo afriškega princa, ki je bil zaslužjen in je poln dvoumnosti. Pripovedovalec je tako lahko ena od oseb ali pa Aphra Behn, ki zapiše svoje spomine v obliki romana ali potopisa. Posvetilo nas pouči, da gre za zapis Behnove izkušnje iz Surinama, a izkušnje se mešajo s fikcijo ter predstavljajo del družbenega in literarnega dogajanja.

Resničnost, fikcija in očitne nepravilnosti so nekaj, s čimer operirajo avtorji in bralci popotne literature o novem svetu. Kralj Brobdingnaga iz Swiftovih *Guliverjevih potovanj* imenuje Angleže škodljivci, podobno kritičen pa je Alaudah Equiano v svoji avtobiografiji *The Life of Olandah Equiano, or Gustavus Vassa, the African* (1789; druga izdaja 1814). V Posvetilu zgornjemu in spodnjemu domu britanskega parlamenta opisuje Evropejce kot golazen, saj se spomni groze, ki so jo prinesli njegovi deželi. Na koncu knjige tako pledira za odpravo suženjstva.

Resnico enega imperija lahko postavimo pod vprašaj in pripovedi o humanizmu in superiornosti na glavo. Avtoriteta piscev je še posebej vprašljiva ob opisih drugega oziroma novih kultur, zato so avtorji in bralci v Zahodni Evropi in na drugi strani Atlantika postavili pod vprašaj avtoriteto Evropejcev s tipologijo, ki je pokazala kompleksnost tekstualnega, kulturnega in političnega polja. Pojav drugosti pri otroku in v seksualnosti, torej od znotraj, lahko najdemo tudi pri etnološki naravnosti v opisih drugih kultur.

Prevedel Gašper Troha

#### LITERATURA

- Columbus, Christopher. *The Four Voyages of Columbus: A History in Eight Documents, Including Five By Christopher Columbus, In the Original Spanish, With English Translations*. Cecil Jane (ur.) New York: Dover, 1988.
- Eden, Richard. *A treatyse of the newe India, with other newe founde landes and Ilandes, as well eastwarde as westwarde, as they are knowne and found in these our dayes, after the description of Sebastian*

- Munster in his booke of universall Cosmographie: wherein the diligent reader my see the good successe and rewarde of noble and honeste enterpryses, by the which not only worldly ryches are obtayned, but also God is glorified, and the Christian fayth enlarged. Translated out of Latin into Englishe. By Rycharde Eden* (London, 1553).
- Elliott, J. H. »Cortés, Velázquez and Charles V.« Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, trans. Anthony Pagden. 1971. New Haven: Yale University Press, 1986.
- — —. *The Old World and the New 1492–1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 1992<sup>2</sup>.
- Hakluyt, Richard. *Discourse of Western Planting*. London: Hakluyt Society, 1993.
- Hart, Jonathan. »Images of the Native in Renaissance Encounter Narratives.« *ARIEL* 25 (Oktober 1994), 55–76.
- — —. »Strategies of Promotion: Some Prefatory Matter of Oviedo, Thevet and Hakluyt.« *Imagining Culture: Essays in Early Modern History and Literature*. Ed. Jonathan Hart. New York: Garland, 1996. 73–94, 201–2.
- — —. *Representing the New World The English and French Uses of the Example of Spain*. New York: Palgrave, 2001.
- — —. *Contesting Empires: Opposition, Promotion, and Slavery*. New York: Palgrave, Macmillan, 2005.
- — —. *Comparing Empires: European Colonialism from Portuguese Expansion to the Spanish-American War*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, 2008<sup>2</sup>.
- Herodotus. *Zgodbe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- Heywood, Colin. *A History of Childhood: Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*. Cambridge: Polity, 2001.
- Bartolomé Las Casas. *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. Celje: Mohorjeva družba, 1993.
- Le Challeux, Nicolas. *A true and perfect description, of the last voyage or navigation, attempted by Capitaine Iohn Rybaut, deputie and generall for the French men, into Terra Florida, this year past. 1565. Trulye sette forth by those that returned from thence, wherein are contayned things as lame[n]table to beare as they haue bene cruelly executed*. London, 1566.
- Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, Charles-André Julien, René Herval, in Théodore Beaugesne (ur.) (Paris, 1946)
- »Letter by Pedro Vaz de Caminha to King Manuel Written from Porto Seguro of Vera Cruz The Ist of May 1500.« *The Voyage of Pedro Álvares Cabral to Brazil and India from Contemporary Documents and Narratives*. Prtevod in uvod William Brooks Greenlee. London: Hakluyt Society 1938 za 1937.
- Montaigne, Michel de. *Les essais: reproduction typographique de l'exemplaire annoté par l'auteur et conservé à la bibliothèque de Bordeaux*. Paris, 1906–31.
- — —. *Eseji*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1960.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, nova izdaja 1986.
- Pagden, Anthony. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Ribault, Jean. *Discovery of Terra Florida*. Prevod Thomas Hacket. London, 1563.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Prevod Richard Howard. New York: Harper, 1984, 1992<sup>2</sup>.
- Voyages au Canada avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verranzano et Roberval*. Ur. Charles-André Julien, René Herval in Théodore Beaugesne. Paris, 1981.