

Pjer Klast

Društvo protiv Države
Vlast u primitivnom društvu

Eseji iz političke antropologije



Porodična biblioteka br. 2

anarhija/ blok 45

O knjizi (tekst sa zadnjih korica štampanog izdanja)

“Primitivna društva nemaju državu zato što je država kod njih nemoguća”, a ne zato što ljudi u njima nisu svesni te opcije, ponavlja uporno Pjer Klastre (Pierre Clastres).

“Ona neprestano razdvajaju vlast od svake institucije vlasti.”

Da se radilo samo o blaženom neznanju, na njih bismo danas verovatno gledali kao na zanimljiv sociološki kuriozitet koji odbrojava svoje poslednje dane. Ovako, njihov primer ne prestaje da zapanjuje. Nije reč o tome da ta društva *nemaju* Državu, odnosno da u njima *nema* vlasti odvojene od društva, već o nečemu što *imaju*: čitavom nizu društvenih procedura i mehanizama koji *sprečavaju* odnose bazirane na moći i nejednakosti. Za naš um, naviknut na hijerarhiju i potčinjavanje, tu se radi o skoro nerešivom rebusu.

Iako pitanje nastanka Države i dalje ostaje bez pravog odgovora, još uvek možemo, kako to kaže Klaster, da posmatramo uslove koji sprečavaju njen nastanak. Primitivna društva pružaju nam upravo tu mogućnost:

“Nema sumnje da će nam samo pažljivo istraživanje funkcionisanja primitivnih društava omogućiti da rasvetlimo ovo pitanje. A ta svetlost, usmerena na trenutak rođenja Države, možda će nam pomoći da sagledamo i mogućnost (ostvarljivu ili ne) njene konačne smrti.”

Izvori

Za eseje: *Društvo protiv Države, Govor kao obaveza, O mučenju u primitivnim društvima, O Jednome bez Mnoštva* (odlomak)

Izvor: *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*; Urzone Inc., Zone Books, NYC 1998. (1989)

Naslov originala: *La Société contre l'état*; Editions de Minuit, Paris, 1974.

Za tekstove i eseje: *Zemlja bez zla, Vlast u primitivnom društvu, Etnocid, Svet Tupi Gvarana i esej o La Boesiju*

Izvor: *Archeology of Violence*, SEMITOTEXT(E), 1994, NYC

Naslov originala: *Recherches d'anthropologie politique*; Editions de Seuil, Paris, 1980.

Prevod, priprema i prateći tekstovi: Aleksa Golijanin

Na koricama: Maks Ernst, kolaž, bez naslova, 1929.

Porodična biblioteka br. 2, drugo izdanje, 2004.

Prvo izdanje: februar 2002.

blok45@eunet.yu

anarhija/ blok 45 nema nikakve veze ni sa jednom političkom ili nevladinom organizacijom, niti sa bilo kojom grupom koja se u Beogradu, Srbiji ili u ovom delu sveta predstavlja kao anarhistička (o levičarima, ma šta to značilo danas ili oduvek, da ne govorimo). Za **anarhiju/ blok 45** ideologija anarhizma je bez ikakvog značaja. Izvesna terminološka podudarnost je slučajna i za sada predstavlja izvor mnogih zabavnih, ali ponekad i vrlo zamornih nesporedazuma.

“Nikakve ideologije nas veće spasiti. Moramo se spasiti sami. Idemo kroz mrak, improvizujemo. Svako ko traži izvesnost i garancije treba opaliti po njušci.” — *Sami u svetu, zajedno u šumi: Orijentacija u vremenu i prostoru, terenski priručnik*, blok 45, 2003.

Sadržaj

Društvo protiv Države	5
Zemlja bez zla	20
Gvarani koncept Jednog	24
Vlast u primitivnom društvu	25
Govor kao obaveza	29
O mučenju u primitivnim društvima	31
Etnocid	37
Etjen de La Boesi: Sloboda, nesreća i bezimeno	43
Pjer Klastr: Lekcije iz pustinje i prašume	51
Dve ilustracije: Etjen de La Boesi i Filip Dire	55

Uvod

“Dragi brate, prema tebi osećam najdublje sažaljenje. Poslušaj moj savet i postani Hjuron. Naime, ja jasno vidim veliku razliku između tvog i mog položaja. Ja sam jedini gospodar svoje sudbine i svog života. Potpuno raspoložem sobom i slobodan sam da činim šta mi je volja. Ja sam prvi i poslednji među svojim ljudima. Ne plašim se ni jednog čoveka i zavisim samo od Velikog Duha. Dok si ti, čitavim svojim telom i dušom, osuđen na večitu zavisnost od tvog velikog kapetana, a vaš Vicekralj može i sa tobom i sa njim da čini što mu je volja. Nisi slobodan da slediš svoje misli, živiš u stalnom strahu od pljačke, lažnih svedoka i ubica i uvek zavisiš od beskrajnog niza osoba koje se po položaju nižu iznad tebe. Kaži, da li je tako ili nije?”

— Poglavica Hjurona Tionnontate, zvani Kondiaronk ili Pacov, baronu De Lahontanu, glavnom zapovedniku francuske kolonije Placentia, Newfoundland, cca 1690. (*Lahontan's New Voyages to North America*, Ruben Gold Twaites, Chicago 1905.)

Društvo protiv Države

Primitivna društva su društva bez države. Ova tvrdnja, sama po sebi tačna, krije u sebi jedan stav, jedan vrednosni sud koji odmah dovodi u pitanje mogućnost zasnivanja političke antropologije kao nauke. Ono što se time u stvari kaže je da primitivnim društvima nešto nedostaje i da je to nešto Država. To predstavlja njihovu glavnu crtu, s obzirom da se radi o suštinskom elementu za svako društvo, pa tako, na primer, i za naše. Samim tim, ta društva nisu kompletna; ona se čak ne mogu ni nazvati društvima; ona nisu civilizovana; njihovo postojanje neprestano obeležava jedan nedostatak – nedostatak Države, koju ova društva, ma koliko se trudila, nikada neće moći da stvore. Izraženo manje ili više jasno, to je ono što nam govore i hronike drevnih istraživača i radovi naučnika: društvo je nezamislivo bez Države. Država je sudbina svakog društva.

Ovde se jasno uočava jedan etnocentričan pristup, najčešće nesvestan, i samim tim veoma čvrsto ukorenjen. Njegov neposredan, spontani izraz predstavlja jedno možda nejasno, ali svakako veoma rašireno uverenje: svako od nas je, duboko u sebi, poput pravog vernika, ubeđen da društvo postoji zbog Države. I kako onda gledati na samo postojanje primitivnih društava osim kao na odbijanje univerzalne istorije, anahroni ostatak dalekog doba kojeg su svi ostali prevazišli? Ovde otkrivamo drugo lice etnocentrizma, sklonost da se istorija vidi kao jednosmerna ulica u koju svako društvo mora da uđe, prolazeći kroz sve faze koje vode od divljaštva ka civilizaciji. "Svi civilizovani narodi nekada su bili divlji," pisao je Ravnal. Ali, isticanje jedne specifične evolucije ne opravdava doktrinu koja proizvoljno vezujući stanje civilizacije za civilizaciju Države, ovu poslednju proglašava za obavezni cilj i krajnju sudbinu svakog društva. I dalje se možemo pitati šta je to što je poslednje među primitivnim narodima održalo takvima kakvi jesu.

U stvarnosti, isti stari evolucionizam ostaje netaknut ispod plašta modernih formulacija. Kada se uvije u jezik antropologije umesto filozofije, ovo stanovište deluje mnogo suptilnije, zajedno sa drugim kategorijama koje pretenduju na atribut naučnosti. Već je primećeno da se primitivna društva skoro uvek klasifikuju negativno, u znaku nekog nedostatka: društva bez Države, društva bez pisma, društva bez istorije. Klasifikacija na ekonomskom planu sprovodi se na isti način: to su društva sa elementarnom ekonomijom. Ukoliko se time želi reći da primitivna društva ne znaju za tržišnu ekonomiju koja stvara višak vrednosti, onda se time, strogo uzevši, ne kaže ništa. Zadovoljava se time da se konstatuje još jedan nedostatak i nastavlja sa rezonovanjem u kojem naš vlastiti svet služi kao jedina referenta tačka: sva ta društva bez Države, bez pisma i bez istorije takođe su i društva bez tržišne ekonomije. Ali, zdrav razum bi ovde mogao da prigovori: kakva korist od tržišta ako nema viška vrednosti? Pojam elementarne ekonomije podrazumeva da primitivna društva ne proizvode višak vrednosti prosto zato što su nesposobna za tako nešto, potpuno obuzeta proizvodnjom u cilju pukog opstanka – slika večite nemaštine Divljaka, koja uporno odoleva vremenu. Dalje, nesposobnost primitivnih društava da se odvoje od životarenja u bedi, objašnjava se njihovom tehničkom neopremljenošću i inferiornošću.

Šta imamo u stvarnosti? Ako se pod tehnikom podrazumeva skup postupaka koje ljudi razvijaju ne u cilju apsolutne dominacije nad prirodom (što važi samo za naš svet i njegov sumanutu kartezijski projekat, čije ekološke posledice tek od skora počinju da se sagledavaju) već u cilju ovladavanja prirodnim okruženjem u skladu sa svojim potrebama, onda nema više nikakvog razloga da se primitivna društva smatraju tehnološki inferiornim: ona pokazuju sposobnost da zadovolje svoje potrebe na način u najmanju ruku ravan onom na koji je naše industrijsko, tehnološko društvo tako ponosno. To znači da svaka ljudska grupa uspeva da postigne neophodni minimum ovladavanja prirodnom sredinom koju naseljava. Sve do danas nije otkriveno ni jedno društvo koje nije bilo sposobno da ovlada nekim prirodnim prostorom, osim u slučaju delovanja neke više sile ili nasilja: ono bi tada ili nestalo ili promenilo stanište. Ono što primer Eskima ili Australijanaca čini tako zapanjujućim su upravo raznovrsnost, imaginacija i izuzetan kvalitet njihove tehnološke aktivnosti, inovativna i praktična moć njihovog oruđa. Potrebno je provesti samo malo vremena u nekom etnografskom muzeju: nivo umeća ispoljenog u izradi svakodnevnih upotrebni predmeta čini skoro svaku od tih sitnica umetničkim delom. *To znači da na tehnološkom planu ne postoji hijerarhija, pa tako ni superiorna ili inferiorna tehnologija. Jedina mera tehnološke opremljenosti nekog društva je njegova sposobnost da zadovolji svoje potrebe u datom okruženju.*

Posmatrano iz tog ugla, ne postoji ni jedan dokaz da su primitivna društva nesposobna da pronađu sredstva za ostvarenje tog cilja. Naravno, sposobnost tehničke inovacije ovih društava razvijala se tokom vremena. Ništa nije unapred dato; uvek se radilo o strpljivom posmatranju i istraživanju, dugom nizu pokušaja i promašaja, uspeha i neuspeha. Preistoričari nam govore o periodu od nekoli ko milenijuma tokom kojeg je grubo, paleolitsko oruđe bilo zamenjeno zadivljujućim sečivima Solutrijanaca. S druge strane, primećeno je da se u Americi i Starom Svetu poljoprivreda i uzgoj biljaka pojavljuju u približno isto vreme. Osim toga, mora se priznati da američki Indijanci ni u kom slučaju nisu inferiorni – štaviše, upravo je suprotno – u umeću uzgoja i sortiranja ogromnog broja varijeteta korisnih biljaka.

*

Zadržimo se za sada na pogubnom interesovanju Indijanaca za metalna oruđa. Ovo će nas na neočekivani način dovesti do pitanja ekonomije u primitivnim društvima.

Obično se smatra da je dovoljno reći da su ova društva usled svoje tehnološke inferiornosti osuđena na elementarnu ekonomiju. Kao što smo upravo pokazali, ovaj argument nema ni logičkog ni iskustvenog osnova. Logičkog, jer ne postoji ni jedan apstraktni standard za poređenje različitih tehnoloških "intenziteta": tehnologija koju koristi jedno društvo ne može se direktno porediti sa tehnologijom nekog drugog društva. Nema nikakvog osnova za poređenje puške i strele. A nema ni iskustvenog osnova, budući da nam arheologija, etnologija, botanika, itd., pružaju jasne dokaze o efikasnosti i ekonomskoj vrednosti primitivnih tehnologija. Najzad, ako se primitivna društva zasnivaju na elementarnoj ekonomiji, onda im nikakvo tehnološko znanje nije ni potrebno. Tako dolazimo do pravog pitanja: da li je ekonomija primitivnih društava zaista "elementarna"? Ukoliko insistiramo na doslednoj primeni reči, i ako onda pod elementarnom ekonomijom ne podrazumevamo samo odsustvo tržišne ekonomije i viška vrednosti – što je inače truizam – onda zapravo tvrdimo da ovaj oblik ekonomije omogućava društvu tek puki opstanak. Drugim rečima, to znači da ova društva neprestano mobilisu svoj celokupni proizvodni potencijal samo zato da bi proizvela minimum sredstava za život.

Pojam elementarne ekonomije sadrži jednu upornu predrasudu koja, da čudo bude veće, često ide ruku pod ruku sa isto tako kontradiktornim i jednako raširenim shvatanjem da je Divljak lenj. Dok se u našem vulgarnom rečniku odomaćio izraz “raditi kao crnac”, u Južnoj Americi postoji izraz “lenj kao Indijanac”. Ali, ne može i jedno i drugo: ili čovek u primitivnim društvima (američkim i drugim) živi u elementarnoj ekonomiji i najveći deo vremena provodi u potrazi za hranom – ili ne živi u takvim uslovima, nego može sebi da priušti mnogo slobodnog vremena, koje obično provodi pušeći u svojoj ležaljci. To je ostavilo izrazito nepovoljan utisak na prve Evropljane koji su posmatrali brazilske Indijance. Veliko je bilo njihovo negodovanje kada su videli sve te mišićave muškarce koji su pucali od zdravlja kako se šepure okolo išarani i okićeni perjem kao žene, umesto da crnče u svojim baštama. Bilo je očigledno da ti ljudi svesno odbijaju shvatanje po kojem čovek mora da zaradi parče hleba u znoju lica svog. To kod njih nije moglo da prođe. Niti je moglo da potraje: Indijanci su ubrzo bili primorani da rade i da umiru od toga. Izgleda da je napredovanje Zapadne civilizacije od samog početka počivalo na dva aksioma: prvi je da se prava društva mogu razvijati samo pod zaštitničkim okriljem Države, a drugi, da čovek mora da radi.

Indijanci su posvećivali relativno malo vremena onome što se zove rad. A opet nisu umirali od gladi. Stare hronike se potpuno podudaraju u opisima naočitih prilika odraslih Indijanaca, dobrog zdravlja većine dece i obilja najraznovrsnije hrane. To znači da elementarna ekonomija indijanskih naroda nije ni u kom slučaju značila neprestanu i neizvesnu potragu za hranom. Iz toga sledi zaključak da elementarnoj ekonomiji odgovara drastično ograničavanje vremena koje se posvećuje proizvodnim aktivnostima.

Uzmimo primer jednog južnoameričkog plemena koje je praktikovalo poljoprivredu, Tupi Gvarani, čija je čuvena lenjost toliko iritirala Francuze i Portugalce. Ekonomija ovih Indijanaca prevashodno se zasnivala na poljoprivredi, a zatim na lovu, ribolovu i sakupljanju. Jednu baštu bi koristili 4-6 godina, posle čega bi je napuštali, ponekad zbog iscrpljivanja zemljišta, a mnogo češće zbog najezde parazitske vegetacije koju je bilo teško ukloniti. Najveći deo posla koji su obavljali muškarci sastojao se od krčenja određenog terena kamenim sekirama i uz pomoć vatre. Ovaj posao, koji se obavljao pred kraj kišne sezone, zahtevao je obično 1-2 meseca. Skoro sav ostali posao – setvu, okopavanje, žetvu – obavljale su žene, u skladu sa seksualnom podelom rada. Tako dolazimo do sledećeg srećnog zaključka: muškarci, a to znači jedna polovina populacije, radili su oko dva meseca svake četvrte godine! Što se preostalog vremena tiče, provodili su ga u aktivnostima koje za njih nisu bile kuluk, već uživanje: u lovu i ribolovu, zabavi, pijankama i konačno, u zadovoljavanju svoje velike strasti – ratnim pohodima.

Ovi živopisni, istorijski detalji nalaze zapanjujuću potvrdu u skorašnjim istraživanjima, od kojih su neka još u toku. Radi se o vrlo strogim istraživanjima, s obzirom da uključuju i tačno merenje vremena koje se u društvima sa elementarnom ekonomijom provodi u radu. Dostupni podaci, bilo o nomadskim lovcima iz pustinje Kalahari ili o američkim poljoprivrednicima, pokazuju da prosečni radni dan u ovim društvima traje manje od četiri sata. Lizot, koji je sedam godina živeo među Janomama Indijancima iz venecuelanske Amazonije, hronometarski je utvrdio da prosečni radni dan odraslih članova plemena, uključujući sve aktivnosti, traje jedva tri sata. Iako nisam obavio slična merenja među Gvajaki Indijancima, nomadskim lovcima iz šumskih oblasti Paragvaja, mogu da potvrdim da ovi Indijanci, i muškarci i žene, provode najmanje polovinu dana u skoro potpunoj dokolici, budući da se lov i

sakupljanje odvijaju između 6 i 11 časova pre podne, ili malo pre i posle toga, i to ne svakog dana. Sasvim je verovatno da bi slična istraživanja među preostalim primitivnim narodima dala analogne rezultate, uz uvažavanje različitih ekoloških uslova.

Tako dospevamo veoma daleko od aure jada i bede koja okružuje pojam elementarne ekonomije. Ne samo da ljudi u primitivnim društvima nisu osuđeni na animalni život, sveden na preživljavanje, nego postižu upravo suprotno i to u izvanredno kratkom vremenskom periodu. To znači da primitivna društva imaju na raspolaganju, ako to požele, svo vreme potrebno da se poveća proizvodnja materijalnih dobara. Ali, zdrav razum odmah postavlja nekoliko pitanja: zašto bi ti ljudi želeli da rade i proizvode više, kada su im ta tri ili četiri sata rada dovoljna da podmire sve potrebe grupe? Kakvu bi korist imali od toga? Čemu bi služio tako ostvaren višak vrednosti? Kako bi on bio upotrebljen? Čovek radi više nego što je potrebno da bi zadovoljio svoje potrebe samo ako je na to primoran. Upravo ta vrsta prinude ne postoji u primitivnim društvima. To odsustvo spoljne sile prinude ukazuje na pravu prirodu primitivnog društva. Pojam "elementarna ekonomija" može da posluži za opis ekonomske organizacije ovih društava, ali ne tako da se odnosi na nuždu koja proističe iz nekog nedostatka ili iz nesposobnosti tih društava i njihove tehnologije. Baš suprotno: koristimo ga da bismo označili njihovo odbijanje svakog besmislenog preterivanja, njihovu rešenost da proizvodnu aktivnost usklade sa zadovoljavanjem svojih potreba. I ništa više od toga. Ako malo bolje pogledamo videćemo da i ova društva ostvaruju izvestan višak vrednosti: količina proizvedene biljne hrane (manioka, kukuruza, duvana, itd.) uvek prevazilazi potrebe grupe, pri čemu se taj višak proizvodi u okviru uobičajenog radnog vremena. Taj višak proizvoda, ostvaren bez dodatnog rada, troši se za ishranu ili u svrhe koje bi se mogle nazvati političkim – na velikim, plemenskim gozbama ili za vreme poseta ljudi iz drugih grupa, itd.

Prednost metalne sekire nad kamenom je toliko očigledna da o tome nije potrebno raspravljati: sa metalnom sekirama za isto vreme može da se obavi deset puta više posla nego sa kamenom; odnosno, isti posao za jednu desetinu vremena. Kada su Indijanci otkrili proizvodnu nadmoć sekire belog čoveka, počeli su da je koriste ne zato da bi proizvodili više za isto vreme, već isto koliko i pre, samo za deset puta kraće vreme. Ali, desilo se suprotno: zajedno sa metalnim sekirama došli su nasilje i vlast belih došljaka, što je napravilo pravu pustoš u primitivnom indijanskom svetu.

Lizo je, pišući o Janomamima, rekao da primitivna društva odlikuje odbijanje rada: "Prezir koji Janomami pokazuju prema radu i njihova nezainteresovanost za tehnološki napredak sam po sebi, su izvan svake sumnje." (1) Bila su to prva društva slobodnog vremena, prvobitna društva blagostanja, kako ih je tačno i slikovito opisao Maršal Salins (*Prvobitno društvo blagostanja*, #3).

*

Ako osnivanje ekonomske antropologije primitivnih društava, kao posebne discipline, ima nekog smisla, onda se ona ne može zasnivati samo na ispitivanju ekonomskog života tih društava: i dalje zavisimo od podataka deskriptivne etnologije, tj. od opisa svih ostalih integrisanih dimenzija života jednog primitivnog društva. Tačnije, tek kada se ustanovi dimenzija "totalne društvene činjenice" kao posebne sfere, moguće je unutar nje izolovati pojam ekonomske antropologije: kada odbijanje rada nestane, kada sklonost ka akumulaciji zameni osećaj za vrednost slobodnog vremena; ukratko, kada delovanje gore spomenute spoljne sile postane

očigledno unutar društvenog tela. Ta sila bez koje se Divljaci nikada ne bi odrekli svoje slobode i dokolice, sila koja uništava njihovo društvo, je sila prinude – to je politička vlast. Ali, u tom slučaju ekonomska antropologija odmah biva oštećena: ona gubi svoj predmet istog trenutka kada je izgledalo da ga je prigrabila. Ekonomija postaje politička ekonomija.

Obim proizvodne aktivnosti kod primitivnih naroda je precizno utvrđen, ali ne u odnosu na materijalne, već na energetske potrebe: proizvodnja je ograničena na obnavljanje utrošene energije. Drugim rečima, sam život je, u svom prirodnom ritmu, taj koji utvrđuje i reguliše količinu vremena koje će biti utrošeno za reprodukciju (sa izuzetkom dobara koja se zajednički troše na velikim svetkovinama). To znači da kada zadovolji svoje potrebe, ništa ne može da natera primitivno društvo da proizvodi više, da ga natera da otuđuje svoje vreme radeći bez pravog razloga, kada to vreme može da provodi u dokolici, igri, ratovanju ili u svetkovinama. Koji su to uslovi u kojima ovakav odnos između primitivnog čoveka i proizvodnje može da se promeni? Pod kojim uslovima ta aktivnost može biti usmerena na neke druge ciljeve, umesto na zadovoljavanje energetske potrebe? Tako stižemo do pitanja porekla rada kao otuđenog rada.

U primitivnom, suštinski egalitarnom društvu, ljudi kontrolišu svoju aktivnost kao i cirkulaciju proizvoda te aktivnosti. Oni sami vode računa o svojim interesima, iako zakon razmene posreduje između pojedinca i proizvoda. Međutim, sve počinje da tone u haos kada se proizvodnja odvoji od svog prvobitnog cilja, kada umesto za sebe primitivni čovek počne da radi za druge, bez razmene i bez reciprociteta. To je tačka u kojoj postaje moguće govoriti o radu: kada egalitarno pravilo razmene prestane da podupire "građanski kod" društva; kada proizvodna aktivnost počne da služi zadovoljavanju potreba drugih; kada sistem razmene ustupi mesto *teroru duga*. Ovde, zapravo, treba povući crtu koja razdvaja amazonske divljake od carstva Inka. Kada se sve uzme u obzir, prvi rade zato da bi živeli, dok drugi rade zato da bi drugi mogli da žive, oni koji ne rade, gospodari koji im govore: moraš da nam vratiš ono što nam duguješ. Moraš stalno da otplaćuješ svoj dug.

Kada ekonomska dinamika postane zaseban, autonoman sektor, kada proizvodna aktivnost postane otuđen, proračunat rad, nametnut od onih koji će uživati u plodovima tog rada, primitivno društvo počinje da se deli na one koji upravljaju i na one kojima se upravlja, na gospodare i podanike; u njemu počinje da se izdvaja nešto što najavljuje njegovu propast kao društva: vlast i respekt prema vlasti. Najveća društvena podela, koja predstavlja osnovu za sve druge podele, uključujući tu i podelu rada, je novi vertikalni poredak stvari. To je velika politička razdelnica koja razdvaja one koji raspolažu silom, vojnom ili religioznom, i one koji su toj sili potčinjeni. Politički odnos vlasti prethodi i pruža osnovu za ekonomski odnos eksploatacije. Otuđenje je političko pre nego što postane i ekonomsko; vlast prethodi radu; ekonomsko proističe iz političkog; pojava Države prethodi pojavi klasa.

*

Nepotpunost, neispunjenje, nedostatak: na prirodu primitivnih društava više se ne može gledati na takav način. Treba je sagledati pozitivno, kao sposobnost upravljanja prirodnim okruženjem i društvenim projektom; kao suverenu volju da se ni jednom spoljnom faktoru ne dopusti da prodre u društvo i da ga izmeni, iskvvari ili uništi. *To je ono što konačno treba shvatiti: primitivna društva nisu zadocneli embrioni drugih društvenih oblika, društvena tela čiji je "normalan" razvoj bio ometen nekom čudnom bolešću; ona se ne nalaze na početku nekakve istorijske logike koja pravolinijski, tokom vremena, stremi jednom*

zadatom cilju, koji se tek naknadno definiše kao naš društveni sistem. Ako u istoriji zaista važi ta logika, kako to da primitivna društva i dalje postoje?

Isto važi i kada je reč o ekonomskom životu, koji odlikuje odbijanje mogućnosti da rad i proizvodnja ovladaju društvom; odluka da se viškovi troše isključivo u zajedničke društveno-političke svrhe; suštinska nemogućnost konkurencije; ukratko, zabrana – neizgovorena, ali zato ništa manje izričita – nejednakosti.

Zašto ekonomija primitivnih društava nije politička ekonomija? Razlog leži u očiglednoj činjenici da ekonomija u ovim društvima ne predstavlja izdvojen sektor. Moglo bi se reći da su u ovom smislu primitivna društva zapravo društva bez ekonomije, jer *odbijaju ekonomiju*. Ali, ako je tako, zar ćemo opet o političkom aspektu ovih društava govoriti u terminima nedostatka? Da li to znači da u njima, pošto se radi o društvima “bez zakona i kraljeva”, polje političke aktivnosti i ne postoji? I zar se tako nećemo samo vratiti na stanovište etnocentrizma, po kojem je “nedostatak” ono što na svim nivoima suštinski odlikuje sva društva različita od našeg?

Zadržimo se zato na pitanju političke dimenzije primitivnih društava. To nije samo “zanimljivo” pitanje, kojim bi trebalo da se bave jedino stručnjaci. I etnološki pristup bi u ovom slučaju trebalo da bude dovoljno širok da udovolji zahtevima jedne opšte teorije društva i istorije (do koje tek treba doći). Izuzetna raznolikost tipova društvene organizacije, kako u vremenu tako i u prostoru, ipak ne znači da je nemoguće izvesti redukciju tog beskrajnog mnoštva razlika. Jedna takva velika redukcija omogućava nam da sagledamo kako istorija nudi zapravo samo dva tipa društva nesvodiva jedno na drugo, dve makro-klase, od kojih svaka uključuje društva koja u osnovi imaju nešto zajedničko, bez obzira na sve ostale razlike. S jedne strane, postoje primitivna društva, ili društva bez države. S druge strane, tu su društva sa Državom. Postojanje ili nepostojanje Države (u različitim oblicima) je upravo ono što svakom društvu dodeljuje njegovo logično mesto, nepovratno razdvajajući ova dva tipa društva.

Pojava Države dovodi do velike tipološke podele na Divljake i Civilizovane. To stvara nepremostiv jaz između ove dve opcije, u kojem se sve menja i gde Vreme postaje Istorija. Odavno je primećeno, i to s pravom, da su na hod istorije radikalno uticala dva velika ubrzanja. Snaga prvog potiče iz onoga što se naziva neolitskom revolucijom (pripitomljavanje životinja, poljoprivreda, otkriće tkanja i grnčarstva, postepni prelaz na sedalački način života, itd.). Mi i danas, i to u sve većoj meri, živimo u znaku drugog ubrzanja: industrijske revolucije XIX veka.

Nema sumnje da je neolitski skok drastično izmenio uslove materijalnog života paleolitskih ljudi. Ali, da li je taj preobražaj bio dovoljno dubok da izmeni prirodu tadašnjih društava? Da li se može reći da način funkcionisanja društva zavisi od toga da li je ono preneolitsko ili postneolitsko? Etnografske činjenice navode na suprotan zaključak. Smatra se da prelazak sa nomadskog na sedalački način života predstavlja najznačajniju posledicu neolitske revolucije, utoliko što je time, zahvaljujući koncentraciji jedne stabilne populacije, omogućen nastanak gradova, a zatim i Države. Ali ta hipoteza navodi na zaključak da su svi “tehnološki kompleksi” bez poljoprivrede nužno nomadski. Ovo stanovište je etnografski netačno: jedna ekonomija koja se zasniva na lovu, ribolovu i sakupljanju ne mora da podrazumeva nomadski način života. Moglo bi se navesti nekoliko primera, američkih i drugih, koji potvrđuju da je odsustvo poljoprivrede moguće i u sedalačkom načinu života. To potvrđuje pretpostavku da ako neka društva nisu usvojila poljoprivredu, iako su ekološki uslovi to dopuštali, to nije bilo zbog njihove nesposobnosti, tehnološke

zaostalosti ili kulturne inferiornosti, već prosto zato što im poljoprivreda nije bila potrebna.

Istorija prekolumbovske Amerike nudi primere poljoprivrednih populacija koje su, usvojivši neke aspekte tehnološke revolucije (konji, a zatim i vatreno oružje), izabrale lov kao praktično jedinu aktivnost, čiji je učinak bio uvećan zahvaljujući skoro desetostruko većoj mobilnosti koju su omogućavali konji. Kada su se jednom popeli na konje, plemena sa Visoravni Severne Amerike i ona iz oblasti Čako (Chaco, Argentina) intenzivirala su i proširila svoju pokretljivost; ali njihov nomadizam veoma malo podseća na nomadizam lovaca i sakupljača kao što su Gvajaki iz Paragvaja; njihovo napuštanje poljoprivrede nije imalo za posledicu demografsku disperziju, niti je izmenilo njihovu prethodnu društvenu organizaciju.

Šta nam govori ovaj prelaz najvećeg broja društava od lova ka poljoprivredi, kao i suprotan proces, kod nekolicine drugih, od poljoprivrede ka lovu? Izgleda da ove promene nisu ni na koji način promenile i samu suštinu tih društava. Pokazaće se da su uprkos radikalnoj promeni materijalnih uslova njihove egzistencije ova društva ostala kao što su i bila; da neolitska revolucija – koja je imala ogroman uticaj na materijalni život tadašnjih ljudi, čineći ga svakako lakšim – nije mehanički vodila ka potpunom preobražaju društvenog poretka. Drugim rečima, u primitivnim društvima, transformacija onoga što marksisti zovu ekonomska infrastruktura ne “odražava” se nužno na političku superstrukturu (nadgradnju), budući da se ova u svemu pokazuje nezavisnom od svoje materijalne osnove. Primeri sa američkog kontinenta jasno ilustruju međusobnu nezavisnost ekonomije i društva. Neke grupe lovaca-ribolovaca-sakupljača pokazuju iste socio-političke karakteristike kao i njihovi sedalački, poljoprivredni susedi: različite infrastrukture, iste superstrukture. I obrnuto: srednoamerička, imperijalna društva sa Državom, zasnivaju se na poljoprivredi koja, iako mnogo intenzivnija, na tehničkom nivou i dalje veoma podseća na poljoprivredu “divljih” plemena iz tropskih šuma; iste infrastrukture, različite superstrukture, budući da se u jednom slučaju radi o društvima bez Države, a u drugom o društvima sa potpuno razvijenom Državom.

To znači da odlučujući faktor ne predstavlja transformacija u ekonomskoj već u političkoj sferi. Prava preistorijska revolucija nije bila neolitska – budući da je ona mogla sasvim lako da ostavi netaknutom prethodnu društvenu organizaciju; to je bila *politička revolucija*: misteriozna, ali nepovratna i po primitivna društva fatalna, pojava te stvari koju nazivamo Država. Ukoliko neko želi da se i dalje drži marksističkog koncepta infrastrukture i superstrukture, onda bi možda trebalo da pođe od toga da je *infrastruktura zapravo politička, a superstruktura ekonomska kategorija*. Samo je jedan strukturalni, kataklizmični uspon mogao da promeni primitivna društva do tačke njihovog uništenja; mutacija, začeta unutar ili izvan društva, koja izaziva narastanje tog organa čije samo odsustvo definiše primitivno društvo: hijerarhijske vlasti, odnosa moći i mehanizma za potčinjavanje ljudi. Jednom rečju, Države. Bilo bi sasvim uzaludno tražiti uzrok ovog događaja u hipotetičkoj promeni proizvodnih odnosa unutar primitivnog društva, koja bi, postepeno deleći društvo na bogate i siromašne, na eksploatatore i eksploatisane, mehanički vodila ka uspostavljanju organa sposobnog da sprovodi vlast jednih nad drugima, što bi trebalo da označi početak rađanja Države.

Takva promena ekonomske osnove nije samo hipotetička, već i nemoguća. Da bi se proizvodni sistem nekog društva promenio u pravcu intenzivnijeg rada, sa ciljem povećanja količine proizvedenih dobara, ljudi moraju ili da sami poželeva da promene svoj način života, ili im se, ako to ne žele, ta promena mora nametnuti spolja. U ovom

drugom slučaju, ništa se ne začinje u samom društvu; ono tada biva pokoreno spoljnom silom u čiju će korist proizvodni sistem biti promenjen. Od sada, ljudi će morati da rade i proizvode više da bi zadovoljili potrebe svojih novih gospodara. Političko nasilje određuje, proizvodi i dopušta eksploataciju. Ali, nema svrhe dalje razvijati ovaj scenario: nasilje države nastaje izvan i nezavisno od primitivnog društva, a ne laganim sazrevanjem unutrašnjih društveno-ekonomskih uslova koji pogoduju njenom nastanku.

Obično se kaže da je država instrument kojim vladajuća klasa sprovodi svoju nasilnu dominaciju nad potčinjenim klasama. Pretpostavimo da je tako. U tom slučaju država može da nastane samo na osnovu prethodne podele društva na antagonističke klase, povezane odnosom eksploatacije. Prema tome, struktura društva, tj. klasna podela, prethodi pojavi državne mašinerije. Ovde bih samo usput ukazao na izuzetnu krhkost ove čisto funkcionalističke teorije države. Ako društvom upravljaju gospodari koji su u stanju da ljude drže u potčinjenosti, to je zato što na raspolaganju imaju određenu silu, tj. upravo ono što čini samu suštinu Države – “monopol legitimne primene fizičkog nasilja.” Ako je taj uslov zadovoljen, u čemu bi se još sastojala uloga Države, kada je njena suština – nasilje – već prisutna u društvu, kroz nasilje koje jedna grupa vrši nad drugom? U tom slučaju Država bi bila potpuno suvišan organ, pošto su njegove funkcije ostvarene drugim, već postojećim sredstvima.

Povezivanjem nastanka države sa transformacijom društvene strukture ovo pitanje se ne rešava već samo odlaže. I dalje možemo da se pitamo zašto se u primitivnom, a to znači u jednom *nepodeljenom* društvu, javlja podela na gospodare i podanike. Koja sila pokreće tu transformaciju koja kulminira pojavom Države? Moglo bi se odgovoriti da je njena pojava zakonski sankcionisala prethodno formirano privatno vlasništvo. Vrlo dobro. Ali, zašto bi se privatno vlasništvo uopšte pojavilo u društvu koje za njega nije znalo jer ga je odbijalo? Zašto bi nekoliko pripadnika tog društva jednog dana odlučilo da kaže *ovo je moje*, i kako bi ostali dopustili da se u društvu začne seme nečeg do tada nepoznatog – vlasti, nasilja, Države? Naše poznavanje primitivnih društava više nam ne dopušta da poreklo onog što je političko tražimo u ekonomskom. To nije tlo u kojem Država pušta svoje korene. Nema ničeg u ekonomiji primitivnog društva što dopušta uvođenje razlike između nekog ko bi bio bogatiji ili siromašniji od drugih, jer niko u tom društvu i ne pomišlja da radi više, poseduje više ili da bude nešto više od svog bližnjeg. Sposobnost koju sve kulture pokazuju u zadovoljavanju svojih potreba, kao i razmena usluga i dobara, koja neprestano onemogućava akumulaciju dobara, čini da se takva želja – *a želja za posedovanjem je u stvari želja za vlašću* – prosto nikada ne razvije. Primitivna društva, prva društva obilja, ne ostavljaju ni malo prostora za *preobilje*.

*

Primitivna društva su društva bez Države zato što je Država za njih nemoguća. A ipak su “svi civilizovani narodi nekada bili divlji”: kako to da je Država uopšte postala moguća? Zašto su neki narodi prestali da budu primitivni? Kakav je to silovit događaj, kakva revolucija, omogućila pojavu Despota, nekog ko može da izdaje naređenja i kome se drugi pokoravaju? Odakle dolazi politička vlast? To je misterija (možda samo privremena) nastanka Države.

Iako je u ovom trenutku izgleda nemoguće sagledati uslove nastanka Države, ipak je moguće odrediti uslove koji sprečavaju njen nastanak; tekstovi sakupljeni u ovoj zbirci pokušavaju da označe polje političkog u društvima bez Države.

Bez vere, zakona i kraljeva: ovi termini u kojima je u XVI veku Zapad opisivao Indijance mogli bi da se primene na sva primitivna društva. Oni mogu da nam posluže kao osnova za razlikovanje: neko društvo je primitivno ako nema kralja, tj. legimitiman izvor zakona, a to opet znači – državni aparat. Obrnuto, svako neprimitivno društvo podrazumeva postojanje Države, bez obzira na konkretan politički režim. To je ono što dopušta da sve velike despotije – carstva Kine, Anda i Egipta – svrstamo u jednu klasu zajedno sa kasnijim monarhijama (svima u kojima važi “Država to sam ja”) kao i sa savremenim društvenim sistemima, bez obzira da li se radi o liberalnom kapitalizmu kakav preovladava u zapadnoj Evropi ili o državnom kapitalizmu koji postoji u drugim delovima sveta.

U plemenu ne postoji kralj, već poglavica, ali on nije poglavica Države. Šta nam to govori? Prosto to da poglavica ne raspolaže nikakvom vlašću, silom prinude, načinom da izdaje naređenja. Poglavica nije zapovednik: pripadnici plemena nisu dužni da ga slušaju. Mesto koje on zauzima nije izvor vlasti, a njegov profil ni na koji način ne nagoveštava budućeg despota. Nema ničeg u ulozi poglavice što bi omogućilo razvijanje državnog aparata.

Kako to da poglavica plemena nije budući vođa Države? Šta to u svetu Divljaka onemogućava takavu razvoj? Tako radikalni diskontinuitet – koji čini nemogućim postepen prelaz od uloge poglavice primitivnog društva ka državnom aparatu – logički se zasniva na odnosu koji političku vlast izričito smešta izvan mesta koje zauzima poglavica. Ono sa čime se ovde srećemo je poglavica bez vlasti, institucija lišena svoje suštine – autoriteta. Funkcija poglavice, na šta upućuje prethodna analiza, predstavlja ubedljiv dokaz da *uloga vođe ne mora da se zasniva na autoritetu*. Uloga poglavice najvećim delom pozdradujeva izglađivanje sukoba koji mogu izbiti između pojedinaca, porodica, klanova, itd., a jedino na šta u tom poslu može da se osloni je prestiž koji mu društvo dodeljuje u cilju održavanja poretka i ravnoteže. *Ali, prestiž ne znači i vlast*, a jedino sredstvo kojim poglavica raspolaže u obavljanju svoje mirotvoračke misije je njegova govornička sposobnost. Pri tom, on nema čak ni pravo da presuđuje u sporovima, jer poglavica nije sudija. Naoružan samo svojom elokvencijom, on ubeđuje ljude da je najbolje da se smire, da prestanu da vređaju jedni druge i da se ugledaju na svoje pretke koji su uvek živeli zajedno i složno. Uspeh u ovoj misiji nikada nije zagarantovan, jer reč poglavice nema moć zakona. Ukoliko ubeđivanje ne uspe, sukob može da preraste u nasilje, čija prva žrtva može biti upravo njegov prestiž, budući da se pokazao nesposobnim da obavi povereni zadatak.

Koji to kvaliteti preporučuju nekog pripadnika plemena za mesto poglavice? U krajnjoj liniji, to je samo njegova “tehnička” kompetencija: njegova govornička sposobnost, veština u lovu, sposobnost da koordinira zajedničke aktivnosti, kako odbrambene tako i ofanzivne. Pleme nikada ne dopušta da poglavica prekorači ova tehnička ograničenja; ono nikada ne dopušta da tehnička superiornost preraste u politički autoritet. Poglavica je tu da služi društvu; a društvo – pravo središte vlasti – je to koje ostvaruje svoju vlast nad poglavicom. Zato je nemoguće da poglavica preokrene ovaj odnos u svoju ličnu korist, da stavi društvo u svoju službu, da ostvari svoju vlast nad njim. Primitivno društvo nikada ne bi dopustilo da se neki poglavica preobrazi u despota.

Pleme na izvestan način drži poglavicu pod stalnim prismotrom. On je neka vrsta zatočenika u prostoru koji mu pleme dodeljuje i iz kojeg ne sme da iskorači. Ali, ima li on uopšte želju da napusti taj prostor? Da li se ikada dešava da poglavica poželi da bude poglavica? Da počne da sledi lične interese umesto da služi interesima grupe?

Zahvaljujući bliskom nadzoru njegovog ponašanja, kojem su podvrgnuti i svi drugi pripadnici grupe, čime poglavica uvek ostaje podređen društvu – a što je svakako posledica same prirode primitivnog društava, a ne nekakve svesne i proračunate opsednutosti kontrolom – primitivni zakon, *koji svakome poručuje da vredi isto koliko i neko drugi*, retko biva narušen.

Retko, zaista, ali i to se dešava. Naime, povremeno se dešava da poglavica poželi da izigra poglavicu i to ne iz nekog makijavelističkog motiva, već zato što nema drugog izbora. Dozvolite mi da ovo bliže objasnim. Po pravilu, poglavica nikada ne pokušava da zloupotrebi svoj položaj (niti bi mu to ikada palo na pamet) sa ciljem da postane gospodar grupe, umesto njen sluga. Veliki *cacique* Alajkin, ratni poglavica jednog plemena iz oblasti Čako u Argentini, dao je vrlo dobru definiciju tog odnosa u svom odgovoru španskom oficiru koji je pokušao da ga ubedi da povede svoje pleme u rat koji ovo nije želelo:

“U skladu sa običajem nasleđenim od predaka, svaki Abipone sledi svoj zavet, a ne zavet svog poglavice. Ja sam njihov vođa, ali ja ne mogu da svom narodu nanese zlo, a da ga ne nanese i sebi. Kada bih svoje prijatelje pokušao da silom navedem na nešto, oni bi mi odmah okrenuli leđa. Zato gledam da me vole, a ne da me se plaše.”

Nema sumnje da bi većina indijanskih poglavica dala sličan odgovor.

Postoje, ipak, izuzeci i to skoro uvek povezani s ratom. Znamo da su pripremanje i vođenje ratnog pohoda jedine okolnosti u kojima poglavica može da ostvari minimum autoriteta i to isključivo na osnovu svoje tehničke kompetencije kao ratnika. Čim je posao obavljen, bez obzira na ishod, ratni poglavica ponovo postaje poglavica bez vlasti; prestiž stečen pobedom nikada ne postaje autoritet. Sve se vrti oko te podvojenosti koju društvo stalno održava: između vlasti i prestiža, između slave ratnika-pobednika i zapovedništva na koje nema pravo. Izvor na kojem ratnik može najbolje da zadovolji svoju žeđ za prestižom je rat. Istovremeno, poglavica čiji je prestiž vezan za rat može da ga sačuva ili ojača jedino u ratu. Radi se o nekoj vrsti stalnog pritiska, o stalnoj potrebi za sukobom, koja ratnika nagoni da kreće u vojne pohode, za koje se nada da će mu obezbediti svu (simboličnu) dobit koju donosi pobeda. Sve dok je njegova želja za ratom u skladu sa opštom voljom, a posebno sa voljom mlađih pripadnika plemena, za koje je rat takođe prilika da steknu prestiž, sve dok volja poglavice ne iskoračuje iz volje plemena, njihov uobičajeni odnos ostaje nepromenjen. Ali, uvek postoji rizik da želja poglavice premaši ambicije plemena kao celine, opasnost da ode predaleko, da prekorači stroge okvire svoje uloge. Ponekad poglavica preuzima taj rizik, stavljajući svoj lični interes ispred zajedničkog. Preokrećući normalan odnos koji vođu određuje kao sredstvo u službi društveno definisanih ciljeva, on pokušava da od društva načini sredstvo za ostvarenje ličnih ambicija. Pleme u službi poglavice, a ne više poglavica u službi plemena. Da je to ikada funkcionisalo, tu bismo našli izvor političke vlasti, prvu inkarnaciju Države, kao institucije moći i nasilja. Ali, to jednostavno nikada nije funkcionisalo.

U veoma dobrom izveštaju o dvadeset godina provedenih među Janomami (Yanomami) Indijancima (2), Elena Valero opširno priča o svom prvom mužu, ratnom poglavici po imenu Fusive. Njegova priča sasvim dobro ilustruje sudbinu primitivnog poglavice kada ovaj, pritisnut okolnostima, biva prinuđen da povredi zakon primitivnog društva; kao pravo središte vlasti društvo odbija da je se odrekne u korist bilo kog pojedinca.

Fusive je u svom plemenu priznat kao poglavica, zahvaljujući prestižu stečenom u organizovanju i vođenju pobedničkih pohoda na neprijateljske grupe. On planira i

vodi ratove u koje njegova grupa kreće dobrovoljno; svoje ratničko znanje, svoju hrabrost i dinamizam on stavlja u službu grupe; on je efikasan instrument svog društva. Ali, nezgodna stvar u životu ratnika je što svoj prestiž mora stalno da obnavlja novim uspesima. Pleme, koje u poglavici vidi samo odgovarajuće sredstvo za sprovođenje zajedničke volje, lako zaboravlja njegove ranije podvige. Ništa nije stečeno zauvek, i ako ratnik želi da na sebe skrene pažnju saplemenika, čije je pamćenje tako kratko, nije dovoljno da ističe samo svoje ranije poduhvate: on će kad tad morati da stvori priliku da se ponovo lati oružja. Ratnik nema izbora: on je dužan da želi rat.

Upravo tu se nalazi granica konsenzusa na osnovu kojeg je priznat kao poglavica. Ako se njegova želja za ratom poklapa sa željom plemena, ono ga sledi. Ali ako se njegova želja za ratom sudari sa opštim opredeljenjem za mir – budući da ni jedno društvo ne želi uvek samo rat – onda se odnos između poglavice i plemena preokreće; vođa pokušava da iskoristi društvo kao sredstvo za ostvarenje ličnih ciljeva. Ali, sada, pošto primitivni poglavica nema nikakvu vlast, na koji način on može da nametne svoju želju društvu koje odbija da krene u rat? On je u isto vreme zatočenik svoje želje i nedostatka vlasti potrebne da bi tu želju ostvario. Šta se tada događa? Ratnik će biti ostavljen da sam krene u bitku, što ga može da ga odvede samo u smrt. Takva je bila sudbina južnoameričkog ratnika Fusivea. Njegovi ljudi su ga napustili kada je pokušao da ih ubedi da krenu u rat koji nisu želeli. Posle toga, ostalo mu je jedino da sam krene u pohod i da ubrzo završi izrešetana strelama. Smrt je sudbina ratnika u društvu koje ne dopušta da želja za prestižom bude zamenjena željom za vlašću. Drugim rečima, u primitivnom društvu poglavica je, kao neko ko otevljuje mogućnost želje za vlašću, unapred osuđen na smrt. *Odvojena politička vlast je nemoguća u primitivnom društvu; nema mesta, nema vakuuma koji bi Država mogla da popuni.*

Manje tragična po ishodu, ali sa veoma sličnim tokom je priča o drugom indijanskom vođi, mnogo poznatijem od opskurnog amazonskog ratnika: mislim na slavnog poglavicu Apača, Džeronima.

Njegova sećanja, uprkos prilično izveštačenom stilu u kojem su bila zapisana, veoma su poučna. (3) Džeronimo je bio samo mladi ratnik, poput svih ostalih, kada su meksički vojnici napali njegov logor i masakrirali žene i decu, među njima i čitavu Džeronimovu porodicu: majku, ženu i troje dece. Nekoliko apačkih plemena se posle toga okupilo da osvete ubijene, poverivši Džeronimu da ih povede u bitku. Rezultat je bio potpuni uspeh, jer su Apači u tom pohodu zbrisali čitav jedan garnizon meksičke vojske.

Kao najzaslužniji za pobeđu, Džeronimo je doživeo ogroman porast svog ratničkog prestiža. Ali, od tog trenutka, stvari su se promenile; u Džeronimu se nešto dogodilo. Dok je za ostale Apače stvar bila manje-više poravnata, Džeronimo je želeo da nastavi da se sveti Meksikancima; krvavi poraz vojnika nije ga zadovoljio. Pošto nije mogao da sam krene u napad na Meksikance, pokušao je da ubedi ostale da ga slede. Uzalud. Njihov zajednički cilj – osveta – bio je ostvaren i nešto više od toga Apače nije zanimalo. Džeronimov cilj, za koji se nadao da će pridobiti čitavo pleme, bio je samo njegov. Pokušao je da od plemena napravi oruđe svoje želje, dok je prethodno, kao dobar ratnik, on bio njegovo oruđe. Prirodno, Apači ga nisu sledili, kao što ni Janomami nisu sledili Fusivea. Najviše što je uspeo je da povremeno (i često uz pomoć laži) pridobije nekolicinu mladih ratnika željnih slave i plena. Tako se u jednom od pohoda Džeronimova herojska i apsurdna vojska sastojala od dva čoveka! Apači koji su jednom, sticajem okolnosti, prihvatili Džeronimovo vodstvo kao dobrog

ratnika, svaki put bi mu okretali leđa kada bi ovaj pokušao da ih uvuče u svoj lični rat. To je, dakle, bio Džeronimo, poslednji veliki indijanski ratni vođa, koji je trideset godina pokušavao da bude poglavica, a da u tome nikada nije uspeo...

*

Suštinska odlika primitivnog društva je apsolutna kontrola nad svim svojim elementima; to što uspeva da spreči da bilo koja podgrupa postane autonomna; to što se sva unutrašnja kretanja, svesna i nesvesna, odvijaju u određenim granicama i po društveno propisanim pravilima. Jedan od načina na koji primitivno društvo održava svoj poredak (nasilje je, ako je potrebno, drugi) je to što ne dopušta uspon bilo kakve individualne, centralne, odvojene vlasti. To je društvo koje uspešno blokira sve što bi moglo da mu izmakne. Ono pokušava da traje, a da ga pri tom, tokom vremena, ništa ne promeni.

Ipak, postoji jedna oblast koja makar delimično izmiče kontroli: demografski domen, kojim upravljaju kulturna pravila, ali i prirodni zakoni. Prostor na kojem se odvija život određen je društveno i biološki. Na njemu deluje faktor koji sledi svoj sopstveni mehanizam i kojeg društvo ne može u potpunosti da obuhvati.

To sigurno nije razlog da ekonomski determinizam zamenimo demografskim, pa da onda sa tog stanovišta odgovarajućem uzroku (demografski rast) pripišemo neminovne posledice (promena društvene organizacije). Ipak, moramo da primetimo, posebno kada je reč o Americi, da veličina populacije ima očigledne sociološke posledice, tj. da njen rast može u velikoj meri da uzdrma (a možda i da uništi) primitivno društvo. Sasvim je moguće da je osnovni uslov za postojanje primitivnih društava njihova relativno mala populacija. Primitivni model može da funkcioniše samo u malim grupama. Svet Divljaka predstavlja izuzetno raznoliku mrežu "naroda", plemena i društava sačinjenih od lokalnih grupa, koje po svaku cenu nastoje da sačuvaju svoju autonomiju unutar većih celina, iako često sklapaju privremena savezništva sa susednim grupama, posebno kada okolnosti, kao što je rat, to zahtevaju. Ova atomizacija plemenskog univerzuma svakako predstavlja veoma efikasno sredstvo za sprečavanje većih društveno-političkih grupisanja koja bi mogla da apsorbuju lokalne grupe, kao i sredstvo koje sprečava nastanak Države, ujedinitelja po definiciji.

Zato primer plemena Tupi-Gvarani, iz vremena pre dolaska Evropljana, predstavlja značajno odstupanje u granicama primitivnog sveta, i to u dve suštinske tačke: gustina naseljenosti kod njih je bila mnogo veća nego kod susednih naroda; osim toga, veličina pojedinačnih grupa bila je van svake proporcije uobičajene za društveno-političke jedinice tropskih šuma. Naravno, sela Tupinamba, koja su imala po nekoliko hiljada stanovnika, svakako nisu bila gradovi, ali se nisu uklapala ni u standardni demografski opseg susednih društava. Naspram ove demografske ekspanzije i zgušnjavanja populacije, stoji pojava isto tako neobična za primitivnu, a možda i za imperijalnu Ameriku: očigledna, i svuda u okolnom svetu nepoznata, težnja poglavice da steknu vlast. Tupi-Gvarani poglavice sigurno nisu bili despoti, ali nisu bili ni sasvim lišeni vlasti. Ovde se nećemo upuštati u duge i složene analize institucije poglavice kod Tupi-Gvarana. Želim samo da naglasim da u slučaju ovog društva na jednom kraju imamo demografski rast, a na drugom postepeno javljanje političke vlasti. Nije na etnologiji (ili ne samo na njoj) da odgovori na pitanje uzroka demografske ekspanzije u primitivnom društvu. Ali njoj svakako pada u zadatak da poveže demografsko i političko, i da silu, koju ovo drugo primenjuje na prvo, objasni sociološki.

U ovom tekstu stalno sam naglašavao da u primitivnom društvu nema uslova za javljanje separatne vlasti. Razlog tome je njegova unutrašnja organizacija, koja uporno sprečava pojavu Države. Ali, izgleda da sam upravo demantovao sebe pričom o Tupi-Gvaranima, kao primitivnom društvu u kojem počinje da se pomalja nešto što bi moglo da postane Država.

Nesporno je da je u tim društvima proces započeo mnogo ranije i da se dugo razvijao – proces koji je vodio ka tome da poglavice steknu političku moć koja više nije bila beznačajna. Stvari su otišle čak dotle da Francuzi i Portugalci nisu oklevali da u svojim hronikama velikim poglavicama plemenskih saveza dodeljuju titule “kraljeva provincija” ili “kraljevića”. Ovaj proces duboke transformacije Tupi-Gvarani društva bio je surovo prekinut dolaskom Evropljana. Da li to znači da bi u slučaju da je do “otkrića” Novog Sveta došlo vek kasnije, društva sa brazilske obale razvila Državu?

Uvek je lako, ali i rizično, rekonstruisati jednu hipotetičnu istoriju kojoj ni jedan dokaz ne može da protivreči. Ipak, mislim da se u ovom slučaju može dati izričito negativan odgovor: nije dolazak Evropljana sprečio pojavu Države među Tupi-Gvaranima, već buđenje same primitivne suštine njihovog društva, ustanak, pobuna protiv institucije poglavice, u načelnom, ali i u bukvalnom smislu – budući da je za posledicu imala potpuno ukidanje njihove vlasti. Mislim na čudnu pojavu koja je krajem XV veka uzburkala svet Tupi-Gvarana, na žestoku propoved grupe ljudi koji su, idući od grupe do grupe, pozivali Indijance da napuste sve i da krenu u potragu za zemaljskim rajem: Zemljom Bez Zla.

U primitivnom društvu funkcija poglavice i jezik blisko su povezani. Govor je jedino sredstvo koje poglavici stoji na raspolaganju. Pri tom, govor je za njega pre svega obaveza. Ali, postoji još jedna vrsta drugačije usmerenog govora, koji nisu izgovarale poglavice, već ljudi koji su tokom XV i XVI veka povelili za sobom hiljade Indijanaca u mahnitu potragu za boravištem bogova: to je govor karaia, proročki govor, tako zarazan i subverzivan u svom pozivu upućenom Indijancima da krenu u avanturu koja bi neminovno vodila uništenju izopačenog društva. Poziv proroka da napuste zemlju zla – postojeće društvo – da bi naselili Zemlju Bez Zla, društvo božanske sreće, povlačio je za sobom smrt društvenih struktura i normi. Njihovo društvo je prethodno počelo da sve više dolazi pod vlast poglavica, što je predstavljalo začetak političke vlasti. Zato ima smisla pretpostaviti da su proroci, koji su dolazili iz samog jezgra društva, proklamovali da je svet u kojem ljudi žive obuzelo zlo, sluteći da je uzrok tome lagana smrt na koju je pojava vlasti osudila društvo, onakvo kakvo je do tada bilo: primitivno, bez Države. Mučeni osećanjem da se drevni, primitivni svet ruši iz temelja i obuzeti predosećanjem skore društveno-ekonomske katastrofe, proroci su objavili da treba napustiti svet ljudi i krenuti u zemlju bogova.

Četiri ili pet hiljada Gvarani Indijanaca i danas živi bednim životom u šumama Paragvaja, ali oni su još uvek u posedu neprocenjivog blaga kojeg su im u nasleđe ostavili njihovi karai. Oni, doduše, više nemaju ulogu vodiča čitavog plemena, kao njihovi prethodnici iz XVI veka, jer potraga za Zemljom Bez Zla danas više nije moguća. Ali, izgleda da je taj nedostatak akcije podstakao pravu bujicu misli, jednu stalno produbljivanu refleksiju o bedi čovekovog života na zemlji. A ono što nam ta divlja misao, začeta pod zaslepljujućim, tropskim Suncem govori je da se rodno mesto Zla, uzrok sve nesreće, nalazi u Jednom.

Možda je potrebno da se kaže nešto više o konceptu Jednog koji su razvili Gvarani mudraci. Šta se pod time podrazumeva? Omiljena filozofska tema savremenih Gvarani Indijanaca je ista ona koja je pre četiri veka zaokupljala tadašnje karaje.

Zašto je svet zao? I šta možemo da uradimo da bismo izbegli zlo? To su pitanja koja iz generacije u generaciju Gvarani stalno ponavljaju, a na koja današnji karai odgovaraju evocirajući patetični govor svojih prethodnika. Drevni mudraci su znali da je zlo – Jedan. To je bila poruka koju su prenosili iz sela u selo i zbog čega su ih ljudi sledili u potrazi za Dobrim, za zemljom ne-Jednog. Tako među Tupi-Gvarani Indijancima, u vreme “otkrića”, s jedne strane zapažamo praksu religiozne seobe, koja bi bila neobjašnjiva kada je ne bi posmatrali kao odbijanje pravca u kojem su poglavice počele da vode društvo, kao odbijanje separatne političke vlasti, odbijanje Države. S druge strane, zapažamo proročko stanovište po kojem je izvor Zla u Jednom, i koje nudi mogućnost da se izmakne njegovoj vladavini. Ali, odakle im uopšte ta ideja o Jednom? Na ovaj ili onaj način, omrznuto ili priželjkivano, to je moralo biti vidljivo.

Zato verujem da se ispod metafizike koja Zlo izjednačuje sa Jednim, krije još jedno, mnogo tajanstvenije izjednačavanje, u suštini političko, po kojem je Jedan – Država. Profetizam Tupi-Gvarani Indijanaca predstavlja herojski pokušaj primitivnog društva da učini kraj nesreći radikalnim odbijanjem Jednog, kao univerzalne, nesvodive suštine Države.

Ovo “političko čitanje” jedne metafizičke intuicije moglo bi da podstakne pomalo bogohulno pitanje: da li to znači da bi svaka metafizika Jednog mogla da se čita na sličan način? Šta je sa slučajevima gde se Jedan/ Jedno izjednačuje sa Dobrim, u kojem je najranija zapadna metafizika videla najuzvišeniji ljudski cilj?

Dozvolite mi da ne idem dalje od iznošenja sledeće problematične tvrdnje: misao divljih proroka i misao drevnih Grka bave se istim predmetom, Jednim. Ali, dok nam Gvarani Indijanci kažu da je Jedan Zlo, Heraklit kaže da je Jedan Dobro. Koji uslovi moraju biti zadovoljeni da bi se u Jednom videlo Dobro?

Osvrnimo se, u zaključku, još jednom na svet Tupi-Gvarana. Ovde se susrećemo sa društvom koje se našlo pod opsadom, ugroženo nezadrživim usponom poglavica. Ono je odgovorilo budeći i pokrećući unutar sebe sile koje su mogle, iako po cenu bliskog kolektivnog samoubistva, da osujete dinamiku narastajuće vlasti poglavica, prekidajući proces koji je vodio ka tome da ovi postanu kraljevi-zakonodavci. S jedne strane poglavice, a sa druge proroci: to su bile glavne linije razdvajanja u društvu Tupi-Gvarana krajem XV veka. “Mašina” koju su pokrenuli proroci radila je bez greške, budući da su karai bili u stanju da iza sebe okupe ogroman broj Indijanaca tako opčinjenih (kao što bi to danas moglo da se kaže) njihovim jezikom, da su bili spremni da ih slede do smrti.

Šta nam to govori? Ovi proroci mogli su da izvedu pravu “mobilizaciju” Indijanaca naoružani samo svojom Rečju. Oni su uspeali u nečemu što je u primitivnom društvu do tada bilo nezamislivo: da u religioznim seobama ujedine veliki broj različitih plemena. Uspelo im je da jednim udarcem unište čitav “program” poglavica. Da li se radilo o nekakvom istorijskom triku? Ili možda o kobnoj grešci koja je primitivno društvo osudilo na zavisnost? Nema načina da to saznamo. Ali, bez obzira na to, jasno se uočava da su u pobuni protiv poglavica koju su pokrenuli proroci, u jednom čudnom obrtu, upravo ovi drugi stekli neuporedivo veću vlast.

Zato bi ideju o izgovorenoj reči nasuprot nasilju možda trebalo dopuniti. Primitivni poglavica je bio pod obavezom bezazlenog govora (videti esej *Govor kao obaveza*; prim. prev.). Međutim, u izuzetnim okolnostima, primitivno društvo moglo je da razvije sluh i za drugačiji govor, onaj kojim su im se obraćali proroci, zaboravljajući da je ono što im se na taj način saopštava u stvari zapovest. U govoru proroka možda se krije

začetak govora vlasti. Iza egzaltirane figure pokretača ljudi, koji im saopštava njihove prave želje, možda se, još uvek nema, krije figura budućeg Despota.

Proročki govor, njegova moć: da li je to prostor na kojem nastaje vlast? Da li je početak Države zapravo Reč? Prorok koji je prvo bio gospodar duša, pre nego što je postao gospodar ljudi? Možda. Ali, čak i u ovom ekstremnom slučaju profetizma (ekstremnom utoliko što su Tupi-Gvarani bez sumnje, iz demografskih ili nekih drugih razloga, dosegli krajnje granice koje neko društvo određuju kao primitivno) ono što Divljaci ispoljavaju je neprestani napor da se poglavicama ne dozvoli da budu poglavice, neprestano odbijanje unifikacije, neprestano isterivanje Jednog, Države.

Neki kažu da je istorija "naroda sa istorijom" istorija klasne borbe. Možda bi isto tako moglo da se kaže da je istorija "naroda bez istorije" istorija njihove borbe protiv Države.

1974.

Napomene

1. J. Lizot, "Économie ou société? Quelques thèmes á propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 9 (1973.), pp. 137-75.
2. Ettore Biocca and Helena Valero, *Yanoama*, Denis Rhodes, trns., New York, Dutton, 1970.
3. *Geronimo: His Own Story*, S. M. Barrett, ed., New York, Ballantine, 1970. Kompletna knjiga može da se nađe na: <http://odur.let.rug.nl/~usa/B/geronimo/geronixx.htm>

Zemlja bez zla

Svet Tupi-Gvarana

Kao i svi primitivni narodi, južnoamerički Idijanci su pokazivali i još uvek pokazuju izuzetnu odanost svojim mitovima i običajima. Ipak, "lični aspekt religiozne činjenice" je potisnut u korist kolektivnog aspekta, što objašnjava ogroman značaj obredne prakse. Zato odstupanja od ovog pravila imaju još veći značaj. Mnogi istraživači iz druge polovine XIX veka su među narodima iz srednjeg i donjeg toka Amazona sakupili veliki broj mitova koji se značajno razlikuju od mitova koji preovlađuju u ovoj oblasti ("šumski narodi"). Religiozni, tačnije, pravi mistični nemir koji se ovde zapaža, upućuje nas na ljude koji u ovim društvima nisu imali ulogu pripovedača mitova, već filozofa i mislilaca posvećenih ličnoj refleksiji, što predstavlja zapanjujuću razliku u odnosu na ritualnu praksu drugih šumskih društava. Ova specifičnost, inače vrlo retka u Južnoj Americi, kod Tupi-Gvarana je bila razvijena do ekstrema.

Naziv Tupi-Gvarani se odnosi na plemena koja pripadaju istoj jezičkoj grupi i koja pokazuju znake velike kulturne homogenosti. Ova populacija je nekada pokrivala ogromnu oblast: na jugu, Gvarani su živeli na teritoriji od reke Paragvaj na zapadu, do atlantske obale na istoku; duž obale Tupi su se protezali sve do ušća Amazona na severu, a zatim išli duboko unutar kontinenta, do granica koje nikada nisu tačno utvrđene. Njihov broj se kretao u milionima. Ekonomski život i društvena organizacija Tupi-Gvarana sledili su model tipičan za čitavu šumsku oblast: poljoprivreda na šumskim krčevinama, lov, ribolov, sela sa nekoliko velikih zajedničkih kuća. Jasno se uočava jedna značajna činjenica: njihova demografska gustina bila je mnogo veća nego kod susednih naroda, a njihova sela su često brojala više od dve hiljade stanovnika. Iako su sva ova plemena odavno nestala, osim nekih pet hiljada Gvaranija koji danas žive u Paragvaju, oni ipak spadaju među najpoznatije južnoameričke narode. Šta više, upravo su Tupi sa atlantske obale prvi došli u kontakt sa belcima još početkom XVI veka. Putnici i misionari raznih nacionalnosti ostavili su za sobom veliki broj izveštaja o ovim narodima, veoma detaljnih i bogatih, posebno kada je reč o njihovim verovanjima i običajima.

Kao i kod svih drugih primitivnih društava sa ovog kontinenta, religiozni život Tupi-Gvarana je gravitirao oko šamanizma. *Paje*, šamani-iscelitelji, imali su isti zadatak kao i drugde; obredni život, bez obzira na povod (inicijacija, pogubljenje ratnih zarobljenika, pogrebi), uvek se odvijao u skladu sa normama i pravilima koji su obezbeđivali društvenu koheziju, a koje su propisali kulturni heroji (Maira, Monan, Sunce, Mesec, itd.) ili mitski preci. U svemu ovome Tupi-Gvarani se nisu razlikovali od ostalih šumskih društava. A opet, hronike francuskih, portugalskih i španskih putnika svedočile su o jednoj značajnoj razlici koja je Tupi-Gvaranima obezbeđivala apsolutno jedinstveno mesto na horizontu Južne Amerike. Došljaci su našli pred jednim religioznim fenomenom, takvog zamaha i prirode, da je za Evropljane bio potpuno nepojmljiv.

O čemu je bila reč? Osim u stalne međuplemenske ratove, ovo društvo je bilo uvučeno u jedan snažan pokret, duboko religiozan kako po poreklu, tako i po namerama. Evropljani su u tome mogli da vide samo još jednu pagansku smisalicu

demonu u službi Sotone. Ova čudna pojava bilo je proročanstvo Tupi-Gvarana, koji je oduvek bilo pogrešno tumačeno. Sve do skora smatralo se da je reč o obliku mesijanstva, sličnom onom koji se javljao i kod drugih primitivnih naroda, o odgovoru na duboku krizu koju je izazvao kontakt sa zapadnom civilizacijom. Mesijanizam je tako bio posmatran kao reakcija na kulturni šok. Ali, ovo svodenje radikalno drugačije prirode Tupi-Gvarani proročanstva na mesijanizam je pogrešno iz prostog razloga što se ono među Indijancima pojavilo mnogo pre dolaska belaca, možda još sredinom XV veka. To znači da je reč o urođeničkom fenomenu, koji ništa ne duguje kontaktu sa Zapadom i koji, samim tim, nije bio uperen protiv belaca; reč je o obliku urođeničkog proročanstva za koji etnologija nigde nije pronašla neki ekvivalent.

Karai, proroci

Iako nisu mogli da shvate ovu pojavu, prvi hroničari nisu mešali *karaie*, tajanstvene osobe koje su dolazile iz dubine društva, sa šamanima. *Karai* ni na koji način nisu bili vezani za isceliteljsku praksu, rezervisanu isključivo za *paje*, niti su imali određenu obrednu ulogu. Oni nisu bili ni sledbenici tradicionalnog kulta, niti osnivači novog; ni šamani, ni sveštenici. Šta su onda bili *karai*? Ti ljudi su potpuno i isključivo pripadali domenu izgovorene reči; govor je bio njihova jedina aktivnost. To su bili ljudi govora (čiji ćemo sadržaj istražiti malo kasnije), kojeg su izgovarali svuda, ne samo unutar svojih zajednica. *Karai* su stalno išli od sela do sela i prenosili svoju poruku Indijancima koji su želeli da ih slušaju. Slučaj ovih lutajućih proroka je utoliko čudniji jer su plemena koja su obilazili, a koja su ponekad sklapala saveze od po nekoliko velikih sela, često bila u bespoštednom ratu. Ali, *karai* su nesmetano išli od sela do sela. U tome nije bilo nikakvog rizika, naprotiv: svuda su bili srdačno dočekivani, a ljudi su išli čak dotle da lišćem pokrivaju put kojim su *karai* trebalo da dođu u njihovo selo, da im trče u susret ili da im priređuju masovne ispraćaje. Odakle god da su dolazili, *karai* nikada nisu bili smatrani za neprijatelje.

Kako je tako nešto bilo moguće? U primitivnom društvu pojedinac je određen svojim rodbinskim vezama i mestom u lokalnoj zajednici. Svaka osoba vidi sebe kao deo određenog geneološkog lanca i mreže rodbinskih odnosa. Tupi-Gvarani su patrilernarno društvo; ali, *karai* su ipak insistirali da oni nemaju očeve, već da su sinovi žene i božanstva. U tome ne treba videti megalomansku fantaziju kroz koju su ovi proroci poricali sebe, već osporavanje oca. Ako kažete da nemate oca, to znači da svesno izdvajate sebe iz lanca rođaka i, samim tim, iz društva. Zato je u ovom tipu društva takav govor imao izrazito subverzivnu ulogu: on je osporavao čitav okvir primitivnog društva, koji je u celini počivao na krvnim vezama.

Lako uočavamo da nomadizam *karaia* nije bio posledica njihove fantazije ili izražene sklonosti ka putovanju, već želje da se naglasi raskid sa bilo kojom zajednicom. Oni nisu pripadali nigde, pa su samim tim mogli da borave bilo gde, jer nisu pripadali ni jednoj lozi. Upravo zato nikada nisu bili smatrani za pripadnike nekog neprijateljskog plemena. Da bi neko bio neprijatelj, on mora da zauzima jasno mesto unutra društvene strukture; upravo to je ono što *karai* nisu imali. Pošto nisu dolazi odnekud, mogli su da dolaze odasvud; drugim rečima, njihova polu-božanska priroda, njihova delimična ne-ljudskost primoravala ih je na raskid sa društvom i na život "bića s one strane". Ali, to im je u isto vreme garantovalo potpunu bezbednost na njihovim putovanjima od plemena do plemena: *karai* nikada nisu mogli da osele neprijateljstvo rezervisano za sve strance, jer su ih Indijanci smatrali za bogove, a ne

za ljude. To znači da su Indijanci bili daleko od toga da ih smatraju za ludake, već da su, naprotiv, njihov govor smatrali vrlo smislenim i dobrodošlim.

Proročki govor

O čemu su *karai* govorili? Priroda njihovog govora je bila vrlo slična njihovom položaju u odnosu na društvo. Bio je to govor s one strane govora, na isti način na koji su oni bili s one strane društva. Drugačije rečeno, ono što su govorili pred opčinjenim Indijancima bio je govor koji je narušavao čitav tradicionalni diskurs, sve norme, pravila i drevne vrednosti dobijene i nasleđene od bogova i mitskih predaka. To je razlog zašto bi ovaj proročki fenomen, koji je potresao društvo Tupi-Gvarana, trebalo da nas uznemiri. Ovde se srećemo sa primitivnim društvom koje, kao takvo, na svaki način nastoji da sačuva svoje biće putem odlučne, izrazito konzervativne odbrane normi po kojima se ravnalo od početka vremena; ali, iz tog društva sada tajanstveno iskrsavaju ljudi koji proglašavaju kraj tih normi i kraj sveta koji je počivao na njima.

Proročki govor *karaia* mogao bi se opisati kao iznošenje jednog zapažanja i jednog obećanja. S jedne strane, oni su neprestano ponavljali da je svet suštinski zao, a sa druge insistirali da je dosezanje dobrog sveta moguće. "Svet je zao! Zemlja je ružna!", govorili su. "Napustimo je!", bio je njihov zaključak. Njihov apsolutno pesimistički opis sveta nailazio je na masovno odobravanje kod Indijanaca koji su ih slušali. To znači da uprkos totalnoj različitosti tog govora u odnosu na govor primitivnog društva – uvek isti govor, odan tradiciji i zatvoren za inovacije – govor *karaia* Indijancima nije delovao nezdravo, kao delirijum ludaka; naprotiv, oni su ga doživljavali kao istinu na koju su čekali, kao novu prozu koja je opisivala novo, zlo lice sveta. Ukratko, nije govor proroka bio nezdrav, već svet o kojem su govorili, društvo u kojem su živeli. Nesreća življenja u ovom svetu je bila ukorenjena u zlu koje je razjedalo društvo; novost proročkog govora je izvirala iz jedne promene koja je postepeno zahvatala društvo, u nameri da ga izmeni i izobliča.

U čemu se ogledala ta promena i kako je od nje došlo? Ovde ne pokušavamo da rekonstruišemo genealogiju jedne nove pojave unutar ovog društva, već da osvetlimo njenu glavnu posledicu: pojavu proročkog govora koji je upozoravao na prisustvo zla. Radikalizam tog govora je bio srazmeran dubini zla na koje je ukazivao: naime, pod pritiskom različitih sila, društvo Tupi-Gvaranija je prestajalo da bude primitivno društvo, a to znači, društvo koje odbija da se menja, koje odbija sve što je različito. Govor *karaia* je najavljavao skorbu smrt društva. Ali, kakva je to bolest obuzela Tupi-Gvarane? Kombinovani uticaj nekoliko faktora – demografskog (nagli rast populacije), društvenog (tendencija stanovništva da se koncentriše u velikim selima, umesto da živi raspršeno, kao što je do tada bilo uobičajeno) i političkog (pojava moćnih poglavica) – uneo je u ovo društvo kobnu novinu: društvenu poddelu, nejednakost. Teška bolest, znak ozbiljne krize: to je ono čega su *karai* bili svesni. Oni su prepoznali zlo i govorili o njemu: ovaj svet su obuzeli zlo i tuga, ovaj svet je postao nakazan, ovaj svet je prevara. Moglo bi se reći da su proroci, koji su bolje osećali postepenu promenu koja je zahvatala svet oko njih, bili prvi koji su toga postali svesni i izrazili ono što su ostali osećali manje ili više nejasno, ali dovoljno snažno da u govoru *karaia* ne bi čuli samo trabunjanje ludaka. Odatle duboka saglasnost između Indijanaca i *karaia* koji su poručivali: moramo pronaći drugi svet.

Zemlja bez zla

Pojava proroka i njihovog govora koji je u svetu video leglo zla i prostor tuge, ponikli su iz istorijskih okolnosti u kojima se našlo ovo društvo: bila je to reakcija na duboku krizu, na znake ozbiljnog oboljenja društvenog tela, njegove skore smrti. Šta su *karai* predlagali kao lek? Oni su pozivali Indijance da napuste *ywy mba'emegua*, zemlju zla, i da krenu put *ywy mara ej*, zemlje bez zla. Ova druga je bila boravište bogova, gde strele love same, gde kukuruz raste sam od sebe, gde žive božanstva koja ne znaju za otuđenje; zapravo, ista ona zemlja u kojoj su, pre opšteg potopa, ljudi i bogovi živeli zajedno. Proroci su pozivali na napuštanje sadašnjeg sveta i povratak mitskoj prošlosti. Ali, radikalizam njihove žudnje za raskidom sa zlom nije bio ograničen samo na obećanje bezbrižnog sveta; njihov govor je bio bespoštedni napad na sve norme i pravila, totalna subverzija starog poretka. Njihov poziv na odbacivanje svih pravila nije ništa ostavljao po strani; on je izričito obuhvatao čak i samu osnovu ljudskog društva, pravila o razmeni žena i zabranu incesta: zato, govorili su oni, dajte svoje žene kome god hoćete!

Gde se nalazila Zemlja bez zla? I ovde je beskrajni proročki misticizam dolazio do punog izražaja. Mit o zemaljskom raju je svojstven svim kulturama; ali, tamo se stiže tek posle smrti. Za *karaie*, Zemlja bez zla je bila stvarno, konkretno mesto, dostupno ovde i sada, a ne tek pošto se prođe kroz područje smrti. U skladu sa mitom, Zemlja bez zla je najčešće bila smeštana na istok, u pravcu izlazećeg sunca. Tokom XV veka Tupi-Gvarani su kretali u velike religiozne migracije u tom pravcu. Predvođeni prorocima, hiljade Indijanaca je napustilo svoja sela i vrtove; nakon što bi danima igrali i postili bez prestanka, kretali su put istoka u potrazi za zemljom bogova. Došavši do krajnje tačke na kopnu, obale okeana, suočili su se sa najvećom preprekom za koju su mislili da ih deli od Zemlje bez zla. Neka plemena su opet mislila da treba ići na zapad, u pravcu zalazećeg sunca. Tako je početkom XVI veka više od deset hiljada Indijanaca krenulo ka izvoru Amazona. Deset godina kasnije, oko tri hiljade je uspelo da stigne do Perua, kojim su već vladali Španci: svi ostali su poumireli od gladi i iscrpljenosti. Proročanstvo *karaia* je govorilo o smrti koja pretila društvu, ali je isto tako, kroz svoju praksu, religiozne migracije, podsticalo želju za subverzijom koja je išla do želje za smrću, za kolektivnim samoubistvom.

Svemu ovome treba dodati da ovo proročanstvo nije bilo rašireno samo među Tupi-Gvaranima sa istoka, iz atlantskog zaleđa. Ono je postojalo i među Gvaranima iz Paragvaja, čija je potraga za Zemljom bez zla okončana 1947. godine, kada je nekoliko desetina Mbya Indijanaca stiglo do oblasti Santos u Brazilu. Ali, ako je reka migracija presušila sa poslednjim Gvaranijem, njihov mistični poziv nastavlja da nadahnjuje *karaie*. Pošto više ne mogu da vode ljude u potragu za Zemljom bez zla, *karai* su se okrenuli unutrašnjem putovanju, potrazi za mišlju, meditaciji nad sopstvenim mitovima, njihovom ispravnom metafizičkom tumačenju, što se zapaža u kazivanjima i svetim himnama koje još uvek teku iz njihovih usta. Kao i njihovi prethodnici pre pet vekova, oni znaju da je svet obuzelo zlo i čekaju na njegov kraj, do kojeg neće doći kroz nemoguću potragu za Zemljom bez zla, već kroz požar, pojavu velikog nebeskog jaguara, koji će uništiti sav ljudski rod osim Gvaranija. Njihov bezgranični, patetični ponos održava ih u uverenju da su upravo oni Izabrani i da će ih, pre ili kasnije, bogovi pozvati da im se pridruže. U eshatološkom iščekivanju kraja sveta, Gvarani znaju da će njihovo kraljevstvo tek doći i da će Zemlja bez zla postati njihovo trajno boravište.

Poslednje poglavlje eseja *Mitovi i obredi južnoameričkih Indijanaca*, 1976.

Gvarani koncept Jednog

Međutekst: A. G.

“Jedno je sve što je sklono propadanju. Jedno je prolazno, nestalno, efemerno. Sve što se rađa, raste i razvija se samo zato da bi nestalo naziva se Jedno. Šta to znači? Ovde se, zahvaljujući bizarnoj upotrebi principa identiteta, otkriva suština religioznog univerzuma Gvarani Indijanaca. Označeno kao sklono propadanju, Jedno postaje znak Ograničenog. Svet u kojem žive ljudi pun je nesavršenosti, propadanja i ružnoće: ružna zemlja, drugo ime za zemlju Zla. *Ywy mba'e megua*; to je kraljevstvo Smrti. Gvarani misao govori da je sve što se kreće duž jedne prave linije ka svojoj smrti Jedno. Jedno: sidrište Smrti. Smrt: sudbina svega što je Jedno. Zašto su sve stvari koje ispunjavaju ovaj nesavršeni svet smrtne? Zato što su ograničene, nepotpune. Sve što je sklono propadanju umire zbog tog neispunjenja. Jedno označava sve što je nepotpuno.”

Ali, za razliku od starih Grka, suprotnost tom nesavršenom, nepotpunom, teskobnom Jednom, koje je uvek samo to i ništa drugo, oni ne vide u Jednom koje je Sve. Gvarani savršenstvo vide kao dvojstvo. U Zemlji Bez Zla, gde ništa ne može biti nazvano imenom koje označava Jedno, ljudi su u isto vreme ljudi i bogovi. Samo takva bića smatraju se potpunim i savršenim:

“U Zemlji ne-Jednog, nema nedaća, kukuruz raste sam od sebe, strele se same vraćaju lovcima koji više i ne moraju da love. Bračna pravila koja važe na zemlji ovde ne postoje. Ljudi, uvek mladi, žive večno. Stanovnik Zemlje Bez Zla ne može se dozvati jednim imenom: on je, naravno, ljudsko biće, ali i bog. Zlo je Jedno. Ali, Dobro nije mnoštvo, ono je dvojstvo: i jedno, ljudsko, i ono drugo, božansko. Dvojstvo je jedini oblik koji pristaje savršenim bićima. *Ywy mamaey*, odredište Poslednjih Ljudi, nije ni dom, ni bogova, već jednakih, božanskih bića, ljudi-bogova, koji se ne mogu dozvati imenima koja u Zemlji Zla mogu da označe samo ono što je Jedno.”

Odlomak iz eseja *O Jednome bez Mnoštva*, 1974.

Tupi-Gvarani profetizam je tema još dva eseja iz zbirke *Društvo protiv Države: O Jednome bez Mnoštva* i *Proroci iz džungle*. Posebnu studiju napisala je i Helene Clastres: *La terre sans mal: Tupi-Guarani prophetisme*, Editions du Seuil, 1975 (Zemlja bez zla: Tupi-Gvarani profetizam)

Vlast u primitivnom društvu

1

Veliki napredak koji je etnologija ostvarila u poslednjih dvadesetak godina omogućio je primitivnim društvima da izbegnu ako ne svoju sudbinu (nestanak), onda makar dalji boravak u nekoj vrsti egzotičnog zabrana, na šta su ih zapadna misao i imaginacija do sada redovno osuđivali. Naivno uverenje o apsolutnoj superiornosti evropske civilizacije nad svim ostalim društvenim modelima, postepeno je bilo potiskivano stanovištem kulturnog relativizma koje je, odbacujući imperijalističku glorifikaciju hijerarhije vrednosti, nastojalo da afirmiše načelo koegzistencije kulturnih razlika. Drugim rečima, na primitivna društva više ne gledamo očima radoznalih ili začuđenih, i po malo prosvetljenih, amatera-humanista. Mi ih sada uzimamo za ozbiljno. Pitanje je samo koliko ozbiljno.

2

Šta je zapravo primitivno društvo? Na ovo pitanje može da se odgovori i sa stanovišta klasične antropologije, kroz pokušaj da se pronađe ona suštinska karakteristika primitivnog društva koja ga čini nesvodivim na neki drugi društveni oblik. Zato kažemo da su primitivna društva – društva bez države. To su društva koja nemaju separatne organe političke vlasti. U zavisnosti od prisustva ili odsustva države, sva društva mogu grubo da se podee na dve grupe: na društva bez države i društva sa državom, na primitivna i ostala.

To, naravno, ne znači da su sva društva sa državom identična: ništa ne dopušta svođenje najrazličitijih istorijskih konfiguracija na jedan tip, niti izjednačavanje arhaične despotije, liberalne buržoaske države i totalitarne fašističke ili komunističke države. Ali, ovo pažljivo razlikovanje, koje nam pre svega omogućava da totalitarnu državu sagledamo kao radikalno nov i specifičan fenomen, trebalo bi da nam pomogne da uočimo i crtu koja sva društva sa državom, kao klasu, čini potpuno različitim od onih primitivnih: u svim ovim društvima prisutna je podela koja kod ovih drugih izostaje; sva društva sa državom su podeljena na gospodare i podanike, dok društva bez države ne znaju za takvu podelu. Govoriti o njima znači govoriti o homogenim, nepodeljenim društvenim telima. Tako ponovo dolazimo do njihove etnološke definicije: to su društva koja nemaju separatne organe vlasti, u kojima vlast nije odvojena od društva.

3

Ozbiljan pristup primitivnim društvima podrazumeva usvajanje ove propozicije, koja ih, zapravo, savršeno definiše: posebna politička sfera kod njih nije odvojena od društvene. Zapadna misao je, još od svojih početaka u Grčkoj, težila da suštinu čoveka i društva definiše politički ("čovek je politička životinja"), u isto vreme videći suštinu političkog u podeli društva na nadređene i podređene, na one koji *znaju* i izdaju naredbe i na one koji *ne znaju* i koji se tim naredbama pokoravaju. Društveno je uvek političko, a političko uvek podrazumeva sprovođenje vlasti (legitimne ili ne,

svejedno) jednog ili nekolicine nad ostatkom društva (na njihovu korist ili štetu, ovde takođe svejedno). Za Heraklita, kao i za Platona i Aristotela, nema društva osim pod vlašću kraljeva. Društvo je nezamislivo bez podele na one koji izdaju naredbe i na one koji se pokoravaju, a tamo gde takva vlast izostaje, počinje oblast infrasocijalnog, oblast ne-društva.

4

Na sličan način su početkom XVI veka Evropljani opisivali južnoameričke Indijance. Primećujući da poglavice nemaju nikakvu vlast nad plemenom, da nema ni onih koji izdaju naređenja niti onih koji se pokoravaju, oni su zaključili da tu nema nikakve vlasti i da samim tim, to i nisu prava društva. Samo Divljaci, "bez vere, zakona i kralja".

Često se dešavalo da i etnolozi budu zatečeni u pokušaju ne toliko da shvate, već prosto da opišu jednu posebno egzotičnu crtu primitivnih društava: sve te takozvane vođe, poglavice, lišene bilo kakve političke vlasti. Na prvi pogled, ništa apsurdnije: kako uopšte pojmiti odvojeno instituciju poglavice i vlast? Koja je njihova uloga ako im nedostaje upravo ono što bi trebalo da bude njihov glavni atribut, pravo na sprovođenje vlasti nad zajednicom?

U stvarnosti, međutim, to što poglavica nema vlast ne čini ga beskorisnim. Naprotiv, društvo mu dodeljuje određene zadatke, tako da se na njega može gledati kao na neku vrstu neplaćenog javnog službenika. Koji su to zadaci?

Poglavica se pre svega stara o tome da očuva društvo kao celinu, kao jedinstven totalitet, da afirmiše njegovu posebnost, njegovu autonomiju i nezavisnost u odnosu na druge zajednice. Drugim rečima, primitivni vođa je, pre svega, čovek koji govori u ime društva kada ga okolnosti i događaji dovedu u kontakt sa drugim grupama. Za primitivno društvo ti drugi su uvek podeljeni u dve grupe: na prijatelje i na neprijatelje. Sa prijateljima se sklapa i učvršćuje savezništvo, a sa neprijateljima se, ako nema druge ili ako se donese takva odluka, ratuje. To znači da konkretna uloga poglavice pre svega dolazi do izražaja u odnosima društva sa spoljnim svetom. Takva uloga zahteva da poglavica pokaže određene sposobnosti: veštinu i diplomatski talenat neophodne u cilju konsolidacije savezničkih odnosa od kojih zavisi bezbednost plemena; hrabrost i ratničku prirodu neophodne u cilju efikasne odbrane od neprijateljskih napada ili radi preduzimanja (ako je moguće) pobedničkih ofanzivnih pohoda.

Ali, zar to nisu zadaci jednog ministra odbrane? Naravno, ali uz suštinsku razliku: primitivni poglavica nikada ne donosi odluke na osnovu sopstvenog autoriteta (ako bi se to moglo tako nazvati), pa ih onda saopštava zajednici. Strategija savezništava koju razvija ili vojna taktika koju osmišljava nikada nisu njegovo vlastito dostignuće, već nešto što tačno odgovara želji ili izričitoj volji društva. Svi dogovori i pregovori su javni, a namera da se krene u rat saopštava se samo ako je društvo već donelo takvu odluku. Prirodno, nijedan drugi aranžman nije moguć: kada bi neki vođa pokušao da na svoju ruku sklapa savezništva ili izazove neprijateljstvo sa susedima, on nikada ne bi mogao da natera društvo da prihvati njegove ciljeve, upravo zato što, kao što smo videli, nema nikakvu vlast. On samo ima pravo, ili tačnije obavezu, da bude govornik: da saopšti drugima volju i želje svog društva.

Šta je sa ulogom poglavice, ne više kao predstavnika društva u inostranim poslovima, već unutar same grupe? Ako je poglavica priznat kao vođa (govornik) sve dok

afirmiše jedinstvo društva u odnosu na druge zajednice, on za uzvrat, za kvalitete ispoljene u toj službi, stiče određeno poverenje. Poglavica stiče izvestan prestiž koji se obično, i potpuno pogrešno, izjednačuje sa vlašću. Unutar zajednice, njegovom mišljenju, podržanom prestižom, poklanjaće se veća pažnja nego mišljenju drugih pojedinaca. Ali, ta posebna pažnja koja mu se ukazuje (iako ni to nije uvek slučaj) nikada ne ide tako daleko da bi omogućila njegovoj reči da se pretvori u naredbu, u govor vlasti. Njegovo mišljenje biće uvažavano sve dok izražava gledište društva kao jedinstvenog totaliteta. Iz toga sledi da poglavica ne samo da ne može da artikuliše naredbe za koje zna da ih niko ne bi slušao, već ne može čak ni da presuđuje u sporovima koji se javljaju među pojedincima ili između porodica. U tim slučajevima on neće ni pokušavati da spor razreši pozivajući se na nekakav nepostojeći zakon čiji bi on bio organ; zavađene strane on poziva na razum, moli ih da pokažu dobru volju, neprestano se pozivajući na drevnu tradiciju dobrih odnosa nasledenu od predaka. Iz njegovih usta ne teku reči koji pokušavaju da nešto sankcionišu i da uspostave odnos naredba–izvršenje. To je govor društva o sebi samom, govor kojim ono potvrđuje sebe kao nedeljivu zajednicu i objavljuje svoju volju da sačuva svoje nepodeljeno biće.

5

Primitivna društva su nepodeljena društva (i zato svako od njih sebe vidi kao jedinstven totalitet); besklasna društva, bez izrabljivača i izrabljivanih, bez onih koji vladaju i onih koji se potčinjavaju, bez separatnih organa vlasti. Zato se njihovoj sociologiji mora pristupiti krajnje ozbiljno. Da li ovo izričito razdvajanje poglavice i vlasti znači da se u tim društvima pitanje vlasti ne postavlja i da su ona zapravo apolitička?

Evolucionistička misao, pa tako i njena, na prvi pogled, najtemeljnija varijanta – marksizam (posebno u Engelsovoj verziji) – smatra da je zaista tako. Razlog tome je upravo njihov primitivni karakter, to što je reč o prvobitnim društvima. Ona predstavljaju detinjstvo čovečanstva, prvu fazu njegove evolucije i to je razlog zašto ih treba smatrati za nepotpuna. Njihova sudbina je da se dalje razvijaju, da postanu zrela i tako pređu iz apolitičkog u političko. Sudbina svakog društva je da bude podeljeno, da vlast bude odvojena od društva, sa državom kao organom koji najbolje zna šta je pravi interes društva i svakog pojedinca i koja sebi dodeljuje pravo da tu volju sprovede.

Ovako izgleda tradicionalno, kvazi-univerzalno viđenje primitivnih društava bez države. Odsustvo države je dokaz njihove nedovršenosti, embrionalnog karaktera njihovog postojanja, njihove aistoričnosti. Ali, da li je zaista tako? Jasno je da se ovde radi o najobičnijoj ideološkoj predrasudi, koja istoriju vidi kao neminovno kretanje čovečanstva kroz različite društvene konfiguracije koje mehanički smenjuju jedna drugu. Ali ova neoteološka istorija i njen fanatični kontinuitet moraju biti odbačeni: primitivnim društvima više se ne može dodeljivati nulti stepen istoričnosti. Ona se više ne mogu smeštati u kontekst u kojem je istorija nešto što tek treba da im se dogodi, na osnovu unapred zacrtane sudbine. Oslobođena ovog naivnog egzotizma, antropologija bi mogla da ozbiljno pristupi samoj suštini problema politike: zašto primitivna društva nemaju državu? *Kao potpuna, zrela društva, a ne više kao infrapolitički embrioni, primitivna društva nemaju državu zato što odbijaju, zato što odbijaju podelu društvenog tela na one koji imaju vlast i na koji se toj vlasti potčinjavaju.* Politika Divljaka

sastoji se u neprestanom onemogućavanju pojave separatnih organa vlasti, u sprečavanju *fatalnog susreta* institucije poglavice i vlasti.

Imati vlast znači sprovesti je. To podrazumeva dominaciju nad onima nad kojima se ta vlast sprovodi. Upravo to je ono što primitivno društvo odbija i što je oduvek odbijalo; to je razlog zašto poglavice nemaju nikakvu vlast, zašto ona nije odvojena od jedinstvenog tela društva. Odbijanje nejednakosti i odvojene vlasti predstavlja uvek istu, stalnu brigu primitivnih društava. Ona vrlo dobro znaju da će ako odustanu od te borbe, od stalnog blokiranja onih podzemnih sila koje u ljudima bude želju za vlašću, ali i želju za potčinjavanjem (ovo drugo je jednako važno) izgubiti svoju slobodu.

6

Institucija poglavice u primitivnom društvu je samo prividno mesto vlasti. Gde se ona stvarno nalazi? U samom društvu, koje na nju ima isključivo pravo i koje je sprovodi kao nedeljiva celina. Ovakva vlast postavlja sebi uvek iste ciljeve: da održi društvo u stanju nepodeljenosti i da spreči pojavu nejednakosti među ljudima, jer to podrazumeva podelu unutar društva. To znači da je ta vlast uperena protiv svega što bi moglo da otuđi društvo i uvede nejednakost. A to opet znači da se vlast, između ostalog, sprovodi i nad onom institucijom u kojoj bi se mogla začeti ideja o vlasti odvojenoj od društva: nad poglavicom. Unutar plemena poglavica se nalazi pod stalnim nadzorom; društvo uvek vodi računa o tome da se njegova želja za prestižom ne izokrene u želju za vlašću. Ako se ta želja ipak pojavi i postane suviše upadljiva, društvo primenjuje prostu i efikasnu proceduru: ono ga napušta ili ga ubija. Primitivno društvo je možda opsednuto baukom podele, ali zato sasvim sigurno raspolaže načinom da ga protera iz sebe.

7

Primer primitivnih društava govori nam da podeljenost nije prirodna karakteristika društvenog bića, drugim rečima, da država nije večna, već da ima datum svog rođenja. Kako se ona uopšte pojavila? Pitanje porekla države treba postaviti na sledeći način: pod kojim uslovima neko društvo prestaje da bude primitivno? Šta je uzrok pojave države u datom istorijskom trenutku? Nema sumnje da će nam samo pažljivo istraživanje funkcionisanja primitivnih društava omogućiti da rasvetlimo ovo pitanje. A ta svetlost, usmerena na trenutak rođenja države, možda će nam pomoći da sagledamo i mogućnost (ostvarljivu ili ne) njene konačne smrti.

1976.

Govor kao obaveza

Govoriti pre svega znači imati pravo na govor. Ili drugačije, sprovođenje vlasti obezbeđuje dominaciju govora: gospodar je taj koji govori. Svoje poštovanje, pokornost ili strah podređeni mogu da izraze samo ćutanjem. Govor i vlast održavaju međusobni odnos tako što se težnja ka prvom ispunjava kroz osvajanje onog drugog. Čovek od vlasti – princ, despot, zapovednik – nije samo onaj koji govori, već i jedini izvor legitimnog govora. Jednog svakako osiromašenog, ali vema efikasnog govora, jer forma u kojoj se izražava – zapovest – kao odgovor prihvata samo poslušnost. Sami po sebi statički ekstremi, govor i vlast duguju svoje postojanje jedno drugom, ispunjavajući jedno drugo sadržajem. Iako se čini da je to njihovo prožimanje iskonsko i da nadilazi istoriju, ono je ipak deo nje: u burnim istorijskim previranjima, kada bi snage koje su pretile da ih potpuno razdvoje i unište bile poražene, govor i vlast mogu se posmatrati u trenutku svog susreta. Osvojiti vlast znači osvojiti pravo na govor.

Naravno, sva gornja zapažanja odnose se pre svega i u najvećoj meri na društva zasnovana na podeli nadređeni/ podređeni, gospodari/ robovi, vođe/ građani, itd. Glavni znak te podele je čvrsta, nesvodiva i možda nepovratna činjenica vlasti odvojene od društva kao celine, budući da njome raspolaže svega nekolicina. Vlast odvojena od društva, od sada se sprovodi se nad društvom i ako je potrebno protiv društva. U tom smislu, pažnja je do sada bila usmeravana na čitav niz društava sa državom, od najstarijih despotija i savremenih totalitarnih država, do modernih demokratija, čiji državni aparat, uz sav njihov liberalizam, ništa manje ne insistira na daljinskoj kontroli društva putem prava na legitimno nasilje.

Vlast i govor, govor i vlast, ruku pod ruku: navikli smo da u tome vidimo nešto sasvim prirodno. Ipak, činjenice koje je sakupila etnologija ne mogu se ignorisati: svet primitivnih društava – još jednom, društava bez države – nudi nam, začudo, dokaze o istom savezništvu govora i vlasti koje postoji i u društvima sa državom. Nad plemenom vlada poglavica, a njegova vladavina proteže se i nad jezikom plemena. U primitivnim američkim plemenima, na kojima se ovde najviše zadržavamo, poglavica – čovek od vlasti – u isto vreme drži monopol nad pravom na govor.

Pitanje koje se kod Divljaka postavlja nije *ko je tvoj poglavica?*, već *ko je među vama onaj koji govori?* Gospodar reči je onaj koji se u mnogim grupama naziva poglavicom.

Tako izgleda da vlast i govor ne mogu biti posmatrani odvojeno, budući da je njihova jasna metaforička veza uočljiva kako kod primitivnih društava, tako i kod onih sa državom. Ali, bilo bi pogrešno kada bi na ovom mestu odustali od daljeg istraživanja. Isti radikalni prekid koji razdvaja društva na ona sa državom i ona bez države, utiče i na vezu vlasti i govora u tim društvima. Kako ta veza funkcioniše u društvima bez države? Primer indijanskih plemena u tom pogledu je više nego rečit.

Veza između vlasti i govora u isto vreme je sasvim prividna i veoma duboka. Ako je u društvima sa državom govor pravo Vlasti, u društvima bez države to je njena obaveza. Ili, drugačije rečeno, indijanska društva ne priznaju pravo govora poglavici zato što je poglavica: oni očekuju da čovek kome je suđeno da bude poglavica dokaže

svoje vladanje rečima. Pleme zahteva da ga čuje. Poglavica koji mu se ne obraća nije više poglavica.

Da ne bude zabune, ovde ne mislim na sklonost, tako dragu mnogim Divljacima, prema govorničkoj veštini i lepom, uzvišenom izražavanju. Ovde nije reč o estetici, već o politici. Čitava politička filozofija primitivnog društva može se sagledati kroz obavezu poglavice da bude Govornik. To je tačka u kojoj vlast širi svoj prostor, ali na neočekivani način. Upravo priroda tog dobro uvežbanog govora, kojeg pleme tako skrupulozno očekuje da čuje, ukazuje na pravo mesto koje vlast zauzima unutar primitivnog društva.

Šta poglavica govori? Kako uopšte izgleda taj govor? Pre svega, to je ritualni čin. Skoro bez izuzetka, vođa se obraća grupi tokom dana, u zoru i pred sumrak. Protežući se u svojoj ležaljci ili sedeći pored svoje vatre, poglavica počinje da glasno izgovara očekivani govor. Pri tom, on zaista mora da bude veoma glasan, ako želi da ga neko čuje; jer, dok on govori, ljudi se ne okupljaju oko njega, žagor ne prestaje, svi nastavljaju da gledaju svoja posla, kao da se ništa ne događa. Poglavica ne govori zato da bi ga neko slušao. Paradoks: niko ne obraća pažnju na poglavicu koji govori. Ili, tačnije, svi se prave kao da ga ne primećuju. Ako poglavica, po pravilu, mora da preuzme ulogu Govornika, ljudi kojima se obraća dužni da se prave kao da ga ne čuju.

S jedne strane, oni time ne gube mnogo. Zašto? Zato što poglavica, ma koliko bio opširan, bukvalno ne govori ništa. Njegovo govor sastoji se od mnogo puta ponovljenih pohvala na račun tradicionalnog načina života: "Naši preci su dobro živeli sledeći drevne običaje. Zato sledimo njihov primer, ako želimo da živimo u miru i slozi." I to je bukvalno sve. Zato ne treba da nas čudi što se zbog toga niko ne uzbuđuje.

Šta sam čin govora označava u ovom slučaju? Zašto poglavica mora da govori, ako ne kaže ništa? Kom to zahtevu udovoljava ovaj prazan govor koji dolazi iz prividnog sedišta vlasti?

Govor poglavice je prazan upravo zato što to nije govor Vlasti. U društvima bez države poglavica nije nosilac vlasti. Iz toga sledi da njegova reč nikada ne može postati reč Vlasti, autoriteta. A naredba? Upravo to je ono što poglavica nikada ne bi mogao da izgovori; to je sadržaj kojem se ne dozvoljava da ispuni njegov govor. Poglavica koji bi tako nešto pokušao suočio bi se sa totalnom neposlušnošću, a verovatno bi uskoro bio razrešen svoje dužnosti. Poglavica dovoljno lud, ne toliko da zloupotrebi vlast koju ionako nema, nego da uopšte pomisli da stekne bilo kakvu vlast, odmah biva napušten. Primitivno društvo odbija svaki oblik separatne vlasti, jer je ono, a ne poglavica, jedini nosilac vlasti.

Primitivno društvo dobro zna da je nasilje suština svake vlasti. Čvrsto se držeći tog stava, ono *neprestano razdvaja vlast od bilo koje institucije vlasti*, naredbu od poglavice. Upravo oblast govora omogućava da se povuče jasna crta koja naglašava ovu razdvojenost. Dopuštajući poglavici da se kreće *samo u oblasti govora* – a to znači: *u oblasti koja je sušta suprotnost nasilju* – pleme postiže da sve stvari ostanu na svom mestu: Vlast ostaje isključivi posed društvenog bića; nikakav drugačiji raspored snaga ne sme da poremeti takav društveni poredak. Obaveza poglavice da govori, da redovno isporučuje taj uvek isti, prazan govor koji duguje plemenu, i koji predstavlja njegov neotplatljiv dug, upravo je onaj mehanizam koji sprečava da čovek Govora postane čovek Vlasti.

O mučenju u primitivnim društvima

I. Zakon i pismo

Niko ne sme da gubi iz vida strogost zakona. *Dura lex sed lex* (Strog zakon, ali ipak zakon). U zavisnosti od epohe i društva, ova svest je održavana budnom na najrazličitije načine. Najsvežiji primer u našem društvu je uvođenje opšteg obaveznog obrazovanja. Od kada je opšte obrazovanje ozakonjeno niko više nema pravo da izigrava neobaveštenost – osim ako ne laže, ako ne počini prestup. Jer, ta strogost zakona sada je zapisana. Pisana reč je na strani zakona; zakon živi u pisanoj reči; niko više ne može da tvrdi da zna za jedno, ali ne i za drugo. Zato su svi zakoni zapisani; zato je svo pisanje samo indeks zakona. To je lekcija koju bi trebalo izvući iz istorijskog proučavanja beskrajne litanije velikih despota, kraljeva, careva, faraona, iz ponašanja svakog Sunca koje je bilo u stanju da svoje zakone nametne onima ispod sebe. Svuda i bez izuzetka, uvek iznova izmišljano pismo direktno saopštava snagu zakona, bilo da je uklesano u kamen, naslikano na životinjskoj koži ili iscrtano na papirusu. Čak se i *guipu* starih Inka mogu smatrati za oblik pisanja: daleko od toga da budu samo podsetnik u računanju, užad uvezana u čvorove bila su pre svega način da se potvrdi legitimnost carskog zakona i njegovog prava na nasilje.

II. Pisanje i telo

Brojna književna dela govore nam kako se Zakon stalno nalazi u potrazi za novim mestima na kojima će ispisati svoje slovo. Oficir iz Kafkine Kažnjeničke kolonije detaljno opisuje istraživaču način rada mašine za ispisivanje zakona:

“Naše kaznene mere ne zvuče dovoljno strogo. Zato svaka zapovest koju zatvorenik odbije da poslušati biva ispisana Drljačom po njegovom telu. Na primer, ovom zatvoreniku – oficir pokaza na jednog čoveka – na telu će biti ispisano: POŠTUJ SVOJE PRETPOSTAVLJENE!”

I kao da je reč o najobičnijoj stvari, oficir nastavlja da objašnjava istraživaču, koji je zaprepasćen činjenicom da osuđenom čoveku presuda neće ni biti saopštena: “Nema potrebe da mu se bilo šta kaže. Ionako će sve saznati preko svog tela.” A zatim i ovo: “Znate i sami koliko je ponekad teško razabrati neki natpis sopstvenim očima; ali, naši ljudi ga razaznaju preko svojih rana. Istina, to je težak zahvat. Traje skoro šest sati.”

Kafka ovde označava telo kao površinu za pisanje, pripremljenu da na sebe primi čitko ispisani tekst zakona.

Na primedbu da nešto što je plod piščeve mašte ne može da se primeni na oblast društvenih činjenica, može se odgovoriti da je Kafkin delimirijum u ovom slučaju donekle vizionarski, da književna fikcija nagoveštava najaktuelniju stvarnost. Marčenkova (1) ispovest gorko ilustruje trojno savezništvo iz Kafkine imaginacije, između zakona, pisanja i tela:

“Onda su se pojavile tetovaže. Sreo sam dvojicu običnih zatvorenika koji su postali “politički”; jedan se odazivao na nadimak Musa; drugog su zvali Mazaj. Na njihovim

čelima i obrazima bilo je istetovirano: “komunisti-koljači” i “komunisti piju krv ljudima”. Kasnije sam sretao mnoge druge zatvorenike koji su na licima nosili slične parole. Najčešći natpisi, istetovirani velikim slovima preko čitavog čela bili su HRUŠČOVLJEV ROB i ROB K.P.S.S.”

Ali, u ovoj stvarnosti sovjetskih logora iz 1960-tih godina ima nečega što nadilazi čak i fikciju kažnjeničke kolonije. U ovoj drugoj, sistem mora da koristi mašinu koja ispisuje tekst zakona na telima zatvorenika, koji se tome pasivno podvrgavaju. U stvarnom logoru, u kojem je sistem prinude razvijen do krajnjih granica, trojnom savezništvu nije potrebna mašina. Tačnije, sami zatvorenici pretvorili su se u mašine za pisanje zakona, ispisujući ga na sopstvenom telu. U kažnjeničkim kolonijama Moldavije ispisivanje surovog slova zakona povereno je rukama i telima samih osuđenika. Granica je dostignuta: zatvorenik je konačno poražen. Njegovo telo samo ispisuje presudu.

III. Telo i obred

Veliki broj primitivnih društava naglašava trenutak kada mladi ljudi prelaze u društvo odraslih kroz instituciju poznatu kao “obredi prelaska”. Ovi obredi su često okosnica čitavog društvenog i religioznog života. Obred uvek podrazumeva da telo iskušenika bude na potpunom raspolaganju. Samo telo, u svojoj neposrednosti, predstavlja jedini prostor na kojem društvo utiskuje znak vremena, trag prelaska i buduće sudbine. U kakvu to tajnu iskušenik biva upućen tim obredom u kojem, za trenutak, njegovo telo stoji na potpunom raspolaganju? Ovo intimno prožimanje tela i tajne, tela i istine saopštene inicijacijom, vodi nas od jednog pitanja ka drugom. Zašto telo pojedinca mora da bude fokusna tačka plemenskog etosa? Zašto tajna mora da bude saopštena tako što će biti društveno ozakonjena putem obreda koji se vrši na telima mladih ljudi? Telo posreduje u sticanju znanja; znanje se ispisuje na telu. Značenje inicijacije nalazi se u odgovoru na dvostruko pitanje prirode znanja koje se prenosi obredom i na ulogu tela u njegovom izvođenju.

IV. Obred i mučenje

“O, kakav užasan prizor, kakva čudesna priča!” Hvala Bogu, prošlo je. Video sam sve i sada to mogu da kažem svetu.

Džordž Ketlin je ove reči napisao svega četiri dana nakon što je prisustvovao velikom godišnjem obredu Mandan Indijanaca. U opisu koji je dao, kao i u skicama obreda koje je tada napravio, Ketlin nije mogao a da ne izrazi svoj užas i gađenje, uprkos divljenju koje je osećao prema velikim ratnicima sa Visoravni. Razumljiva reakcija, ako se ima u vidu da u ovom obredu društvo ne raspolaže telom osuđenika na bilo koji način – skoro uvek, i to je ono što je toliko užasnulo Ketlina, predmet obreda je telo izloženo mučenju:

“Mladići, sada već potpuno iscrpljeni gladovanjem, žeđu i bdenjem koje je trajalo skoro četiri dana i noći, dolaze na obredni prostor i spuštaju se na ruke i kolena ili nekako drugačije, kako je već potrebno za izvođenje operacije, i onda prepuštaju okrutnostima.” (2)

Probadanje tela, vešanje iskušenika o drvene kočice koji se provlače kroz rane, kidanje mesa, “poslednja trka”(2.1): izgleda da okrutnostima nema kraja. A opet:

“Nepokolebljiva odlučnost sa kojom svako od njih podnosi mučenje nadilazi njihovu lakovernost; svaki put kada im nož zaseče meso na njihovim licima ne može se videti ni trag popuštanja; a nekoliko njih, videći kako pravim skice, dalo mi je znak glavom da im pogledam u lica, na kojima, tokom čitavog tog užasnog čina, nisam mogao da vidim ništa osim blagog smeška kojim su mi uzvraćali pogled. Mogao sam da čujem kako im noževi razidiru meso; nisam mogao više da izdržim i suze su same krenule da mi teku niz lice.”

Eksplcitne tehnike, sredstva i ciljevi ovih okrutnosti variraju u zavisnosti od plemena i područja, ali njihov predmet je uvek isti: to je pojedinac kome treba naneti bol. Na drugom mestu (3) opisao sam inicijaciju Gvajaki mladića, čija se leđa zasecaju čitavom dužinom. Bol je uvek nepodnošljiv: ne puštajući ni glasa, iskušenici često gube svest. Među čuvenim Mbaja-Gvajakuru Indijancima, iz paragvajskog dela oblasti Čako, mladići prispeli za ratnike takođe moraju da prođu kroz iskušenje koje podrazumeva mučenje. Njihovi penisi i drugi delovi tela probadaju se zašiljenom kosti jaguara. I ovde je ćutanje jedini odgovor na bol koji prati ovo posvećenje.

Slični primeri mogli bi da se nižu u nedogled. Svi oni govore isto: u primitivnim društvima mučenje je suština obreda posvećenja. Da li je to onda samo način na koji društvo želi da iskuša fizičku izdržljivost svojih pripadnika i dokaže njihovu vrednost? Da li je svrha mučenja prilikom obreda samo prilika za dokazivanje individualne vrednosti? U svom izveštaju Ketlin dobro izražava ovo klasično viđenje:

“Već sam izneo dovoljno šokantnih i užasnih činjenica koji bi svetu trebalo da potvrde priče o nadmoćnom stoicizmu Indijanaca i njihovoj izdržljivosti. Spreman sam da im u tom pogledu uvek odam priznanje. Moje srce se razdire od gnušanja nad tim strašnim sujeverjem, ali ja sam ipak spreman da ih opravdam i oprostim im njihovo slepo istrajavanje u tom drevnom običaju.”

Ako ovo objašnjenje prihvatimo kao dovoljno, promaći će nam funkcija patnje, kojoj se pridaje premalo značenja i tako potpuno previda način na koji je pleme koristi da bi pojedinca podučilo nečemu.

V. Mučenje i pamćenje

Izvođači obreda staraju se o tome da iskušenik bude izložen najvećoj mogućoj patnji. Na primer, kod Gvajaki Indijanaca, koža na leđima iskušenika može da se raseče i običnim nožem od bambusa; ali to ne bilo *dovoljno bolno*. Zato koriste kamen, i to ne sasvim oštar, koji više razdire nego što seče. Zato neki stariji čovek, sa dovoljno iskustva, odlazi da potraži takav kamen, obično u koritu nekog potoka.

Džordž Ketlin je među Mandanima primetio sličnu okupiranost itenzitetom patnje:

“Jedan čovek drži u desnoj ruci, između palca i kažiprsta, nož naoštren sa obe strane kojim zahvata inč ili malo više mesa sa ramena ili sa grudi, a onda po tom nožu udara sečivom drugog noža, da bi tako čitav zahvat učinio što bolnijim...”

Kao i Gvajaki mučitelji i mandanski šamani ne pokazuju ni trunku saosećanja: “Dok mladić polako dolazi sebi, njegovi mučitelji ga pažljivo posmatraju i mrmljaju između sebe, dok se njegovo telo još grči i uvija od bolova. Tek kada se potpuno umiri mučitelji ga odnose, sigurni da je ovaj, kako to kažu, sada ‘potpuno mrtav’.”

Sve dok je posvećenje ispit lične hrabrosti – a ovaj obred jednim delom to svakako jeste – ta hrabrost se izražava, da tako kažemo, ćutanjem pred licem patnje. Ali, posle posvećenja, kada je sva patnja već zaboravljena, ostaje nešto drugo, nepovratan

višak, tragovi urezani u telo nožem ili kamenom, ožiljci nanetih rana. Posvećeni čovek je obeležen čovek. Svrha posvećenja u fazi mučenja je da obeleži telo: u ovom obredu društvo utiskuje svoj znak na tela mladih ljudi. Taj ožiljak, taj znak je neizbrisiv. Ispisan na najdubljim slojevima kože on će uvek, poput večitog svedoka, govoriti da je bol možda zaboravljen, ali da je bio doživljen u strahu i patnji. Znak sprečava zaborav. Samo telo nosi sećanje na utisnute tragove; telo je postalo organ pamćenja.

Pleme ne želi da izgubi svoju tajnu, koja se kroz ovaj obred prenosi mladim posvećenicima. Šta je to što mladi Gvajaki lovac ili mladi Mandan ratnik sada znaju? Znak je siguran dokaz pripadnosti grupi. "Ti si jedan od nas. To nikada nećeš zaboraviti." Martin Dobrichofer (4) nije mogao da pronađe reči kojima bi opisao surovi običaj tetoviranja lica mladih žena kod Abipone Indijanaca, koji se izvodi u vreme njihove prve menstruacije. Evo šta je jedna starica rekla devojci koja nije mogla da izdrži bolno tetoviranje iglicama od trnja:

"Umukni već jednom ti strašljivice! Nisi dostojna svog naroda! Ne možeš da izdržiš ni ovo malo grebuckanje! Možda ne znaš da pripadaš rasi ljudi koji nose mnoge rane i koji su uvek bili pobednici? Mekša si od pamuka. Nema sumnje da ćeš ostati stara devojka. Ni jedan naš junak neće hteti da se sjedini sa takvom strašljivicom."

Sećam se kako su jednog dana, 1963. godine, Gvajaki Indijanci utvrdili pravu "nacionalnost" jedne mlade paragvajске žene. Kada su joj skinuli svu odeću videli su da na rukama ima plemensku tetovažu. Ispostavilo se da su je belci zarobili dok je još bila dete.

Posvećenje koji se sastoji u ispisavanju znaka na telima iskušenika ima dve očigledne funkcije: da ispita ličnu izdržljivost i da stvori svest o pripadnosti grupi. Da li je pamćenje stečeno bolom sve što ostaje? Da li je zaista neophodno da pojedinac prođe kroz takvo mučenje da bi shvatio vrednost svog ega i stekao plemensku, etničku ili nacionalnu svest? Gde je tu tajna, gde je znanje koje se prenosi?

VI. Pamćenje i zakon

Obred posvećenja je pedagoški čin kojim se grupa obraća pojedincu, pleme svojim mladim ljudima. Vrlo stroga pedagogija, a ne dijalog, pošto posvećenik podvrgnut mučenju mora da ostane nem. Njegovo ćutanje je znak pristanka. Na šta to mladi ljudi pristaju? Oni pristaju da se od tog trenutka smatraju za punopravne članove zajednice. Ništa više, ništa manje od toga. Znak koji im je nepovratno utisnut obeležava ih kao takve. To je u stvari tajna koju grupa otkriva svojim mladim ljudima: "Ti si jedan od nas. Svako od vas je kao i bilo ko drugi među vama; svako od vas je kao i svi ostali pripadnici plemena. Nosićete isto ime i nikada ga nećete promeniti. Svako od vas zauzima među nama isti prostor kao i bilo ko drugi. Niko od vas ne vredi više od nekog drugog; niko od vas ne vredi manje od nekog drugog. To nikada nećete moći da zaboravite. Uvek ćete imati na umu da je svakome od vas na telo utisnut isti znak."

Drugim rečima, društvo diktira zakon svojim članovima tako što ga ispisuje na njihovim telima. Nikome nije dopušteno da zaboravi taj zakon na kojem počiva društveni život plemena.

Tokom XVI veka prvi hroničari opisivali su brazilske Indijance kao ljude bez vere, kraljeva i zakona. Istina, ta plemena nisu znala za surov, separatan zakon koji u jednom podeljenom društvu manjina nameće većini. O takvom zakonu – zakonu

kralja i države – Mandan, Gvajakuru, Gvajaki i Abipone zaista nisu znali ništa. Zakon koji su oni saznawali kroz bol bio je zakon primitivnog društva, koji se svakom pojedincu obraćao na isti način: *Ti ne vrediš više od nekog drugog; ti ne vrediš manje od nekog drugog*. Taj zakon ispisan na telu izražava odbijanje primitivnog društva da postoji kao podeljeno, da dopusti pojavu vlasti odvojene od društva, vlast koja bi mogla da izmakne kontroli. Suština tog zakona je u zabrani nejednakosti, čemu svaki pojedinac biva podučen na krajnje surov način, tako da tu poruku nikada ne zaboravi. Kao sama suština grupe, taj zakon postaje i suština svakog pojedinca, koja se izražava kroz njegovu spremnost da ga se pridržava. Poslušajmo još jednom šta kaže Džordž Ketlin:

“Bio je tu i jedan mučenik koga su vukli okolo i kome je o jednu nogu, kroz meso, bila okačena lobanja losa. Drugi su skakali po njoj, pokušavajući da je otkinu, ali bez uspeha. Onda su počeli da je vuku još jače i mahnitije, tako da se po žagoru gomile osetilo da je mladićev život u opasnosti; najzad, jedan vrač dotrča do njih, noseći svoju obrednu lulu, koju je prisionio na mladićev obraz, dok je ovaj ležao na zemlji, sa lobanjom koja mu je još uvek visila na jednom komadu mesa. Mladić, inače veoma interesantnog i prijatnog lika, uskoro je došao k svesti i potpuno mirno posmatrao svoje razderane i krvave udove. A onda je, blago se smešeći nesreći koja ga je zadesila, otpuzao kroz gomilu (umesto da hoda, na šta nije imao pravo sve dok mu onaj deo mesa ne otpadne) u pravcu prerije, na oko pola milje od logora. Na tom mestu je, bez ikakve pomoći, ostao tri dana i noći, možda i duže, bez hrane, moleći se samo Velikom Duhu.

Tek kada je rana počela da se gnoji i kada su zajedno sa istrunulim delom mesa otpali i lobanja i ono parče drveta kojim je bila zakačena o nogu (a koje nije smeo da ukloni na neki drugi način), mladić je mogao da se vrati u selo. Potpuno iznemogao, otpuzao je nazad moleći za hranu, koju su mu odmah prineli, tako da se uskoro potpuno oporavio.”

Kakva je to sila pokretala mladog Manadana? Sigurno ne nekakav mazohizam, već želja da sledi zakon po kojem je bio ništa više i ništa manje od ostalih iskušenika.

*

Počeo sam sa tvrdnjom da je svaki zakon zapisan. Moglo bi se reći da ovde vidimo kako se trojno savezništvo tela, pisanja i zakona ponovo uspostavlja. Ožiljci koji ostaju na telu su sav tekst primitivnog zakona. Zato se ovde može govoriti o pisanju na telu.

Kao što su autori Anti-Edipa (5) tako snažno dokazali, primitivna društva su prva društva koja na svoje pripadnike utiskuju beleg. Do te tačke o njima se može govoriti kao o društvima bez pisma; ali to pre svega znači da pismo ukazuje na postojanje odvojenog, otuđenog, despotskog zakona države, kao što je to bio slučaj sa robijašima o kojima je pisao Marčenko, koji su sami pisali po svojim telima. Ne može se dovoljno snažno naglastiti do koje je mere primitivno društvo posvećeno tome da spreči pojavu ovog drugog zakona, koji uspostavlja i garantuje nejednakost. Zakon primitivnog društva je sušta suprotnost zakonu države. Arhaična društva belega su društva bez države, *društva protiv države*. Beleg na telima ljudi, uvek isti, saopštava: *Nećeš imati želju za vlašću; nećeš imati želju za potčinjavanjem*. Taj neseparatni zakon može biti zapisan samo na površini koja takođe nije odvojena od čoveka: na njegovom telu.

U ovome treba videti dokaz zadivljujuće dubine misli Divljaka, koji su sve to znali oduvek i koji su nastojali, često po cenu zastrašujuće okrutnosti, da spreče pojavu nečeg još okrutnijeg. Zakon ispisan na telu čini tu svest neizbrisivom.

1974.

Napomene

1. Anatolij Marčenko, *Moje svedočenje*, 1971. Politički zatvorenik, umro u zatvoru 1986. od posledica štrajka glađu. (nap. prev.)
2. George Catlin: *Letters and Notes on the Manners, Customs and Condition of the North American Indians* (First published in London, 1844.; New York, Dover 1973). Kompletna knjiga može da se nađe na:
<http://www.xmission.com/~drudy/mtman/html/catlin/>
 Navedeni odlomci su iz Pisma br. 22. (nap. prev.)
- 2.1 Deo obreda u kojem iskušeni biva vučen ili nateran u trk sve dok mu se teret okačen pomoću drvenog kočica ne otkine od udova. (nap. prev.)
3. Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
4. Martin Dobrizhofer, *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco), 1967. 3 vols.
5. Gilles Deleuze/ Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrenie*, Paris, Minuit 1972.

Etnocid

Do pre nekoliko godina niko nije govorio o etnocidu. Iskoristivši uvek promenljive zahteve mode, ali i svoju sposobnost da im zađe u susret, da zadovolji uvek živu potrebu za terminološkom preciznošću, ovaj pojam se brzo proširio izvan mesta svog porekla, etnologije, i donekle ušao u javni govor. Ali, da li ovo njegovo brzo širenje garantuje da će ideja na koju se odnosi biti izložena sa svom potrebnom preciznošću i strogošću? Još uvek je nejasno da li brzo usvajanje ove reči znači da zaista znamo o čemu govorimo kada kažemo etnocid. Njeni autori smatraju da ona dobro prevodi jedan aspekt stvarnosti na koji se ne odnosi ni jedna druga reč. Kada neko oseti potrebu da izmisli neku novu reč, obično je to zato što ima da kaže nešto novo ili se radi o nečemu starom, ali o čemu se još nije govorilo. Drugim rečima, mnogo poznatiji termin "genocid" pokazuje se nedovoljnim i neposobnim da udovolji ovom novom zahtevu. Samim tim, ozbiljno razmatranje ideje o etnocidu treba započeti utvrđivanjem razlika između tih aspekata stvarnosti na koju se ova dva pojma odnose.

Proces u Nirnbergu 1946. doneo je poznatu, zvaničnu definiciju genocida, kao do tada nepoznatog oblika kriminalne aktivnosti. Sasvim precizno, ovaj pojam odnosi se na prvu, pravnim jezikom zabeleženu, manifestaciju te vrste zločina: na sistematsko istrebljivanje evropskih Jevreja od strane nemačkih nacista. Prema ovoj legalnoj definiciji, koreni genocida nalaze se u rasizmu. Genocid je logičan i u krajnjoj liniji neminovan ishod nesputanog rasizma, kao što je to bio slučaj u nacističkoj Nemačkoj. Svi kasniji ratovi, od 1945. na ovamo, takođe pružaju osnov da se kolonijalne sile optuže za genocid. Ali, u igri međunarodnih odnosa, a delom zahvaljujući i relativnoj nezainteresovanosti javnog mnjenja, nikada nije postignut konsenzus oko osnivanja institucije analogne nirnberškom Sudu. Slični procesi nikada nisu bili pokrenuti.

Nacistički antisemitski genocid, koji je bio prvi sudski tretiran, svakako nije bio i prvi ikada počinjen. Čitava istorija ekspanzije Zapada, istorija uspostavljanja kolonijalnih carstava velikih evropskih sila, obeležena je sistematičnim masakrima urođeničkih naroda. Ipak, zbog svojih kontinentalnih razmera i veličini demografskog pada, genocid nad američkim urođenicima uvek je izazivao najveću pažnju. Od 1492. mašina za istrebljivanje Indijanaca radila je punom parom. A radi i dalje, gde god ima preostalih "divljih" plemena, kao u velikim amazonskim šumama. Poslednjih godina bilo je mnogo protesta zbog masakara počinjenih u Brazilu, Kolumbiji i Paragvaju. Ali, svi ti protesti bili su uzaludni.

Upravo su na osnovu američkog iskustva etnolozi, pre svih Robert Jaulin, formulisali koncept etnocida. Ovaj koncept prvi put je upotrebljen na slučaju južnoameričkih Indijanaca. U Južnoj Americi nalazimo, da tako kažemo, posebno pogodan teren za istraživanje razlike između genocida i etnocida, budući da su poslednji urođenički narodi tu bili žrtve oba zločina. Dok se pojam genocida zasniva na pojmu "rase" i težnji da se rasne manjine fizički unište, pojam etnocida odnosi se pre svega na težnju ka uništenju njihove kulture. Etnocid označava sistematsko uništavanje načina života i mišljenja drugačijih od onih koje ima onaj koji sprovodi to uništavanje. Generalno, genocid ubija tela ljudi, dok etnocid ubija njihov duh. U oba slučaja to je pitanje smrti, ali različitih vrsta smrti: neposrednog fizičkog uništenja, nasuprot

kulturnom nasilju sa odloženim dejstvom, koje donekle zavisi i od izdržljivosti i otpora potlačene manjine. Pitanje nije, naravno, koje je od ova dva zla manje. Odgovor je i suviše očigledan: što manje varvarstva, to bolje. Ovde ćemo se zadržati upravo na ovom, ključnom aspektu etnocida.

Etnocid i genocid dele isto viđenje Drugog: onaj Drugi je različit od nas, ali i još nešto, različit na pogrešan način. Ova dva pristupa razlikuju se i po načinu na koji tretiraju Drugog. Genocidni um, da ga tako nazovemo, jednostavno teži poništavanju razlike. Drugi moraju da budu istrebljeni jer su samo oličenje zla. S druge strane, etnocid priznaje relativnost zla; drugi su loši, ali ne toliko da se ne bi mogli popraviti, tako što ćemo ih naterati da se promene po modelu koji im namećemo. Etnocidna negacija Drugog vodi ka samo-indentifikaciji. Genocid i etnocid mogu se posmatrati i kao dva perverzna oblika pesimizma i optimizma. Širom Južne Amerike ubice Indijanaca rastegli su pojam Drugog do krajnjih granica: divlji Indijanac nije čak ni ljudsko biće, već samo životinja. Zato ubistvo Indijanaca nije zločin. Tu izostaje čak i rasizam, jer rasistička praksa priznaje Drugome barem minimum ljudskosti. Svuda nailazimo na monotono ponavljanje iste, stare uvrede: pišući o etnocidu, pre nego što se to tako zvalo, Klod Levi-Stros nas u *Rasi i istoriji* podseća kako su se urođenici sa Antila pitali da li su novopridošli Španci bogovi ili ljudi, dok su se belci pitali da li su urođenici ljudi ili životinje. (1)

Najzad, ko su počinioci etnocida? Ko su ti koji napadaju duše ljudi? U Južnoj Americi, kao i u drugim delovima sveta, to su pre svega bili misionari. Ovi militantni propagatori hrišćanstva svim silama su nastojali da varvarska verovanja pagana zamene verom zapadnog sveta. Ovaj evangelistički proces počivao je na dve pretpostavke: prva je bila postojanje razlike – paganstva – koje je bilo neprihvatljivo i koje je moralo biti odbačeno. Druga pretpostavka bilo je verovanje da pogrešna različitost može biti anulirana. Upravo u ovom smislu o etnocidu govorim kao o optimistički nastrojenom: Drugi je loš, do srži, ali popravljiv. Mi vidimo u njemu prostor za uzdizanje, putem identifikacije, ka savršenstvu kojeg predstavlja hrišćanstvo. Slomiti snagu paganskih verovanja znači uništiti samu suštinu paganskog društva. Na taj način, prelaskom na pravu veru, urođenici se mogu uzdići od divljaštva ka civilizaciji. Etnocid je nešto što se čini za njihovo dobro. Svetovni jezik često prenosi istu poruku. Evo kako brazilski zvaničnici objašnjavaju svoju politiku prema urođenicima: "Naši Indijanci su ljudska bića poput svih ostalih. Ali, život u šumama osuđuje ih na stalnu bedu i siromaštvo. Naša je dužnost da im pomognemo da se oslobode tog ropstva. Oni imaju pravo da se uzdignu do dostojanstva brazilskog građanina i da daju svoj pun doprinos razvoju našeg društva, kao i da uživaju u svim njegovim blagodatima." Duhovni sadržaj etnocida je etika humanizma.

Horizont koji je oblikovao etnocidni um i praksu počiva na dva aksioma. Prvi proglašava hijerarhiju kultura: postoje inferiorne i superiorne kulture. Drugi aksiom afirmiše apsolutnu superiornost zapadne kulture. Nužna posledica je negativan stav prema svih drugačijim kulturama, a posebno prema primitivnim. Ali to je pozitivna negacija, utoliko što želi da potisne inferiornu kulturu, sve dok je inferiorna, ali i da je uzdigne na nivo superiorne kulture. *Indijanstvo* Indijanaca se potiskuje na svaki način da bi se od njih dobili građani Brazila. Sa stanovišta svojih zagovornika, etnocid nije destruktivan. Naprotiv, to je neophodan korak nadahnut humanizmom, urezanim u samo srce zapadne kulture.

Ovu sklonost da se o drugima sudi na osnovu kriterijuma vlastite kulture nazivamo etnocentrizmom. Zapad bi zato morao da bude etnocidan, zato što je etnocentričan,

zato što veruje da samo on predstavlja Civilizaciju. Ipak, ovde se postavlja jedno pitanje: da li naša kultura drži monopol nad etnocentrizmom? Etnološko iskustvo sugerira odgovor. Pogledajmo kako primitivna društva nazivaju sebe. Videćemo da ovde zapravo nemamo slučaj auto-denominacije, budući da sva ova društva sebi dodeljuju samo jedno ime: Ljudi. Evo nekoliko primera: Gvarani Indijanci sebe zovu *Ava*, što znači Ljudi; Gvajaki za sebe kažu da su *Aché*, Osobe; Vaika iz Venecuele nazivaju sebe *Yanomami*, Narod; Eskimi su *Innuít*, opet Ljudi, itd. Ovaj spisak pravih naziva primitivnih naroda mogao bi se produžiti u nedogled ili pretočiti u rečnik u kojem bi svaka reč imala isto značenje: ljudi. U isto vreme, svaki od tih naroda je svoje susede naziva pežorativnim, prezrivo, uvredljivim imenima.

To znači da sve kulture dele čovečanstvo, s jedne strane, na sebe, kao oličenje ljudskosti, i na sve ostale, koji su takođe ljudi, ali uvek u mnogo manjoj meri. Način na koji primitivna društva govore o sebi, tako dobro sažet u njihovim nazivima, izrazito je etnocentričan. Taj govor neprestano afirmiše superiornost njihove kulture i izražava odbijanje da druge prihvate kao sebi jednake. Etnocentrizam se tako pokazuje kao najraširenija zajednička osobina svih kultura, tako da se, gledano iz ovog ugla, zapadna kultura ni po čemu ne izdava. Ako još malo proširimo ovu analizu, videćemo da bi se o etnocentrizmu moglo govoriti kao o formalnom vlasništvu svih kulturnih formacija, o nečemu svojstvenom samoj suštini kulture. U suštini svake kulture je da bude etnocentrična, u meri u kojoj samu sebe vidi kao pravu kulturu, kulturu par excellence. Drugim rečima, razlike među kulturama nikada se ne vide pozitivno, već uvek kao znak njihovog inferiornog položaja na hijerarhijskoj osi.

Ali, iako su sve kulture etnocentrične, samo je zapadna kultura etnocidna. Iz toga sledi da etnocidna praksa nije nužno povezana sa etnocentričnim uverenjima. U suprotnom, sve kulture bile bi etnocidne, a to nije slučaj. Upravo ovde se otkriva izvesna nedovoljnost u dosadašnjim istraživanjima ovog fenomena. Naime, nije dovoljno da se samo prepozna i naglasi etnocidna priroda i delovanje zapadne civilizacije. Sve dok se zadovoljavamo samo time, ostajemo na površini stvari, ponavljajući reči biskupa Las Kazasa – svakako opravdane, jer se od tada ništa nije promenilo – koji je još u XVI veku jasno i glasno osudio genocid i etnocid koje su Španci sprovodili na Karibima i u Meksiku. Čitajući radove posvećene etnocidu, stičemo utisak da je za njihove autore zapadna civilizacija neka vrsta apstrakcije, bez društvenih i istorijskih korena, nejasan duh uvijen u svoj etnocidni plašt. Ipak, naša kultura nije apstrakcija; ona je proizvod dugog istorijskog razvoja, predmet geneološkog istraživanja. Šta je to što zapadnu civilizaciju čini etnocidnom? To je pravo pitanje. Analiza etnocida zahteva da se ide dalje od optužujućih činjenica i počne sa istraživanjem istorijske uslovljenosti naše kulture. Zato se ovde okrećemo istoriji.

Zapadna civilizacija nije ni vanvremenska apstrakcija, niti homogena realnost, amorfna masa sačinjena od identičnih delova. Ipak, izgleda da upravo takvu predstavu o njoj imaju gore pomenuti autori. Ali, ako je zapad etnocidan na isti način na koji je sunce sjajno, onda takav fatalizam čini sve osude zločina i pozive da se žrtve zaštite uzaludnim i čak apsurdnim. Zar se ne radi o tome da je zapad prvo morao da bude etnocidan iznutra, da bi bio etnocidan i van svojih granica, tj. prema drugim kulturnim formacijama? O etnocidnosti zapadnog društva ne može se govoriti osim u povezanosti sa jednom drugom njegovom suštinskom karakteristikom, koja predstavlja klasičan kriterijum za razlikovanje Divljaka i Civilizovanih, primitivnog i zapadnog sveta: prvi obuhvata sva društva bez države, a

drugi društva sa državom. To je ono nad čime bi trebalo da se zamislimo: da li je opravdano staviti u istu ravan ova dva aspekta Zapada, koji je u isto vreme i etnocidna kultura i društvo sa državom? Ako je zaista tako, onda ćemo shvatiti zašto primitivna društva mogu da budu etnocentrična, ali ne nužno i etnocidna, budući da su upravo ona društva bez države.

Etnocid, po definiciji, označava potiskivanje kulturnih razlika koje se smatraju inferiornim i lošim. Ovde imamo na delu princip identifikacije kao projekta svođenja Drugog na Istog: amazonski Indijanac potisnut kao oličenje Drugog i sveden na Istog u obliku brazilskog državljanina. Drugim rečima, etnocid za ishod ima likvidaciju mnoštva u korist Jednog. Ali, kakve veze sa tim ima država?

Država je suštinski centripetalna sila, koja, svaki put kada okolnosti to zahtevaju, nastoji da skrši sve suprotne, centrifugalne tendencije. Država sebe vidi i proglašava za centar društva, kao samo telo društva i kao apsolutnog gospodara svih pojedinačnih organa tog tela. Tako u samom srcu države otkrivamo aktivnu snagu Jednog, odbojnost prema mnoštvu, strah i užas pred svime što je različito. Već na ovom formalnom nivou uviđamo da etnocidna praksa i državna mašinerija funkcionišu na isti način i sa istim posledicama: obe pokazuju odlučnost da ponište sve što je različito i posebno, osećaj i ukus samo za ono što je identično, za Jedno.

Napuštajući sada ovu formalnu i u nekim aspektima strukturalnu analizu, da bismo prešli u istorijsku ravan, zadržimo se na slučaju francuske kulture, koja sasvim dobro ilustruje duh i sudbinu čitave zapadne civilizacije. Njen nastanak, sa dubokim korenima u svetovnoj prošlosti, neraskidivo je povezan sa širenjem i jačanjem državnog aparata, prvo u obliku monarhije, a zatim republike. U svakom od tih oblika, razvoj centralne vlasti išao je uporedo sa širenjem kulturnog opsega. Francuska kultura je nacionalna, to je kultura Francuza. Širenje autoriteta države značilo je i širenje njenog jezika, francuskog. Nacija je formirana, a država može da se proglasi za jedinog nosioca vlasti tek kada svi njeni podanici govore njenim jezikom. Ovaj proces integracije očigledno podrazumeva potiskivanje mnogih različitosti. Zato su u vreme rađanja nacije, kada je Francuska bila samo mali posed jednog bledunjavog kralja sa severne Loare, njegovi krstaši pustošili Jug u nameri da unište tamošnju civilizaciju. Iskorenjivanje albižanske jeresi, preduslov i način za ekspanziju Kapetjanske monarhije, čime su granice Francuske bile skoro definitivno ustanovljene, zapravo je bilo čist etnocid: čitava kultura južne Francuske – religija, književnost, poezija – bila je nepovratno uništena, a njeni stanovnici postali su lojalni podanici francuskog kralja.

Revolucija iz 1789, u kojoj su centralisti – Jakobinci, odneli prevagu nad federalistički opredeljenim Žirondistima, konačno je uspostavila apsolutnu političku vlast centralne administracije. Dotadašnje teritorijalne jedinice, provincije, počivale su na drevnim kulturno homogenim temeljima: jeziku, političkoj tradiciji, itd. Ovakva teritorijalna organizacija bila je zamenjena podelom na apstraktne departmane, sa namerom da se izbegne svaka povezanost sa lokalnim posebnostima i tako omogućiti prodor i sveprisutnost državnog autoriteta. Poslednja faza tog procesa, u kojem su sve različitosti bile potiskivane u korist države, bila je za vreme Treće Republike, kada su svi stanovnici Francuske postali građani, kroz uspostavljanje institucija kao što su besplatno i obavezno svetovno obrazovanje i vojna obaveza. Svaki autonomni oblik postojanja, preostao ponegde u provincijalnom i seoskom svetu, bio je na izdisaju. Francifikacija je bila potpuno sprovedena, etnocid počinjen: tradicionalni jezici bili su prezreni kao zaostala narečja, seoski život sveden na folklorni spektakl za turiste, itd.

Ovaj kratak osvrt na istoriju naše zemlje dovoljan je da pokaže da je etnocid, kao manje ili više autoritarno potiskivanje sociokulturnih razlika, već ugrađen u prirodu i način funkcionisanja državne mašine, koja standardizuje individue u skladu sa svojim viđenjem poretka: za državu, svi njeni građani su jednaki pred zakonom (jednim, njenim).

Tvrdnja da je etnocid, kao u slučaju Francuske, suštinski deo države, logično vodi ka zaključku da su sve države etnocidne. Razmotrimo zato ukratko slučaj nekih država potpuno različitih od evropskih.

Inke su imale državni aparat kojem su se Španci iskreno divili, kako zbog njegove prostranosti, tako i zbog preciznosti i razrađenosti administrativnih tehnika koje su caru i njegovim birokratama omogućavale skoro potpunu i stalnu kontrolu svih svojih podanika. Etnocidna priroda ovog državnog aparata ogledala se u njegovoj težnji da stanovništvo novoosvojenih područja potčini svom kulturnom modelu: pokoreni narodi nisu bili dužni samo da plaćaju danak svojim novim gospodarima već i da prihvate njihove obrede, obožavanje Sunca, odnosno Inka cara lično. Državna religija bila je nametana silom i uvek nemilosrdna prema lokalnim kultovima. Međutim, istina je i da pritisak koji su Inke vršile na pokorene narode nikada nije dostigao nasilnost i manijakalni zamah kojim su Španci uništavali urođeničku idolatriju. Iako vešte diplomate, Inke su znale da upotrebe silu svaki put kada je to bilo potrebno i tada je njihova organizacija reagovala sa najvećom brutalnošću, kao što je to slučaj sa svim državama kada njihov autoritet dođe u pitanje. Česti ustanci protiv centralne vlasti bili su prvo nemilosrdno ugušivani, da bi se zatim prešlo na kažnjavanje putem masovne deportacije pobunjenog stanovništva u udaljena područja – a to znači daleko van oblasti pokrivenih mrežom mesta na kojima su obožavali svoje bogove (potoci, brda, pećine, itd.): čupanje iz korena, raseljavanje, etnocid...

Etnocidno nasilje, kao negacija različitosti, jasno predstavlja deo same suštine države, bilo da je reč o varvarskim imperijama ili o civilizovanim društvima zapada. Sve državne formacije su etnocidne; etnocid je normalan način njihovog postojanja. To znači da u etnocidu ima nešto univerzalno, da to nije monopol onoga što se nejasno i neodređeno podrazumeva pod "belačkim svetom", već da je svojstveno svim društvima sa državom. Razmatranje etnocida zahteva analizu države, ali da li tu treba i da se zaustavimo? Da li treba da se zadovoljimo zaključkom da su etnocid i država jedno te isto, i da su sa tog stanovišta sve države iste? To bi značilo ponovan pad u greh apstrakcije, koji smo prethodno identifikovali kod predstavnika "etnocidne škole". Osim toga, tako bi opet zanemarili istorijsku dimenziju naše civilizacije.

Koja je to razlika koja nas sprečava da sve varvarske države (carstva Inka, Faraona, orijentalne despotije, itd.) strpamo u istu vreću sa civilizovanim zapadnim državama? Tu razliku pre svega uočavamo na nivou njihovog etnocidnog kapaciteta. U slučaju varvarskih država taj kapacitet je ograničen, ali ne njihovom slabošću, već upravo suprotno, zahvaljujući njihovoj snazi: etnocidna praksa – ukidanje svih razlika kada one postanu opozicija – obustavlja se kada vlast države više nije ugrožena. Inke su tolerisale relativnu autonomiju andskih zajednica nakon što bi ove jednom priznale politički i religiozni autoritet Cara. S druge strane, u slučaju zapadnih država, suočavamo se sa jednim neobuzdanim, bezgraničnim etnocidnim kapacitetom. To je ono što ih često vodi u genocid i glavni razlog zašto zapadni svet možemo smatrati apsolutno etnocidnim.

Ali, šta je uzrok tome? Šta je to što zapadnu civilizaciju čini etnocidnijom od svih ostalih tipova društva?

To je njen ekonomsko-proizvodni sistem; oblast neograničenog, prostor bez središta koji stalno širi svoje granice, u kojem je moguće samo neprestano kretanje napred. Ono što Zapad čini različitim je kapitalizam: nemogućnost da se zadrži u sopstvenim granicama i stalno prekoračivanje svih granica; sistem proizvodnje koji ne zna za nemoguće, osim ako nije cilj za sebe. To je kapitalizam, u svim svojim oblicima, bez obzira da li je reč o zapadnom, liberalnom kapitalizmu ili o planskom, državnom kapitalizmu koji postoji u istočnoj Evropi. Industrijsko društvo, najspektakularnija proizvodna mašina, u isto vreme je i najstrašnija mašina destrukcije. Rase, društva, pojedinci; prostor, priroda, mora, šume, unutrašnjost zemlje: sve je potencijalno korisno, sve mora biti iskorišćeno, učinjeno produktivnim, s produktivnošću intenziviranom do maksimuma.

Zato društva koja su svet ostavila u njegovom izvornom, neproizvodnom miru, ne mogu biti ostavljena na miru. Neiskorišćavanje tako ogromnih resursa za Zapad je uvek bilo apsolutno neprihvatljivo. I tako su se sva ta društva našla pred dilemom: uključivanje u proizvodnju ili nestanak; etnocid ili genocid. Krajem prošlog veka Indijanci iz argentinskih pampasa bili su potpuno istrebljeni da bi se omogućila ispaša stoke na kojoj se zasnivao razvoj argentinskog kapitalizma. Početkom ovog veka, stotine hiljada amazonskih Indijanaca nestalo je pred najezdom tragača za kaučukom. Danas, širom Južne Amerike, poslednji slobodni Indijanci povlače se pred ogromnim pritiskom ekonomskog rasta, a posebno brazilskog ekonomskog rasta. Transkontinentalni putevi, koji se sve brže grade, su osa širenja civilizacije: teško Indijancima koji joj se nađu na putu!

Šta znači nekoliko hiljada neproduktivnih Divljaka pred blagom kao što su zlato, retki minerali, petrolej, stada stoke, plantaže kafe? Severnoamerički Indijanci osetili su to na sopstvenoj koži, istrebljeni skoro do poslednjeg u ime proizvodnje. Jedan od njihovih dželata, general Šerman, ingeniozno je izrazio to stanovište u pismu jednom drugom čuvenom ubici Indijanaca, Bafalo Bilu:

“Koliko ja mogu da procenim, 1862. godine na visoravni između Misurija i Stenovitih Planina bilo je oko devet i po miliona bizona. Svi su oni nestali, lovljeni zbog njihovog mesa, kože i kostiju. U isto vreme, na tom istom području, bilo je oko 165.000 Ponija, Sjua, Čjena, Kajova i Apača. Svi oni su takođe nestali i bili zamenjeni dvostruko ili trostruko većim brojem muškaraca i žena bele rase, koji su ovu zemlju pretvorili u vrt i koji mogu biti popisani, oporezivani i kojima se može upravljati u skladu sa zakonima prirode i civilizacije. Radi se o sveobuhvatnoj promeni koja će biti sprovedena do kraja”.

General je bio u pravu. Promene će biti sprovedene do kraja; i završiće se tek kada više ne bude bilo ničeg što bi se moglo da se promeni.

1974.

Napomene

1. Na ovu epizodu Levi-Stros prvi put zapravo podseća u *Tužnim tropima* (1955): “U isto vreme, na jednom od susednih ostrva, Portoriku, Indijanci su (prema svedočenju Ovijeda) zarobljene belce davili i držali potopljene u vodi. Posle nekoliko nedelja dolazili su da vide da li je telo počelo da truli. Dok su belci smatrali da su Indijanci životinje, Indijanci su dopuštali mogućnost da su belci možda bogovi. Oba stanovišta bila su podjednako pogrešna, ali stav Indijanaca svakako ukazuje na veće ljudsko dostojanstvo.” U skoro istom obliku ova epizoda ponavlja se i u čuvenom eseju *Rasa i istorija* (1973, *Strukturalna antropologija II*, str. 303; Školska knjiga, Zagreb, 1988); (nap. prev.)

Etjen de La Boesi: Sloboda, nesreća i bezimeno

Ne srećemo se često sa mišlju slobodnijom od one Etjena de La Boesija. Ima u tom mladiću, tada još maloletnom (zašto ga ne nazvati Remboom misli?), neke rešenosti, neke drskosti i ozbiljnosti, koja me navodi da postavim jedno, na prvi pogled, uzgredno pitanje: odakle nam uopšte ideja da o toj misli sudimo u terminima epohe, da svoj (nepodnošljivo!) oholi pogled svedemo na buljenje u zatvoreni i uvek obrnuti krug događaja? Nikakav istorijski determinizam (političke okolnosti trenutka, pripadnost određenoj društvenoj klasi) ne može da razoruža uvek zaraznu *Raspravu*, da ospori njenu suštinsku afirmaciju slobode. Lokalni i efemerni događaji La Boesiju retko kada služe kao oslonac, kao predtekst: u njemu nema ničeg od pamfletiste, publiciste, militanta. Njegov napad stremi jednom višem cilju: on uspeva da postavi jedno potpuno oslobađajuće pitanje upravo zato što je slobodan od svake društvene i političke teritorijalnosti; a da je njegovo pitanje zaista transistorijsko i da u tome uspeva, dokaz je i to što ga uopšte razumemo. Kako je moguće, pita La Boesi, da se većina pokorava jednoj osobi, i to ne samo da joj se pokorava, nego i da joj služi, i ne samo da joj služi, nego da to i želi?

Direktnost i značenje ovog pitanja isključuju mogućnost da se njegova pozadina traži u konkretnoj istorijskoj situaciji. Sam način na koji je ovo destruktivno pitanje postavljeno, tako herojski, a opet prosto, ukazuje da ono sledi logiku suprotnosti: ako sam *iznenađen* time što vidim da je dobrovoljno ropstvo prisutno u svim društvima – u mom, kao i u društvima o kojima mogu da saznam iz knjiga (uz izuzetak, ali samo retorički, starog Rima) – onda je to zato što *mogu da zamislim* logičku mogućnost postojanja društva koje *ne zna* za dobrovoljno ropstvo. U tome su sav heorizam i sloboda La Boesija: u tom finom prelazu od istorije ka logici, u odbijanju da se u tom jazu vidi nešto prirodno, u napadu na opšte uverenje da je društvo bez podele na gospodare i podanike nezamislivo.

Mladi La Boesi nadilazi čitavu poznatu istoriju i kaže: nešto drugo je moguće. On od toga i ne pokušava da napravi program, koji bi odmah bio primenjen: on nije predvodnik. Sve dok se ljudi ne bune, njihova sudbina je za njega, na neki način, od malog značaja: zato je i bilo moguće da pisac *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu* bude službenik jedne monarhističke Države (zbog čega je prilično bizarno to delo nazivati "narodnim klasikom").

Ono što La Boesi otkriva, tako što iskoračuje iz istorije, je upravo činjenica da su društva u kojima ljudi žele da služe tiraninu istorijska, da nisu večna, niti da postoje oduvek, da imaju datum rođenja i da je samo neki događaj mogao da izazove pad iz slobode u ropstvo: "...kakva je to nesreća mogla da toliko raščoveči čoveka, rođenog samo zato da bi živio u slobodi, da ga natera da izgubi sećanje na taj prethodni život i ubije u njemu želju da se tom životu vrati?"

Nesreća, tragičan događaj, sa posledicama tako dubokim da briše svo sećanje, a žudnju za slobodom zamenjuje ljubavlju ka ropstvu. Šta na to kaže La Boesi? Vizionarski, on počinje sa tvrdnjom da prelaz od slobode ka podaništvu nije bio nužan; podelu društva na zapovednike i podanike on smatra slučajnom – koliko je samo od tada bilo teško da se o tom prelazu razmišlja kao o nepojmljivoj nesreći! Ovde se radi istorijskom trenutku rođenja same istorije, o fatalnom prodoru koji

nikada nije trebalo da se dogodi, tom iracionalnom događaju u kojem mi moderni vidimo 'nastanak države'. U padu društva u dobrovoljno služenje skoro svih ljudi jednoj osobi La Boesi vidi podmukli znak jedne možda nepovratne degeneracije: novi čovek, plod nepojmljive nesreće, nije više čovek, čak ni životinja, jer "...životinje ne mogu da se podjarme, a da se pre toga ne opiru, pokazujući suprotnu želju..." To biće, koje je teško imenovati, lišeno je svoje prirode. Izgubivši slobodu, čovek gubi svoju ljudskost. Biti čovek znači biti slobodan; čovek je biće slobode. Zaista, kakva je nesreća mogla da natera čoveka da se odrekne svog bića i stvori u njemu želju da nastavi sa tim odricanjem?

Tajanstvena nesreća iz koje potiče istorija lišila je čoveka njegove prirode, a u društvo unela podelu: sloboda, iako neodvojiva od njegovog prvog bića, proterana je iz njega. Znak i dokaz tog gubitka nije samo prepuštanje podaništvu, već ljubav prema njemu. Drugim rečima, La Boesi povlači oštru crtu između društava slobode, koja potvrđuju čovekovu prirodu – kao bića 'koje postoji samo zato da bi živelo slobodno' – i društava bez slobode, u kojima jedni zapovedaju, a drugi se pokoravaju. Primećujete da, za trenutak, ova razlika postoji samo kao logička. Još uvek ne znamo ništa o istorijskoj realnosti društava slobode. Za sada znamo samo da je, po prirodnoj nužnosti, prvo društvo moralo biti slobodno, bez podele na tirane i ljude prisiljene da im služe. Onda dolazi do nesreće: sve se okreće naglavačke. Posledica te podele na slobodna i robovlasnička društva je da su sva podeljena društva u isto vreme i robovlasnička. To znači da La Boesija ne zanimaju dalje razlike unutar podeljenih društava: on nigde ne govori o dobrom vladaru, nasuprot zlom tiraninu. On se ne bavi studijom karaktera. Šta znači ako je neki vladar dobar ili loš? U oba slučaja, tu je vladar kojem moramo da se pokoravamo. Svoje istraživanje La Boesi izvodi ne kao psiholog, već kao mehaničar: njega zanima funkcionisanje društvene mašine. Nema progresivnog, postepenog klizanja iz slobode u ropstvo: nikakav prelaz ili neka posebna konfiguracija društvene stvarnosti ne posreduju između ta dva stanja – samo je neka teška nesreća mogla da raniju slobodu utopi u sadašnje podaništvo. Šta to znači? To znači da su svi odnosi vlasti prinudni, da sva podeljena društva ispunjava apsolutno Zlo, da su ta društva, budući neprirodna, čista negacija slobode.

Rođenje istorije, podela na dobra i loša društva rezultat su te nesreće. Dobro društvo je ono u kojem prirodno odsustvo podele osigurava vladavinu slobode, a loša društva su ona čije podeljeno biće otvara put pobedi tiranije.

Da bi došao do tačne dijagnoze tog zla koje razjeda čitavo telo podeljenog društva, La Boesi se ne upušta u komparativnu analizu podeljenih i nepodeljenih društava, već nastavlja da istražuje posledice jedne čisto logičke opozicije: njegova Rasprava donosi implicitnu, ali ključnu tvrdnju da podeljenost nije ontološka odlika društva. Samim tim, pre nesrećne pojave društvene podele, moralo je, u skladu s ljudskom prirodom, da postoji društvo bez prinude i potčinjavanja. Za razliku od Rusoa, La Boesi ne kaže da takvo društvo verovatno nikada nije postojalo. Čak i ako su ljudi zaboravili na njega, čak i ako sam La Boesi nema nikakvih iluzija o tome da bi se ono moglo vratiti, on zna da je pre te nesreće to bio jedini oblik društvenog postojanja.

Ovaj uvid koji je za La Boesija mogao da bude samo a priori, danas je zadatak onih koji u svojim istraživanjima ponavljaju njegovo pitanje. Danas raspolažemo empirijskim znanjem o onome o čemu La Boesi nije mogao da zna ništa, i to ne na osnovu logičke deukcije, već na osnovu direktnog posmatranja. To je razlog zašto etnologija svoj projekat ispisuje na horizontu društvene podele koju je spoznao La Boesi. Njen zadatak je da prikupi što više podataka koji se, pre svega i najviše, odnose na društva koja su prethodila nesreći: na Divljake pre Civilizacije, narode pre pojave

pisma, društva pre istorije. Ona su svakako dobro nazvana, ta primitivna društva, prva društva koja su se razvijala ne znajući za podeljenost, prva koja su postojala pre fatalne nesreće. Etnologija zato ima privilegiju da proučava jedan izuzetan predmet: društva bez Države.

Odsustvo Države, interni antropološki kriterijum za utvrđivanje postojanja primitivnog društva, podrazumeva nepodeljenost tog postojanja. Ne u smislu da ta podela društva prethodi instituciji Države, već pre u smislu da sama Država stvara tu podelu; Država je motor i osnova te podele. Donekle netačno, za primitivna društva se kaže da su egalitarna. To znači da su odnosi između ljudi, odnosi između jednakih. Ta društva su 'egalitarna' zato što ne znaju za nejednakost: niko ne 'vredi' više ili manje od nekog drugog, niko nije superioran ili inferioran. Drugim rečima, niko ne može da 'čini' više od drugih; niko nije u posedu vlasti. Nejednakost za koju ovi narodi ne znaju, deli ljude na one u posedu vlasti i one koji se toj vlasti pokoravaju, razdirući tako društveno telo nožem dominacije. To je razlog zašto u poglaviци ne treba gledati vesnika podele unutar zajednice: poglavica nije zapovednik; on ne može da čini više nego neki drugi pripradnik zajednice.

Država, kao institucionalizovana podela društva na više i niže, konkretna je primena odnosa vlasti. Imati vlast znači sprovođiti je: vlast koja se ne sprovodi nije vlast, već samo privid. Možda bi zato, sa ove tačke gledišta, neka 'kraljstva', Afrička i druga, trebalo svrstati u domen privida vlasti. Kako god bilo, odnos vlasti proizvodi potencijal za produblјivanje podele unutar društva. U ovom smislu taj odnos je suština države kao institucije, ono što je oblikuje. Obrnuto, Država je samo ekstenzija odnosa vlasti, još naglašenija sve većom nejednakošću koja se javlja između onih koji zapovedaju i onih koji se pokoravaju. Zato sve društvene mašine koje funkcionišu bez odnosa vlasti nazivamo primitivnim. Samim tim, sva društva čije funkcionisanje zahteva, makar u meri koja nama izgleda minimalna, sprovođenje vlasti treba smatrati društvima Države. La Boesi bi rekao da se radi o društvima pre i posle nesreće.

Podrazumeva se da se univerzalna suština Države ne ispoljava na isti način u svim varijetetima države kao formacije o kojima nas obaveštava istorija. Samo u poređenju sa primitivnim društvima, društvima bez Države, sva ostala društva ukazuju nam se kao identična. Ali, kada se nesreća jednom dogodi, kada sloboda koja je prirodno uređivala sve odnose među jednakima nestane, pokazuje se da je apsolutno Zlo spremno na sve: postoji i hijerarhija najgoreg. Primer totalitarne države, u svim njenim savremenim oblicima, tu je da nas podseti da gubitak slobode, ma koliko bio strašan, nikada nije dovoljno strašan i da nikada nismo prestali da je gubimo.

La Boesi ne može da uništenje prvog društva, u kojem je uživanje u slobodi bilo izraz prave čovekove prirode, smatra za nešto drugo osim za nesreću, za koju nije postojao ni jedan nužan razlog, ali koja se ipak dogodila. *Rasprava o dobrovolјnom ropstvu* eksplicitno postavlja dva pitanja: prvo, kako je došlo do toga da ljudi izgube svoju prirodu, kako je došlo do podele u društvu, kako to da se nesreća uopšte dogodila? Drugo, kako ljudi opstaju tako denaturisani, kako nejednakost uspeva da se neprestano reprodukuje, kako se nesreća produžava do te mere da izgleda večna?

La Boesi ne daje odgovor na prvo pitanje. On se, modernim jezikom rečeno, bavi pitanjem porekla Države. Odakle dolazi Država? Ovo pitanje je usmereno na odgovor iz sfere iracionalnog, ono pokušava da smanji verovatnoću na neku nužnost ili potrebu, i tako izbegne pozivanje na nesreću. Opravdano pitanje, ali nemoguć odgovor? Zaista, La Boesiju ništa ne daje povod da razlog traži u nepojmlјivom: zašto

se ljudi odriču slobode? Ipak, on pokušava da odgovori na drugo pitanje: kako to da se to odricanje nastavlja? Cilj *Rasprave* je da odgovori na ovo pitanje.

Ako se od svih bića samo čovek "rađa da bi živeo u slobodi", ako je on po svojoj prirodi biće slobode, gubitak slobode mora da ima posledice na samu ljudsku prirodu: čovek je denaturisan, njegova priroda se izmenila. On sigurno ne teži prirodi anđela. Denaturacija se odvija ne ka nečemu višem, već ka nižem; radi se o regresiji. Da li to znači pad iz humanosti u animalnost? Nije ni to, jer vidimo da se životinje potčinjavaju gospodarima samo u velikom strahu. Ni anđeo, ni životinja, ni sa ove, niti sa one strane ljudskog, takav je denaturisani čovek. *To*, bukvalno, nema ime.

Odatle potreba za novom idejom o čoveku, za novom antropologijom. La Boesi je u stvari osnivač antropologije modernog čoveka, čoveka iz podeljenih društava. On nagoveštava Ničeov poduhvat, čak više nego Marks, otvarajući pitanje opadanja i otuđenja čitava tri veka ranije. Denaturisani čovek živi u uslovima opadanja jer je izgubio slobodu. On živi u otuđenju jer mora da se pokorava. Ali, da li je zaista tako? I životinje moraju da se pokoravaju. Pokušaj da se denaturacija čoveka prikaže kao regresija ka animalnom nailazi na nepremostiv problem: čovek se ne pokorava uz pomoć sile i ograničenja, pod terorom ili zbog straha smrti, već dobrovoljno. Ljudi se pokoravaju zato što žele da se pokoravaju; oni su podanici zato što to žele. Šta to znači? Da li je denaturisani čovek i dalje čovek zato što je sam izabrao da više ne bude čovek, slobodno biće? Takva je naša predstava o čoveku: lišen svoje prvobitne prirode, ali i dalje slobodan, zato što je sam izabrao otuđenje. Čudna sinteza, nezamislivo spajanje, stvarnost koju je nemoguće imenovati.

Denaturacija izazvana nesrećom stvara novog čoveka u kojem želju za slobodom zamenjuje želja za potčinjavanjem. Denaturacija okreće čoveka ka drugom, potpuno suprotnom cilju. Novi čovek nije izgubio volju; on je sada stavlja u službu gospodara: ljudi, žrtve sudbine ili vradžbine, *žele* da služe svom tiraninu. Iako nenamerno, ovaj obrt otkriva svoj pravi identitet: to je želja. Kako se ona javlja? La Boesi ne zna. Zašto se to stanje produžava? Zato što čovek želi da se tako nastavi, odgovara La Boesi. Slabo napredujemo, lako je nizati ovakve prigovore. La Boesi je suptilno, ali jasno naznačio da je odgovor na ovu zagonetku antropološki. *Sama ljudska priroda* postavlja pitanje: da li je želja za potčinjavanjem urođena ili stečena? Da li ta želja prethodi nesreći, posle koje je ova samo došla do izražaja? Ili se pojavila iz ničega, i to baš u trenutku nesreće, poput neke letalne mutacije koja prkosi svim objašnjenjima? Ova pitanja nisu tako akademska kao što izgledaju; to nam potvrđuje primer primitivnih društava.

Tu je i treće pitanje koje je autor *Rasprave* mogao da postavi, a koje savremena etnologija sada može da formuliše: kako primitivnim društvima uspeva da spreče pojavu nejednakosti, podele, odnosa vlasti? Kako im uspeva da odagnaju nesreću? Kako je sprečavaju *u korenu*? Jer, ponovimo još jednom, primitivna društva nemaju Državu ne zato što nisu u stanju da dostignu stepen zrelosti koji Država navodno označava, već zato što odbijaju tu instituciju. Ona ne znaju za Državu zato što je ne žele; pleme uvek razdvaja poglavicu i vlast, jer ne želi da poglavica bude u njenom posedu; ono ne dopušta poglavici da bude poglavica. Primitivna društva su društva koja odbijaju poslušnost.

Ovde se treba čuvati pozivanja na psihologiju: odbijanje odnosa vlasti, odbijanje poslušnosti ni u kom slučaju nije karakterna crta Divljaka, kao što su to mislili misionari i putnici, već posledica načina na koji njihova društvena mašina funkcionise na individualnom nivou, plod zajedničkog delovanja i odluke.

Osim toga, nema više potrebe da se spekulise o tome kako su primitivna društva morala da znaju za Državu, da bi mogla da je odbace: oni su navodno imali to iskustvo, znali za podelu na gospodare i podanike, ali su se onda, iskušivši svo zlo i nepodnošljivost te podele, vratili u stanje pre podele, u vreme pre nesreće. Hipoteze slične ovoj služe tome da prikažu večni i univerzalni karakter Države i podeljenosti društva na osnovu odnosa naređenje-izvršenje. Ova ni malo naivna postavka, koja pokušava da opravda podelu društva tako što je smešta u samu njegovu strukturu, konačno je osporena dokazima koje pružaju istorija i etnologija.

Ne postoji ni jedan primer društva sa Državom koje je opet postalo primitivno, društvo bez Države. Naprotiv, izgleda da na tom putu postoji tačka posle koje nema povratka: čim se ta tačka pređe, moguće je kretanje samo u jednom pravcu, od ne-Države ka Državi, nikada obrnuto. Vreme i prostor, najrazličitiji kulturni uslovi i periodi naše istorije pružaju stalan prizor dekadencije i degradacije masivnih državnih sistema: Država može da propadne, da se raspadne ovde na feude, tamo na poglavarske zajednice, ali odnosi vlasti ne iščezavaju nigde, podela vlasti se nikada ne reapsorbuje, povratak u stanje ne-Države se nigde ne događa. Neodoljiva, zbačena, ali ne i uništena, vlast Države se svuda ponovo nameće, bilo da je reč o Zapadu nakon propasti Rimskog Carstva ili o južnoameričkim Andima, gde su tokom nekoliko milenijuma razna carstva smenjivala jedna druga, sve do konačne pojave carstva Inka.

Zašto smrt Države nikada nije potpuna, zašto ne vodi ka ponovnom uspostavljanju nepodeljenog društvenog bića? Zašto se, iako redukovan i oslabljen, odnos vlasti nastavlja? Da li je moguće da je taj novi čovek, nastao podelom društva i reprodukovano njome, onaj konačni, besmrtni čovek, nepovratno onеспособljen za povratak u stanje pre podele?

Želja za potčinjavanjem, odbijanje poslušnosti; društva sa Državom, društva bez Države. Primitivna društva odbijaju odnose vlasti tako što ne dopuštaju da želja za potčinjavanjem dođe do izražaja. Sledeći La Boesija, uviđamo da uvek treba podsećati na jednu prostu činjenicu: želja za vlašću ne može da dođe do izražaja, ako ne uspe da probudi svog obaveznog partnera, želju za potčinjavanjem. Nema ostvarive želje za izdavanjem naređenja, ako nema odgovarajuće želje za poslušnošću. Zato tvrdimo da primitivna društva, budući nepodeljena, isključuju svaku mogućnost ostvarenja želje za vlašću i želje za potčinjavanjem.

Kao društvena mašina rešena da sačuva svoje nepodeljeno biće, primitivno društvo definiše sebe kao mesto na kojem zle želje bivaju potisnute. Svaka takva želja nema nikakve šanse: nijedan Divljak neće hteti da ima išta sa njom. Oni u toj želji vide zlo, koje će, ako mu se dopusti da dođe do izražaja, istog časa voditi ka uvođenju jedne novine, nejednakosti, podele na gospodare i podanike, na one koji imaju vlast i na one koji se toj vlasti potčinjavaju. Da bi odnosi između ljudi ostali odnosi između slobodnih i jednakih ljudi, nejednakost mora biti sprečena; bujanje zla, želje sa dva lica, koja možda opseđa sva društva i sve pojedince unutar tih društava, mora biti onemogućeno. Unutrašnjem postojanju želje za vlašću i želje za potčinjavanjem – a ne samo vlasti i potčinjavanju kao takvima – primitivna društva suprotstavljaju sva 'smeš' i 'ne smeš' svog zakona: ne smemo da promenimo ništa u svom nepodeljenom biću, zla želja ne sme da se ostvari.

Prema tome, nije nužno da se ima iskustvo o Državi, da bi se ona odbacila, znati za nesreću da bi se ona odagnala, izgubiti slobodu da bi se onda na njoj insistiralo. *Svojoj deci pleme govori: svi ste jednaki, niko od vas ne vredi više ili manje od nekog drugog; nejednakost je zabranjena; to je loše, to je pogrešno. Da se nauk ovog primitivnog*

zakona nikada ne bi zaboravio, on se na najbolnji način ispisuje, tačnije urezuje, u tela mladih ljudi tokom obreda inicijacije. Telo pojedinca, kao površina na kojoj će zakon biti ispisan, predstavlja zajednički ulog u koji je ugrađena želja čitavog društva da spreči pojedinačnu želju koja bi mogla da naruši slovo Zakona i prodre u društvenu arenu. Ako se nekim slučajem ta želja ipak javi, ako neko od jednakih poželi da svojoj želji za vlašću podredi čitavo društveno telo, tom poglavici željnom komandovanja pleme će, umesto da mu se pokori, odgovoriti: ti si, iako jednak svima nama, pozeleo da razoriš nepodeljeno biće našeg društva i pokušao da sebe nametneš kao superiornog u odnosu na ostale; ti, koji ne vrediš više od ostalih. Zato ćeš od sada vrediti manje od ostalih. Etnografija neprestano potvrđuje ovaj imaginarni dijalog: kada poglavica poželi da se ponaša kao poglavica, on biva napušten i isključen iz društva. Ako insistira, biva ubijen: totalno isključenje, radikalna kletva.

Nesreća: nešto što je sprečilo društvo da želju za vlašću i želju za potčinjavanjem zadrži u unutrašnjosti. Te želje su sada izašle na videlo i počele da se ostvaruju, u podeljenom biću društva, koje se od tada sastoji od nejednakih. Kao što su primitivna društva konzervativna u nastojanju da sačuvaju svoje biće-za-slobodu, tako i podeljena društva ne dopuštaju sebi da se promene: želja za vlašću i želja za potčinjavanjem nastavljaju da se ostvaruju.

*

Već sam govorio o totalnoj slobodi La Boesijeve misli, njenom trans-istorijskom govoru. Čudnovatost pitanja koje je postavio ne blebi pred činjenicom da je pripadao pravničkoj buržoaziji, niti u *Raspravi* treba videti izraz zgroženosti kraljevskom represijom nad Gibelinima, čija je pobuna na jugu Francuske bila ugušena 1549. godine. La Boesijev poduhvat izmiče svim pokušajima da se ograniči na njegovo stoleće; to nije neka svima poznata misao, tipična za to vreme, jer ona dovodi u pitanju svaku poznatu misao. *Rasprava* je izraz usamljene i stroge misli koja se hrani samo sopstvenim kretanjem, svojom vlastitom logikom: ako se čovek rađa da bi bio slobodan, onda prvi oblik ljudskog društva sigurno nije mogao da dopusti podeljenost i nejednakost. Kod La Boesija nailazimo na neku vrstu a prirodnog deduktivnog dokaza o postojanju društva bez Države, primitivnog društva. Začudo, možda se tek u toj tački mogu pronaći uticaji njegovog doba, posebno ako se ima u vidu ono što se događalo tokom prve polovine XVI veka.

Često gubimo iz vida da XVI vek nije bio samo doba renesanse i vaskrsnuća drevnog grčkog i rimskog sveta, već i svedok jednog događaja koji će potpuno izmeniti sudbinu Zapada: otkrića i osvajanja Novog Sveta. S jedne strane povratak drevnoj Atini i Rimu, s druge strane prodor nečega što do tada nije postojalo: Amerike. Fasciniranost Evrope otkrićem nepoznatog kontinenta možemo da merimo brzinom kojom su se širile vesti sa druge strane okeana. Ograničimo se na iznošenje samo nekoliko hronoloških tačaka. Kolumbova pisma o otkriću Amerike mogla su da se čitaju u Parizu već od 1493. godine. Opet u Parizu, 1503, mogli ste da na latinskom čitate priču o prvom putovanju Ameriga Vespučija. Amerika, kao zvaničan naziv Novog Sveta, pojavila se prvi put 1507, u drugom izdanju Vespučijevih putovanja. Od 1515. pa nadalje, francuski prevodi portugalskih putopisa bili su bestseleri. Ukratko, od početka veka, Evropi nije trebalo mnogo vremena da sazna šta se dešavalo u Americi. Obilje i brzina kojom su se vesti prenosile i kružile, uprkos svim ograničenjima tog doba, govore da je kod mnogih obrazovanih ljudi postojao živ interes za nove zemlje i tamošnje narode, kao što je to bio slučaj i sa drevnim svetom o kojem su govorile knjige. Dvostruko otkriće, ista želja sa novim saznanjima, koja se u isto vreme okretala istoriji drevne Evrope i novim geografskim otkrićima.

Treba imati u vidu da je većina putopisne literature bila španskog i portugalskog porekla. Iberijski istraživači i konkvistadori su kretali u avanturu u ime i uz finansijsku podršku Madrida i Lisabona. Njihove ekspedicije bile su zapravo poduhvati Države, a putnici su bili obavezni da redovno obavestavaju džangrizavu kraljevsku birokratiju. Ali, to ne znači da su svoju radoznalost Francuzi mogli da zadovolje samo čitanjem izveštaja svojih suseda. Iako je francuska Kruna u tom trenutku bila vema daleko od ideje o kolonizaciji druge strane Atlantika i samo površno pratila napore Španaca i Portugalaca, u zemlji je bilo mnogo ambicioznih privatnih preduzetnika, veoma zainteresovanih za Novi Svet. Još od početka XVI veka, možda i ranije, brodovlasnici i trgovci iz engleskog Kanala i duž čitave atlantske obale pokretali su ekspediciju za ekspedicijom u pravcu Ostrva, ka oblasti koju je Andre Tevet kasnije nazivao ekvatorijalnom Francuskom. Čutanju i inerciji Države, odgovarala je intenzivna, užurbana aktivnost posada i preduzetnika od Honflera do Bordoa, koji su vrlo rano uspostavili redovne trgovačke odnose sa južnoameričkim Divljacima.

Tako je još 1503, tri godine nakon što je portugalski istraživač Kabral otkrio Brazil i kapetan Žonevil kročio na istu obalu. Posle bezbrojnih avantura, uspeo da se maja 1505. vrati u Honfler, u pratnji jednog mladog Indijanca po imenu *Essoamerica*, sina poglavice Tupinamba plemena. U hronikama tog vremena pojavljuje se svega nekoliko imena, kao što je Žonevil, iako je do tada na stotine iskusnih mornara već bilo prešlo okean. Na osnovu tih izveštaja može da se stekne samo približna predstava o redovnosti i intenzitetu odnosa između Francuza i Divljaka. To ne treba da čudi: sponzori ovih putovanja bili su privatni brodovlasnici koji su zbog konkurencije nastojali svoje poslove drže u tajnosti. Relativna oskudnost pisanih izveštaja bila je nadoknađena vestima iz prve ruke, od moranra koji su se iz Amerike vraćali u svoje luke duž čitave Bretanje i Normandije, sve do La Rošela i Bordoa. To znači da je već od druge dekade XVI veka svaki francuski džentlmen mogao, ako je hteo, da bude redovno obavestavan o zbivanjima u Novom Svetu i njegovim stanovnicima.

Ovaj dotok informacija, zasnovan na sve intenzivnijoj trgovini, nastavio je da se uvećava i da biva sve detaljniji. Opisujući populaciju sa brazilske obale, navigator Žan Alfons je već 1544. godine mogao da etnografski precizno razlikuje tri velika plemena, podgrupe velikog Tupi etniciteta. Jedanaest godina kasnije, Andre Tevet i Žan de Levi istraživali su istu obalu i vratili se sa svojim hronikama, nezamenljivim svedočanstvom o brazilskim Indijancima. Ali, sa ovom dvojicom vrsnih hroničara već zalazimo u drugu polovinu XVI veka.

Rasprava o dobrovoljnom ropstvu je, kako tvrdi Montenj, napisana 1548. godine, kada je La Boesi imao 18 godina. U narednom izdanju *Rasprave*, Montenj je potvrdio ovaj datum, ali je rekao da je njegov prijatelj tada u stvari imao svega 16 godina. To ne utiče mnogo na čitavu stvar, osim što tu misao čini još dragocenijom. Nije od velikog značaja čak ni to što je pet godina kasnije, tokom studija u Orleanu, La Boesi verovatno izvršio neke korekcije teksta. Unutrašnja logika je ostala ista, što ovi detalji ničim ne dovode u pitanje. Sve eventualne kasnije ispravke mogle su da budu samo površne, da bi se izlaganje učinilo još preciznijim i elegantnijim. I ništa više od toga. Nema ništa sumnjivije od te tvrdoglavosti s kojom erudite nastoje da svedu misao na njeno okruženje, ništa podmuklije od te namere da se uništi autonomija misli njenim svođenjem na bednu zavisnost od uticaja. Ali, *Rasprava* je tu, razvija se neumoljivo i slobodno, potpuno ravnodušna prema čitavom diskursu svoje epohe.

Možda iz tog razloga Amerika nije sasvim odsutna iz *Rasprave*, već se pojavljuje u obliku aluzije (iako veoma jasne) na jedan novi narod koji je upravo bio otkriven: "Ali, ...ako bi se nekim slučajem, danas pojavila jedna nova vrsta ljudi, koji ne znaju ni za potčinjavanje, ni za slobodu, čak ni po imenu, i kada bi im bilo ponuđeno da budu robovi ili da žive slobodno u skladu sa zakonima, šta bi izabrali? Nema sumnje da bi izabrali da slede svoj razum, nego da služe nekom čoveku..."

Ukratko, možemo da zaključimo da je u Francuskoj 1548. godine znanje o Novom Svetu bilo veoma detaljno, već prilično vremešno i stalno dopunjavano izveštajima navigatora. Bilo bi zaista čudno da je neko poput La Boesija bio toliko rasejan prema onome što se pisalo o Americi ili što je moglo da se čuje iz prve ruke u luci Bordoa, sasvim blizu Sarlata, njegovog rodnog grada. Naravno, to znanje mu nije bilo potrebno da bi napisao *Raspravu*; ali, teško je zamisliti da taj mladić, koji se bavio tako ozbiljnim pitanjem kao što je dobrovoljno ropstvo, koji je sanjao o društvu pre nesreće, nije bio zapanjen slikom koju su putnici već godinama donosili, o toj 'novoj vrsti ljudi', američkim Divljacima, koji žive bez Vere, Kralja i Zakona, gde je svaki čovek svoj jedini gospodar.

U društvu podeljenom duž vertikalne ose vlasti na gospodare i podanike, odnosi među ljudima ne mogu da se uspostavljaju slobodno. Princ, despot ili tiranin, onaj koji sprovodi vlast, očekuje od svojih podanika samo potpunu poslušnost. Ovi drugi izlaze u susret tom očekivanju, toj želji za vlašću, ali ne iz straha ili zbog nasilja, već zato što poslušnost budi u njima želju za potčinjavanjem. Proces denaturacije odstranjuje sećanje na slobodu, pa tako i želju da se ta sloboda povрати. To je ono što svim podeljenim društvima garantuje dugovečnost. Ovaj proces se ispoljava u isto vreme kroz prezir koji oni na vlasti nužno osećaju prema potčinjenima, ali i ljubav podanika prema vladaru, kroz kult koji ljudi posvećuju ličnosti tiranina. Ova struja ljubavi, koja kreće se iz najvećih dubina i stremi ka najvećim visinama, koju podanici osećaju prema gospodaru, takođe denaturiše i odnos između samih podanika. Odstranjajući svaki trag slobode, ovi odnosi diktiraju novi zakon društva: gospodar mora da se voli. Nedovoljna ljubav je kršenje zakona. Svi nastoje da se drže tog zakona, svako procenjuje onog drugog po tome koliko je odan zakonu. Ljubav prema zakonu i strah od slobode pretvaraju svakog podanika u saučesnika: odanost tiraninu isključuje prijateljstvo među podanicima.

Šta se dešava sa nepodeljenim, primitivnim društvima, sa društvima bez tirana? Ispoljavajući svoje biće-za-slobodu, ona ne mogu da prežive osim kroz slobodno uspostavljanje odnosa među jednakim pojedincima. Svaki drugačiji odnos je nemoguć jer je koban po društvo. Jednakost podstiče prijateljstvo, prijateljstvo može da postoji samo u jednakosti. Ono što mladom La Boesiju nije bilo suđeno da čuje je nešto o čemu današnji Gvarani Indijanci, kasni, ali nesumnjivi potomci one 'nove vrste ljudi' iz starine, pevaju u svojim najsvetijim himnama. Veliki bog Namandu, došao je iz senke i stvorio svet. Prvo je stvorio Reč, suštinu zajedničku i ljudima i bogovima. Ljudima je dodelio sudbinu onih koji sakupljaju Reč u kojoj žive i koji je čuvaju. Ljudi, jednaki pred božanstvom koje ih je izabralo, u isto vreme su Čuvari Reči i oni koje ta reč štiti. Društvo uživa u tom zajedničkom posedu koji je Reč. Stvoreni kao jednaki voljom božanstva – prirode – ljudi se okupljaju u društvu koje je celina, jedinstveno, nepodeljeno telo. Samo u takvom telu može da živi *mborayu*: život plemena i njegova želja za životom, plemenska solidarnost među jednakima. *Mborayu*: prijateljstvo, u kojem društvo sebe vidi kao celinu, u kojem su svi ljudi jedno.

Pjer Klast: Lekcije iz pustinje i prašume

Pogovor izdavača

Pjer Klast: rođen 1934, studirao na Sorboni. Tokom 1960-tih živio među Gvajaki Indijancima u Paragvaju i Janomama Indijancima iz venecuelanske Amazonije. Od 1971. do 1977. godine (poginuo u saobraćajnoj nesreći) bio je direktor istraživanja na *Ecole Pratique des Hautes* u Parizu, gde je držao katedru za Religiju i društva južnoameričkih Indijanaca.

Objavio je nekoliko knjiga i zbirki eseja: *Chronique des indiens Guayaki* (1972), *Le Grande Parler* (1974), *La Société contre l'état* (1974), a posthumno je objavljena zbirka eseja *Recherches d'anthropologie politique* (1980).

Do ponovnog interesovanja za Pjera Klasta došlo je nedavno, zahvaljujući prevodu *Hronike Gvajaki Indijanaca* na engleski jezik (1998). Prevodilac je bio Pol Oster (Paul Auster), jedan od najpoznatijih savremenih američkih pisaca. Njegov nadahnuti prevod, ali i sasvim lična ispovest o sudbini tog prevoda, koji je više od 20 godina čekao da bude objavljen (nesrećno i glupo izgubljena, a zatim čudesno pronađena jedina kopija teksta) učinili su mnogo da ova knjiga bude zapažena kao jedno od najbolje napisanih i najpotresnijih svedočanstava o nekom indijanskom narodu.

Uspeh ove knjige ponovo je skrenuo pažnju na druge radove Pjera Klasta, koji su već bili izvršili veliki uticaj na novu generaciju antropologa i sociologa, posebno u oblasti političke antropologije. Tako je samo *Društvo protiv Države*, prelomni rad u ovoj oblasti, od 1980, kada je prvi put prevedena na engleski, doživela pet izdanja. U Francuskoj se nalazi u štampi neprestano još od 1974. Taj uticaj je odavno prešao granice akademskog interesovanja. Poruka sadržana u njegovim istraživanjima neminovno nas vodi dalje od stanovišta kulturnog relativizma, koje u podtekstu, a često i sasvim otvoreno, svim društvenim formacijama pokušava da obezbedi legitimitet. U odnosu na raniji ekstremno eurocentrični pristup, to je predstavljalo značajan pomak. Nasuprot ovom, Klast nudi drugačije "političko čitanje" antropološkog materijala: prednost je apsolutno na strani egalitarnog modela, samo što u prilog tome on ne kreće u političku agitaciju, već u detaljnu analizu svih raspoloživih činjenica. Naglasak je, ne više na onome što ta društva *nemaju* (država, vlast odvojena od društva, podeljenost), već na onome što *imaju*: na njihovoj ingenioznoj sociologiji, koja je razvila čitav niz procedura i mehanizama koji neprestano sprečavaju odnose bazirane na moći i nejednakosti.

*

Tragična smrt sprečila je Pjera Klasta da nastavi sa ovim istraživanjima, u trenutku kada je velika tajna nastanka Države tek počela da se otkriva. U beleškama rasutim po esejima objavljenim posthumno, donekle se može nazreti u kom je pravcu nameravao da nastavi. Ovo pre svega važi za dva eseja iz zbirke *Istraživanja iz političke antropologije*: *Arheologija nasilja* i *Tuga divljeg ratnika* (oba iz 1977), koji se bave ulogom rata u primitivnom društvu, kao još jedne centrifugalne sile koja sprečava homogenizaciju i stratifikaciju autonomnih i egalitarnih zajednica. Rat je primitivnom društvu, kaže Klast, "uvek rat protiv države", kao unifikatora po definiciji. Ali, ovo pozitivno viđenje rata (još jedna teza o koju se naš um odbija, bez obzira što je

odavno primećeno da rat tamo i ovde ne znači isto), otvara mnoga pitanja koja, možda, vode ka suprotnom viđenju: u uslovima produženog ratnog stanja, "kada primitivna ratna mašina nastavi da hara", istaknuta uloga ratnih poglavica, ali i cele klase ratnika, može sebi da obezbedi kontinuitet i autonomiju, što ovi inače nemaju; naime, čim ratno stanje prođe, ratne poglavice ponovo gube vlast (tačnije, neke ingerencije koje bi se na našem jeziku mogle tako definisati), a ratnici prestaju da budu posebna klasa. Kada ova grupa u dužem periodu ima vodeću ulogu, društvo se može naći pred opasnošću podele: upravo pred onom opcijom koju svi njegovi mehanizmi neprestano blokiraju. Kako ono tada reaguje? Koji se mehanizmi tada stavljaju u pokret? Ima li ih uopšte? U belešci na kraju eseja *Arheologija nasilja: rat u primitivnom društvu*, Klastar najavljuje duži rad posvećen upravo ovim pitanjima, opet na primeru južnoameričkih naroda, posebno Tupi-Gvarani. Ovim fascinantnim tekstovima biće posvećeno i jedno od naših narednih izdanja.

*

Antropologija je možda najsubverzivnija akademska disciplina: čak i kada se ograniči na najsvuoparnije iznošenje činjenica, ona neminovno afirmiše drugačije društvene modele i pristupe. Da čudo bude veće, to se dešava čak i kada su ti izveštaji potpuno izobličeni predrasudama istraživača. U slučaju egalitarnih društava, čije je osnovno načelo tako nepomirljivo sučeljeno onom na kojem počiva naša civilizacija, čak i najsudržaniji etnografski izveštaj zvuči kao politički pamflet. Nešto u nama se trenutno odaziva na tu drugačiju sliku. Tu nije reč ni o ekscentričnim pojedincima, niti o nekakvim sektama, već o čitavim društvima, koja insistiraju na svom načinu života, potpuno svesna drugih opcija.

Pjer Klastar je u toj afirmaciji bio veoma izričit, ali i ubedljiv: njegov anarhistički instinkt nikada ga nije doveo u iskušenje da progovori kao pamfletista, već ga je samo navodio na pravi trag. Naime, kakav drugi, opšti zaključak možemo da izvedemo iz ovih istraživanja? (Ne samo Klastrovih; on je u mnogo čemu izuzetan, ali ne i usamljen slučaj: antropologija je puna anarhističkih preobraćenika.) Iza egzotične pojavnosti primitivnih društva ne stoji poziv da im se pridružimo, tamo gde ih još ima. Oni koji to uporno pokušavaju samo im nanose štetu. Radi se pozivu da tamo gde živimo ponovo izmislimo procedure koje sprečavaju pojavu vlasti odvojene od društva i služenje njenim ciljevima. Demokratska procedura, koja nam garantuje pravo da sami biramo svoje gospodare, nad kojima već sutradan nakon izbora nemamo nikakvu kontrolu (što je samo jedna od sporednih primedbi), sigurno nije nešto čime bih se šepurio pred ljudima koji su svu svoju društvenu imaginaciju posvetili upravo tome da spreče pojavu gospodara i podanika. Treba se samo vratiti na nekoliko mesta u ovim tekstovima i videti kako se to radi. Pri tom, ne treba gubiti iz vida da su ta načela i deo našeg nasleđa, ali i unutrašnjeg dijaloga, a ne samo pozajmica. Nije potrebno da budem Janomami ili Abipone da bih u samoj ideji vlasti jednih nad drugima prepoznao jednu od najmorbidnijih i najdestruktivnijih ljudskih izmišljotina. Tekst o La Boesiju je posvećen upravo tome: to uverenje izvire iz same činjenice da se još uvek pitamo kako je tako nešto moguće, iz same mogućnosti da se to pitanje postavi. Svakome ko se još nije navikao, svako ko je u stanju da se još uvek začudi nad tom osnovnom činjenicom našeg društvenog života, ovo bi trebalo da je očigledno.

Ipak, naša egalitarna tradicija je odavno potisnuta na margine svakodnevnog života i u nesvesno. Mi više ne znamo kako se *to* radi. Dokaz za to su i svi katastrofalni pokušaji da se ti odnosi ponovo uspostave. Nismo u stanju da prepoznamo ni situacije u kojima to već radimo. Zato je svaki primer koji stiže iz neke druge, ljudske

perspektive dragocen. Ovde dobijamo nešto još dragocenije, prave lekcije iz društvenog života i to ne od bilo koga: autori ove ingeniozne sociologije nisu ni eksperti za ustavno pravo, niti intelektualno superiorni vanzemaljci. To su obični, smrtni ljudi, kojima ni ovde, kao ni u bilo čemu drugom, nisu bile potrebne usluge eksperata posebno obučenih da ljudima saopštavaju njihove prave želje i diktiraju društvene ciljeve. "Svaki Abipone", kaže jedan poglavica negde u ovoj knjizi "sledi svoj zavet", a ne bilo čija naređenja.

Ili opet o ulozi poglavice, ali ovog puta iz *Hronike Gvajaki Indijanaca*:

"Za njih poglavica nije neko ko ima vlast nad ostalima, neko ko izdaje naređenja: nijedan Indijanac to nikada ne bi prihvatio. Većina južnoameričkih Indijanaca je pre izabrala smrt i uništenje, nego da se pokori vlasti belog čoveka.

'Vlast' poglavica nije autoritativna...Poglavice ne mogu da koriste svoju poziciju za ostvarenje ličnih ciljeva: oni stalno moraju da vode računa da njihove lične želje ne dođu u sukob sa interesima zajednice; oni su samo njen instrument. Stalno pod kontrolom grupe, vođe ne mogu da naruše norme na kojima počiva čitav društveni život. Vlast kviri, rečeno je. Indijanci toga ne moraju da se plaše, ali ne zbog rigorozne lične etike, već zato što je to društveno nemoguće. Indijanska društva nisu bila stvorena za tako nešto, i to je razlog zbog čega su bila osuđena na propast." (1972)

Poslednja rečenica napisana je kao uvod u priču o sudaru sa svetom belog čoveka, u kojem oni zaista nisu imali nikakve šanse (manijaci su uvek u prednosti). Ali, zar mi, koji smo deo tog sveta, koji svojim radom i mesom neprestano hranimo njegovu Mašinu, prolazimo bolje?

Sve redom detalji nad kojima se vredi zamisliti. Ništa u njihovom svetu nije bilo podešeno idealno: samo još jedan dokaz da nam ništa idealno nije ni potrebno. Pjer Klastr je posebno insistirao na tome da se shvati ova nesavršena, ljudska dimenzija primitivnog društva: u njegovim prikazima nema ničeg idiličnog, izostaje svaka pomisao da se sa terena šalju razglednice iz Izgubljenog Raja. Ali, poruka je jasna: kada je društvo okrenuto sebi i ljudskim ciljevima, što po definiciji isključuje koncepte kao što su profit, moć i vlast jednih nad drugima, zar je onda važno da li je sve ostalo u tom društvu podešeno idealno i 'pod kontrolom'?

Primitivno društvo zaista nije poput našeg: ono nije ni radni logor, niti bilo čiji posed. Samim tim, ono ostaje otvoreno za pitanja koje naše 'društvo' ne može ni da artikuliše: za pitanje trajanja (a ne "razvoja") i slobode svakog pojedinca. Društvo je pokušaj da se na ta pitanja nađe najbolji mogući odgovor. Svaka druga definicija podrazumeva postojanje nekog unutrašnjeg ili spoljašnjeg faktora koji ima ambiciju da društvo podredi svojim ciljevima. To je sukob koji Pjer Klastr ovde uporno prati, otkrivajući mehanizme koji, manje ili više uspešno, blokiraju snage podele i dominacije.

Imitiranje ne vodi nikud. Moraćemo da pronađemo originalna rešenja. Izazov je utoliko veći što čitavo dosadašnje istorijsko iskustvo, kako to Klastr naglašava u eseju o La Boesiju, pokazuje da jednom uspostavljeni hijerarhijski odnosi ostavljaju trajan trag na svest, osećajnost i imaginaciju ljudi. Nešto drugo postaje nepojmljivo i nezirecivo, osim, možda, kao sinonim za kaos. A opet, čudimo se. Još se nismo navikli ili barem ne sasvim. Tom čuđenju i odbijanju u susret još uvek izlazi svo sačuvano iskustvo bezbrojnih uništenih i nekoliko preživelih slobodnih društava. Ono što je u tom iskustvu nesporno i univerzalno su načela koja stoje iza ruke koja u telo posvećenika urezuje zakon egalitarnog društva. Svakom pojedincu taj zakon se obraća sa istom porukom: da je "prvi i poslednji među svojim ljudima", da nikada ne

prihvati bilo čiju vlast, da se nikada ne odrekne prava da "sledi svoj zavet" ili ga prenese na bilo koga drugog.

Ovo nije pokušaj da se potraga, pre nego što je i počela, odmah usmeri ka traženju bezbolnijih rešenja. Samo predlažem da, s vremena na vreme, pogled bacimo i s one strane našeg horizonta: ka onima koji u toj potrazi nisu grešili tako katastrofalno.

A. G.

Etjen de La Boesi: iz *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu*

“Bože, pomози mi. Ako su ljudi gluvi, zveri urliču: živela sloboda! Mnoge od njih uginu čim ih uhvate; kao što riba umire čim nije u vodi, tako i razna stvorenja napuštaju svetlost dana ne želeći da prežive gubitak svoje prirodne slobode. Kada bi među životinjama postojala hijerarhija, te zveri koje odmah uginu kada ih uhvate bile bi životinjsko plemstvo. Ostale životinje, od najmanjih do najvećih, kada ih uhvate toliko se opiru svojim kandžama, rogovima, kljunovima da time dovoljno govore koliko drže do onoga što su izgubile...”

“Onaj koji tako gospodari vama ima samo dva oka, dve ruke, jedno telo i ništa drugo što ne bi imao i poslednji stanovnik velikog i beskrajnog mnoštva naših gradova. Ono što mu prečiće su sredstva koja mu vi pružate da bi vas uništio. Odakle mu toliko očiju da vas uhodi, ako mu ih vi sami ne dajete? Odakle mu toliko ruku da vas udara, ako ih ne uzima od vas? Kako to da uopšte ima neku vlast nad vama, ako to nije zahvaljujući vašem pristanku? Zar bi se usudio da vas zajaši da nije u dosluhu sa vama? Šta bi vam uopšte mogao da niste jatak tog lopova koji vas pljačka, da niste saučesnik tog ubice koji vas ubija, svoj sopstveni izdajica? Sejete polja da bi ih on opustošio; zidate i punite vaše kuće da bi on imao odakle da krađe; hranite svoje kćerke kako bi on imao čime da zadovolji svoju pohotu; hranite svoju decu da bi ih on, u najboljem slučaju, vodio u svoje ratove, poveo u klanicu, učinio poslanicima svoje pohlepe i izvršiocima svojih osveta; satirete se od rada da bi on mogao da se prenamaže u svom uzivanju, u svojim prljavim i gadnim nasladama. Vi slabite da bi on bio jači i da bi uzicu držao još kraće.

A mogli biste da se oslobodite svih tih poniženja, koje ni bi podnele ni životinje, ako pokušate, ne da ih se oslobodite, već samo da pokažete volju da to učinite. Budite odlučni u tome da ne želite služenje i eto vas slobodnih! Ne tražim od vas da ga odbacite ili gurnete, već samo da mu više ne dajete podršku, pa ćete videti da će on pasti od sopstvene težine, poput kolosa ispod koga se izvukla osnova.

Nije reč o tome da mu se nešto oduzme, već da mu se ništa ne da; nije neophodno da zemlja učini nešto za sebe, ako ne čini ništa protiv sebe...”

1548.

Filip Dire

Muskogee-Creek, iz govora održanog u UN, septembra 1977.

(objavljeno u *Akwesasne Notes*, decembar 1977)

“...Naš način života počivao je na proučavanju prirode. Živeli smo po nepromenljivim, tradicionalnim zakonima koje smo nasledili od svojih predaka. Tako je bilo sve do 1492, kada su ti zakoni počeli da se menjaju.

Taj način vladavine trajao je hiljadama godina. Ti zakoni su nam odgovarali. Svako je mogao da ih razume. Danas, širom ove zemlje, istoričari i antropolozi prekopavaju tlo u potrazi za tragovima istorije Zapadne Hemisfere. Ali, do sada nisu pronašli nijedan koncentracioni logor, nijedan zatvor, nijednu ludnicu. Kako su toliki narodi, koji su govorili toliko različitih jezika, mogli da žive bez ovih institucija? Ipak, zakon na kojem je počivao naš poredak bio je prekinut. Pre 1492. imali smo život. Za nas je to bio jedini pravi život.”

*