

Pjer Klastre

SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO : LA BOESI O MUČENJU U PRIMITIVNIM DRUŠTVIMA ETNOCID



anarhija/ blok 45
PORODIČNA BIBLIOTEKA



Pierre Clastres

SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO: ETJEN DE LA BOESI I PITANJE POLITIČKOG (1976)

O MUČENJU U PRIMITIVNIM DRUŠTVIMA (1974)

ETNOCID (1974)

Svi izvori su navedeni uz tekstove.

Preveo Aleksa Golijanin, 2002, 2004.

<http://anarhija-blok45.net>

aleksa.golijanin@gmail.com

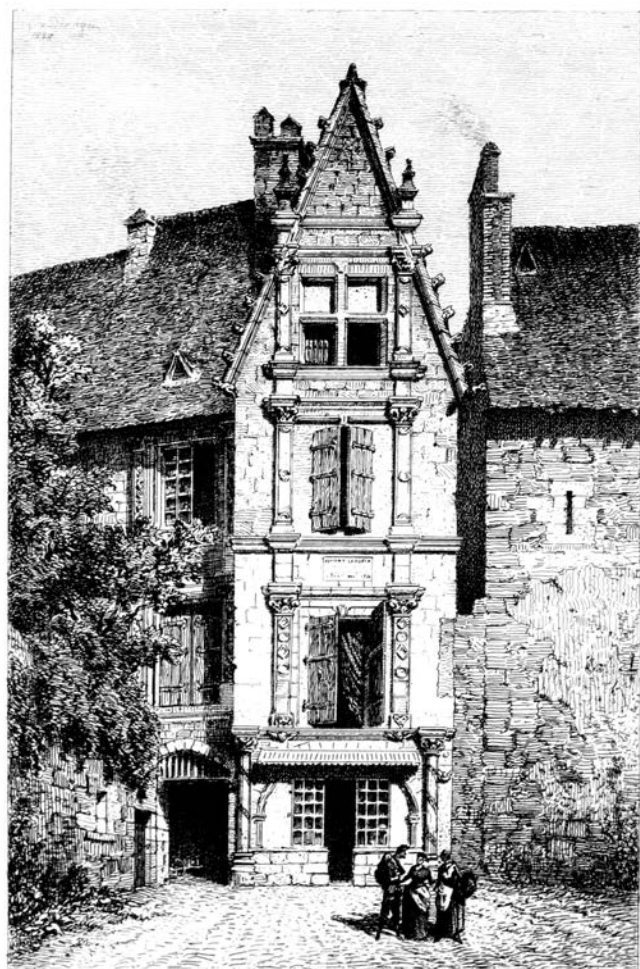
ZAJEDNIČKA ARHIVA

<http://anarhisticka-biblioteka.net>

Stedman T. III. Tav. IV.



INDIANA ARROWUKAS.



Leo Drouyn sc.

Imp. A. Porcabeuf.

MAISON DE LA BOÉTIE À SARLAT

Sloboda, nesreća i bezimeno: Etjen de la Boesi i pitanje političkog 3

O mučenju u primitivnim društvima 23

Etnocid 35



POVEZANI BUKLET

Prvi izbor Klastrovih eseja objavili smo početkom 2002, kao uobičajeno knjiško izdanje. Taj izbor je u međuvremenu proširen i raspoređen u nekoliko bukleta.

OSTALI TEKSTOVI

<http://anarhisticka-biblioteka.net/authors/pierre-clastres>

<http://anarhija-blok45.net>

IZDANJA DRUGIH IZDAVAČA

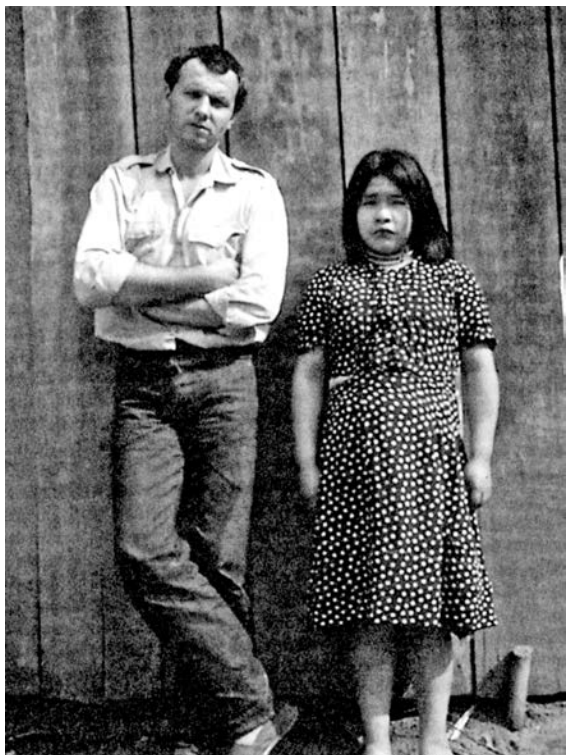
Arheologija nasilja: rat u primitivnim društvima, Kiša, Novi Sad, 2004 (samo naslovni esej iz istoimene zbirke iz 1980).

Hronika o Gvajaki Indijancima, Kiša, Novi Sad, 2004.

Društvo protiv države: istraživanja iz političke antropologije, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2010 (nezavisno od našeg izdanja iz 2002, i za razliku od njega, kompletna zbirka Klastrovih eseja iz 1974).

NA KORICAMA

Ilustracija iz John Gabriel Stedman, *Narrative of a five years' expedition, against the revolted negroes of Surinam, in Guiana, on the wild coast of South America; from the year 1772, to 1777*, London, 1796.



Pjer Klastar i Raipurangi (Guayaki), c. 1962.

Pjer Klastar (Pierre Clastres): rođen 1934, studirao na Sorboni. Tokom šezdesetih godina XX veka obavio je nekoliko dužih terenskih istraživanja među Gvajaki Indijancima u Paragvaju i Janomama Indijancima iz vencilanske Amazonije. Od 1971. do 1977. godine bio je direktor istraživanja na *Ecole Pratique des Hautes* u Parizu, gde je vodio 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). Poginuo je u saobraćajnoj nesreći, 1977. godine. Iako relativno malo, njegovo delo smatra se za jedan od najvažnijih doprinosa savremenoj političkoj antropologiji. (AG)

SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO

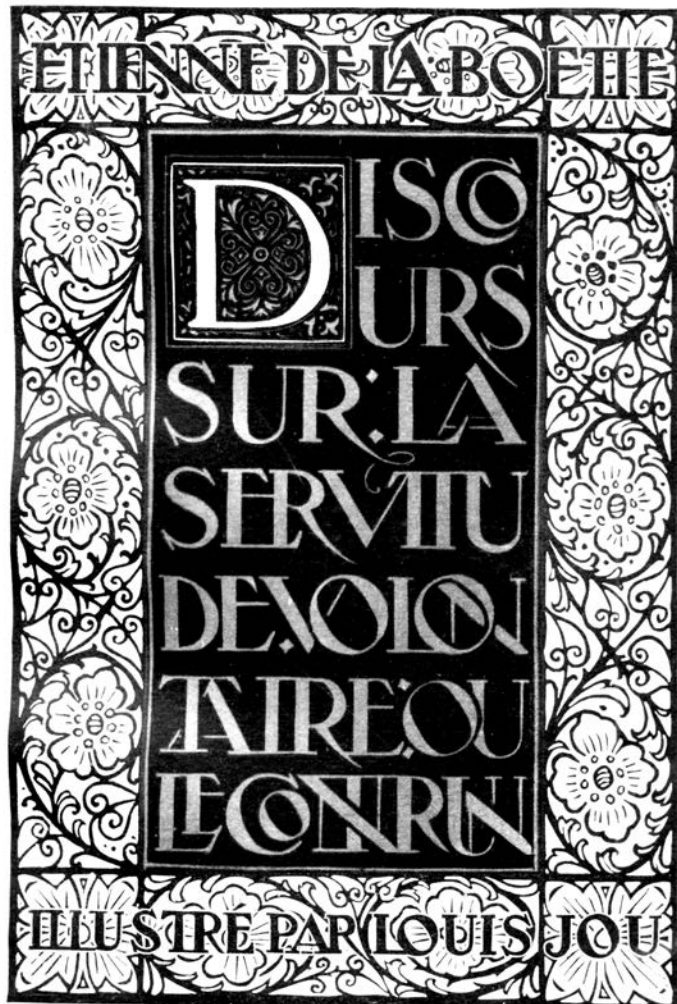
Etjen de la Boesi i pitanje političkog

I

Ne srećemo se često s 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, sporedno pitanje: odakle nam uopšte ideja da o toj misli sudimo u okvirima epohe, da svoj (nepodnošljivo!) oholi pogled ograničimo na zatvoreni i uvek obrnuti krug događaja? Nikakav istorijski determinizam (političke okolnosti trenutka, pripadnost određenoj društvenoj klasi) ne može da razoruža uvek zaraznu *Raspravu*,¹ da ospori njenu suštinsku afirmaciju slobode. Lokalni i efemerni događaji la Boesiju retko kada služe kao oslonac, kao pretekst: 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

¹ Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, 1549. Etjen de la Boesi, *Rasprava o dobrovoljnom ropstvu (ili Protiv jednog)*, Filip Višnjić, Beograd, 1986. Preveo Ivan Vejvoda. <http://anarhisticka-biblioteka.net/library/etienne-de-la-boetie-rasprava-odobrovoljnom-ropstvu> (delimično korigovan prevod I. Vejvode). (Sve napomene, AG.)



Izdanje *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu* iz 1922, sa ilustracijama Luja Žua (Louis Jou).

muškaraca i žena bele rase, koji su ovu zemlju pretvorili u vrt i koji se mogu popisati i oporezivati i kojima se može upravljati u skladu sa zakonima prirode i civilizacije. Reč je o sveobuhvatnoj promeni, koja će se sprovesti do kraja.“

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

1974.

Pierre Clastres, „De l'ethnocide“, *Encyclopaedia Universalis*, 1974; *Recherches d'anthropologie politique*; Editions de Seuil, Paris, 1980; „Of Ethnocide“, *Archeology of Violence*, SEMITOTEXT(E), 1994. Pjer Klast, *Društvo protiv države: Eseji iz političke antropologije*, Porodična biblioteka br. 2, 2002.

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 uvek je 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 XX 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, jesu osovina širenja civilizacije: teško Indijancima koji joj se nađu na putu!

Šta znači nekoliko hiljada neproaktivnih Divljaka naspram blaga kao što su zlato, retki minerali, nafta, 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 mogu da procenim, 1862. godine, u preriji između Misurija i Stenovitih Planina, bilo je oko devet i po miliona bizona. Svi oni su nestali, ubijani zbog njihovog mesa, kože i kostiju. U isto vreme, na tom istom području, bilo je oko 165.000 Ponija, Sjua, Čejena, Kajova i Apača. Svi oni su takođe nestali i bili zamenjeni dvostruko ili trostruko većim brojem

na koji je to 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 se sastoje heroizam 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 celokupnu 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, jeste 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 rasčoveči 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, s posledicama tako dubokim da briše celo sećanje, a žudnju za slobodom zamenjuje ljubavlju ka ropstvu. Šta na to kaže la Boesi? Vizionarski, on počinje s 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! Reč je o 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 pod-

mukli 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, ta 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.

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, s tog stanovišta, sve države iste? To bi značilo ponovan pad u greh apstrakcije, koji smo prethodno identifikovali kod predstavnika „etnocidne škole“. Pored toga, tako bismo 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 služaju 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

vanje 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).

Tvrđnja 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

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 celo 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 aprioran, danas je zadatak onih koji u svojim istraživanjima ponavljaju njegovo pitanje. Danas raspoložemo empirijskim znanjem o onome o čemu la Boesi nije mogao da zna ništa, i to ne na osnovu logičke dedukcije, 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 pripadnik zajednice.

Država, kao institucionalizovana podela društva na više i niže, konkretna je primena odnosa vlasti. Imati vlast znači sprovoditi je: vlast koja se ne sprovodi nije vlast, već samo privid. Možda bi zato, sa ove tačke gledišta, neka „kraljevstva“, afrička i druga, trebalo svrstati u domen privida vlasti. Kako god bilo, odnos vlasti proizvodi potencijal za produbljivanje 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.

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: cela 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. Takva teritorijalna organizacija bila je zamenjena podelom na apstraktne „departmane“, s namerom da se izbegne svaka povezanost s lokalnim posebnostima i tako omoguće prodor i sveprisutnost državnog autoriteta. Poslednja faza tog procesa, u kojem su sve različitosti bile potiskivane u korist države, odigrala se za vreme Treće Republike, kada su svi stanovnici Francuske postali „građani“, kroz uspostavljanje institucija kao što su besplatno i obavezno svetovno obrazo-

teva 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 svodenja 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 s 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

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 dobrovoljnom 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? To 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 nepojmljivom: 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 to pitanje.

Ako se od svih bića samo čovek „rađa da bi živio 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 potčinjavanju gospodarima samo u velikom strahu. Ni anđeo, ni životinja, ni sa ove, niti sa one strane ljudskog, takav je denaturisani čovek. *To, doslovno, 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 puna 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



Izdanje iz 1922, unutrašnja naslovna stranica, Luj Žu (Louis Jou).

nedogled ili pretočiti u rečnik u kojem bi svaka reč imala isto značenje: ljudi. U isto vreme, svaki od tih naroda je svoje susele naziva pežorativnim, prezrivim, 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 zah-

ganskog 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.

Tu 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 pitanje: da li naša kultura drži monopol nad etnocentrizmom? Etnološko iskustvo sugerise odgovor. Pogledajmo kako primitivna društva nazivaju sebe. Videćemo da tu zapravo nemamo slučaj autodenominacije, budući da sva ta 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 *Innu*, opet Ljudi, itd. Taj spisak pravih naziva primitivnih naroda mogao bi se produžiti u

čoveka prikaže kao regresija ka animalnom nailazi na nepremostiv problem: čovek se ne pokorava uz pomoć sile i ograničenja, pod terom 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, taj 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 kobne mutacije koja prkosi svim objašnjenjima? Ta 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*? Naime, 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 funkcioniše na individualnom nivou, plod zajedničkog delovanja i odluke.

Pored toga, nema više potrebe da se spekuliše 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, iskusivši 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. Ta nimalo 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 redukovani i oslabljeni, odnos vlasti nastavlja? Da li je moguće da je taj novi čovek, nastao podelom društva i reprodukovani njome, onaj

raju istrebiti jer su samo oličenje zla. S druge strane, etnocid priznaje relativnost zla; drugi su loši, ali ne toliko loši da ih ne bismo mogli popraviti, tako što ćemo ih naterati da se promene po modelu koji im namećemo. Etnocidna negacija Drugog vodi ka samoindentifikaciji. 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 Indijanca nije zločin. Tu izostaje čak i rasizam, jer rasistička praksa priznaje Drugome makar minimum ljudskosti. Svuda nailazimo na monotono ponavljanje iste, stare uvrede: pišući o etnocidu, pre nego što se to tako zvalo, Klod Levi-Stros nas je u *Rasi i istoriji* podsetio kako su se urođenici sa Kariba pitali da li su novopridošli Španci bogovi ili ljudi, dok su se belci pitali da li su urođenici ljudi ili životinje.⁸

Najzad, ko su počinio 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, pomoću identifikacije, ka savršenstvu koje predstavlja hrišćanstvo. Slomiti snagu paganskih verovanja znači uništiti samu suštinu pa-

⁸ Tu epizodu Levi-Stros prvi put navodi u *Tužnim tropima* (Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 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 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 koji navodi Klast, *Rasa i istorija* (1973, *Strukturalna antropologija* II, str. 303; Školska knjiga, Zagreb, 1988).

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. Cela istorija ekspanzije Zapada, istorija uspostavljanja kolonijalnih carstava velikih evropskih sila, obeležena je sistematičnim masakrima urođeničkih naroda. Ipak, zbog svojih kontinentalnih razmera i veličine 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 na osnovu američkog iskustva, etnolozi, pre svih Robert Žolin (Robert Jaulin), uspeli su da formulišu koncept etnocida. Taj koncept prvi put je upotrebljen u slučaju južnoameričkih Indijanaca. Južna Amerika pruža, da tako kažemo, posebno pogodan teren za istraživanje razlike između genocida i etnocida, budući da su poslednji urođenički narodi tamo 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, naravno, ne glasi koje je od ta dva zla manje. Odgovor je suviše očigledan: što manje varvarstva, to bolje. Ovde ćemo se zadržati upravo na tom ključnom aspektu etnocida.

Etnocid i genocid dele isto viđenje Drugog: onaj Drugi je različit od nas, ali i još nešto: različit na pogrešan način. Ta dva pristupa razlikuju se i po načinu na koji tretiraju Drugog. Genocidni um, da ga tako nazovemo, jednostavno teži poništavanju razlike. Drugi se mo-

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, uvidamo 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 opsega 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 najbolniji način ispisuje, tačnije urezuje, u tela mladih ljudi tokom obreda inicijacije. Telo pojedinca, kao površina na kojoj će zakon biti ispisan, predstavlja

Americæ Tertia pars.

I



A R G V M E N T V M

Primæ partis Historiæ Brasiliæ Joannis Stadij Hefsi, in qua summatim describuntur eius duo itinera, quæ cōfecit intra novennium. Horum primū e Lusitania in Brasiliam instituitur.

C A P V T I.

Primum iter Nauale Joannis Stadii, factum ex Ulyssibona Portugalliæ in Brasiliam, Indiæ Orientalis, sive America Prouinciam.



A

Jean de Léry, *Historia navigationis in Brasiliam, quæ et America dicitur*, 1586; gravure, Theodor de Bry.

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, taj pojam se brzo proširio izvan mesta svog porekla, etnologije, i donekle ušao u javni govor. Ali, da li to 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 te 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 je reč o nečemu starom, ali o čemu se još nije govorilo. Drugim rečima, mnogo poznatiji termin „genocid“ pokazuje se nedovoljnim i neposobnim da udovolji tom novom zahtevu. Samim tim, ozbiljno razmatranje ideje o etnocidu treba započeti utvrđivanjem razlika između onih aspekata stvarnosti na koje se ta dva pojma odnose.

Proces u Nirnbergu 1946. doneo je poznatu, zvaničnu definiciju genocida, kao do tada nepoznatog oblika zločinačke aktivnosti. Savim precizno, taj pojam odnosi se na prvu, pravnim jezikom zabeleženu, manifestaciju te vrste zločina: na sistematsko istrebljivanje evropskih Jevreja od strane nemačkih nacista. Prema toj 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



Diego Rivera, ilustracija iz knjige Stuart Chase, *Mexico: A Study of Two Americas*, New York, MacMillan, 1931.

zajednički ulog u koji je ugrađena želja celog 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 celo 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 vredeti manje od ostalih. Etnografija neprestano potvrđuje taj 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.

II

Već sam govorio o totalnoj slobodi la Boesijeve misli, njenom transistorijskom 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 apriornog deduktivnog dokaza o postojanju društva bez države, pri-

mitivnog 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. Fasciniranoš 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 obaveštavaju 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 veoma 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

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 tome 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.

Pierre Clastres, „De la torture dans les sociétés primitives“, *La Société contre l'état*; Editions de Minuit, Paris, 1974. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*; Urzone Inc., Zone Books, NYC 1998. (1989). Preuzeto iz Pjer Klastre, *Društvo protiv države: Eseji iz političke antropologije*, anarhija/ blok 45, Porodična biblioteka br. 2, 2002.

imao pravo sve dok mu onaj deo mesa ne otpadne), prema preriji, 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 s trulim 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 Mandana? Sigurno ne nekakav mazohizam, već želja da sledi zakon po kojem je bio ništa više i ništa manje od ostalih iskušenika.

ZAKLJUČAK

Počeo sam s 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 ceo tekst primitivnog zakona. Zato se ovde može govoriti o pisanju na telu.

Kao što su autori *Anti-Edipa*⁷ 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 s robijašima o kojima je pisao Marčenko, koji su sami pisali po svojim telima. Ne može se dovoljno snažno naglasiti 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*

za Novi svet. Još od početka XVI veka, možda i ranije, brodovlasnici i trgovci iz engleskog Kanala i duž cele 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 Onflera 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 Onfler, u pratnji jednog mladog Indijanca po imenu *Essoamerica*, sina poglavice Tupi-namba 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 se steći samo približna predstava o redovnosti i intenzitetu odnosa između Francuza i Divljaka. To ne treba da čudi: sponzori tih 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 mornara koji su se iz Amerike vraćali u svoje luke duž cele 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 obaveštavan o zbivanjima u Novom svetu i njegovim stanovnicima.

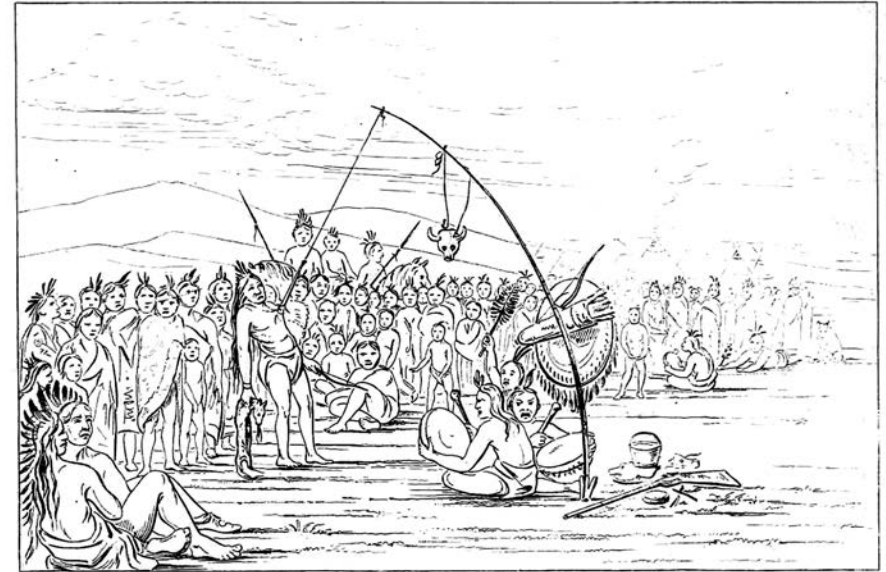
Taj dotok informacija, zasnovan na sve intenzivnijoj trgovini, nastavio je da se uvećava i da biva sve detaljniji. Opisujući populaciju sa brazilske obale, navigator Žan Alfons je već 1544. godine mogao da etnografski precizno razlikuje tri velika plemena, podgrupe velikog Tupi etniciteta. Jedanaest 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 osamnaest godina. U narednom izdanju *Rasprave*, Montenj je potvrdio taj datum, ali je rekao da je

⁷ Gilles Deleuze i Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Minuit 1972. Feliks Gatari, Žil Delez, *Anti-Edip: Kapitalizam i šizofrenija*, prevela Ana Moralić, Knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1990.



Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1578;
gravure, Theodor de Bry.



G. Gaultier.

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 prislonio na mladićev obraz, dok je ovaj ležao na zemlji, s 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, otpузao kroz gomilu (umesto da hoda, na šta nije

bi shvatio vrednost svog ega i stekao plemensku, etničku ili nacionalnu svest? Gde je tu tajna, gde je znanje koje se prenosi?

6. 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 brazilске Indijance kao ljude bez vere, kraljeva i zakona. Istina, ta plemena nisu znala za surov, separatni zakon, koji u jednom podeljenom društvu manjina nameće većini. O takvom zakonu – zakonu kralja i države – Mandani, Gvajakuru, Gvajaki i Abipone zaista nisu znali ništa. Zakon koji su oni saznali 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, vlasti koja bi mogla da izmakne

njegov prijatelj tada u stvari imao svega šesnaest godina. To ne utiče mnogo na celu 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 uneo neke korekcije u tekst. 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 celokupnom 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 Bordo, sasvim blizu Sarla-la-Kanede (Sarlat-la-Canéda), 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 uspostavljaју 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. Taj proces se ispoljava u isto vreme kroz prezir koji oni na vlasti nužno osećaju prema potčinjenima, ali i kroz ljubav podanika prema vladaru, kroz kult koji ljudi posvećuju ličnosti tiranina. Ta struja ljubavi, koja kreće se iz najvećih dubina i streми ka najvećim visinama, koju podanici osećaju prema gospodaru, takođe denaturišе i odnos između samih podanika. Odstranjujući 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 s nepodeljenim, primitivnim društvima, s 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

ćutanjem pred licem patnje. Ali, posle posvećenja, kada su sve muke već zaboravljene, 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 jeste da obeleži telo: u tom 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 taj 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 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 devoјci koja nije mogla da izdrži bolno tetoviranje iglicama od trnja:

„Umukni već jednom, ti kukavice! 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 devoјka. Ni jedan naš junak neće hteti da se sjedini s takvom kukavicom.“⁶

Sećam se kako su jednog dana, 1963. godine, Gvajaki Indijanci utvrdili pravu „nacionalnost“ jedne mlade paragvajske 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 ispisivanju 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

⁶ Martin Dobrichofer, *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco), 1967. 3 vols.

„Već sam izneo dovoljno šokantnih i užasnih činjenica koji bi svetu trebalo da potvrde priče o nadmoćnom stoicizmu Indijanaca i njihovo 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 to objašnjenje prihvatimo kao dovoljno, promaći će nam funkcija patnje, kojoj se pridaje premalo značenja i tako potpuno previđa način na koji je pleme koristi da bi pojedinca podučilo nečemu.

5. 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 mogla bi 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, s dovoljno iskustva, odlazi da potraži takav kamen, obično u koritu nekog potoka.

Džordž Ketlin je među Mandanima primetio sličnu okupiranost intenzitetom patnje:

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

Kao i Gvajaki mučitelji i mandanski šamani ne pokazuju ni trunku saosećanja:

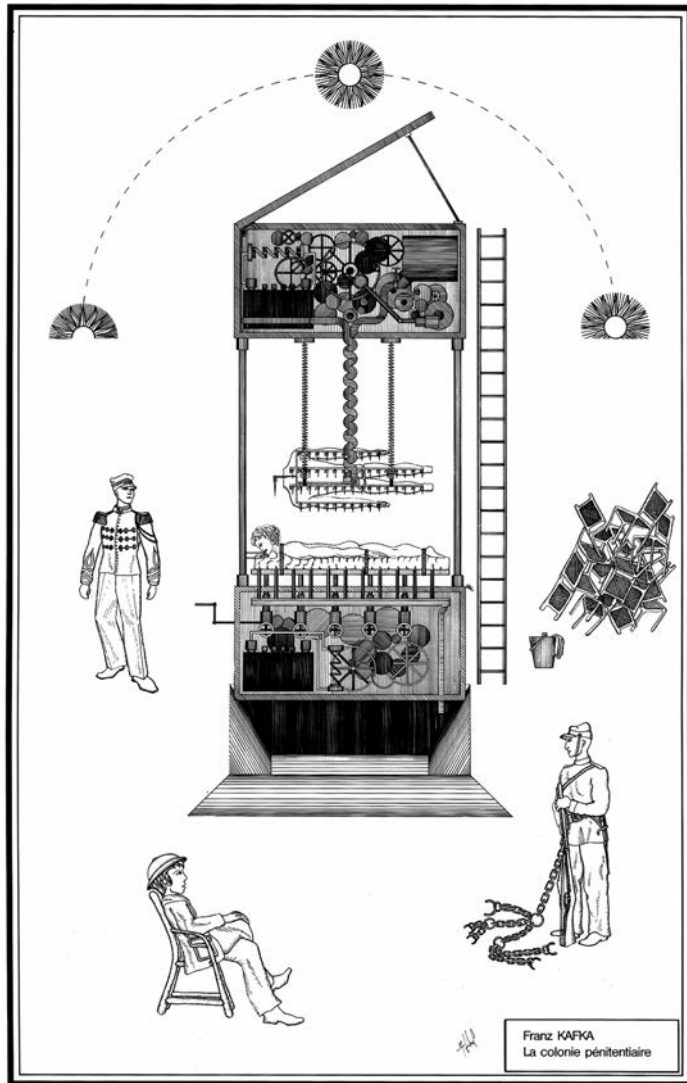
„Dok mladić polako dolazi sebi, njegovi mučitelji ga pažljivo posmatraju i mrmljaju između sebe, dok se njegovo telo još grči i uvija od bolova. Tek kada se potpuno umiri mučitelji ga odnose, sigurni da je ovaj, kako to kažu, sada ‘potpuno mrtav’.“

Sve dok je posvećenje ispit lične hrabrosti – a taj obred jednim delom to svakako jeste – ta hrabrost se izražava, da tako kažemo,

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.

1976.

Pierre Clastres, „Liberté, malencontre, innommable: La Boetie et la question du politique“, La Boetie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, str. 229–246; *Recherches d'anthropologie politique*; Editions de Seuil, Paris, 1980; „Freedom, Misfortune, the Unnameable“, *Archeology of Violence*, SEMITOTEXT(E), 1994.



Jean-Louis Couturier (A. Jihel), ilustracija iz knjige *Les machines célibataires* („Franz Kafka, La Colonie Pénitentiaire“), Michel Carrouges, Le Chêne, Paris, 1976.

Probadanje tela, vešanje iskušenika o drvene kočice koji se provlače kroz rane, kidanje mesa, „poslednja trka“⁴ izgleda da okrutnostima nema kraja. A opet:

„Nepokolebljiva odlučnost s 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 celog tog užasnog čina, nisam mogao da vidim ništa osim blagog smeška kojim su mi uzvraćali na pogled. Mogao sam da čujem kako im noževi razdiru meso; nisam mogao više da izdržim i suze su same krenule da mi teku niz lice.“

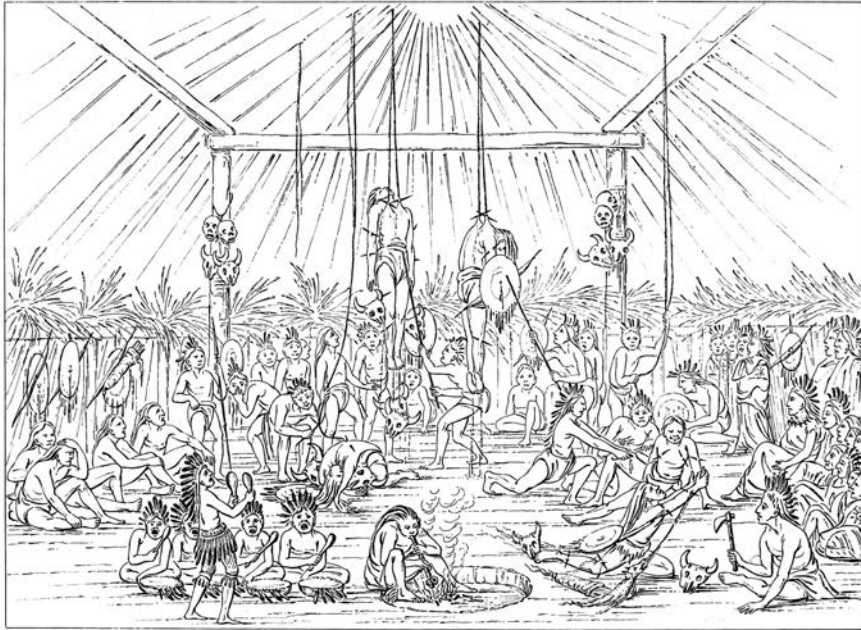
Eksplcitne tehnike, sredstva i ciljevi tih okrutnosti variraju u zavisnosti od plemena i područja, ali njihov predmet je uvek isti: to je pojedinac kome treba naneti bol. Na drugom mestu⁵ opisao sam inicijaciju Gvajaki mladića, čija se leđa zasecaju celom dužinom. Bol je uvek nepodnošljiv: ne puštajući 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 tu inicijaciju.

Slični primeri mogli bi se navoditi 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 to klasično viđenje:

1973). Svi odlomci su iz Pisma br. 22, a ilustracije iz br. 22 i br. 28..

⁴ Deo obreda u kojem iskušenik biva vučen ili nateran u trk sve dok mu se teret okačen pomoću drvenog kočica ne otkine od udova.

⁵ Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972. Pjer Klastar, *Hronika o Gvajaki Indijancima*, Kiša i Stylos, Novi Sad 2004.



G. Catlin

68

Džordž Ketlin je napisao ove reči 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 iz prerije. Razumljiva reakcija, ako se ima u vidu da u tom obredu društvo ne raspolaže telom osuđenika bilo kako – 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.“³

³ George Catlin: *Letters and Notes on the Manners, Customs and Condition of the North American Indians* (First published in London, 1844.; New York, Dover

0 mučenju u primitivnim društvima

1. ZAKON I PISMO

Niko ne sme da gubi iz vida strogost zakona. *Dura lex sed lex* (lat., „strog zakon, ali ipak zakon“). U zavisnosti od epohe i društva, ta 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 počinji prestup. Naime, 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 *quipu* 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.

2. 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 zaprepasčen 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 se nešto što je plod piščeve mašte ne može primeniti na oblast društvenih činjenica, može se odgovoriti da je Kafkin delirijum u ovom slučaju donekle vizionarski, da književna fikcija nagoveštava najaktuelniju stvarnost. Marčenkova 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 KPSS.“²

² Anatolij Marčenko, *Moje svedočenje*, 1971. Politički zatvorenik, umro u zatvoru 1986. od posledica štrajka glađu.

Ali u toj stvarnosti sovjetskih logora iz šezdesetih godina ima nečeg 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.

3. TELO I OBRED

Veliki broj primitivnih društava naglašava trenutak kada mladi ljudi prelaze u društvo odraslih, kroz instituciju poznatu kao „obred prelaska“. Ti obredi su često okosnica celog 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? To 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 pomoću obreda koji se izvodi 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.

4. OBRED I MUČENJE

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