

Neuspjela transformacija: Drugo u izvješćima Ivana Rattkayja

Autor analizira tri izvješća hrvatskog misionara Ivana Rattkayja oslanjajući se na teorijska polazišta historijske imagologije i paradigme kulturnih transfera. U radu se pokušava pokazati da su esencijalistički etnokarakterološki konstrukti osnova misionareve reprezentacije Drugog. Oni su istovremeni služili kao racionalizacija Drugog te učvršćenje vjerovjesnikova eurocentrizma, a bazirali su se na projekciji antikolonijalne djelatnosti te ekonomskog, društvenog i političkog razvoja indijanskog stanovništva u njihovu etnokarakterologiju. Ipak, ovakva reprezentacija Drugog nije sveprisutna u tekstu, budući da se kosila sa ciljem transformacije Indijanaca. To bi mogao biti razlog Rattkayjeve inskripcije transformacijskog potencijala u etnokarakterologiju indijanskog stanovništva. Taktike pokrštavanja varirale su od iskorištavanja neravnomyernih proizvodnih odnosa kolonizatora i koloniziranih, akomodacije, represije te raznih kulturnih „koncesija“. Indijansko stanovništvo je pokušavalo očuvati kulturni kontinuitet u uvjetima agresivna nametanja europske kulture, a pritom se prije svega koristilo taktikom mimikrije, ali i nasilnim otporom kolonizatoru. Proces kulturnog transfera rezultirao je, naravno, u stvaranju hibridnog kulturnog obrasca. Autor pokušava smjestiti vjerovjesnička nastojanja u kontekst španjolskog imperija te smatra da je misionarstvo imalo konkretnu ekonomsku i političku funkciju u imperijalnom projektu. Misionari su inicirali društvene revolucije u indijanskim društvima čime su pacificirali nemirna područja, disciplinirali stanovništvo i spremali ga za kompleksnije ekonomske zadaće. Ipak, Ivan Rattkay težio je, čini se, potpunoj transformaciji Drugog, što je u suprotnosti sa imperijalnim ekonomskim i društvenim modelom prema kojem je samo djelomična transformacija Drugog prihvatljiva. Ono bi nakon takve transformacije redovito zauzimalo najniže pozicije u socioekonomskoj strukturi zbog konvergencije klasne i kulturne drugosti. Misionarev cilj je stoga bio u suprotnosti sa spomenutim modelom.

Ključne riječi: vjerovjesništvo, transkultracija, mimikrija, Drugo, periferija, španjolski imperij, Tarahumara, esencijalistički etnokarakterološki konstrukt, (anti)kolonijalizam, asimilacija

Uvod

Vjerovjesnik kao posrednik u procesu interkulturene komunikacije predstavlja, po mome mišljenju, veoma zahvalnu osnovu za analizu procesa kulturnih transfera. Njegov odnos prema Drugom u početku je određen njegovim ciljem asimilacije Drugoga. Njegova vjera je *jedina* vjera i on je *mora* prenijeti Drugome. Misionar pritom ne prenosi samo svoju vjeru, već kulturna i ekonomska dobra svoje civilizacije koja predstavljaju neizostavan dio misionarskog pothvata. On često postaje samouvjereni „modernizator“ koji pospješuje socijalne revolucije u „zaostalim“ društvima privodeći ih „civiliziranom“ europskom uređenju. Misionarski projekt može uključivati i suptilne „meke“ taktike kulturnog transfera, ali i izravnu primjenu vojne sile. Cilj je uvijek jasan, a sredstva su rijetko predmet moralne dvojbe koja je eliminirana ciljem potpune asimilacije Drugog. Jedan od najuspješnijih misionarskih projekata bio je isusovački koji je sadržavao navedene elemente odnosa prema Drugom. Ivan Rattkay, hrvatski misionar u Meksiku u drugoj polovici 17. stoljeća, bio je dio golemog nastojanja španjolskog imperija da transformira svoje kolonijalne subjekte u kršćane i Europljane. Pokušat ću analizirati tri izvješća toga hrvatskog isusovca promatrajući određene aspekte njegova odnosa prema indijanskom Drugom koristeći pritom teorijska polazišta historijske imagologije i paradigme kulturnih transfera

te (neizbježno) kategorijalni aparat postkolonijalne teorije. Budući da je misionar prije svega kolonizator ljudi, u prvome dijelu rada, nakon kratke biografije i opisa izvora, analizirat ću Rattkayjevu reprezentaciju Drugog u formi etnokarakteroloških konstrukata koji služe kao racionalizacija Drugog¹ i istovremeno potvrda validnosti i univerzalnosti vlastite ideologije. No, statički, etnokarakterološki imagemi bazirani na konceptu fiksnih i čistih identiteta „omekšani“ su inskripcijom transformacijskog potencijala u etnokarakterologiju indijanskoga stanovništva. Bavit ću se i taktikama asimilacije koje primjenjuje Ivan Rattkay, a koje variraju od iskorištavanja neravnomjernih ekonomskih odnosa kolonizatora i koloniziranih, fokusiranja na novorođenčad i mlađu populaciju, do represije pomoću autohtonih suradnika i priželjkivanja Leopoldovih trupa na meksičkom tlu. Rattkayjevoj asimilacijskoj djelatnosti suprotstavim ću taktike kulturne rezistencije koje primjenjuje Drugo. Problematizirat ću i Rattkayjevu djelatnost u kontekstu španjolskog imperijalnog projekta. Pokušat ću propitati konkretne materijalne ciljeve imperija i ulogu misionarskog projekta u njihovu ostvarivanju, a Rattkayjevu djelatnost promatrat ću između polova kolonijalizma i antikolonijalizma.

Biografija Ivana Rattkayja

Rekonstrukcija Rattkayjeve biografije na temelju dostupnih izvora nepotpuna je i nesigurna, kao i većina biografija. Samo su neki dijelovi Rattkayjeva života osvijetljeni izvornom građom u dovoljnoj mjeri da je rekonstrukcija relativno jednostavna i prilično pouzdana (koliko rekonstrukcija to uopće može biti). Biografija Ivana Rattkayja, koju Mijo Korade iznosi u uvodnoj studiji, uglavnom je utemeljena na sekundarnoj literaturi, ali i na korištenju ključnih izvora za rekonstrukciju Rattkayjeva života, posebice njegovih misionarskih aktivnosti. Rekonstrukciju omogućuju austrijski katalozi, razna pisma i dnevnici drugih misonara (Neumann, Kino, Gertl), zatim meksički katalozi te, naravno, pisma i izvješća samog Rattkayja. Iako je u literaturi bilo određenih neslaganja o Rattkayjevu obrazovanju u isusovačkom redu, izvori daju dosta informacija na temelju kojih se može dati prilično zaokružen prikaz o tome dijelu Rattkayjeva života. Ove informacije veoma su važne za moju analizu jer, kao što ističe Stephen Greenblatt, obrazovanje i klasna pozicija umnogome određuju odnos prema Drugom. Problematični su pak izvori o Rattkayjevoj misionarskoj djelatnosti. Dok se analizom izvora može pretpostaviti u kojim je misijama Rattkay djelovao, izvori su prilično nedorečeni i „škrti“ što se tiče opsežnije analize njegova djelovanja u Meksiku.

Problem leži prije svega u činjenici da su sama Rattkayjeva izvješća jedan od dva glavna izvora o njemu samome. Za vrijeme svog boravka u Meksiku Rattkay je napisao tri izvješća (u periodu 1680. - 1683.). Prema Konstitucijama reda, obavezno je bilo voditi dnevnik važnijih događaja, a pravilo se posebno primjenjivalo na misionare koji su trebali izvještavati poglavare o stanju u svojoj misiji kao i općenito o području na kojem su djelovali². Izvješća su bila veoma važna za poticanje mlađih članova reda što ističe i sam Rattkay³. U tome smislu logičan je i završetak trećeg izvješća u kojem Rattkay završava propagiranjem misionarskog rada na području Tarahumare⁴. Valja spomenuti i početak drugoga izvješća u kojem Ivan Rattkay izražava zahvalnost Bogu zbog toga što ga je odabrao kao misionara svjestan da piše Nicoli Avanciniju, provincijalu Austrijske pokrajine, koji mu je dodijelio tu čast⁵. Osjećaj odgovornosti prema nadređenom poticao je Rattkayja na fabrikaciju svojeg misionarskog djelovanja (što ću pokazati kasnije). Izvješća su sadržajno i stilski nekoheretna

1 U susretu s Drugim ugrožen je eurocentrizam kolonizatora budući da Drugo uvijek predstavlja izazov „ispravnosti“ europskog načina života obzirom da samo postojanje Drugog relativizira univerzalnost europskog društva. Kolonizator stoga pristupa reduktivnom „čitanju“ Drugog iz perspektive vlastite kulture i time obezvrjeđuje Drugo i održava stabilnost iluzije u univerzalnom europejstvu. Greenblatt, 1990, 21.

2 Rattkay, 1998, 41.

3 „...odlučio sam kao prvo da ću u zahvalnosti za svoj redovnički odgoj svojoj ljubljenoj majci Austrijskoj provinciji zapisivati ono što bi Družbi moglo biti na ponos i utjehu, da to bude poticaj revnosti u djelima ljubavi i da umnoži pobožna nastojanja oko pomoći bližnjih.“ Rattkay, 1998, 153.

4 „I na kraju konačno: U Sjevernoj Americi sveukupno ima 80 misija. Eto jako širokog polja za vršenje djela ljubavi, za predanje samoga sebe Bogu na pomoć dušama....Šteta što se tako malo pisalo o ovim misijama, o tako rodnome polju u pridobivanju duša.“ Rattkay 1998: 233. „O, kad bi barem došli ti anđeli [tj. misionari, M.M] ovomu rastrganomu, razbacanomu narodu! Evo ovdje prebogotoga polja za tumačenje Božje riječi.“ Rattkay, 1998, 235

5 Rattkay, 1998, 127-129.

te sadrže određene kontradikcije. Pisana su u prilično teškim uvjetima. Iz trećeg izvješća može se iščitati u kojem je vremenskom periodu izvješće pisano. Mijo Korade istaknuo je u uvodnoj studiji da Ivan Rattkay na drugoj stranici rukopisa navodi dataciju, „prošle 1681. godine“, dok peta stranica rukopisa nosi oznaku vremena „ovoga tjedna, 17. rujna 1682.“⁶. Budući da je pismo datirano 20. ožujka 1683., očito je da je izvješće pisano tijekom dužeg vremenskog perioda. Dug period nastajanja izvješća uz teške uvjete u misiji koji su, kao što sam Rattkay naglašava⁷, onemogućili pisanje koherentog i preglednog izvješća sugeriraju nedostatak kontrole nad tekstem budući da su novi sadržaji dodavani u prilično udaljenim intervalima. Na ovakav zaključak upućuje i nedostatak interpunkcija koji obilježava sva izvješća. Rattkay se u svojim izvješćima nastoji prikazati kao veoma pouzdan izvor podataka. Naglašava da je izravno svjedočio događajima koje prenosi⁸ te da će ih iskreno prenositi, a informacije iz druge ruke redovito su popraćene ocjenom izvora podataka⁹ čime je naravno želio stvoriti sliku o sebi kao iskrenom i pouzdanom izvoru informacija.

Drugi ključan izvor o Rattkayjevoj misionarskoj djelatnosti nekrolog je Josepha Neumanna, misionara iz Rattkayjeve provincije koji je također djelovao u Tarahumari. Nekrolog je datiran 12. siječnja 1684., a upućen je tadašnjem generalu Reda Karlu de Noyelleu. Za razliku od Rattkayjevih izvješća, nekrolog je obilježen koherentnošću i preglednošću. Neumannov nekrolog omogućuje premošćivanje određenih kontradikcija u Rattkayjevim izvješćima te općenito doprinosi osvjetljavanju aspekata Rattkayjeve djelatnosti u Tarahumari koja se ne nalaze u njegovim izvješćima. Iako Neumann daje pomalo idealiziranu reprezentaciju Rattkayjevih aktivnosti, nekrolog je relativno kvalitetan izvor o Rattkayjevu vjerovjesništvu u Tarahumari. Joseph Neumann otvara prostor za spekulacije o Rattkayjevu mučeništvu. U pismu Franzu Stowasseru, češkom misionaru, datiranom 1686. godinom, Neumann navodi kako mu je starica u njegovu selu povjerila da ga Indijanci u njegovoj misiji planiraju ubiti ako im nastavi zabranjivati pijanke. Starica je dodala kako je zbog istog razloga otrovan Ivan Rattkay. Mijo Korade zaključuje kako informacije o Rattkayjevoj „bolesti“ te sukob misionara i Indijanaca zbog misionareva nametanja novih normi ponašanja upućuju na „veliku vjerojatnost da je ženin iskaz bio istinit“¹⁰. S druge strane, Korade smatra da bi se također moglo raditi o pokušaju manipulacije Neumannom. Osobno sam sklon misliti da je Rattkay bio otrovan, ali radi se o pukoj spekulaciji koja je u potpunosti neproverljiva. Ivana Rattkayja ne možemo dakle smatrati mučenikom (iako ga sam Korade naziva mučenikom, bez obzira na rezervu koju je iznio, a nalazi se i u isusovačkim popisima mučenika¹¹). Ovaj primjer upućuje i na još jedan problem izvora o Rattkayjevoj djelatnosti u Meksiku. Raspoložemo, naime, samo jezičnim reprezentacijama kolonizatora, dok nam indijansko stanovništvo nikada ne predstavlja sebe. Kolonizator konstruira svoju reprezentaciju umjesto Indijanaca. Iako se reprezentacija kolonizatora može djelomično „probiti“, taj je nedostatak ipak nenadoknadiv i ne može ga kompenzirati kvaliteta interpretacije (posebice stoga što su i reprezentacije kolonizatora kojima raspoložemo rijetke).

Ivan Rattkay kao obrazovani hrvatski plemić iz poznatog plemićkog roda koji je dao istaknute vojne i crkvene ličnosti (uključujući tri isusovca) i pripadnik isusovačkog reda predstavlja idealan primjer istraživanja fenomena reprodukcije europske religije i civilizacije. Rođen je 1647. u Ptuju. Kao mladić služio je kao paž cara Lepolda I. Za vrijeme boravka na dvoru završio je isusovačku gimnaziju da bi 1664. pristupio isusovačkom novicijatu. Nakon dvije godine odlazi u Graz da bi ondje tri godine studirao filozofiju. Na kraju studiju branio je javno teze iz cjelokupnog silabusa. Takav privilegij davao se u većini slučajeva najuspješnijim studentima¹². Od 1672. do 1678. studira teologiju u Grazu te i nju završava iznimno uspješno opet dobivši privilegij koji se dodjeljivao najboljim studentima. Završetak studija omogućen mu je tzv. „velikom činom“, tj. javnim ispitom

6 Rattkay, 1998, 42.

7 „...neka bude dosta [odnosi se na opis običaja i opis zemlje, o.p.M.M] makar je ukratko izneseno i ne baš pažljivo ili poredano i povezano pravim redom, osim opasnosti o kojima će se govoriti uza same misije. Ni vrijeme nije dopustilo da sve baš u potpunosti i kako valja opišem.“ Rattkay, 1998, 211.

8 „...onako kako sam vidio svojim očima i bez prigovora moga posvjedočiti.“ Rattkay, 1998, 97.

9 „Ovime sada u otvorenoj ću i prirodjenoj iskrenosti ukratko izložiti, koliko mognem, sve što sam osobno mogao vidjeti ili od vjerodostojnijih ljudi čuti.“ Rattkay, 1998, 153.

10 Rattkay, 1998, 40.

11 Rattkay, 1998, 39-40.

12 Rattkay, 1998, 10.

iz skolastičke teologije i filozofije. Zaređen je 4. travnja iste godine. Određen je za profesora etike u Linzu, ali iste godine ukazala se mogućnost misionarenja u „Zapadnim Indijama“. Prilika je bila time značajnija što su španjolske vlasti sve do sredine istoga stoljeća veoma rijetko prihvaćale misionare izvan Španjolske bojeći se ugrožavanja njihovih kolonijalnih interesa, s time da je postojao poseban animozitet prema misionarima iz „njemačkih“ područja¹³. Rattkay je, uz još petoricu članova reda, izabran za misionara iz austrijskih zemalja, sudjelujući time u prvoj većoj skupini vjerovjesnika poslanih iz njegove provincije (jedinica u upravnoj podjeli isusovačkog reda)¹⁴. Na primanju kod cara Leopolda I. dobio je sliku s ispisanim kraljevim željama za uspješno misionarenje te povrh toga 100 zlatnika više od ostalih misionara koji su dobili 200 zlatnika. Car je također naglasio da mu Rattkay piše ako mu što bude potrebno u njegovoj prozelitističkoj djelatnosti. Misionari su zakasnili na polazak španjolske flote, te su je mogli vidjeti kako se udaljava dok su se oni približavali Cadizu. Rattkay je zbog te nepredviđene okolnosti krenuo za Ameriku tek 1680. (španjolska flota je samo jednom godišnje isplivala za Ameriku). I sljedeći pokušaj odlaska obilježen je poteškoćama (brod na kojem je trebao krenuti stradao je u brodolomu), ali Rattkay je ipak uspješno nastavio prema Americi. U Vera Cruz stigao je u rujnu iste godine. Sljedeći mjesec Rattkay je stigao u glavni grad, odakle je poslan u misiju kod Indijanaca Tarahumara. Dok je boravio u misiji Yepóreman, naučio je „tarahumarski“ za mjesec dana. Njegova prva misija bila je Tutuaca. No, Rattkay se teško nosio s uvjetima života u prvoj misiji te je uskoro opozvan. Nakon odmora od iscrpljenosti, Rattkayju je povjerena misija Jesús Cárchic u kojoj su uvjeti rada bili znatno lakši. Njegova misionarska djelatnost okončana je smrću u prosincu 1683. godine.

Esencijalistički etnokarakterološki konstrukti

Rattkayjeva reprezentacija Drugog determinirana je njegovim ciljevima kristijanizacije i europeizacije. Pritom europska civilizacija predstavlja apsolutni referentni okvir. Drugo je reprezentirano iz perspektive detekcije postojećih „civilizacijskih“ karakteristika koje su u Rattkayjevu tekstu posve naturalizirane kao univerzalne karakteristike svakog društva te potencijalima buduće kristijanizacije i europeizacije. Drugim riječima, posebnost Drugog je reducirana, iako ne posve eliminirana, u odnosu na europski ideal. Drugo postoji samo kao, riječima Tzvetana Todorova, „nesavršeno stanje sebstva“¹⁵ dok istinsko Drugo zapravo ne postoji. Za Rattkayja drugost znači prije svega nedostatak europskog, praznina koja će biti popunjena zahvaljujući blagotvornim misionarskim aktivnostima. Njegov eurocentrični „refleks“ posebice je očit u etnokarakterologiji Indijanaca Tarahumare. Esencijalistička etnokarakterologija predstavlja osnovni hermeneutički ključ Rattkayjeva „čitanja“ Drugog. U njoj možemo prepoznati projekciju specifične historijske dinamike tarahumarskog prostora u mistifikatorsku esencijalističku reprezentaciju karakternih osobina stanovništva, a koja služi kao racionalizacija drugosti te istovremeno kao daljnja stabilizacija vlastite ideologije.

Valjalo bi se osvrnuti na nekoliko etnokarakteroloških konstrukata koji ukazuju na eurocentričnu strukturu Rattkayjeva imaginarija. Rattkay reprezentira indijansko stanovništvo kao, primjerice, divlje, nezahvalno, drsko, izdajničko, lijeno, zlobno i nestalno. Veliki dio navedenih karakteristika odnosi se na projiciranje antikolonijalne djelatnosti indijanskog stanovništva na njihovu esencijalističku etnokarakterologiju. Primjerice, divljaštvo Indijanaca koje Rattkay često spominje označava, naravno, nedostatak „civiliziranog“ života općenito, ali u kontekstu vjerovjesništva ono znači i otpor misionarskim nastojanjima koja su onemogućena „divljaštvom“ Indijanaca¹⁶. Antikolonijalna aktivnost Indijanaca usmjerena ka očuvanju kulturnog integriteta (ali i stjecanju materijalne dobiti)¹⁷ u Rattkayjevoj reprezentaciji tumači se kao manifestacija njihova „divljačkog“ karaktera. Iza divljaštva krije se otpor kolonizatorima. Nezahvalnost Indijanaca, zbog

13 Njemačke zemlje, austrijske zemlje te Češka. Rattkay, 1998, 13-14.

14 Rattkay, 1998, 14.

15 Todorov, 1999, 42.

16 „Budući pak da su od Guadiane prema sjeveru Indijanci divljiji, time je i opasnost mnogo veća.“ Rattkay 1998: 129. „U nedjelju smo između Bocasa i Zape prešli preko brježuljka na kojem su prijašnje srijede divlji Tobosi zadavili petero ljudi.“ Rattkay, 1998, 131.

17 Nekada se jednostavno radi o razbojništvu, ali koje i dalje ima subverzivni, antikolonijalni efekt. Razbojništvo i antikolonijalna djelatnost nisu nimalo suprotni. Dapače, ponekad su neodvojivi.

koje Rattkay često lamentira,¹⁸ izraz je pak neprihvatanja „dara“ kršćanstva koje misionari velikodušno nude indijanskom stanovništvu. Istaknuo bih i da je Rattkay materijalno pomagao stanovnike svoje misije koji nisu izravno odgovorili prihvaćanjem kršćanstva, čime bi se prema Rattkayjevu shvaćanju uspostavio reciprocitet¹⁹. Njegovanje i očuvanje vlastite vjere iz Rattkayjeve perspektive postaje nezahvalnost jer postoji samo jedna vjera. Drskost koju Rattkay pripisuje Indijancima također je vezana uz njihove strategije otpora²⁰. Budući da je jedina prihvatljiva reakcija na misionarske aktivnosti prihvaćanje kršćanstva, svako suprotno ponašanje nedopustivo je. Indijansko stanovništvo zamislivo je isključivo kao pasivni primatelj kršćanstva i europskog načina života. Dapače, Rattkay će slijedom iste logike optužiti Indijance za izdajstvo, potpuno zanemarujući činjenicu da se transfer europske kulture vrši nasilnim sredstvima. Kada je riječ o antkolonijalizmu, Rattkay nije iznimka već zapravo zastupa uvriježen isusovački stav. Jonathan Wright primjećuje kako se isusovcima „činilo nepojmljivim da bi bilo tko propustio jedinstvenu priliku da prihvati jedinu, pravu vjeru, te da se odrekne idolatrije i praznovjerja“²¹.

Ekonomska i politička organizacija Indijanaca također se projiciraju u etnokarakterologiju. Radna etika veoma je istaknuta tema u Rattkayjevim izvješćima. Kod Indijanaca Tarahumare, Rattkay naglašava upravo lijenost kao najveći nedostatak.²² Opet se primjećuje negacija Drugog kao samostalne vrijednosti. Na društvo koje se temelji na potpuno drugačijim ekonomskim osnovama projiciraju se ekonomski odnosi europskog društva (koji se, naravno, smatraju univerzalnim). Zbog nedostatka „intenzivne“ ekonomske aktivnosti Rattkay Indijance naziva lijenima²³. Sličan princip projekcije europskih društvenih odnosa možemo naći u Rattkayjevim opaskama o nedostatku autoriteta u indijanskom društvu. Rattkay objašnjava nedostatak autoritativnih normi u indijanskom društvu njihovom iracionalnom ljubavlju prema mlađim naraštajima pri čemu usporedba sa životinjskim svijetom možda djelomično reflektira Rattkayjevu klasifikaciju Indijanaca na evolucijskoj ljestvici: „Poglavica se boji podanika, otac sina, majka kćeri...luđački ih vole, poput majmuna koji će zadaviti svoj mladunčad prejako ih stižući u zagrljaj“²⁴. Društvo bez izrazitije socijalne diferencijacije s minimalnom potrebom za kompleksnijom društvenom organizacijom koja bi iskoristavala ljudske resurse reducira se na odsutnost struktura vlastitog društva, koje predstavlja normativni ideal kojemu treba težiti.

Spomenuti primjer upućuje na problem stabilizacije vlastite ideologije reduktivnim odnosom prema Drugome. Teško je ne složiti se s tvrdnjom Stephena Greenblatta koji smatra da je u susretu s Drugim ugroženo niz pretpostavki stabilnosti eurocentrizma. Drugost Indijanaca ideološki je izazov univerzalnosti europskog načina života. Rattkay je stoga suočen s potencijalnom relativizacijom vlastite kulture. Njegova reakcija nije preispitivanje vlastite ideologije, već upravo suprotno: Rattkay grozničavo ustraje na univerzalnosti kršćanstva i europskog načina života. Drugačije postupanje imalo bi katastrofalne posljedice na stabilnost eurocentrizma. Uz održavanje stabilnosti vlastite ideologije, imperijalni diskurs konstruira Drugo kao bezvrijedno i iz aspekta opravdavanja vlastitih kolonizatorskih pothvata usmjerenih ka uništenju Drugog. Iz te perspektive uputno je sagledati Rattkayjev stav prema Španjolcima koji su odraz europskog ideala i predstavljaju binarnu opreku indijanskom stanovništvu. Njih se u tekstu spominje relativno rijetko, ali njihovo pojavljivanje redovito je popraćeno pozitivnim aksiološkim atributima ili implikacijama, dok su negativne karakteristike potisnute

18 "Onamo odmah sljedeće noći dođe otac Belgijanac...a što prije i mi ostali kako ne bismo od nezahvalnika bili napadnuti i predani smrti." Rattkay, 1998, 161.

19 Josip Neumann donosi ovaj podatak u nekrologu Ivanu Rattkayju: "Sva je njegova skrb gotovo isključivo bila zauzeta dobrotvornim prema Indijancima i pribavljanjem onoga što im je bilo potrebno u hrani i odijevanju. Na to je trošio velik dio milostinje koja je iz državne blagajne bila doznačena za njegovo uzdržavanje." Rattkay, 1998, 259. Zanimljivo, i Neumann smatra Indijance nezahvalnima. Samo dvije rečenice nakon posljednje citirane iznosi sljedeću ocjenu: „Taj pak vrlo nezahvalan [moj kurziv] narod malo je utjehe donosio svome ocu, toliko spremnom da čini dobro.“ Rattkay, 1998, 259. Neumann ovime neizravno potvrđuje da se za materijalnu pomoć očekivalo prihvaćanje kršćanstva.

20 "...prije dvije su godine tamošnji stanovnici [tj. stanovnici Novog Meksika] pokušali s pobunom u okrutnoj drskosti i zločinačkom izdajstvu." Rattkay, 1998, 157.

21 Wright, 2006, 128.

22 „Glavna im je od svih mana lijenost.“ Rattkay, 1998, 189.

23 Todorov je istaknuo ovaj problem kod Kolumba. U njegovu slučaju drugačiji sustav razmjene nije prepoznat, a njegov fiktivni nedostatak preveden je u divljački karakter stanovništva: „...a different system of exchange is for him equivalent to the absence of system, from which he infers the bestial character of the Indians.“ Todorov, 1999, 38.

24 Rattkay, 1998, 191.

vjerojatno stoga kako bi se zadržala iluzija čistog europskog modela²⁵. Španjolci su donekle antipod Tarahumaraca te učvršćuju eurocentričnu ideologiju Ivana Rattkayja. Tarahumarci su pak protuteža europskom idealu u Rattkayjevu imaginariju. Iz reprezentacije Indijanaca Tarahumare stoga se mogu iščitati Rattkayjeve tjeskobe o integritetu europskog društva.

Granice jezuitske moralne filozofije

Tjeskoba o integritetu europskog društva najjasnije se očituje na moralnom planu. U Rattkayjevu diskursu indijansko je stanovništvo obilježeno teškom moralnom devijacijom. Posebice ga užasava slobodna seksualnost koja može poprimiti incestuozne forme; Rattkay pritom opet podsjeća adresata na animalnost Indijanaca: „Neki izgubivši prisebnost upadaju u svaku putenu opačinu. Kći nije sigurna od oca ni majka od sina. Niti se tu razlikuje srodstvo ili osobe, nego kao životinje svi izmiješani udovoljavaju pohoti“²⁶. Susret s moralno slobodnijim životom iz europskog aspekta nije bio samo apstraktna devijacija od „ispravnih“ moralnih načela, već i realna kušnja za Rattkayjeve moralne principe. Rattkay daje do znanja da je njegov etički integritet bio ugrožen (ne možemo znati je li ga izgubio).²⁷ Ističe cijeli niz kršenja moralnih normi, a njegova osuda ponašanja indijanskog stanovništva implicira inherentan afinitet Indijanaca moralnoj devijaciji²⁸. No, Rattkayjeva osuda indijanskog stanovništva zapravo je u suprotnosti s jezuitskom moralnom filozofijom. Rene Füllöp Miller pokazuje kako prema isusovačkoj moralnoj filozofiji ne postoji grješna radnja sama po sebi, već svaka radnja poprima svoj etički karakter isključivo preko svjesne namjere²⁹. Nadalje, kako bi se određena radnja mogla prosuditi s moralnog aspekta, dva osnovna uvjeta moraju biti zadovoljena: razum mora biti u poziciji prosuditi radnju u odnosu na moralni zakon, a vršitelj radnje mora biti u situaciji provođenja svoje slobodne volje³⁰. Rattkay je kao veoma obrazovan isusovac bio svjestan navedenih principa, ali sam ih ne primjenjuje u slučaju Indijanaca Tarahumare. Rattkayjeva moralna filozofija može funkcionirati u europskome okolišu, ali njeni principi nestaju u interakciji s Drugim. Upravo su ovdje najočitiji razmjeri negacije Drugog u Rattkayjevu diskursu. Demontažu identiteta Rattkay promatra kroz prizmu jedne i jedine europske stvarnosti, a kaotičnoj fluidnosti liminalnog³¹ suprotstavlja iluziju stabilnosti identiteta te isključivo pristupa Tarahumarcima prema europskim moralnim kriterijima. Čini mi se također da Rattkay ne upada samo u eurocentrično nijekanje Drugog, već možda okamenjuje koncept čistog identiteta kako bi sačuvalio fikciju nepovredivosti vlastita europejstva koje ugrožava iskustvo liminalnog povezano s relativizacijom moralnih načela.

Obrat u „čitanju“ Drugog

No, nasuprot stabilnosti identiteta i etnokateterološkoj racionalizaciji ekonomsko-društvenog, kulturnog i političkog razvoja Indijanaca, Rattkayjev diskurs pruža mogućnost iščitavanja relativne nestabil-

25 „Pred očima nam je bilo stanje tolikih kršćana koji ondje žive, tolikih Španjolaca koji su zauzeti za svoj spas.“ Ibid., 163.

26 Ibid., 193. Slično i kasnije: „Naročito su se prepuštali putenim prorocima. Većina ih je imala više žena.“ Ibid., 207.

27 „Već samo to što se nalaze među njima [misli se na misionare, o.p.M.M]-kolike povezanosti s Bogom treba da sve strpljivo podnose, kolike ljubavi Bogu da gledajući takove poroke i živeći s onima koji tako slobodno griješe, u tisuću prigoda da uvrijede Boga, sami ne pogriješe protiv Vrhovnoga Veličanstva, ne izgube redovničkog duha i težnje za savršenstvom.“ Ibid., 201. Alkoholizam i posebice seks vjerojatno su bile najveće kušnje.

28 „Za njih je zato blaženstvo prepustiti se proždrljivosti i robovanju puti, spavati, dangubiti, lunjati, uznemiravati konje, opijati se...Stariji se ne ustručavaju pjevati pred mlađima bestidne pjesme...Neki izgubivši prisebnost upadaju u svaku putenu opačinu...I da bude gore, katkad se poslije pijančevanja i plesanja zagrijani podjaruju na tučnjavu, međusobno se kolju, ranjavaju strjelicama...“ Ibid., 193.

29 „...human acts are capable of a moral evaluation only in so far as they are accomplished by “election”, by a voluntary choice between good and evil. It thus follows that generally only those actions which are a result of such a “free elective decision” can be regarded as moral or immoral: the action in and for itself acquires its ethical character only through conscious intention.“ Füllöp Miller, 1930, 143.

30 „Thus, according to the Jesuit notion, two conditions have to be satisfied before an action can be judged from a moral point of view. The reason must be in a position to judge the relationship of the contemplated action to the moral law, and the will must decide freely on the action in the light of this understanding.“ Ibid., 1930, 147.

31 U postkolonijalnoj teoriji liminalno je „međuprostor“ u kojem se odvija kulturna razmjena. Liminalno je izazov monolitnosti i binarnosti identiteta, te je potencijalno prostor kulturne hibridizacije. Aschroft i Griffiths i Tiffin, 1998, 130-131.

nosti identiteta kao promjenjivih konstrukata čime se posredno dekonstruira njegova vlastita hermeneutika Drugog. Nakon reprezentacije jedne indijanske skupine kao divljeg naroda, Rattkay konstatira sljedeće: „U divljaštvu ih Tobosi daleko nadmašuju“³². Zatim pripovijeda kako su za istu skupinu „prije puno godina“³³ brinuli isusovački misionari. No, nakon sukoba s lokalnim biskupom, isusovci su se odrekli misionarskih aktivnosti među Tobosima. Poslije odlaska isusovaca Tobosima su dodijeljeni svjetovni svećenici koji su bili, prema Rattkayju, nekompetentni vjerovjesnici. Negativne posljedice su uslijedile „Tako su *naši* [kurziv autora] ondje ostali i bez duhovne skrbi kao i bez misija“³⁴... rastrgli su jaram i radije otišli u brdska skrovišta da budu u društvu s divljim životinjama“³⁵. Činjenica postojanja misija podrazumijeva da su Tobosi bili izloženi procesu sedentarizacije. Ipak, zbog teškog „jarma“ svjetovnih svećenika napustili su blagodati sjedilačkog života i vratili se divljaštvu. Valja upozoriti na zanimljiv način konstruiranja „mi-skupine“ u ovome slučaju. Svjetovni svećenici očito su izvan mi-skupine, dok se za Tobose ne može sa sigurnošću tvrditi da su unutar, ali jasni su afiniteti s Rattkayjeve strane (oni su ipak „naši“). Naravno, pojam „jaram“ koji Rattkay koristi u diskursu delegitimacije svjetovnih svećenika, ne znači i anticolonijalni stav. Jaram nije upitan, već njegova efikasnost. U slučaju Tobosa, za razliku od ostalih slučajeva, primjećuje se radikalni obrat u Rattkayjevu „čitanju“ Drugog: „U pećinama i brdinama nisu mogli sijati pa su bili nagnani živjeti od grabeža“³⁶. Rattkay više ne upotrebljava hermeneutički ključ esencijalističkih entnokarakteroloških konstrukata. Tobosi nisu divljaci zbog inherentne sklonosti divljaštvu. Upravo suprotno: zbog gubitka ekonomske osnove prisiljeni su baviti se razbojničkim djelatnostima (tj. Rattkayjevom terminologijom, postaju divljaci). Rattkay čak i zaoštrava svoju interpretaciju, kao da želi parodirati koncept stabilnih i čistih identiteta stavljajući Tobose na krajnje granice drugosti: „Nisu se ustručavali hraniti ni ljudskim mesom, urezujući po tijelu tisuće znakova i crta zvijeri“³⁷. Od uređena sjedilačkog života i kristijanizacije do kanibalizma i odbacivanja Krista. Rattkay nam govori da su oba slučaja uvjetovana ekonomsko-društvenim formacijama koje su nastale pozitivnom jezuitskom djelatnošću. Identiteti nisu postojani, već fluidni i uvjetovani društvenim strukturama. Hermeneutički ključ interpretacije Drugog je praktički obrnut. Zašto? Ne ugrožava li Rattkay neizravno integritet vlastita identiteta? Čini mi se da je u ovome slučaju ključna vanjska perspektiva određena konfliktom s biskupom i potrebom njegove delegitimacije i istovremene glorifikacije isusovačkog misionarskog pothvata. Rattkay koristi koncept fluidna, promjenjiva identiteta kako bi naglasio neuspjeh svjetovnih svećenika te istovremeno istaknuo uspjehe isusovaca. Isusovci su u njegovoj naraciji u potpunoj kontroli formiranja identiteta; oni su sposobni transformirati „divljake“ u mirne, sjedilačke skupine. Kada bi identiteti bili fiksni, Rattkay bi u tome bio onemogućen. Stoga naglašava krajnju „induciranu“ drugost Tobosa kako bi ilustrirao nekompetentnost svjetovnih svećenika. Njihova krajnja drugost istovremeno je potvrda isusovačke vrijednosti: „Upravo oni (o goleme li pohvale Družbi!) ustrajno traže opet nekoliko otaca iz Družbe. Odbacujući divljašvo žele jedino od 'Isusovih sudrugova' biti oplemenjeni.“³⁸ Dakle, odmak od dominantnog hermeneutičkog ključa u ovome slučaju očito je u funkciji potvrde misionarske vrijednosti Družbe.

Potencijal reprodukcije europskog

Ipak, koncept stabilnih, nepromjenjivih identiteta ugrožava cjelokupni smisao Rattkayjeva boravka u Novome svijetu. Vjerovjesništvo nije moguće ako su ljudske karakteristike nepromjenjive. Izvješća nam nude izlaz iz ovoga problema. Rattkay naime ističe sposobnost oponašanja kod indijanskog stanovništva: „...Indijanac sve što vidi da drugi rade, bez muke može sam učiniti“³⁹. Ili: „...svi se Amerikanci slažu u tome da

32 Rattkay, 1998, 165.

33 Ibid., 165.

34 Ibid., 165.

35 Ibid., 167.

36 Ibid., 167.

37 Ibid., 169.

38 Ibid., 169.

39 Ibid., 123. I dalje: „Indijanac je dovoljno samo jedanput ili dvaput promatrati kako se udara u harfu pa će se odmah odvažiti da svira na njoj i možda će u kratko vrijeme nadvisiti i učitelja.“ Ibid., 137.

oni sve što očima vide, rukama mogu bez muke učiniti, i od kratka gledanja mogu postati spretni majstori.⁴⁰ Ovakva reprezentacija Indijanaca sasvim je logična ako se u obzir uzmu Rattkayjevi misionarski i europeizacijski ciljevi. Rattkay vjeruje da su Indijanci sposobni reproducirati kršćansku ideologiju i općenito europski način života. Potrebama kristijanizacije i europeizacije odgovara stanovništvo koje je sposobno relativno brzo i uspješno prihvatiti tekovine europske civilizacije. Stanovništvo koje ne bi bilo sposobno relativno lako appropriateirati kršćanstvo i europski način života unaprijed bi osudilo vjerovjesništvo na minimalnu mogućnost ostvarenja. Rattkay je stoga prihvatio koncept promjenjiva identiteta kako bi održao potencijal uspješnosti vlastita misionarska pothvata na životu, budući da se on zasniva na transformativnoj djelatnosti usmjerenoj ka „proizvodnji“ Europljana. No, koncept fluidnosti identiteta usmjeren je isključivo na indijansko stanovništvo, a ne na samog Rattkayja koji, barem prema stavu koji se može iščitati u izvješćima, zaista vjeruje u očuvanje netaknutog, homogenog europskog identiteta iako je osnovni smisao njegove vlastite djelatnosti negacija takva koncepta. Iluzija misionara koji djeluje u sterilnim laboratorijskim uvjetima bila je također i nužni psihološki preduvjet vjerovjesništva. Tako je Rattkay premostio paradoks drugosti Tarahumaraca i misionarskog cilja njihove transformacije. Primjećuje se da je „radikalizam“ pri čitanju Tobosa odsutan, što je i logično budući da je bio uvjetovan vanjskom perspektivom, a njegove implikacije svakako su bile izrazito neugodne za isusovca 17. stoljeća.

Svatko može biti spašen

Jean de Lery, hugenot, neuspješno je u drugoj polovici 16. stoljeća pokušavao pokrstiti Tupinikin Indijance južnog Brazila. U misionarskom neuspjehu prepoznao je predestinaciju: Tupinikin Indijanci ne mogu biti spašeni. Ostao je potresen perspektivom njihove „druge smrti“, posebice stoga što se divio njihovu načinu života⁴¹. De Lery zatim zauzima antikolonijalnu poziciju obzirom da španjolski imperijalni projekt gubi, prema Leryju, svoj smisao budući da je evangelizacija njegov osnovni sadržaj. U isusovačkom misionarskom projektu nije bilo dvojbi ili barem nisu bile dobrodošle: svatko je mogao biti spašen⁴². Strategije pokrštavanja varirale su od ideja nasilnog pokoravanja Kineskog Carstva⁴³ do primjera Roberta Nobilija koji je primjenjivao taktiku akomodacije i „brahmanističkim obraćenicima dopustio nošenje svetih vrpca, kudumija i uporabu paste od sandalovine za iscrtavanje točke na čelu.“⁴⁴ Zbog akomodacije isusovci su optuženi za sinkretizam što ih je dovelo u teške sukobe s Rimom tijekom 17. i 18. stoljeća.⁴⁵ Taktike pokrštavanja procjenjivale su se prema specifičnoj situaciji, a svako rješenje uključujući i brutalno nasilje bilo je, čini se, prihvatljivo ako je vodilo konačnom cilju. Nije irelevantno to što je Rattkay bio pripadnik reda slavnog po svojim misionarskim uspjesima i ingenioznim taktikama. U redu prilično jake kontrole nad svojim članovima⁴⁶, politika centra nije se mogla zanemariti. Primjerice, dominikanci i franjevci nisu impresionirali mandarinsku elitu tezom da je Sin Neba nevjernik osuđen na vječno prokletstvo. Jezuiti su se pak, svjesni kineske kulture, stavili na raspolaganje caru usvojivši „mekšu“ taktiku svojevrstne tehnološko-znanstvene kolonizacije⁴⁷ i ostvarili znatne uspjehe (iako su ranije razmišljali o invaziji). Otvorenost isusovaca omogućila je Rattkayju primjene, s tadašnjeg aspekta, veoma dvojbene taktike i davanja kulturnih „koncesija“ indijanskom stanovništvu bez potencijalnog sukoba s politikom reda.

40 Wright, 2006, 115.

41 Lestringant, 1993, 129-130.

42 Wright, 2006, 128.

43 Ibid., 115.

44 Ibid., 124-125.

45 Ibid., 127.

46 Füllöp Miller, 1930, 18-23.

47 Ibid., 267.

Taktike kolonizatora i koloniziranog

Budući da svako sredstvo opravdava misionarske ciljeve, Rattkay primjenjuje i priželjkuje primjenu raznih taktika pokrštavanja. Pritom bih naglasio da se imagologija ne zanima samo za događaje nego predodžbama o sebi i Drugome, pa je u tome smislu praktična primjena određene taktike skoro jednako relevantna kao i želja za određenom praksom prema Drugome. Pri misionarskom prodiranju u indijanske zajednice ključni su izrazito neravnomjerni proizvodni odnosi između kolonizatora i koloniziranih. Zato je Rattkayjev pozitivan naglasak na trgovini logičan jer omogućuje transfer europske kulture: „Kako traže odgovarajuće stvari koje im trebaju za hranu i odijevanje, neobično je kojom ih lakoćom čovjek pridobiva⁴⁸“. Posebice su važni predmeti koji se iskorištavaju za proizvodne djelatnosti te materijali koji nisu dostupni u autohtonoj proizvodnji⁴⁹, ali i brojne druge „zanimljivosti“. Rattkay zajedno s drugim misionarima još u Španjolskoj izrađuje razne predmete⁵⁰ i okušava se u „zvjezdoznanstvu, matematici i drugim znanostima na koje potiče radoznalost“ kako bi „...takvim stvarima i umijećem ganuli srca neznabožaca“⁵¹. Jasno je da razmjena kod misionara nema materijalne porive već misionari pokušavaju uspostaviti razmjenu europskih dobara za kulturna dobra Indijanaca. Motike, sjekire, noževi i sl. dugoročno gledano razmjenjuju se za prihvaćanje kršćanstva i odricanje od vlastite kulture; u prvoj fazi, naravno, samo na formalnoj razini. Razmjena je tako zapravo sredstvo prodiranja u drugu kulturu i osnova njena potkopavanja i zamjene vlastitom. Zanimljivo je primijetiti da se Rattkay ne libi koristiti ni alkoholne proizvode, iako je sam naglasio da je alkoholizam ozbiljan problem te mu se navodno oštro suprotstavljao. „Naročito ustajem protiv pijanstva...“, piše Rattkay⁵². Fizičko i psihičko ugrožavanje Drugog Rattkayju je nevažno u perspektivi spasenja duše.

Prodiranje u indijanske zajednice rezultira nastanjivanjem misionara koji se infiltrira u prostor Drugog i zatim koristi omiljenu jezuitsku taktiku akomodacije. Njegova taktika nije, naravno, izraz poštovanja prema autohtonoj kulturi, već efikasno asimilacijsko sredstvo. Tzvetan Todorov objašnjava kako „prvotna identifikacija [s Drugim] pospešuje dubinsku asimilaciju.“⁵³ Misionar koji koristi akomodaciju ne zaboravlja svoje krajnje ciljeve i kontinuiranim, taktičkim europeizacijskim impulsima nastoji u dugotrajnom procesu potpuno eliminirati Drugo.

U Rattkayjevoj misiji nalazilo se oko tisuću ljudi⁵⁴. Misija je također imala tri podružne misije koje su se povremeno obilazile⁵⁵. Ovakva brojnost i raspršenost stanovništva nametala je problem kontrole. Rattkay se u tome smislu posebice oslanja na regrutaciju autohtonih snaga u kolonizatorske svrhe. Misija ima jasnu hijerariju. Na čelu je poglavica sa zamjenikom kojima su podređena dvadeset i četiri tzv. „štaponosca“: „Po dužnosti oni [tj. štaponosci, M.M] moraju kad otac zapovijedi (ako kadgod htjednu poslušati), išibati dječake i ostale iz naroda koji pogriješe, tražiti krštene, skupljati svijet na svetu misu, pritjerati djecu na kršćanski nauk“⁵⁶. Misionar je, naravno, formalno naređen poglavici. No, kao što se vidi iz citata, „štaponosci“ su ponekad nepouzdati. Zato Rattkay priželjkuje prisutnost europskih vojnih snaga: „Budući da nema nikakve vojne utvrde žive bez straha, jer ako što i pogriješe protiv Boga, *ne mogu biti kažnjeni* [moj kurziv]“⁵⁷. Iz istih razloga Rattkay navodi potrebu dolaska što većeg broja španjolskih doseljenika⁵⁸. Pritom konstatira općeniti nedostatak španjolskih

48 Rattkay, 1998, 189.

49 „Stvari pak što ih naročito traže, jesu motike, sjekire, noževi, platno, sukno, i drugo slično. Ako nešto od toga tko proda ili daruje, najbolji je prijatelj.“Ibid., 189.

50 „...nego smo i svojim rukama izrađivali svakojake igračke za buduću zalihu te se bavili raznim obrtima. Neki su od nas izrađivali kompase ili sunčane satove, drugi pak toke za njih, jedni su od krzna šivali razna odijela, drugi učili spajati boce i drugi limarski posao. Jedan se dade na žeženje vode, drugi na kiparstvo...“Ibid., 109.

51 Ibid.

52 Ibid., 193

53 Todorov 1999: 200

54 Rattkay 1998: 219

55 Ibid., 223

56 Ibid., 221

57 Ibid., 201

58 Rattkay se zbog toga posebno raduje otkrivanju rudnika: „Svi se mi oci radujemo jer će u vezi s tim rudnicima doći puno Španjolaca pa će Indijanci biti u većem strahu i bolje će se moći odgojiti i u božanskim i u ljudskim stvarima“ Ibid., 227.

trupa te čak razmatra hipotetsku mogućnost dolaska Leopoldovih trupa i to u vrijeme kada je nasljeđivanje španjolske Krune bilo goruće geopolitičko pitanje: „U tome bi slučaju sve bilo sigurnije i katolička vjera bi se mnogo brže rasprostranila“⁵⁹. Prevedimo: kršćanstvo bi se lakše nametnulo.

No, Rattkay ne smatra vojnu silu samo uvjetom efikasnije kristijanizacije i europeizacije, već i nužnim sigurnosnim uvjetom samog postojanja misija budući da se Drugo nasilno odupire kolonizatorima. Prema Rattkayjevoj ocjeni, sigurnosno stanje u području misija je katastrofalno: „Nikakve sigurnosti nema ovdje. Nalazimo se 'kao ovce među vukovima'“⁶⁰. Vojna pratnja je nužna za sigurno putovanje⁶¹. U misiji je izložen prijateljima smrću⁶². Rattkay daje opsežan pregled pobuna od kojih očito strahuje posebice stoga što su svećenici znali biti meta napada⁶³. Začetak pobune na području Tarahumare suzbijen je u listopadu 1681., a „trojica najvjernijih ocu“⁶⁴ ubijeni su u jednoj misiji. Iste je godine također došlo do pobune u Sonori (susjednoj pokrajini, danas saveznoj državi), nakon koje su vođe pobune obješeni⁶⁵. Rattkay u svojim izvješćima reprezentira pobune i u kategorijama uništavanja kršćanskih odnosno kolonizatorskih simbola: „Katolici su otjerani, crkve porušene, sveto suđe obeščašćeno, blagoslovljeno ruho upotrijebljeno u nesvete svrhe“⁶⁶. Takav odnos, koji desakralizira kršćanske predmete, a nalazimo ga i u drugim slučajevima otpora kolonizaciji⁶⁷, sugerira cilj „pročišćavanja“ vlastite kulture od stranih, nasilno implantiranih elemenata. Zatim, naravno, slijedi povratak vlastitoj vjeri⁶⁸. Teško je prihvatiti tvrdnju Mije Koradea u uvodnoj studiji kako se u pobunama prvi napadaju misionari „premda su oni vrlo rijetko dali povoda za to“⁶⁹. Kao prvo, očito je da su općenito davali povoda za takvo ponašanje budući da su se koristili represijom prema svima pripadnicima zajednice koji se nisu ponašali u skladu s kršćanskom normama i tako su nasilno nametali kršćanstvo. Oni su također bili predstraža španjolskog imperija, a zajedno s poglavicom odobrali su ekonomsku eksploataciju indijanskog stanovništva (o ovim problemima kasnije). Zatim, na simboličkoj razini upravo su redovnici nositelji nove agresivne kulture te njihovo ubojstvo implicira obranu vlastite kulture i „ubojstvo“ one koja je ugrožava (naravno da je na praktičnoj razini značajna i blizina redovnika koji žive s indijanskim stanovništvom). Za Rattkayjev odnos prema Drugome značajno je naglasti da, iako je svjestan da Drugo odbacuje europski kulturni prodor, i dalje inzistira na misionarskom projektu. Rezultat nije preispitivanje kolonizacije, već spomenuta želja za temeljitijom i pouzdanijom represijom.

Rattkay se suočava s najtvrdokornijim otporom kod starijeg stanovništva. Poput Franje Ksaverskog⁷⁰, njegova misionarska nastojanja su stoga posebice usmjerena na mlađu populaciju kod koje se postižu

59 Ibid., 141 U ovome razmišljanju se slaže sa isusovačkim ispovjednikom Nithardom koji je protjeran nakon (praktički) državnog udara Don Juana Austrijskog (Storrs 2006: 153-155)

60 Rattkay, 1998, 187

61 „Ovdje sam se zadržavao do konca prosinca, sve dotle dok su mi španjolski vojnici po raznim skloništima mogli pružiti ratnu zaštitu.“ Ibid., 129. „Staru vojničku pratnju odavde sam poslao natrag i čekao na novu... Odatle sam nastavio put s novom oružanom pratnjom...“ Ibid., 131.

62 „Ne samo da oca izbjegavaju ako ih potiče na evanđeosku svečanost, ako im kori poroke, nego se ocu drsko protive, ismijavaju ga, prijete mu se i snuju mu smrt.“ Ibid., 203.

63 „...uz strašni pokolj mnogih Španjolaca i prijeku smrt dvojice redovnika sv. Franje.“ Ibid., 157. Misionari su izloženi po život opasnim napadima: „Drugoga nekog oca u drugoj susjednoj misiji netko je htio nožem ubiti i već je ušao kroz vrata sobe da izvrši taj zločin. No Bog je to spriječio kako bi se po tom ocu dogodila veća dobra.“ Ibid., 203

64 Ibid., 161

65 Ibid., 159

66 Ibid., 157

67 „Oca Juliana Lizardija, koji je taj čas bio sam u redukciji, odvukli su s oltara, vukli ga 5 km daleko, privezali lancem za stijenu, te je sutradan nađen mrtav, zadobivši 32 uboda od strelica. Crkvu su mu razorili, a one krošćane, koji nisu pobjegli u šumu, zarobili.“ Caraman, 1990, 194. Tzvetan Todorov daje skoro identičan primjer Rattkayjevu iz Kolumbova vremena: „...these men [tj. lokalno indijansko stanovništvo, M.M] flung the images to the ground, covered them with a heap of earth, and pissed upon it...“ Bartholome, Koumbou brat, javno ih je spalio nakon događaja. Todorov, 1999, 44.

68 „Opet je počelo nekadašnje štovanje idola.“ Rattkay, 1998, 157.

69 Ibid., 29

70 Füllöp Miller 1930: 206

najznačajniji uspjesi budući da je ona slabije integrirana u vlastitu kulturu.⁷¹ U tome smislu Rattkay čak slavi smrt novorođenčadi budući da ona neće biti izložena „infestaciji“ kulture Drugog⁷². I „paževi“ misionara dolaze, naravno, iz mlade populacije⁷³.

No, indijanska „elita“ koja predvodi nastojanja očuvanja kulturnog integriteta zajednice uvelike ograničava opseg Rattkayjeve djelatnosti, što Rattkay opet objašnjava eurocentričnim etnokarakterološkim konstruktima lakovjernosti i naivnosti, koje možemo dekonstruirati i prevesti kao kulturnu koheziju i otpor⁷⁴. Nepovjerljivost prema kolonizatorima očituje se i u načinu kolanju informacija gdje indijansko stanovništvo djeluje subverzivno zatvarajući svoje „tajne“ u komunikacijski krug vlastite zajednice⁷⁵. Navedeni primjer nagovješta i mimikriju indijanskog stanovništva koje prikriva svoj kulturni obrazac iza europske maske, a na što je prisiljeno asimetričnim odnosom moći.⁷⁶ I prema Rattkayjevu mišljenju europeizacija je uvjetovana odnosima moći u korist Europljana. Nasilje je ključno u zadržavanju prihvaćene europske kulture budući da sprječava proboj autohtone kulture koja je trenutačno prikrivena ispod europske površine: „Kada bi se sve prepustilo njihovoj naravi i volji, srnuli bi poput bezumnih životinja u svako zlo“⁷⁷. Rattkay nikada ne može sa sigurnošću tvrditi da je njegova kolonizacija ljudi uspjela, a prošli slučajevi pobuna sugeriraju da se autohtona kultura nikada istinski ne napušta. Rattkay izvještava adresata da se ispod europske maske krije subverzivno antikolonijalno djelovanje⁷⁸. Posebice je zabrinjavajuće potajno prakticiranje autohtone religije⁷⁹. U Rattkayjevu objašnjenju moralno devijantnog ponašanja eurocentričnim etnokarakterološkim konstruktom nestalnosti nalazi se možda najbolji odraz taktike mimikrije koju primjenjuje indijansko stanovništvo: „Vrlo su nestalni. U tren se oka preokrenu u suprotnosti, tako da oni koji su danas bili odlični, neobičnim preokretom sutra kao pobunjenici *nisu više slični sebi* [moj kurziv] srcem i vladanjem, pa će snovati i najgore snove“⁸⁰. Dakle, Rattkayjeva sigurnost u iskreno oponašanje europske kulture ne postoji. Ne samo da je izvrnut stalnoj nesigurnosti što se tiče uspješnosti nametanja svoje kulture, već se suočava i s prijelazom mimikrije u izravnu parodiju kolonizatora: „A kad se što duhovno napominje, starice izruguju strani način govora.“⁸¹ Primjer potvrđuje Rattkayjevo opažanje da je otpor najizraženiji u starijoj populaciji.

71 „Najveći plod koji žanjemo u ovim misijama, nalazimo u njezinoj mladeži, koju velikim marom kršćanski odgajamo. Budući da za djecu imamo svaki dan dva puta kršćanski nauk, ona svaki dan dolaze u župni stan te ondje pjevaju svoje molitve.“ Rattkay, 1998, 147.

72 „U toj Tarahumarskoj provinciji u posljednjih je 7 godina poliveno svetom izvor-vodom krštenja preko 20.000 duša, od kojih su mnoga dječica, tek oprana svetom vodom, prenesena u nebo.“ Ibid., 231. I dalje: „...kod koje [tj. djece] imamo utjehu ako ih Bog uzme prije nego im zloća pomuti pamet.“ Ibid., 229.

73 Ibid., 223

74 „...Iako vjeruje [tj. Indijanc, M.M] bilo komu od svojih. Dovoljno je da im jedan od starijih, imućnijih ili od nekog ugleda nešto kaže pa da se odmah s tim slože, makar i bez dovoljna raloga.“ Ibid., 207.

75 „Svoje tajne jako čuvaju. Tako, što jedan među njima kaže, nitko to izvan kruga ne smije doznati. Prije bi se dali ubiti nego nešto izdati. Obratno, što god o Španjolcima bude jednom od njih poznato, istoga dana znade čitava Tarahumara.“ Ibid., 195.

76 Mimikrija je jedan od omiljenih termina postkolonijalne teorije. Smatra se subverzivnom posebice u smislu granice prodora kolonizatora koji u Drugome ne može razaznati razliku između realne i hinjene reprodukcije kolonizatorova kulturnog obrasca. Iskrena reprodukcija i parodija europske kulture postaju nerazpoznatljive budući da je potpuna reprodukcija kulturnog obrasca nemoguća: “When colonial discourse encourages the colonized subjects to ‘mimic’ the colonizer, by adopting the colonizer’s cultural habits, assumptions and institutions and values, the result is never a simple reproduction of those traits. Rather, the result is a ‘blurred copy’ of the colonizer that can be quite threatening. This is because mimicry is never very far from mockery” Aschroft, Griffiths i Tiffin, 1998, 139. U Rattkayjevu slučaju koristio bih koncept mimikrije prije svega u smislu nesigurnosti kolonizatora u iskrenost kopiranja vlastite kulture od strane koloniziranog subjekta koji „prikriva“ vlastiti kulturni obrazac zbog asimetrije moći, a ne samo kao izraz ambivalenosti kolonijalnog diskursa koji nikadane može rezultirati homogenom reprodukcijom, što je, čini se, prevladavajuća primjena koncepta u postkolonijalnoj teoriji. U tome smislu Aschroft, Griffiths i Tiffin ističu da mimikrija nije svjesna taktika prikrivanja identiteta: “The menace of mimicry does not lie in its concealment of some real identity behind its mask, but comes from its ‘double vision’ which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority.” Aschroft, Griffiths i Tiffin, 1998, 140. Ipak, kako bih izbjegao terminološki kaos, primjenjujem mimikriju u smislu „prikrivanja“ identiteta kolonijalnog subjekta kao izraz odnosa moći. Naravno, kolonijalni subjekt se hibridizira bez obzira na mimikriju kao taktiku prikrivanja vlastita kulturnog obrasca. Nadalje, Hombi Bhabha upozorava da je potpuna reprodukcija u suprotnosti s ekonomskim funkcijama periferije (o tome problemu kasnije). Bhabha, 1994, 85-87.

77 Rattkay 1998: 193

78 “Izgledalo je da žive mirno i zadovoljno.” Ibid., 161.

79 Ovu činjenicu možemo iščitati iz nabranjanja Rattkayjevih uspjeha: „Upotreba idola i praznovjerje gotovo su iskorijenjeni.“ Ibid., 231.

80 Ibid., 189

81 Ibid., 195

Iako mimikrija odražava odnose moći u interkulturnoj kontaktnoj zoni, ona je prije svega nenasilna i „skrivena“ taktika očuvanja identiteta ispod iluzije iskrene reprodukcije europskog obrasca. Transkulturacija, s druge strane, odražava kulturnu hibridizaciju koja nije izraz reciprociteta, već prije svega agresivna nametanja. U tome smislu Mary Louise Pratt upozorava na asimetrične odnose dominacije i subordinacije koji su ključni u formiranju novog kulturnog obrasca⁸². Rattkay naravno nije svjestan procesa transkulturacije, već smatra da je usprkos brojnim kulturnim „koncesijama“ koje su rezultirale stvaranjem hibridnog kulturnog obrasca ipak u dužoj perspektivi moguća homogena reprodukcija europskoga kulturnog obrasca. On dakle promatra hibridizaciju u kontaktnoj zoni samo kao trenutno stanje određeno nepovoljnim odnosima moći te možda i specifičnom dinamikom kulturne reprodukcije, ali nikako kao trajan kulturni sinkretizam. Rattkayjeve „koncesije“ dakle sugeriraju znatan otpor u prihvaćanju kršćanstva koji se izražava u kulturnom sinkretizmu. Koncesije su tako misionareva reakcija na otpor autohtonog stanovništva budući da se zbog odnosa moći ne može pristupiti nasilnoj europeizaciji, a zbog specifičnosti kulturne reprodukcije i takav pristup nužno bi morao biti praćen određenim ustupcima. Rattkay objašnjava kako su koncesije sredstvo manipulacije neofitima „...da im se ne oteža slatki jaram Kristov.“⁸³ Krajnji cilj ne ispušta se iz vida.

Kod Indijanaca iz Tarahumare tako je došlo do brojnih devijacija u kršćanskom obredu i običajima kako bi stanovništvo lakše prihvatilo „slatki jaram“ kršćanstva. Rattkay se žali kako „što se božanskih stvari tiče, potpuno su neuki“ i jako teško primaju „kršćanski nauk“⁸⁴. Posljedično, vrlo su rijetki oni „kojima je stalo da nauče praviti znak križa, a kamoli kazivati njihove molitve, osim *trojice ili četvorice u cijelom narodu* [moj kurziv]“⁸⁵. Euharistija se uopće ne dijeli ni u jednoj tarahumarskoj misiji⁸⁶. Vjenčanje u bliskom krvnom srodstvu dopušteno je⁸⁷. Poligamija je također raširena pojava među kršćanima Tarahumare⁸⁸. Za Uskrs se uobičajilo da misionar „dade zaklati tri ili četiri krave ili bika“⁸⁹. Kuhanje mesa je popraćeno raznim raznodama⁹⁰, a u predvečerje se pale vatre⁹¹. Najveći problem je nemogućnost prepoznavanja indijanskog pogleda na značenje Rattkayjevih „koncesija“, pa se stoga možemo upustiti samo u nesigurne spekulacije. Ipak, sam karakter kulturnih transfera daje nam pravo pretpostaviti da indijanska i Rattkayjeva perspektiva nisu podudarne, iako se naizgled radi o istome. Indijanci ugrađuju svoje kulturne elemente u novi obrazac i to ne samo u smislu održavanja svojih običaja u novome kontekstu (što je najlakše prepoznati), već i u „čitanju“ onog što primaju aproprirajući nametnuto u svoj kontekst. Michel de Certeau prepoznaje u tome određenu pobjedu slabijeg koji s nametnutim „...čini nešto drugo...“: „Oni [misli se na Indijance, M.M.] su metaforizirali vladajući poredak: učinili su da djeluje u drugom registru. Oni su ostajali drukčiji, unutar sustava koji su asimilirali i koji je njih asimilirao

82 „Pratt is careful to note that ‘contact zones’ are social spaces where ‘disparate cultures meet clash and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of dominance and subordination-like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today.’“ Aschroft, Griffiths i Tiffin, 1998, 233. Transkulturaciju bih dakle također smjestio prije svega u kontekst odnosa moći kolonizatora i koloniziranog subjekta, ali naglašavam i specifičnu dinamiku kulturne reprodukcije. S aspekta kolonizatora ona predstavlja nužnu koncesiju u dugoročnoj strategiji apsorpcije Drugog dok s aspekta koloniziranog subjekta transkulturacija predstavlja taktiku otpora izraženu subverzivnim sinkretizmom. (Odnos je, naravno, daleko od mehaničke simplifikacije koju sam iznio, ali ona je ipak, nadam se, primjenjiva u analizi Rattkayjeva misionarskog projekta).

83 Rattkay 1998: 199

84 Ibid.

85 Ibid.

86 „Potpuno su nesposobni da primaju Presvetu Euharistiju, jer se ne mogu dovoljno uživjeti da se tamo u liku hostije krije i Bog. Zato se ni u jednoj od ovih tarahumarskih misija ne podjeljuje sakrament Euharistije, pa ni bolesnima na smrt.“ Ibid. Ovo je također ilustrativan primjer činjenice da je kršćanstvo primljeno samo na formalnoj razini.

87 „U toj ih je stvari [ženidbi u bliskom srodstvu] još i sada teško nagovoriti da ne zaprose i ne uzmu vrlo bliskih u rodu ili po tazbini. Dapače mnogi varaju oće dovodeći i 20 lažnih svjedoka koji će potvrditi da nisu u srodstvu, a ipak su u najbližem srodstvu. Stoga se uvijek mora uvjetno dodijeliti izuzeće [od crkvene zabrane] onog stupnja za koji je voditelj ovlašten.“ Ibid., 207.

88 „Također ostavljaju više svojih žena na jednom mjestu i žive s tuđom na drugome. I zbog toga su najviše kivni na oće ako ih priječe...“ Ibid. Iako je ova hibridizacija sigurno kratkotrajna, ostaje činjenica da su tarahumarski „kršćani“ prakticirali poligamiju.

89 Rattkay ranije navodi da je goveđe meso veoma cijenjeno kod Indijanaca: „Kravlje meso tako jako vole da bi se, kad bi mogli, žalosnom preobrazbom puno puta pretvorili u bikove.“ Ibid., 195.

90 „U međuvremenu dok se to kuha, oni se zabavljaju igranjem, plesanjem, trčanjem, uzvikivanjem. Vitlaju konje, natječu se da dohvate pijetla koji visi u zraku.“ Ibid., 223.

91 „U predvečerje blagdana sa svih strana pale vatre u znak veselja.“ Ibid.

izvana. Oni su ga izigrali ne napuštajući ga.⁹² Ove granice nametanja sebe Drugome Rattkay ne prepoznaje. Iza njih nalazi se prostor djelomičnog poraza agresivnog širenja kršćanstva i europskog načina života.

Lažiranje uspjeha

Rattkayjevo treće izvješće završava neobično pozitivnom reprezentacijom uspješnosti njegova misionarskog nastojanja. Unatoč izrazito negativnoj ocjeni stanja u misiji, Rattkay završava treće izvješće konstatacijom da su se procesi kristijanizacije i europeizacije uspješno odvijali. Kontradiktornost je očita, posebice ako uzmemo u obzir brojne otpore Drugog koje je sam Rattkay isticao. Nerealno je očekivati da je došlo do gotov potpune promjene stanja u misiji koje Rattkay opisuje na kraju izvješća na sljedeći način: „Dokinuti su zli običaji mnogoženstva. Upotreba idola i praznovjerje gotovo su iskorišteni. Pijanstvo je blizu istrebljenja...“⁹³. Prihvatljivije objašnjenje je, čini mi se, da se radi o Rattkayjevoj fabrikaciji. Iz Rattkayjeve biografije je poznato da je prije misije Jesus Carichic bio poslan na misionarski rad u misiju Tutuaca iz koje je premješten. Rattkay u svome trećem izvješću prikriva realne uzroke svoga premještaja, navodeći kako je njegov prethodnik, „...pozvan u Mexico da tamo predaje filozofiju...“⁹⁴. Istovremeno daje do znanja adresatu da je relativno uspješno obavljao svoje dužnosti u Tutuaci: „...i već sam izgradio kuću i malu crkvu, pokrivenu slamom...“⁹⁵. No, u Neumannovu nekrologu navodi se drugačiji razlog Rattkayjeva premještaja. Naime, Neumannovo objašnjenje tadašnjem generalu reda Karlu de Noyelleu jest da Rattkay nije mogao izdržati teške uvjete misije⁹⁶. Uz to, Neumann opisuje Rattkayjevu novu misiju Jesus Carichic kao udobniju⁹⁷. Dakle, Rattkay je, čini se, nastojao prikriti svoj misionarski neuspjeh. Fascinantno je da se scenarij Tutuace ponavlja u Jesus Carichicu. Izvor je opet, naravno, Neumann. Rattkay se žalio svome ispovjedniku na neuspjehe svojih misionarskih nastojanja smatrajući da njegova ustrajnost „...ne pokazuje ploda...“⁹⁸. Stoga je već razmišljao o molbi za premještaj Guazaparima⁹⁹. Unatoč golemu samoprijegoru i ustrajnosti, Ivan Rattkay bio je, čini se, neuspješan misionar. U slučaju misije Jesus Carichic najjasnija potvrda ove teze inzistiranje je na spasenju novorođenčadi, „prije nego im zloča pomuti pamet“¹⁰⁰. Konstatacija je porazna za Rattkayja zato što implicira potpuno odbacivanje mogućnosti transformacije Drugog. Novorođenčad je spašena u morbidnom bijegu od kulture koju je Rattkay morao kristijanizirati. Čini se da je i sam postajao svjestan svojih neuspjeha što je rezultiralo teškim psihološkim posljedicama. Misionarstvo je na neki način bilo vrhunac redovničkog života, a „misionar je bio najvrsniji ignacijanski hodočasnik“¹⁰¹. Hipoteka odgovornosti morala je biti golema, posebice u Rattkayjevu slučaju koji pripada privilegiranoj skupini misionara svoje provincije (budući da njegova provincija nije ranije dobivala povlasticu slanja misionara u španjolske kolonije). Naravno, na Rattkayja je potresno morala djelovati i činjenica da ljudi koji su mu povjereni na odgovornost neće biti, s aspekta njegova katoličanstva, spašeni. Zato je tražio od Franje Ksaverskog „...da mu od Boga isprosi smrt, kad i tako ne može koristiti svojem puku... svakim je danom sve više venuo te se je činilo da velikim koracima žuri k smrti. Izrazito je čeznuo za njom i osobito posljednjih dana prije smrti nije ni želio ništa drugo nego da što prije izdahne.“¹⁰². Rattkayjevu fabrikaciju vlastitih uspjeha mogli bismo objasniti potrebom motiviranja mlađih članova reda kao i osjećajem odgovornosti prema redu (iako je kasnije očito želio tražiti premještaj). Naravno, mogli bismo pretpostaviti i da je Rattkay u trenutku pisanja citiranih redaka

92 Certeau 2002: 84. Iako De Certeau ne govori o transkulturaciji, navedeni citat pokazuje da je Certeauov pristup veoma sličan postkolonijalnom. Štoviše, Michel de Certeau inzistira na tome da su odnosi moći ključni što potvrđuju njegovi koncepti *strategije* i *taktike* koji naglašavaju asimetrične odnose moći, a koji su primjenjivi, čini mi se, i na proučavanje kontaktnih zona. Vidi Certeau 2002: 86-92

93 Rattkay, 1998, 231

94 Ibid., 217

95 Ibid.

96 „Posljedica je bila da su mu sile izrazito oslabile i da je napokon klonuo od teške tjelesne nemoći pa ga je upravitelj misije opozvao odanle.“ Ibid., 257.

97 Ibid.

98 Ibid., 259.

99 Ibid.

100 Ibid.

101 Wright, 2006, 82.

102 Rattkay, 1998, 261.

zaista smatrao da njegova reprezentacija stanja u misiji odgovara stvarnosti. Nemogućnost transformacije Drugog tako je možda rezultirala stvaranjem krhke iluzije da se transformacija zaista odvija.

Za razliku od Jeana de Leryja, Rattkay nije, čini se, smatrao da Drugo ne može biti spašeno. Njegovo uvjerenje nije mu dopuštalo drugačiji zaključak. Ako je strahovao nad „drugom smrću“ svojih Tarahumaraca, razlog nije mogao biti predestinacija, već isključivo njegov neuspjeh. Zbog ideoloških razloga nije mogao vjerovati da Drugo ne može biti spašeno, ali mogao je vjerovati da ga *on* ne može spasiti. Njihov je odnos prema imperijalnom projektu stoga bio dijametralno suprotan. De Lery postaje antikolonijalist, dok Rattkay ne može napustiti kolonijalističku poziciju. Imperij je bio zahvalan ljudima poput Rattkayja i znao ih je instrumentalizirati.

Ideologija prozelitizma i materijalni interesi

Imperijalni projekt španjolske krune oslanjao se na ideologiju pronošnja Kristove riječi, ali teško je objasniti imperijalni projekt ukoliko se zanemari materijalna dimenzija. U tome smislu instruktivna je teza Imannuela Wallersteina o odnosu ideologije i imperijalnog projekta. Prema Wallersteinovu mišljenju, ideologija ne može biti primarni faktor u objašnjavanju nastanka i dugotrajnosti masovne mobilizacije određenog društva, što obilježava španjolski imperijalni projekt u Južnoj Americi.¹⁰³ Tzvetan Todorov u tome smislu čak provokativno govori o razmjeni religije za plemenite metale¹⁰⁴. Dakle, ideologiju misionarstva promatrao bih prije svega kao racionalizaciju, s aspekta imperija, jasnih materijalnih interesa. Možda je najbolji argument u prilog ovoj tezi izbjegavanje ekonomski neatraktivnih i nepristupačnih područja u misionarskim projektima. No, Rattkay je vjerovao u ideologiju kojom je imperij ostvarivao svoje interese i njegov primjer pokazuje da ona ima specifičnu dinamiku. Ideologija prozelitizma bila je okosnica Rattkayjeva djelovanja u Novome svijetu. Pitanje je kako ideološki situirati Rattkayja između polova antikolonijalizma i kolonijalizma.

Kriza španjolskog imperija

Španjolski imperij se u Rattkayjevo doba, kao i Španjolska u Europi, suočavao s teškim problemima. Već od 1630-ih strani brodovi sudjelovali su u trgovini sa španjolskom Amerikom, što je bilo očito kršenje monopola¹⁰⁵. Korupcija je dosegla nevjerojatne razmjere, uključujući, primjerice, praksu dvostruko manje procjene izvađenih ruda s očitim negativnim posljedicama na kraljevsku petinu¹⁰⁶. Osim toga, kolonije su se počele razvijati vlastitom ekonomskom logikom, ozbiljno ugrozivši funkciju koju su imale u španjolskom imperiju¹⁰⁷. Kruna je sama, očajno gladna sredstava, potaknula daljnje probleme u kolonijama prodajom najviših državnih službi. Karlo II. doveo je proces dezintegracije imperija do najviše točke prodajom pokraljevstava Meksika i Perua¹⁰⁸. Kolonije su također bile izložene sve težim gusarskim napadima, a Španjolska se suočavala i s ozbiljnim teritorijalnim izazovima. Ipak, srebro kolonija bilo je ključno za ekonomske interese Krune. Državni proračun to jasno pokazuje. U proračunu iz 1674. srebro iz kolonija iznosi 12% proračunskih sredstava, dok je procjena za 1680. iznosila 13.6%¹⁰⁹. Prihodi od petine bili su značajni i zbog stabilnosti centralne vlasti koja je tako manje ovisila o često nepouzdanim predstavničkim tijelima. Tarahumara kao područje sve intenzivnijih rudarskih aktivnosti nije mogla biti nevažna u financijskim kalkulacijama dvora.

Misionari u službi imperijalizma

103 Wallerstein, 1974, 48.

104 „...the Christians are generous with their religion, which they bring to the New World, from it they take, in exchange, gold and wealth.” Todorov, 1999, 42.

105 Glete, 2002, 113.

106 Borah, 1970, 722.

107 Ibid., 724.

108 Storrs, 2006, 124.

109 Storrs, 2006, 142.

No, španjolski dvor morao je pronaći novi način ostvarenja svojih interesa, posebice stoga što je došlo do djelomične rasformacije državne strukture izazvane teškom krizom države¹¹⁰. Određene su funkcije stoga bile „privatizirane“¹¹¹. Misionarski projekt koji se provodio u Tarahumari uklapao se u nastojanja Krune da reducira vlastite troškove. U tarahumarskom slučaju, misionari dolaze *nakon* neuspješna pokušaja podvrgavanja područja nasilnim putem. Istu će politiku Karlo II. primijeniti u slučaju Kalifornije gdje će nakon prijašnjih neuspješnih napora Krune isusovci bez financijske pomoći španjolskog vladara pacificirati područje. Kralj je time rasteretio državu troškova inkorporacije tog teritorija¹¹², a lokalno stanovništvo bilo je barem formalno zaštićeno od ropstva. Nejasno je kako je u uvjetima slabe i financijski nestabilne države došlo do prijelaza na ovakvu politiku, posebice stoga što je poznato da su kolonijalne vlasti često bile usko povezane s trgovinom robljem¹¹³, što je također bio problem i na tarahumarskom području¹¹⁴. Određeni konsensus morao je biti postignut, a indijansko Drugo spašeno je od ropstva što, naravno, nije bilo nimalo inkompatibilno s dugoročnim ekonomskim ciljevima španjolskog dvora, budući da, kao što lijepo objašnjava Philip Caraman, „svaki obraćeni Indijanac umnožava dohotke Krune.“¹¹⁵

Ekonomski interesi imperija suočavali su se i s drugim izazovima. Posebice je kronična nestašica radne snage uvjetovala ekonomske probleme. Populacija središnjeg Meksika reducirana je prema Fernandu Braudelu sa 25 milijuna 1500. na 1 milijun stanovnika 1600. godine zbog raznih uzroka, od masovnih pokolja, ekonomske eksploatacije do bolesti koje su donijeli Europljani¹¹⁶. Nepovoljnu demografsku situaciju primjećuje i Rattkay: „...U Sjevernoj Americi stanuje tako malo ljudi, te sam često putovao mnogo milja, dapače i po nekoliko dana, a da nisam čovjeka vidio.“¹¹⁷ Španjolski imperijalni projekt morao je kompenzirati kroničnu nestašicu radne snage tolerantijom odnosom prema Drugome, što je imalo reperkusije na oblike kontrole rada¹¹⁸. Nadalje, Amerika je bila područje nevjerojatnih razlika u društvenom razvoju. Eksploataciju bivših područja Azteka i Inka, primjerice, omogućavala je relativno kompleksna socioekonomska struktura na čiji vrh su došli kolonizatori¹¹⁹. No, na brojnim je područjima stanovništvo živjelo na razini kamenog doba pa je za uspješnu eksploataciju trebalo pristupiti socijalnim revolucijama u tim društvima kako bi se ljudski resursi mogli iskoristi za relativno kompleksnije ekonomske operacije. Indijansko stanovništvo također je bilo svjesno tehnološkog potencijala kolonizatora. Povećana produktivnost kao i materijalna dobra bili su, čini se, često dobrodošli. Čini mi se da je razmišljanje o indijanskom Drugom kao indiferentnom prema ekonomskim realnostima u osnovi eurocentrično. Drugo je pokušavalo instrumentalizirati kolonijalne vlasti kao što su one pokušavale instrumentalizirati Drugo.¹²⁰ Philip Caraman daje znakovit primjer: „Indijanci Piro ubili su svoga misionara, oca Ricketera, kad su bili sigurni da će i bez njegove pomoći kovačka radionica moći funkcionirati.“¹²¹. Čini se da je dvojba često bila između modernizacije i kulturnog integriteta ili, točnije, modernizacije i istovremenog očuvanja kulturnog integriteta¹²². Isusovci nisu imali iluzija o materijalnim potrebama indijanskog stanovništva koje su im često bile važnije od Kristove riječi¹²³. Nisu, naravno, ni propuštali istaknuti da kršćanstvo znači i materijalni napredak¹²⁴. Ova činjenica nazire se i kod Rattkayja budući da on pridobiva indijansku zajednicu

110 Glete, 2002, 126

111 Ibid., 135.

112 Storrs, 2006, 135.

113 Borah, 1970, 710.

114 Rattkay, 1998, 29.

115 Caraman, 1990, 67.

116 Braudel, 1992, 460.

117 Rattkay, 1998, 139.

118 „...u Novoj Španjolskoj već od XVI. stoljeća javlja [se] „slobodan“ rad za nadnicu. Zahvaljujući složenoj krizi. Prije svega bijegom i pomorom indijanskog stanovništva pojavili su se pravi *Wüstungen*, opustjele zone, kao u Europi XIV. i XV. stoljeću.“ Braudel, 1992, 460.. Luj XIV. je zbog sličnih razloga razmišljao o asimilaciji crnačkog stanovništva u francuskim kolonijama. Black, 2002, 84.

119 Borah, 1970, 708.

120 Caraman, 1990, 167, 169.

121 Ibid., 171.

122 No, sama činjenica uvođenja novih tehnologija imala je, naravno, posljedice na kulturni integritet autohtonog stanovništva.

123 Ibid., 191.

124 Ibid., 251.

materijalnim dobrima.

Konvergencija unutarnjeg i vanjskog Drugog

Vanjsko, kulturno Drugo bi nakon transformacije postajalo unutarnje Drugo u kolonijalnom sustavu eksploatacije zauzevši redovito niže pozicije u socioekonomskoj strukturi. Konvergencija kulturne i ekonomske drugosti čini se neupitnom¹²⁵. Terminologijom postkolonijalne teorije mogli bismo reći da Drugo ne izlazi iz liminalnog, tj. da transformacija nikada nije potpuna. Homi Bhabha smatra da kolonijalni centar nikada ni ne želi potpunu reprodukciju europske kulture, već uvijek Drugo, ali dovoljno rekonstruirano¹²⁶ za ostvarivanje ekonomskih interesa imperija. Potpuna transformacija, naime, implicira emancipaciju¹²⁷. Jeremy Black i Immanuel Wallerstein upozoravaju, pak, da se Drugo ne smije promatrati kao homogeno. Oba autora pokazuju da se kulturna razlika ne može promatrati izolirano od klasnih odnosa (posebice Wallerstein)¹²⁸. Drugo se odupire, ali i surađuje. Ekonomska eksploatacija nije moguća bez oslonca na snage u autohtonim zajednicama. Ovakvo ponašanje dijela „viših klasa“ indijanskih zajednica uklapa se i u modernije teorijske modele nastanka države koje naglašavaju kooperaciju lokalnih elita koje koriste svoj socijalni kapital u procesu etatizacije¹²⁹. Poglavlje indijanskih zajednica „izručivale“ su članove svoga društva europskoj eksploataciji. Ona ne bi bila moguća bez njihove suradnje.

Granice transformacije?

Isusovci su u navedenim procesima odigrali izuzetno važnu ulogu. Ovisili su o imperiju, a imperij je ovisio o njima. Jonathan Wright opisao je odnos misionara i imperija na sljedeći način: „Veza između misije i carstva oduvijek je postojala: ona je bila nužna stvar logistike [moj kurziv]“¹³⁰. Isusovci su često bili kolonizatori, ali imali su svoje razloge za takvu djelatnost. Pritom su koristili infrastrukturu imperija da ostvare svoje ciljeve. Važno je istaknuti da su misije predstavljale kompleksan projekt kristijanizacije i „civiliziranja“ poganskih zajednica. Ne postoji samo jedna vjera, postoji i samo jedno društveno uređenje¹³¹. Isusovci su često bili indiferentni prema ekonomskoj eksploataciji i nisu, čini se, vidjeli ništa kontradiktorno u misionarskoj aktivnosti i držanju robova na svojim imanjima, dok su barem neki neofiti smatrali da prihvaćanje kršćanstva implicira i društvenu emancipaciju.¹³² Čini mi se da je najvažnije pitanje u smislu ideološkog situiranja vjerovjesničke djelatnosti je li transformacija trebala biti potpuna ili djelomična. Je li Drugo imalo pravo i na društvenu emancipaciju? Ljudi japanskog porijekla u isusovačkom redu u 17. stoljeću sugeriraju da su barem u nekim slučajevima isusovci težili totalnoj transformaciji¹³³. No, svaki je slučaj specifičan.

Rattkayjev „doprinos“

U misionarskom projektu Ivana Rattkayja možemo prepoznati navedene elemente. Prije svega,

125 Black, 2002, 80. Wallerstein, 1974, 92-94.

126 I Fernand Braudel ističe da je Europa morala reproducirati svoj ekonomsko-društveni model kako bi se mogli zadovoljiti njeni interesi u Novome svijetu: „Tek otkrivena Amerika u prvi je mah malo dala Evropi jer ju je bijeli čovjek tek djelomično upoznao i zauzeo. Evropa ju je tek morala strpljivo rekonstruirati prema svojoj slici i prilici, da bi počela odgovarati njenim željama.“ Braudel, 1992, 452. No, Braudel kasnije upozorava da su ekonomsko-društvene formacije Latinske Amerike „...istodobno i reprodukcije i deformacije modela iz Starog svijeta.“ Braudel, 1992, 496.

127 Bhabha, 1994, 85-87.

128 Black, 2002, 89, 91. Wallerstein, 1974, 94.

129 Glete, 2002, 3, 7, 14, 53 itd.

130 Wright, 2006, 75.

131 No, ovakav stav imao je svoja ograničenja. Kao što sam već naveo, transformacija nikada nije mogla biti izvršena u potpunosti jer bi to bilo u suprotnosti s perifernim karakterom kolonijalnih ekonomija.

132 Wallerstein, 1974, 94.

133 Wright, 2006, 75.

jasno je da Rattkay surađuje s poglavicom u transformaciji indijanskog stanovništva. Represivno djelovanje „štaponosaca“, koje smo ranije spomenuli, ključno je za kontrolu i pretvorbu zajednice. Blagoslov Krune nije samo deklarativan, već i materijaliziran u financijskoj pomoći od 300 dukata godišnje¹³⁴. Spomenuto je da Rattkay priželjkuje konkretniju prisutnost europskih trupa. Cilj ekonomsko-društvene transformacije, koja je i cilj imperija, jasno je izražen u Rattkayjevim izvješćima. Rattkay ističe kako želi privesti svoje indijansko stanovništvo, koje ima izražene nomadske značajke¹³⁵, „životu uređenih naroda“¹³⁶. Sedentarizacija je neizbježna u „civiliziranju“ Tarahumaraca. Možda se iz istih razloga u izvješćima spominje jedino etimologija njihova etnonima. Dolazi od riječi *tara*, što znači „trgovati“¹³⁷. Rattkay to očito prepoznaje kao civilizacijsku značajku. Njegov projekt sedentarizacije i izgradnje kompleksnije socioekonomske strukture tek je u embrionalnom stadiju, ali iz teksta se može iščitati da je već došlo do stanovite društvene diferencijacije¹³⁸. No, posebice odnos prema rudarskim aktivnostima, koje su, kao što smo vidjeli, ključne za španjolski imperijalni projekt, pokazuje kolika je važnost ekonomske dimenzije u Rattkayjevim tekstovima. Odnos prozelitizma i iskopavanja plemenitih metala reprezentiran je kao gotovo kauzalan. Uz ogradu da se radi o „pobožnom mišljenju“ lokalnog stanovništva, Rattkay upozorava adresata na podudarnost vjerovjesničkih aktivnosti i otkrivanja novih rudnih bogatstava. Prema vjerovanju koje Rattkay prenosi, Stvoritelj se želio odužiti španjolskom kralju na njegovu financiranje jezuitskih misionarskih aktivnosti. Istoga dana kada su u Paral (rudarsko središte) „stigli za nove misije ruho, zvona i ostalo što je potrebno za crkvu, pronašli su Španjolci vrlo bogat rudnik srebra...“¹³⁹ Rattkay dodaje kako se iz istog rudnika „...ljušte listovi najčistijeg srebra.“¹⁴⁰ Zatim prenosi „novo zapažanje nekih“ koji su primijetili kako se u područjima gdje djeluju isusovci posebice primjećuje božji blagoslov u formi plemenitih metala¹⁴¹. Razlog je isti: Stvoritelj uspostavlja sustav razmjene u kojem nagrađuje misionarsku aktivnost materijalnim dobrima. Potom Rattkay i neposredno počinje zastupati takvo stanovništvo. Naime, nakon saznanja o dva nova rudnika srebra, Rattkay slavodobitno konstatira: „Tako Bog sa svih strana daje blagoslov.“¹⁴² Formulacija Tzvetana Todorova o razmjeni religije za plemenite metale gubi svaku provokativnosti i postaje adekvatan opis stanja u kolonijama. Rattkayjeva reprezentacija odnosa između prozelitizma i otkrivanja rudnih bogatstava izrazito je mehanicistička. Inzistira se na jednostavnom odnosu razmjene između kršćanskog boga te španjolskog kralja. No, odnos ideologije i ekonomskih aktivnosti obrnut je. Plemeniti metali posljedica su i potvrda ideologije prozelitizma. Oni su dokaz univerzalnosti kršćanske ideologije. Europska ekonomska aktivnost dobiva božansku sankciju. Pritom se, naravno, ne problematizira *tko* će i uz kakve fizičke posljedice iskopavati božje blagoslove. Rattkay samo usputno napominje da indijansko stanovništvo radi u rudnicima¹⁴³. Važno je opet naglasiti da je indijansko stanovništvo moglo raditi u rudnicima samo s dopuštenjem poglavice i misionara¹⁴⁴. Tarahumarsko rudno bogatstvo čak se personalizira. Naime, Tarahumara je prema Rattkayju bogata zlatom i srebrom (posebice srebrom) „...kao majka noseća bogatim kovinama“¹⁴⁵. No, porodi takvih majki bili su veoma krvavi. Općenito uzevši, divljenje materijalnom progresu i „prosvjetiteljskom“ kolonijalnom djelovanju nalazimo posvuda u Rattkayjevu tekstu, a ono je posebice očito u ocjeni engleske uprave na Jamaici jer je zahvaljujući civilizatorskoj misiji Engleza potisnuta religijska drugost.¹⁴⁶ Valja podsjetiti da povećana ekonomska aktivnost podrazumijeva i dolazak Europljana te pritisak na indijansko stanovništvo.

134 „Osim toga, darežljivošću našega prejasnog Kralja, da bi se Indijanci lakše privukli krštenju, u Meksiku se svake godine sa svakog misionara daje iz careve blagajne 300 carskih dukata velečasnom ocu prokuratoru Meksičke provincije.“ Rattkay, 1998, 219.

135 „Kako obično hodaju ovamo-onamo, mjesecima ostavljaju kuće same.“ Ibid., 189.

136 Ibid., 171.

137 Ibid., 185.

138 „Time [miševi, puhovi itd.,M.M] se sada hrane siromašniji. Prije su se u običnim prilikama svi time hranili.“Ibid., 197.

139 Ibid., 225.

140 Ibid.

141 Ibid.

142 Ibid., 227.

143 Ibid.

144 Ibid., 35.

145 Ibid., 175.

146 „...a 30. smo vidjeli Jamaicu, koju su Englezi otieli Španjalcima, te su ju u međuvremenu tako lijepo opskrbili narodom, zakonima, umjetnošću, zgradama i policijom, da taj otok sada ne zaostaje mnogo za europskim zemljama.“ Ibid., 115.

Prethodno je spomenuto da je radna etika ključna u reprezentaciji Drugog. Rattkay u kulturnoj translaciji povezuje vanjsko, kulturno i unutarnje, društveno Drugo usporedbom Tarahumaraca s nižim slojevima svoga društva¹⁴⁷. No, veza nije jasno izražena. Rattkayjev stav prema indijanskoj radnoj snazi prilično je ambivalentan. Iako ne kritizira rad u rudnicima, Rattkay ističe emulacijski potencijal indijanskog stanovništva i u kiparstvu, slikarstvu¹⁴⁸ i glazbi¹⁴⁹. Navedeni primjeri sugeriraju da Rattkay priželjkuje potpunu transformaciju Drugog budući da ih očito ne zamišlja samo kao radnu snagu u agraru i rudnicima (što su tipične aktivnosti periferije). On, čini se, nije želio perpetuaciju liminalnog. Tarahumarski neofiti trebali su postati punopravni Europljani. No, kako to pomiriti s radom u rudnicima? Isusovci, kao što sam već naglasio, bili su prilično indiferentni prema nedačama ekonomske eksploatacije. Cilj misionarske aktivnosti je prenošenje kršćanske ideologije i europske organizacije života. Oni nisu, općenito gledajući¹⁵⁰, bili socijalni revolucionari svoga vremena. Iako su pospešivali socijalne revolucije, krajnji cilj bio je reprodukcija modela njihova društva. Braudel nas podsjeća da uvijek moramo imati na umu globalni ekonomski sustav. Status periferije determinirao je brutalnost ekonomske eksploatacije „...koje nameće jedna daleka sila, neosjetljiva na žrtvovanje ljudi, koja djeluje prema gotovo mehaničkoj logici ekonomije svijeta“¹⁵¹. Ako se vratimo na djelomičnu transformaciju na kojoj inzistira Homi Bhabha, Rattkayjeva bi totalna transformacija u krajnoj konzekvenci bila subverzivna po imperijalni ekonomski i društveni model. Potpuna transformacija neofita znači i ideološki izazov diskriminatorskom smještaju indijanskog stanovništva u socioekonomskoj strukturi španjolskog imperija, kao i funkcioniranju prostora kao periferije u globalnoj ekonomiji.

Unatoč zaokruženosti misionarskog projekta koji uključuje i društvenu revoluciju, Rattkay ističe primat religije nad materijalnim interesima (iako potonje djelomično sakralizira): „Neki će ondje [tj. u Kaliforniji, o.p. M.M.] skupljati dragulje i bisere, a muževi iz Družbe Isusove duše, koje su vrjednije od svih dragulja“¹⁵². Nadalje, Drugo je u jezičnom smislu najzastupljenije upravo u reprezentaciji autohtone religije¹⁵³. Preglednosti radi, mogli bismo govoriti o dva osnovna semantička sloja u Rattkayjevim izvješćima: profanom i sakralnom. Oni se potpuno prožimaju i stoga ih je nemoguće odvojiti. Profano je sakralizirano i sakralno je profanizirano. Između polova kolonijalizma i antikolonijalizma, Rattkaya se ne može smatrati antikolonijalistom. Njegova pozicija je izrazito kolonijalna. No, implikacija hipotetične potpune transformacije neofita kao i primat prozelitističke ideologije, iako u ambivalentnoj interakciji s ekonomskom dimnezijom, sugerira da je Rattkay bio instrumentaliziran od strane španjolskog dvora sudjelujući u projektu redukcije troškova Krune, pacifikaciji nestabilnog područja, discipliniranju stanovništva u smislu *state buildinga*, otvaranja prostora za ekonomsku eksploataciju i osiguranja indijanske radne snage. Rattkay je bio kolonijalist, ali njegovi prioriteti nisu korespondirali s prioritetima španjolskog imperija. Taj imperij omogućavao je njegovo djelovanje u Novom svijetu, ali on je, na kraju krajeva, bio u suprotnosti s Rattkayjevim osnovnim ciljem: potpunoj pretvorbi Tarahumaraca u Europljane. Iako ove kontradiktornosti nisu mogle doći do izražaja za vrijeme trajanja njegove misije, Rattkayjev odnos prema indijanskom Drugom omogućio je da se one prepoznaju.

Zaključak

Ivan Rattkay reprezentirao je tarahumarske Indijance u okvirima esencijalističke etnokarakterologije koja je racionalizirala Drugo i ujedno osnaživala autorov eurocentrizam. On je u osnovi projicirao kako antiko-

147 „Drugih slasti za sjetila ne poznaju osim krajnje grubih, kakve bi u našim krajevima i kod zaostalog svijeta bile za prijazit.“ Ibid., 185). „Osim toga, nema u njih nikakva razmišljanja ili je sasvim jednostavno, kao kod nas u neukih.“ Ibid., 197.

148 „Među njima izvrsnih slikara i kipara.“ Ibid., 123.

149 „Indijancu je dovoljno samo jedanput ili dvaput promatrati kako se udara u harfu pa će se odmah odvažiti da svira na njoj i možda će u kratko vrijeme nadvisiti i učitelja.“ Ibid., 137.

150 Zahvaljujući veoma specifičnim uvjetima u kojima je došlo do nastanka paragvajskih redukcija, isusovci su izgradili nevjerojatno egalitarnu zajednicu. Vidi Caraman, 1990.

151 Braudel, 1992, 458.

152 Rattkay, 1998, 173.

153 O vilenjacija (primjer kulturne translacije) Rattkay donosi sljedeće: „...nazivali su ih *Tetsani* - ovi bi razdirali neprijatelje koji naidu; i žene tih vilenjaka, koje su nazivali *Vribi*.“ Ibid., 205. Drugo je opet zastupljeno i na drugim primjerima: „...oni su imali boga *Cano*, za kojega su govorili da se pretvorio u stablo. Imali su još jednoga, a nazivali su ga *Tereguri* i govorili da je gospodar podzemlja.“ Ibid., 205.

nijalnu djelatnost tako i politički, ekonomski i društveni razvoj indijanskog stanovništva u njihovu etnokarakterologiju. Iako je ovakva hermeneutika Rattkayju omogućila ostanak unutar univerzalističkog europskog referentnog okvira, posljedica esencijalističkih etnokarakteroloških konstrukata bila je i negativna po Rattkayjeva misionarska nastojanja budući da je svaki esencijalizam u suprotnosti s ciljem „proizvodnje“ Europljana. Ako su identiteti fiksni, transformacija Indijanaca nije moguća. No, Rattkay u svojim tekstovima prikazuje ljudske identitete i kao promjenjive konstrukte čime se povratno dekonstruira hermeneutika Drugog koja je dominantna u njegovim izvješćima. Rattkay je „čitao“ Drugo na radikalno drugačiji način prije svega kada je esencijalističkim etnokarakterološkim konstruktima suprotstavio uvjetovanje ljudskih identiteta ekonomsko-društvenim formacijama koje uzrokuju promjene identiteta, odnosno ukazuju na mogućnost njihova „konstruiranja“ (slučaj Tobosa). No, ovakva reprezentacija Drugog bila je uvjetovana vanjskom perspektivom (sukob isusovaca i biskupa), a nestabilnost identiteta bila je u funkciji glorifikacije isusovaca koji su u Rattkayjevoj interpretaciji bili odgovorni za nastajanje ekonomsko-društvenih formacija koje su rezultirale nestankom „divljaštva“ indijanske skupine povjerene isusovcima, dok je odlazak isusovaca (posljedica sukoba s biskupom) dovela također do nestanka „njihovih“ ekonomsko-društvenih formacija, zbog čega su Indijanci iznova postali „divljaci“. Ovakva reprezentacija Drugog ne ponavlja se u tekstu jer je posljedica vanjske perspektive. No, Rattkay je premostio paradoks između fiksnih identiteta i misionarskog cilja transformacije Drugog upisivanjem emulacijskog potencijala u etnokarakterologiju Drugog. Iz izvješća proizlazi da je samo Drugo promjenjivo, dok je Rattkayjev identitet zaštićen iluzijom fiksnog identiteta koju je Rattkay u Indijanaca negirao.

U svrhu asimilacije Drugog Rattkay je koristio niz taktika. Iskorištavao je neravnomyjene ekonomske odnose između kolonizatora i koloniziranog čime je nastojao pridobiti Drugo materijalnim. Koristio je i taktiku akomodacije živeći među Indijancima. Za širenje kršćanstva koristio se također nasiljem u čemu je imao pomoć poglavice i „štaponosaca“ koji su represijom prisiljavali stanovništvo na pridržavanje kršćanskih normama. No, Rattkay nije bio zadovoljan količinom represije i pouzdanošću lokalnih „štaponosaca“ i više puta je naglasio potrebu za intenzivnijim i ekstenzivnijim nasilnim mjerama. Naravno, strahovao je od pobuna Drugog budući da se indijansko stanovništvo na tome prostoru često bunilo protiv kolonizatora, pri čemu su misionari redovito likvidirani budući da su bili predstraža imperija, primjenjivali su represiju nad Indijancima i sudjelovali su u ekonomskoj eksploataciji te su stoga predstavljali simbol ugnjetavanja (koji su, budući da su misionari živjeli u indijanskim zajednicama, bili lako dostupna meta odmazde). Otpor Rattkayjevim nastojanjima bio je najizraženiji u starijem dijelu populacije, dok je mlađi dio populacije bio prijemčiviji prema Rattkayjevoj europeizaciji. Obzirom na asimetrične odnose moći, indijansko stanovništvo primjenjivalo je taktiku mimikrije. Time se zadržavao vlastiti kulturni kontinuitet ispod europske maske, a kolonizator nikada nije bio siguran u uspješnost svojeg pothvata. I Rattkay je bio svjestan odnosi moći, ali i specifičnosti kulturne reprodukcije, te je stoga davao niz kulturnih „koncesija“ indijanskom stanovništvu ne zaboravljajući krajnji cilj njihove potpune asimilacije. No, Rattkay naravno nije smatrao da će doći do transkulturalacije te da homogena reprodukcija europske kulture nije moguća. U njegovoj perspektivi trajan kulturni sinkretizam nije nužna posljedica kulturnih transfera (današnja Latinska Amerika najbolji je dokaz neispravnosti takva razmišljanja).

Bez obzira na discipliniranost i požrtvovnost, Ivan Rattkay nije uspio u svojim misionarskim nastojanjima. Iako se upustio u fabrikaciju svojih misionarskih uspjeha u zadnjem izvješću, nekrolog Josepha Neumanna omogućuje da se ionako neuvjerljiva reprezentacija možda u potpunosti odbaci. Iz nekrologa proizlazi da je Ivan Rattkay, kao i u prošloj misiji, izgubio vjeru u mogućnost transformacije Tarahumaraca u Europljane i kršćane. Spremao se tražiti premještaj u drugu misiju. Činjenica da nije uspio kao vjerovjesnik potresno je djelovala na Rattkayja. Prema Neumannu, pri kraju života opsjedale su ga misli o smrti, tražeći od Franje Ksaverskog da mu je isprosi kod Boga.

Obzirom da je misionarstvo bilo zaokružen projekt u kojem se nije prenosilo samo kršćanstvo, već i europski način života, ono je bilo jako korisno imperijalnim ambicijama španjolske Krune. Španjolski imperij, kao i Španjolska u Europi, već je duže vrijeme proživljavao period krize. Nepoštivanje monopola, gusarski napadi i nevjerovatna korupcija ugrožavali su španjolske interese u kolonijama. Indijanska populacija radikalno je smanjenja (proces koji je počeo od prvih dana kolonizacije) što je smanjilo i količinu dostupne radne snage. Različiti društveni sustavi također su onemogućavali eksploataciju bez temeljite transformacije tih društava. No, Španjolska je itekako imala koristi od svojih kolonija (što pokazuju i državni proračuni). Suočena s krizom,

država je veoma uspješno iskorištavala misionare za svoje interese čime je smanjivala vlastite troškove. Misionari su pacificirali nepristupačna područja koju su zatim pripajana španjolskim vlastima (što prikazuju primjeri Kalifornije i Tarahumare), a stanovništvo je izloženo procesima društvene transformacije koje su misionari znatno ubrzavali. Nakon dovršenih transformacija, indijansko stanovništvo osposobljeno je za relativno kompleksnije ekonomske zadaće, te se stoga moglo koristiti u eksploatorske svrhe i time zadovoljiti ekonomske interese španjolskog imperija. Redovito je zauzimalo niže pozicije u socioekonomskoj strukturi budući da je došlo do konvergencije kulturne i klasne drugosti. Rattkay je također nastojao izvršiti društvenu transformaciju svojih Indijanaca i nije imao ništa protiv njihova rada u rudnicima. Dapače, u njegovim izvješćima uspostavlja se praktički kauzalni odnos između misionarskih aktivnosti te pronalaska novih ruda. Prema Rattkayju, kršćanski bog nagrađuje vjerovjesnike rudnim bogatstvima. Ona tako postaju potvrda Božjeg blagoslova koji u specifičnom sustavu razmjene nagrađuje vjerovjesnička nastojanja materijalnim dobrima. No, kod Rattkayja, odnos ekonomskih aktivnosti i ideologije obrnut je jer je materijalna dimenzija izraz i potvrda univerzalnosti kršćanstva. S druge strane Rattkay jasno daje do znanja da je ekonomska domena sekundarna u odnosu na njegov primarni interes: spas indijanskih duša (iako je ovaj cilj ponekad nemoguće odvojiti od materijalne dimenzije). Štoviše, njegova izvješća daju mogućnost iščitavanja svjetonazora koji je u suprotnosti s interesima španjolskog imperija. Naime, imperij u osnovi ne teži totalnoj transformaciji Drugog, već njegovoj djelomičnoj rekonstrukciji prema europskom modelu kako bi Drugo moglo zadovoljiti ekonomske interese imperijalnog centra. Nepotpuna transformacija onemogućavala je potpunu društvenu emancipaciju Drugog i činila je ideološki prihvatljivijim brutalnu eksploataciju na periferiji. Rattkay je, čini se, vjerovao u potpunu transformaciju Drugog, čime je neizravno dovodio u pitanje imperijalni ekonomski i društveni model. Bez obzira što je imperij omogućavao njegovu aktivnost, a on je također zadovoljavao ekonomske interese imperija, ovaj brak iz interesa u krajnjoj je konzekvenci vodio u sukob i razvod.

Izvori:

Rattkay, Ivan. *Izvjeshća iz Tarahumare*. (ur.) Mijo Korade. Zagreb: Artresor, 1998.

Literatura:

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London, New York: Routledge, 1998.

Black, Jeremy. *Europe and the World, 1650-1830*. London, New York: Routledge 2002

Borah, W. "Latin America 1610-1660". *The New Cambridge Modern History. The Decline of Spain and the Thirty Years War*, sv.4. London, New York: Cambridge University Press, 1970.

Braudel, Fernand. *Vrijeme svijeta. Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam*, sv.3. Zagreb: August Cesarec, 1992.

Bhabha, Homi K. *Location of Culture*. London, New York: Routledge, 1994.

Caraman, Phillip. *Misija Paragvaj. Izgubljeni raj 1607-1768*. Zagreb: Globus 1990.

De Certeau, Michel. *Invencija svakodnevice*. Zagreb: Naklada MD, 2002.

Glete, Jan. *War and the State in Early Modern Europe. Spain, the Dutch Republic and Sweden as fiscal-military states, 1500-1660*. London, New York: Routledge, 2002.

Greenblatt, Stephen. „Learning to Curse“. *Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, 1990.

Lestringant, Frank. „The Philosopher's Breviary: Jean de Lery in the Enlightenment“. *New World Encounter*, ur. Stephen Greenblatt. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993.

Füllöp Miller, Rene. *The Power and Secret of The Jesuits*. New York: The Viking Press, 1930.

Storrs, Christopher. *The Resilience of the Spanish Monarchy 1665-1700*. New York: Oxford University Press, 2006.

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America. The Question of the Other*. University of Oklahoma Press, 1999.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, San Francisco, London: Academic Press, 1974.

Wright, Jonathan. *Isusovci: misije, mitovi i povijest*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2006.

Unsuccessful transformation: the Other in the reports of Ivan Rattkay

Summary

The author analyzes three reports of the Croatian missionary Ivan Rattkay from the theoretical perspective of historical imagology and paradigms of cultural transfers. The article tries to demonstrate that essentialist ethno-characterology was the basis of the missionary's representation of the Other. These constructs served both as a rationalization of the Other and reaffirmation of Rattkay's eurocentrism. They were based on transposing the anti-colonial activity as well as economic, social and cultural development of the Indian population into their ethno-characterology. However, this hermeneutics of the Other is not the only one in the text due to its contradiction with the aim transforming the Other. This could be the reason why the Croatian missionary inscribed the potential of emulation into the ethno-characterology of the Indians. The tactics of assimilation varied from taking advantage of the unequal economic development between the colonizer and the colonized to accommodation and repression and miscellaneous cultural "concessions". The Indian population attempted to preserve their cultural continuity in the context of aggressive imposition of European culture by mostly by means of the tactics of mimicry and violent resistance to the colonizers. The process of cultural transfer unsurprisingly resulted in the formation of a hybrid cultural pattern. The author also attempts to situate missionary activities in the context of the Spanish imperial project, and argues that these activities served very tangible economic and political aims. The missionaries initiated social transformations of the Indians societies which resulted in pacifying insubordinate areas, disciplining the populace and instilling a "work ethics" compatible with relatively more complex economic operations. Nevertheless, Ivan Rattkay, it seems, aspired to total transformation of the Other, which is in disagreement with the imperial economic and social model. According to that model, the Other was only to be partially reconstructed in order to serve the empire's economic goals. Consequently, the transformation meant a discriminatory allocation of the Other in the socioeconomic structure. Class and cultural otherness therefore converged. In this sense, the missionary ideal can be perceived as subversive in relation to this model.

Keywords: missionarism, mimicry, the Other, periphery, the Spanish Empire, Tarahumara, essentialist ethno-characterological constructs, (anti)colonialism, assimilation

PRO TEMPORE

ČASOPIS STUDENATA POVIJESTI

Pro tempore

Časopis studenata povijesti
Godina V, broj 5, Zagreb, 2008.

Glavni i odgovorni urednik

Tomislav Bali

Uredništvo

Tomislav Bali, Mladen Medved, Nikolina Sarić, Tomislav Šušak

Dizajn i priprema za tisak

Andrija Ražnatović

Lektura i korektura

Krunoslava Papirović

Prijevod i sažetaka na engleski jezik

Mladen Medved, Tomislav Šušak

Izdavač

ISHA Zagreb – Klub studenata povijesti

Tisak

Mediaprint-tiskara Hrastić, Zagreb

Naklada

Tiskano u 250 primjeraka

Tvrđnje i mišljenja u objavljenim radovima izražavaju isključivo stavove autora i ne predstavljaju nužno stavove i mišljenja uredništva i izdavača. Izdavanje časopisa ostvareno je uz novčanu potporu Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Podravka d.d. Koprivnica i Raiffeisen BANK Austria d.d. Zagreb. Časopis je besplatan.

Adresa uredništva:

ISHA Zagreb – Klub studenata povijesti, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb

E-mail:

urednik.protempore@gmail.com