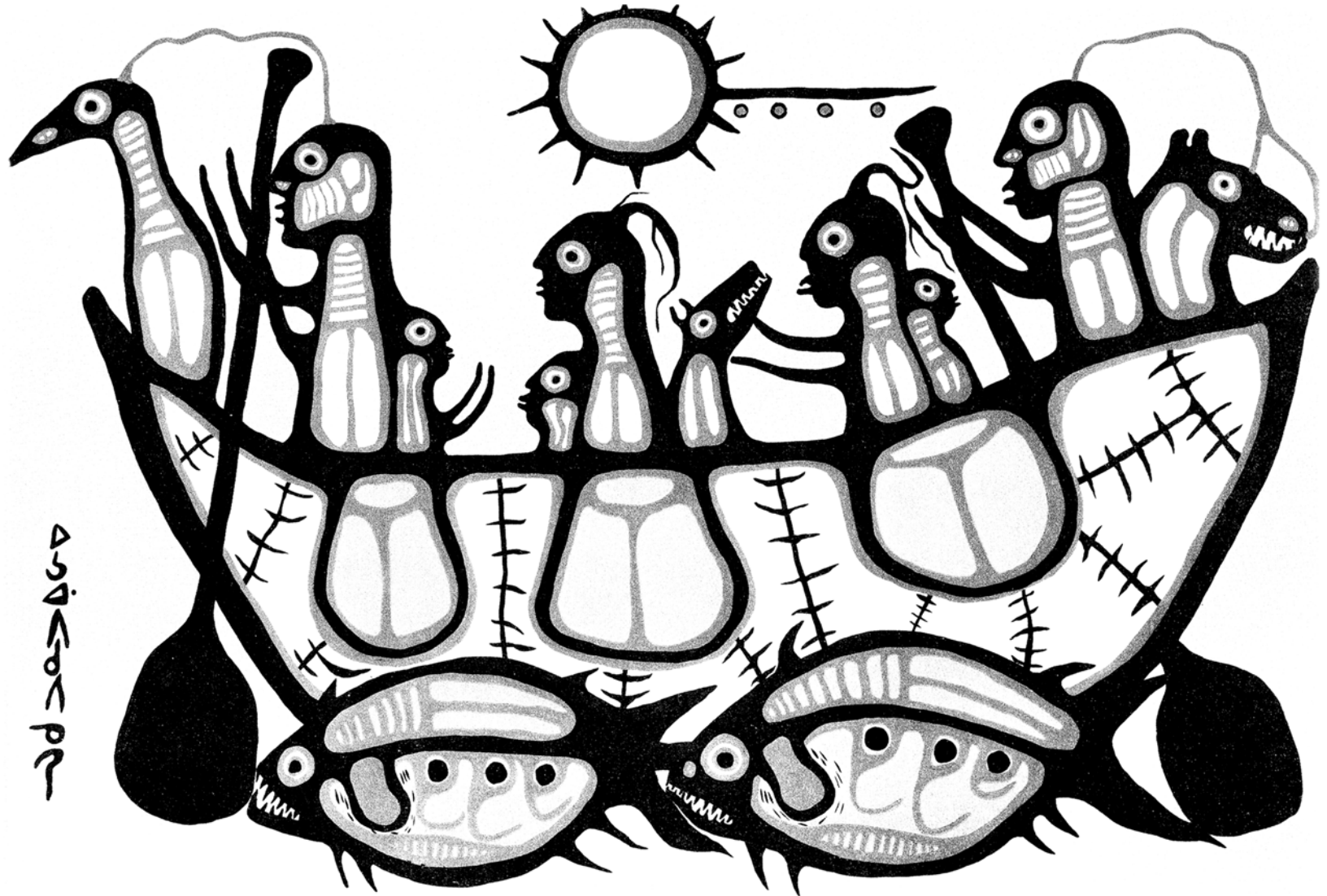


Tim Ingold
O DRUŠTVENIM ODNOSIMA KOD
LOVACA-SAKUPLJAČA



Posebnost lovačko-sakupljačke društvenosti leži u podrivanju samih temelja na kojima je izgrađen koncept društva, u ma kojem modernom smislu. Lovci-sakupljači nam pokazuju **KAKO JE MOGUĆE ŽIVETI DRUŠTVENO** (to jest, u razvijenoj matrici odnosa s drugim ljudskim i *neljudskim* bićima), a da se pri tom **UOPŠTE NE ŽIVI U DRUŠTVU**. (...)

U opširnim raspravama oko pitanja da li „društva“ lovaca-sakupljača imaju neke specifične zajedničke crte, svega nekolicina se zamislila nad primenljivošću samog koncepta društva. Međutim, taj koncept je... ukorenjen u diskursu dominacije. Zajedno sa Levinom i Levinom (1975: 177), mogli bismo reći da *društvo jeste dominacija*. (...)

Osnovno načelo glasi da lična autonomija neke osobe nikada ne sme biti ograničena ili ugrožena njenim odnosima s drugima. Ili, izraženo pozitivno, upravo kroz svoje odnose osobe se konstituišu kao autonomni činioци. To što tako nešto može izgledati čudno zapadnom čitaocu posledica je skrivenih pretpostavki o prirodi *ličnosti*. Da bismo razotkrili te pretpostavke, moramo razmotriti drugu temeljnu vrednost koju etnografi dosledno pripisuju lovcima i sakupljačima. Ta vrednost je *individualizam*. Upravo ta vrednost se često izdvaja kao jedna od dijagnostičkih crta specifično „zapadnog“ senzibiliteta, u kojem je povezana s političkim idealima slobode i ravnopravnosti. Po čemu se to onda individualizam lovaca i sakupljača razlikuje od onog modernog, zapadnjačkog? (...)

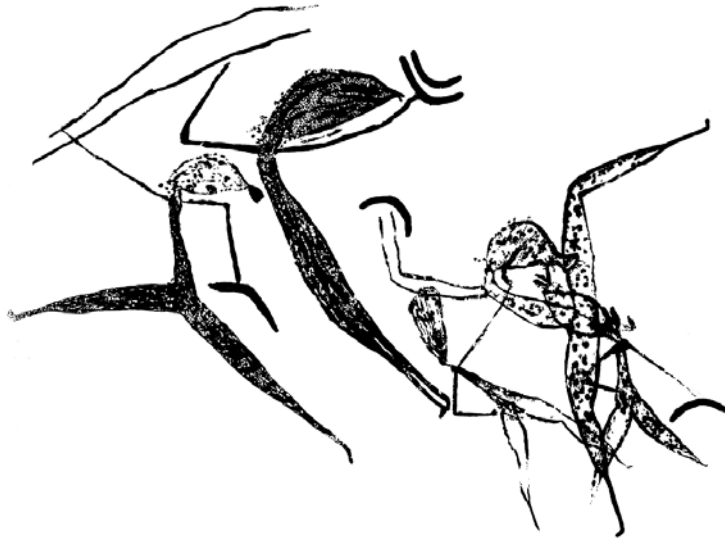
Ako pođemo od toga da se autonomija lovaca-sakupljača sastoji u mešanju s drugima, kako se to može izmiriti s činjenicom da takva umešanost podrazumeva značajnu zavisnost? Ljudi koji žive od lova i sakupljanja zaista zavise jedni od drugih, u materijalnom i drugom pogledu. Zar ta zavisnost nije nešto što nužno ugrožava autonomiju? Tvrdim da ne ugrožava. Pre će biti da spoj autonomije i zavisnosti rađa odnose koji počivaju na načelu *poverenja*. (...)

Najzad, načelo *poverenja*, koje leži u samom srcu lovačko-sakupljačke društvenosti, ne ostavlja prostor za odnose dominacije, ma koje vrste. (...)

ltd.

UVOD	5
KOMUNIZAM, FAMILIZAM I UZAJAMNOST	8
KOOPERACIJA I REZIDENCIJALNA ORGANIZACIJA	12
EVOLUCIJA EGALITARNOG DRUŠTVA	16
DRUŠTVENI ODNOS NEPOSREDNOSTI	21
AUTONOMIJA, POVERENJE I DELJENJE	25
ZAKLJUČAK	29
BIBLIOGRAFIJA	33

O društvenim odnosima kod lovaca-sakupljača



Pet ljudskih figura (neke s bumeranzima i kopljima), Ubirr, Kakadu National Park, Australija.

UVOD

Da li lovci i sakupljači žive u društvima? Ako je tako, da li ta društva imaju bilo kakve zajedničke crte? U istoriji antropologije, odgovori na ta pitanja usmeravali su se na poseban kolektivitet, zvani *grupa*. U ovom poglavlju izneću pregled antropoloških razmišljanja o grupama i življenju u njima, i to u dve faze.

Prvo, pokazaću kako su različite karakterizacije grupe odražavale tri različite predstave o društvu u diskursu zapadnjačkog moderniteta. Svaka od tih karakterizacija je trebalo da odgovarajućoj predstavi o društvu obezbedi prirodne, suštinske ili „primitivne“ temelje. Drugo, naglaskom na temama neposrednosti, lične autonomije i deljenja, pokazaću zašto se oblici lovačko-sakupljačkog života ne mogu shvatiti kao instance ma kojeg suštinski društvenog tipa. Posebnost lovačko-sakupljačke društvenosti leži u podriivanju samih temelja na kojima je izgrađen koncept društva, u ma kojem modernom smislu. Lovci-sakupljači nam pokazuju kako je moguće živeti *društveno* (to jest, u razvijenoj matrici odnosa s drugim ljudskim i *neljudskim* bićima), a da se pri tom *uopšte ne živi u društvu*.

Lovci-sakupljači zauzimaju posebno mesto u strukturi moderne misli – toliko posebno da bi se, kada ne bi postojali, prosto morali izmisliti (kao što su dobrim delom i *bili* izmišljeni; videti Kuper 1988). Od XVIII veka do danas, moderni mislioci su se suočavali s problemom pomirenja teze o ljudskoj vrsti

kao jednoj među mnogima (koja se od drugih razlikuje više u stepenu, nego po vrsti) sa uverenjem da su se ljudska bića, jedina među svim životinjama, progresivno uzdigla iznad čisto prirodnog nivoa postojanja i tako sama izgradila istoriju civilizacije. Rešenje je pronađeno u uspostavljanju dve ose razvoja i promene: biološke i kulturne. Duž prve ose su smeštene one promene koje su, još od Darvina, povezivale naše majmunolike pretke, preko raznih hominidnih stadijuma, sa anatomski „modernim“ ljudskim bićima. Duž druge ose su smeštene one promene koje su vodile od najranijih istinski ljudskih načina života do moderne nauke, tehnologije i civilizacije, bez bilo kakvih značajnih daljih promena u biološkoj formi vrste.

Presek te dve ose označava polaznu tačku iz koje se istorija uzdiže iznad osnovice u obliku razvijene ljudske prirode. Upravo u preseku evolutivne i istorijske promene moderna misao je videla uslov ljudskosti i tu smestila „lovce-sakupljače“. Na isti način, istorija je bila shvaćena kao proces u kojem su ljudska bića, svojom inteligencijom i radom, postepeno uspostavila kontrolu kako nad okolnom prirodom (što je bilo izraženo pojmom pripitomljavanja), tako i nad sopstvenom unutrašnjom prirodom (što je bilo izraženo pojmom civilizacije). Kao što su lovci-sakupljači bili smešteni u uporište između evolucije i istorije, tako je i grupa bila smeštena u uporište između prirode i društva. Naime, izgledalo je da za antropologiju rešenu da otkrije „elementarne“ temelje ljudske društvenosti, svedene na najogoljeniju suštinu, nema boljeg puta od etnografskog proučavanja oblika povezanosti kod savremenih lovaca i sakupljača. „Životni uslovi koji se sreću kod lovaca i sakupljača“, kako je to izrazio Piter Vilson, „odlikuju se minimalnom sociologijom, što pokazuje šta je apsolutno neophodno i dovoljno za opstanak i blagostanje nekog ljudskog društva“ (Peter Wilson, 1988: 23).

Ali pojam društva nema fiksno, jedinstveno značenje; ono se menjalo ovako i onako, unutar diskursa u kojem se na razli-

čite načine suprotstavljalo pojmovima kao što su individualno, zajednica i država. Ukratko, novija istorija ideja ostavila nam je u nasleđe tri različita i naizgled potpuno oprečna shvatanja o tome šta društvo *jest*e. Sva tri imaju svoje mesto u dugoj i neprekidnoj kontroverzi među zapadnim filozofima, državniciima i reformatorima oko ispravnog upražnjavanja ljudskih prava i odgovornosti. S jedne strane, što je takođe stara predstava, društvo stoji nasuprot kvalitetima kao što su toplina, bliskost, familijarnost i poverenje u međuljudskim odnosima, koji se sažeto izražavaju konceptom zajednice. Ali, dok su u određenim kontekstima, naročito u kontekstu uspona nacionalizma, društvo i zajednica uglavnom označavali jedno te isto, naime, grupu ljudi povezanih zajedničkom istorijom, jezikom i sentimentom, u drugim slučajevima društvo je bilo *suprotstavljeno* zajednici; ono je označavalo oblik povezanosti racionalnih bića na osnovu uzajamnih interesa, čiji je izraz bilo tržište, a ne posebne odnose, kao što su srodstvo, prijateljstvo ili druženje. Opet, u drugim kontekstima, transakcije na osnovu ličnih interesa smatrane su kao sušta suprotnost društvenom. Društvo je tu označavalo domen spoljašnje regulacije – poistovećene ili s državom ili, u uređenjima bez centralne administracije, sa uporedivim regulativnim institucijama – koja je sve spontane izraze ličnih interesa zauzdavala u korist javnih ideala kolektivne pravde i harmonije.

Svakoj od te tri predstave o „društvu“ odgovara poseban diskurs o lovačko-sakupljačkoj grupi. U svakom od tih slučajeva, taj diskurs je nastojao da utvrdi „prirodnost“ društva u smislu koji mu je bio dodeljen. U narednim poglavljima razmotriću značaj grupe, prvo kao elementarnog oblika zajednice, zatim kao posledice strateške interakcije i, na kraju, kao egalitarne društvene strukture.

KOMUNIZAM, FAMILIZAM I UZAJAMNOST

Za suštinu društva grupe, posmatranu u prvom smislu, govorilo se da leži u bliskosti, druželjubivosti i familijarnosti svojstvenim onome što se u antropološkoj literaturi obično nazivalo „odnosom licem u lice“. Luis Henri Morgan (Lewis Henry Morgan) je u opisivanju uređenja domaćinstava nekih severnoameričkih urođenika (čiji je oblik održavanja zapravo bio kombinacija lova, sakupljanja i uzgajanja) govorio o „komunizmu u življenju“ (1881: 63–78). Pod time je podrazumevao da su zajednički napor i deljene proizvoda bili prirodna prateća svojstva življenja pod istim krovom. Morganova ideja je nadahnula Marksa i Engelsa da prvobitno stanje ljudskog društva okarakterišu kao „primitivni komunizam“. Mnogi kasniji komentatori su sledili tu smernicu (videti pregled u Lee, 1988). Ali pojam komunizma, izmešten iz konteksta porodičnog života i stavljen u službu društvenog projekta izgradnje velikih, industrijalizovanih država, s milionskim populacijama, vremenom je počeo da označava nešto potpuno drugačije od onoga što je Morgan imao na umu: naime, postao je princip redistribucije, koji će pregaziti sve lične, porodične ili prirodne veze i ukinuti sve njihove posledice.

Kao što je ukazao Elman Servis (Elman Service, 1966), komunizam lovačko-sakupljačkih društava, ako se to može tako nazvati, utkan je u odnose neposrednog srodstva. Kao suštinski „familistički“, taj komunizam ima svog dvojnika čak i u modernim državama, sa industrijskim kapitalističkim ekonomijama, kao što se može videti u društvenim i redistributivnim praksama unutar porodice i među bliskim prijateljima. Prema Servisu, porodica i društvo su u slučaju grupa praktično podudarni, dok se u državama društvo obično poistovećuje sa sistemom javnih institucija koji pregrađuje i obuhvata bezbrojne male domene „privatnog“ porodičnog života. Dok su tokom društvene evolucije društva uvećavala svoj obim i nivo integracije, porodice su

se smanjivale, a porodični odnosi sve više isključivali iz društvenih odnosa. „Ako uporedimo uporedivo“, primećuje Servis, „otkrivamo da je primitivna grupa od trideset ili šezdeset osoba svakako veća od porodice u urbanoj Americi; ali, to je i dalje porodica; i to je i dalje društvo, veoma malo, *ali ipak društvo*“ (1966: 24, naglasio autor).

Servisov koncept familizma nije zaživeo u antropološkim raspravama dobrim delom i zbog privlačne alternativne formulacije koju je ponudio Maršal Salins (Marshall Sahlins). Salins je u deljenju rada i resursa u lovačko-sakupljačkoj grupi video prototipsku instancu onoga što je nazvao *opštim reciprocitetom* (Sahlins 1972: 193–4): vrstu davanja i uzimanja koja se odlikuje difuznom obavezom pomaganja drugima, bez obzira na preciznu računicu o tome koliko je ranije bilo dato ili primljeno i od koga. Salins je tome suprotstavio *uravnoteženi reciprocitet*, u kojem se za svaki dar očekuje odgovarajuće uzdarje, kao i *negativni reciprocitet*, koji se odlikuje upornim i podmuklim pokušajima da se za ništa dobije nešto. Salinsova namera je bila da na osnovu tog kontinuiteta reciprociteta, od opšteg do negativnog, sa uravnoteženim u sredini, utvrdi sistematsku korelaciju između kvaliteta reciprociteta koji se postiže u datom odnosu, kao i društveno rastojanje između strana. To rastojanje se sagledavalo u okvirima nekog društvenog modela, viđenog očima određene osobe, kao niz sve širih društvenih sektora za koje se smatralo da im ta osoba pripada: domaćinstva, roda, sela, plemena, itd. (1972: 199, videti i Sahlins 1968: 16, 85).

Iako na prvi pogled Servisov *familizam* i Salinsov *opšti reciprocitet* izgledaju skoro isto (oboje su odjek Morganovog „komunizma u življenju“), među njima ipak postoji jedna važna razlika. Dok je Salins svoje primere slobodno izvlačio iz društava lovaca-sakupljača, njegova opšta teorija reciprociteta se poziva na „plemenski“ model društva, koji se uglavnom vezuje za agrikulturne i pastoralne narode. Prema tom modelu,

elementarne jedinice društva su autonomna i zasebna domaćinstva, koja počivaju na odnosu između muža i žene, odnosno roditelja i dece. Kao relativno samodovoljna jedinica proizvodnje i potrošnje, svako domaćinstvo uživa u neposrednom pristupu sopstvenim sredstvima za izdržavanje. Tako agrikulturno domaćinstvo raspolaže svojim obrađenim poljima, a pastoralna domaćinstva svojim stadima i krdiva, ostrvima „pripitomljenih“ resursa, na čije korišćenje polažu prvenstvo. Čin reciprociteta ovde se shvata kao bitan deo distributivnih odnosa između tih kućnih jedinica, unutar manje ili više inkluzivnih sektora šireg društva.

S druge strane, prema Servisu, suština lovačko-sakupljačke grupe leži u proširivanju porodičnih odnosa, koji u drugim društvima ostaju ograničeni na domaćinstvo, na celu zajednicu. Takvo društvo nije iznutra izdvojeno granicama segmentarnog isključivanja na relativno bliske i relativno udaljene sektore, niti je u njemu pristup osnovnim resursima raspodeljen među konstitutivnim jedinicama. Grupa se posmatra kao jedno veliko domaćinstvo, čiji članovi uživaju u neograničenom pristupu resursima na njegovoj teritoriji i koji zajedno rade da bi iz njih izvukli sve što im je potrebno za život. I tako, *suprotno* Salinsu, deljenje u lovačko-sakupljačkoj grupi nema nikakve veze sa opštim reciprocitetom. Naime, umesto da se granice samodovoljnosti domaćinstva ponište, one se osiguravaju upravo načelom kolektivnog pristupa. Na tom osnovi, Prajs (Price 1975) je smatrao da između deljenja i reciprociteta treba napraviti jasnu razliku: prvo je „glavni oblik ekonomske alokacije“ u društvima grupa, dok je drugo glavni oblik u plemenskim društvima. Ukratko, grupa nije prost skup domaćinstava, od kojih svako stavlja svoje interese ispred onih kolektivnih; to je pre „intimna društvena grupa... malih razmera i po kvalitetu personalna“ (Price 1975: 4). Do razdora unutar grupe (najočiglednijih u periodima krize, bilo

zbog oskudice u hrani, bilo zbog međuljudskih sukoba), prema tome, ne dolazi između porodica već između muškaraca i žena, kao i između generacija (Ingold 1986: 231).

Iza tih debata krije se pitanje statusa nuklearne porodice, kao temeljnog građevinskog bloka ljudskog društva. Prema jednom shvatanju, koje seže unazad sve do Engelsa (Sacks 1974), minimalna domaća jedinica u prvobitnom društvu grupa, sastavljena od bračnog para i dece, nije nastala taloženjem, kao neki zasebni vlasnički interes, iz većeg domaćinstva, na nivou cele grupe; prema tome, pre nego primarno muževi i žene, roditelji i deca, ljudi su bili braća i sestre, kako oni iz starijih, tako i oni iz mlađih naraštaja. Pretpostavljalo se da u tom širem domaćinstvu, na nivou grupe, muškarci i žene igraju komplementarne uloge: muškarci dele ulov; žene se kolektivno bave sakupljanjem, pripremanjem hrane i drugim kućnim poslovima.

Prema alternativnom shvatanju, nuklearna porodica, integrisana podelom rada između muža i žene, osnovna je proizvodna i potrošačka jedinica svakog ljudskog društva, a grupa je agregat takvih jedinica, povezana raznim odnosima na bazi reciprociteta. „Ne može biti rasprave“, kaže Frid, „oko značaja nuklearne porodice kao glavne komponente grupe“ (Morton Fried 1967: 67). Ta pretpostavka stoji iza Salinsove tvrdnje da svaka primitivna ekonomija, uključujući i lov i sakupljanje, počiva na onome što je nazvao „domaćim oblikom proizvodnje“ (1972). Ipak, tu je i treća alternativa, koja ukazuje da grupa nije ni zasebna jedinica u obliku domaćinstva, niti agregat takvih jedinica, već da se sastoji od dva relativno autonomna domena proizvodnje i potrošnje, muškog, odnosno ženskog. Naime, ono što opažamo kao „porodice“ sastoji se od mnogih dodirnih tačaka između tih domena, kroz odnose razmene, koji uključuju i hranu i seks. Na primer, u mnogim društvima, glavna obaveza muža je da obezbedi meso za ženinu majku, koja će ga podeliti sa svojom kćerkom. Ova druga će ga, za uzvrat, snabdeti delom sakupljenih proizvoda i

seksualnom naklonošću. Kada je reč o deci, ona sa svojim majkama dele ono što je sakupljeno, dok meso uzimaju od svakog ko ga ima (Hamilton 1980).

KOOPERACIJA I REZIDENCIJALNA ORGANIZACIJA

Sve prethodno opisane studije suštinu ljudske društvenosti pronalaze u familijarnosti i uzajamnoj brizi, kroz dugotrajno življenje u bliskom susedstvu. Ipak, za druge pisce, organizacija grupe je strateška odluka pojedinaca i porodica u cilju opstanka i reprodukcije u posebnim ekološkim uslovima. Ti pisci razmatraju društvenu organizaciju kao komponentu ekološkog prilagođavanja, na osnovu pretpostavke da će se ljudi udružiti i uključiti u razne oblike saradnje i deljenja, ako na taj način mogu sebi obezbediti zalihe hrane.

Locus classicus tog shvatanja su rani radovi Džulijana Stjuarda (Julian Steward). U članku iz 1936. godine, pod naslovom „Ekonomska i društvena osnova primitivnih grupa“, Stjurad je napravio razliku između dva tipa organizacije grupe: „patrilinarnog“ i „kompozitnog“ (meštovitog) (Steward 1955: 122–50). Patrilinarna grupa je relativno mala (oko pedeset osoba) i sastoji se od jezgra agnatski (preko oca, odnosno s muške strane) povezanih muškaraca, s njihovim venčanim ženama i decom. Stjurad je smatrao da bi takva grupa mogla biti dobro prilagođena za lov na relativno sedentarnu, raštrkanu faunu, na ograničenim teritorijama, uz pomoć tehnologije u obliku individualno posedovanog oružja (lukovi i strele, koplja, toljage) i tek uz ograničenu saradnju. Kompozitna grupa je veća, može brojati i nekoliko stotina osoba i sastoji se od „mnogih nesrodničkih nuklearnih ili bioloških porodica“, povezanih „stalnim udruživanjem i saradnjom pre nego stvarnim ili navodnim srodstvom“ (1955: 143). Pošto porodice iz grupe nisu već povezane i srodnički, one mogu između sebe slobodno sklapati brakove. Ta vrsta grupe, prema Stjuardu, javlja se kao adaptivni odgovor

na iskorišćavanje velikih krda nomadske, migratorne faune, uz pomoć tehnika (kao što je praćenje divljači) koje podrazumevaju saradnju većeg obima.

Stjuardova tipologija je bila predmet mnogih kritika. Jedan od glavnih kritičara bio je Servis (1962). On je bio uveren da prvobitno ljudsko društvo, bez obzira na lokalne ekološke uslove, poprima oblik grupa srodnički povezanih muškaraca (egzogamne „patrilokalne grupe“), koje osnovu za miroljubivu koegzistenciju grade kroz bračnu razmenu žena. Tragom Levi-Strosa (1949), Servis je smatrao da je uspostavljanje međugrupnih saveza ona kritična crta po kojoj se ljudski brak razlikuje od sistema sparivanja kod neljudskih primata, što je postavilo temelje ljudskog društva. Prema tome, Servis je patrilokalnu grupu objasnio pre na strukturalnoj, nego na ekološkoj osnovi. Iako se Servisova patrilokalna grupa po sastavu nije razlikovala od Stjuardove patrilinarne grupe, Servis je izabrao pojam „patrilokalno“ da bi naznačio značaj mesta, pre nego genealoško poreklo, u okupljanju članova grupe. I Stjurad i Servis su smatrali da su *muškarci* ostajali zajedno, dok su se *žene* kretale kroz brak, da bi se pridružile grupama svojih muževa; ipak, nisu se slagali oko razloga za to: Stjurad (1955: 135) je naglašavao značaj lokalnog znanja za uspeh u lovu, što je bila motivacija za muške lovce da ostanu na zemlji u kojoj su odrasli; Servis je (ispravno) ukazao da su u mnogim društvima plodovi ženskog sakupljanja mnogo važniji izvor hrane nego muški lov i da se lovačko poznavanje terena po pravilu protezalo daleko izvan lokaliteta određene grupe. Šta je onda bio pravi razlog da ostanu zajedno? Servis je zaključio da su, odrastajući zajedno, ljudi poznavali i imali poverenja jedni u druge. Takvo poznavanje i poverenje, ukazivao je, od suštinske je važnosti ne samo za zajednički lov već i u mogućim neprijateljskim susretima s drugim grupama (1962: 33–5).

Ipak, glavno neslaganje između Stjuarda i Servisa bilo je oko prirode kompozitne grupe. Pošto je patrilokalnu grupu posta-

vio kao univerzalni, prvobitni oblik ljudskog društva, Servis je u kompozitnoj grupi video odstupanje od istorije, naime, „proizvod skoro potpune destrukcije aboridžinskih grupa posle njihovog dodira s civilizacijom“ (1962: 97). Pretpostavljao je da su se ostaci prvobitnih patrilokalnih grupa, razbijenih i raštrkanih, s populacijama desetkovanom genocidom i bolestima, okupili da bi formirali kompozitne grupe, koje su onda proučavali etnografi. Iako je destruktivni uticaj prvog kontakta sa Zapadom na urođeničke lovce-sakupljače nesumnjiv, malo je dokaza koji mogu potkrepiti Servisovo tumačenje, uglavnom zbog toga što je model kompozitne grupe s kojim su baratali i on i Stjuard zapravo etnografska fikcija.

Organizacija tih naroda, za koje se smatralo da žive u kompozitnim grupama, razlikuje se od modela u tri pogleda. Prvo, konstitutivne porodice nisu nepovezane: povezanost bilo koje porodice s grupom zavisi od najmanje jedne srodničke veze prvog stepena, preko jednog ili drugog supružnika, s nekim već postojećim članom. To za posledicu ima geneaološku strukturu koja se tipično sastoji od grupe starijih braća i sestara, sa supružnicima i decom, zajedno sa izborom srodnika tih supružnika i njihovim supružnicima i decom. Drugo, članstvo u grupi nije stalno već varira tako što ljudi slobodno prebacuju svoje veze iz jedne grupe u drugu, kao odgovor na ekološke uslove i u zavisnosti od uspona ili opadanja lične reputacije. Treće, veće agregacije ljudi koje su privukle Stjuardovu pažnju su samo sezonske, vrhunci nekog godišnjeg ciklusa koncentracije i raštrkanosti. Naime, tokom većeg dela godine, ljudi žive u malim, lokalnim grupama (Helm 1965). Iako po obimu slične Stjuardovim patrilinearnim grupama, lokalne grupe se okupljaju bilateralno, a ne patrilinearno. Srodstvo je kognatsko (krvno), a boravište ambilokalno (neka žena može preći u boravište svog muža ili obrnuto; ili porodica može birati između tih alternativa u najrazličitijim okolnostima).

Donekle paradoksalno, novija istraživanja iz kulturne ekologije su poistovetila grupu sa oblikom organizacije koji je, prema Stjuardu, pre bio izuzetak nego pravilo. Reč je o onome što je nazvao „porodičnim nivoom društvene integracije“. Stiče se utisak da na tom nivou u društvima izostaju bilo kakvi trajniji društveni, korporativni agregati osim nuklearne porodice. Pojedinačne porodice bi se okupljale i onda delile, u nekom godišnjem ciklusu okupljanja i razilaženja, u različitim kombinacijama i pod vođstvom koje se menjalo od godine do godine.

Stjuard je uvek insistirao, po uzoru na Merdoka (Murdock 1949), da se neki društveni agregat može smatrati grupom samo ako se odlikuje „prvo, prilično širokim nomadizmom... i drugo, stalnim članstvom“ (1969: 187). Pošto višeporodične asocijacije iz društava na porodičnom nivou integracije nisu imale stalno članstvo, one se, prema Stjuardovim standardima, nisu ni smatrale za grupe.

Ipak, etnografska istraživanja su pokazala da su te varijacije u sastavu korezidencijalnih grupa, daleko od toga da budu nešto izuzetno, široko rasprostranjena i upadljiva crta lovačko-sakupljačkih društvenih aranžmana (Turnbull 1968). Ta crta naglašava i značaj analitičkog razlikovanja između rezidencijalnih varijacija i fizičke nestalnosti naseobine: između promene društva i promene mesta (Ingold 1986: 176–7). Pojam nomadizma, u strogom smislu, odnosi se na ovo drugo. U tom strogom smislu, nomadizam većine lovaca-sakupljača je prilično ograničenog karaktera i vrlo često povezan s mestima koja su manje ili više stalno zauzeta, iako se spisak žitelja može menjati skoro iz dana u dan.

Ako sledimo tu liniju razmišljanja, stižemo do viđenja grupe kao labave i neobavezujuće asocijacije pojedinaca ili porodica, pri čemu je svaka grupa povezana s jednom ili više njih preko direktnog srodstva, zauzima određeni lokalitet i njegovo okruženje. Grupa je posledica niza izbora o tome kuda poći i s

kim se povezati, da bi se od ekoloških uslova izvuklo ono najbolje, imajući u vidu da oni nikada nisu sasvim isti, u pogledu obilja ili distribucije, iz sezone u sezonu ili iz godine u godinu. Noviji zagovornici tog viđenja (na primer, Winterhalder i Smith 1992) posvetili su se analizi opsega deljenja i saradnje u korezidentnim grupama, isključivo u okvirima troškova i zarade učesnika. Polazi se od toga da lovci i sakupljači nastoje da „maksimalizuju neto iznos dobitka u energiji“, kao što i preduzetnici u nekom modernom, tržišno orijentisanom društvu nastoje da maksimalizuju finansijski profit (Bettinger 1991: 84). Ali, dok preduzetnici sračunato smišljaju svoje strategije, pretpostavlja se kako su lovci i sakupljači, kao i neljudske lualice, programirani da sprovode strategije koje su im zadate *a priori*, kroz kvazidarvinovski proces varijacije u uslovima selekcije, koji ne deluje na osnovu gena, već preko elemenata kulturne tradicije, koji se prenose paralelno s genetskim nasleđem, s generacije na generaciju. Njihove adaptivne strategije i tako nastali obrasci povezivanja se onda tumače kao plod prirodne selekcije, a ne racionalnog izbora. Tu se srećemo s još jednim primerom, ovog puta iz savremene teorije, sa „naturalizacijom“ društva grupe.

EVOLUCIJA EGALITARNOG DRUŠTVA

Veliki deo konfuzije u antropološkim raspravama o organizaciji grupe izvire iz mešanja dva sasvim različita teoretska pitanja: pitanja organizacionih načela lokalne grupe (čiji sam pregled izneo u prethodnom delu) i pitanja društvene evolucije. Ako se pod „grupom“ podrazumeva lokalna grupa naročite vrste, onda nema *a priori* razloga da takve grupe budu karakteristične samo za lovce i sakupljače. „Grupe“ se onda mogu pronaći i kod nomadskih pastoralista ili poljoprivrednika sa krčevina, ukoliko se utvrdi da su njihova organizaciona načela potpuno ista (kao što često jesu). Ali, u kontekstu usklađivanja

s konceptom društvene evolucije, grupa se posmatra kao prvi u nizu društvenih oblika, sve većih po obimu, nivou integracije i složenosti, preko plemena i poglavarstava do država. Za taj niz se generalno smatra da odgovara, iako neprecizno, paralelnom nizu prelaza u načinu izdržavanja, među kojima je najkritičniji bio prelazak sa lova i sakupljanja na poljoprivredu i pastoralizam. U skladu s tim, grupa se posmatra kao društveni obliku svojstven lovu i sakupljanju, a pleme kao društveni oblik koji odgovara poljoprivredi i pastoralizmu. Zbog načina na koji se izlaganja o društveno evoluciji obično konstruišu – kao razvoj, korak po korak, celog arsenala institucija svojstvenog složenim društvima, koja dostižu nivo države – na ranije stadijume te sekvence po pravilu se gleda negativno, u okvirima *odsustva* institucionalnih formi koje bi tek trebalo da se pojave. To je svakako slučaj s grupom, koju je, kao što primećuje Elenor Lickok (Eleanor Leacock 1969:3), lakše opisati pomoću onoga što kod nje izostaje: specijalizacije rada na osnovu pola, klasne podela, zvaničnog sveštenstva, hijerarhijske političke organizacije i – najkritičnije – privatnog vlasništva nad osnovnim životnim resursima. Oni koji društvo poistovećuju s poslednjim navedenim karakteristikama, sa okvirom regulativnih institucija, postavljaju pitanje da li se grupa – koja se odlikuje očiglednim nedostatkom takvih institucija – uopšte može smatrati društvom? Može li se govoriti o društvu bez ikakve strukture ili ako je ona jedva prisutna? (Bloch 1977)

To pitanje se može razmatrati i u političkim i u ekonomskim okvirima, i ovde ću početi s prvim. Jedna od ključnih debata u zapadnoj političkoj filozofiji vodila se oko mogućnosti istinski egalitarnog društva. Neki, kao recimo Ralf Darendorf (Ralf Dahrendorf, 1968), smatrali su da društvo ne može da postoji bez pravila za regulisanje ponašanja i da bi takva pravila bila besmislena bez sankcija koje bi ih podržavale; a postojanje sankcija zahteva i postojanje osoba koje mogu da

ih nameću, da sprovedu vlast nad onim osobama koje se sankcionišu. Prema tome, u bilo kojem društvu, „mora postojati nejednakost među običnim ljudima“ (Dahrendorf, 1968: 172). Ideja o nekakvom prvobitnom društvu na nivou grupe, u kojem nema nikakvih razlika među njenim članovima, plod je mašte, smatra Darendorf. Ipak, ta ideja je dugo bila od središnjeg značaja za antropološku klasifikaciju društvenih oblika, bez obzira da li su ovi bili smeštani unutar neke evolutivne matrice ili van nje. U svom čuvenom komparativnom pregledu, *Afrički politički sistemi*, Mejer Forts i E. E. Evans-Poričard prave razliku između društava sa centralizovanom vlašću, administrativnom mašinerijom i zakonodavnim institucijama (primitivne države) i, s druge strane, društava bez svega toga (društva bez države), ali dodaju i treći tip: „veoma mala društva... u kojima čak i najveća politička jedinica obuhvata neku grupu ljudi u kojoj su svi povezani srodničkim vezama, tako da se politički odnosi podudaraju s rodbinskim, a politička struktura i organizacija srodstva su potpuno spojene“ (Forts i Evans-Pritchard 1940: 6–7). Očigledno je da su u opisivanju tog trećeg tipa na umu imali grupu lovaca-sakupljača.

Morton Frid (Fried, 1967) se poziva na etnografiju lovaca-sakupljača da bi ilustrovaio ono što naziva „prostom egalitarnim društvima“, nasuprot „staleškim društvima“, „stratifikovanim društvima“ i „prvobitnim državama“, i identifikuje grupu kao glavnu formu povezivanja u tim društvima. Prema Fridu, egalitarno društvo je ono u kojem ima isto onoliko priznatih statusa koliko i ljudi koji ga sačinjavaju, tako da vlast može da sprovedi bilo ko ili svi koji su za to sposobni (1967: 33).

U novije vreme, Džejms Vudbern je skrenuo pažnju na načine na koje neka lovačko-sakupljačka društva, naime, ona koja proizvode „neposredan prinos“ (videti dalje u tekstu), „sistematično eliminišu razlike u bogatstvu, moći i statusu“ (James Woodburn, 1982). Daleko od toga da egalitarizam tih

društava opisuje samo negativno, kao odsustvo hijerarhije, Vudbern smatra da se njihova *potvrđuje* pozitivno, u svakodnevnom odvijanju života (1982: 431). Ipak, eliminisati razlike u moći nije isto što i eliminisati samu moć. I pored njihovog egalitarizma, lovci-sakupljači po pravilu pridaju veliki značaj moći i njenim posledicama. Za njih, to nije moć *nad* (nekim), niti je njeno dejstvo po prirodi prinudno. Moć pre poprima oblik fizičke snage, umeća ili mudrosti, koji ljude uvlače u odnose grupisanja oko osoba koje se poštuju zato što poseduju jedan ili više takvih kvaliteta. Etnografi su često koristili pojam prestiža, da bi opisali privlačnost takvih pojedinaca. S jedne strane, taj pojam vrlo lako navodi na pogrešan trag, zato što sugerise konkurenciju i razmetanje, koji su potpuno strani karakteru lovačko-sakupljačkog života. Opet, s druge strane, uspeva da pokaže da moć deluje na osnovu privlačnosti, pre nego prinude. Grupe imaju vođe, ali odnos između vođe i sledbenika ne počiva na dominaciji već na poverenju. Kasnije ću se vratiti na tu razliku.

Ako se okrenemo od političkog uređenja ka ekonomiji, pitanje da li se grupa može smatrati za posebnu društvenu formu pretvara se u pitanje da li se može precizirati skup pozitivnih pravila ili načela koji upravlja proizvodnjom i distribucijom kod lovaca-sakupljača. U okvirima marksističke teorije, ako lov i sakupljanje nisu samo zbir tehnika preživljavanja – naime, ako je reč o obliku proizvodnje – onda oni moraju podrazumevati neka pravila u podeli rada, pristupu sredstvima za proizvodnju i distribuciji, koji zajedno (za razliku od čisto tehničkih sila) čine društvene proizvodne odnose lovaca-sakupljača (Godelier, 1978). Likok i Li su izdvojili šest „središnjih crta“ tih odnosa: (i) kolektivno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, unutar grupe, „horde“ ili logora; (ii) recipročna prava pristupa resursima drugih grupa, na osnovu formalno upućene molbe za „dopuštenje“, koja se

ne može odbiti; (iii) nezainteresovanost za akumulaciju privatnog imetka, sa skladištenjem samo kao tehnikom za prevazilaženje sezonskih oskudica; (iv) totalno deljenje plodova proizvodnje korezidencijalne grupe, koje obuhvata i domaćine i goste; (v) slobodno raspolaganje svim „proizvodnim snagama“, uključujući i sva umeća (koja mogu biti rodno definisana) i (vi) privatno „vlasništvo“ nad alatima, koji se opet mogu slobodno pozajmljivati ili uzimati (Leacock i Lee, 1982: 7–9). Likok i Li smatraju da su to crte koje odlikuju kvalitet onoga što nazivaju „življenjem u grupi“.

Ipak, u marksističkim okvirima, obrasci saradnje i rezidencijalne povezanosti, koje su opisali Stjuard i njegovi sledbenici, ne uklapaju se u kategoriju društvenih proizvodnih odnosa. Oni se razvijaju na osnovu posebnih tehničkih i ekoloških uslova, kao aspekti organizacije rada, ali kao takvi, ne spadaju u proizvodne odnose već u proizvodne snage. Možemo primetiti da se rezidencijalni sastav logora nomadskih pastoralista (stočara) ne razlikuje od sastava lokalne grupe lovaca-sakupljača (Ingold, 1980: 265), ali njihovi proizvodni odnosi su potpuno različiti, pošto se pastoralizam odlikuje načelom podeljenog pristupa sredstvima za proizvodnju (životinjama), snažnom brigom za akumulaciju imetka i ograničenim deljenjem proizvedenih dobara.

Naravno, u većini takozvanih „plemenskih društava“, podela rada, pristup sredstvima za proizvodnju i distribucija proizvedenih dobara određeni su u okvirima srodstva: u tim društvima proizvodni odnosi *jesu* srodnički odnosi. Klod Melasu (Claude Meillassoux, 1981) je kritikovao antropološku tendenciju koja polazi od toga da se na srodstvu zasnovani modeli društvene strukture, razvijeni kroz analizu poljoprivrednih i pastoralnih društava, mogu primeniti i u analizi lovačko-sakupljačkih grupa. Ljudi se, na osnovu srodstva, od rođenja smeštaju u određene odnose, sa zacrtanim, doživotnim

obavezama, dok je „položaj pojedinca unutar grupe određen dobrovoljnim, nestabilnim i promenljivim odnosima u koje je uključen u ograničenom periodu, dok aktivno i u potpunosti učestvuje u zajedničkim aktivnostima“ (1981: 18). Takve odnose, smatra Melasu, treba posmatrati kao „privrženost“, pre nego srodstvo. U sledećem poglavlju razmotriću prikladnost pojma privrženosti i da li su (i u kom smislu) odnosi „življenja u grupi“ zaista srodnički odnosi.

DRUŠTVENI ODNOS NEPOSREDNOSTI

Vratimo se na moje prvo pitanje: da li lovci i sakupljači žive u društvima? Da bih odgovorio na njega, razmotriću značaj tri uslova koja se u etnografiji javljaju zajedno, s takvom učestalošću i doslednošću, da ukazuju na poseban oblik društvenosti. To su *neposrednost*, *autonomija* i *deljenje*.

„Neposrednost“, kao kvalitet društvenih odnosa lovaca-sakupljača, može se shvatiti na dva načina: ili kao nepostojanje temporalne dubine ili kao direktno, neposredno bavljenje sobom i drugima. Ako krenemo od temporalnog aspekta, neposrednost podrazumeva minimalno trajanje društvenih odnosa, koji se žive, da tako kažemo, ovde i sada, bez stvaranja izgleda za budućnost na osnovu ispunjenja obaveza preuzetih od prošlosti. Posmatrači su, jedan za drugim, govorili o „nedostatku predviđanja“ kod lovaca-sakupljača, naročito u raspolaganju hranom. Radije dele sve što im se nađe pri ruci, jedu obilno u vreme obilja, samo zato da bi gladovali u vreme oskudice, umesto da prave zalihe koje bi im mogle potrajati. U tom pogledu, kao što primećuje Salins (1972: 30), čini se kao da su „uvek orijentisani na sadašnjost“. Prema Melasuu (1973), neposrednost je definitivna odlika produktivnosti poduhvata lovaca i sakupljača: prinos sledi direktno iz uloženog rada, dok se najveći deo rada farmera i stočara (obrada tla ili setva, gajenje stoke) obavlja zbog očekivanog prinosa. Ipak, može doći

do značajnog vremenskog razmaka između izrade opreme ili sredstava (naročito za lov ili klopki) i njihove upotrebe, što je Melasua (1981: 14–15) navelo da precizira svoju prvobitnu distinkciju. Prinosi od rada u ekonomiji lovaca i sakupljača nisu nužno neposredni, ali su opet *trenutni*. Time je hteo da kaže kako članove grupe na okupu ne drži ništa osim trenutnog ciklusa aktivnosti, koji počinje okupljanjem u potrazi za hranom, a završava se deljenjem i konzumacijom njenih plodova. Grupa je tu definisana „u okvirima *trenutnog članstva*“ pre nego u okvirima srodstva ili porekla, koje povezuje prošle i buduće generacije (Meillassoux 1981: 17, naglasio autor).

Razliku između sistema proizvodnje u kojem su prinosi rada neposredni i onog u kojem su oni odloženi dalje je razradio Vudbern (1982). Kao i Melasu, Vudbern priznaje da mnogi lovačko-sakupljački sistemi (naravno, kao i oni poljoprivredni i pastoralni) pripadaju tipu sa odloženim prinosom. Postoje tri vrste vremenskog razmaka: između izrade i upotrebe sredstava, između ubiranja plodova i potrošnje (gde se hrana skladišti na ma koji period) ili – kao u slučaju poljoprivrede i stočarstva – između ulaganja rada u stvaranje uslova za rast i reprodukciju biljaka i životinja i kasnijeg ubiranja plodova. Vudbern procenjuje da će svuda gde se srećemo s takvim vremenskim odlaganjima, ljudi biti trajnije vezani jedni za druge, na osnovu „osećanja obaveze ili zavisnosti“. Samo u sistemima sa neposrednim prinosom nailazimo na oblik društvenosti – koji manje ili više odgovara onome što je Melasu imao na umu sa svojim pojmom „trenutnosti“ – koji se odlikuje fleksibilnim društvenim grupisanjem, promenom boravišta, odsustvom formalne povezanosti između osoba, u skladu sa specifičnim, zakonski definisanim položajima, i sa naglaskom na opštoj uzajamnosti i deljenju (Woodburn 1982: 433-4). Moje viđenje glasi da taj oblik društvenosti nije neuskladiv s prva dva tipa vremenskog odlaganja i da se zato među lovcima-sa-

kupljačima sreće mnogo češće nego što to Vudbern dopušta (Ingold 1986:213–17). Samo treća vrsta vremenskog odlaganja (poljoprivreda i stočarstvo) – u kojima početno ulaganje rada podrazumeva proces *prisvajanja* – uspostavlja zavisnost one vrste koju Vudbern povezuje sa sistemima sa odloženim prinosom. Ipak, ostaje pitanje da li odsustvo dugoročno preuzetih obaveza podrazumeva da su društveni odnosi neposredni (ili čak trenutni) u temporalnom smislu, u okviru potpune usmerenosti na sadašnjosti. Odgovor zavisi od toga šta podrazumevamo pod „biti u odnosu“. U svojoj karakterizaciji konstitutivnih odnosa grupe, kao vezivnih, Melasu podrazumeva da je svaka osoba kao atom, nešto pojedinačno i zasebno, nepromenljivo u vremenu. U svojim pragmatičnim povezivanjima, atomi-pojedinci se „vezuju“ jedni za druge, čas u jednoj, čas u drugoj kombinaciji, kroz spoljašnji kontakt koji ne utiče na njihovo unutrašnje biće. Ipak, Berd-David je nedavno predložila potpuno drugačiju sliku (Nurit Bird-David, 1994). Osoba iz neke lovačko-sakupljačke grupe je, piše ona, kao kap ulja koja pluta na površini vode. Kada se te kapi približe, one se spajaju u veću kap. Ali one se mogu podeliti i na manje kapi, koje se opet mogu spojiti s drugima. Slično tome, osobe se „tokom života spajaju i razdvajaju jedne od drugih“ (1994: 597). Razlika između vezivanja i spajanja, kao načela odnosa, praktično odgovara onoj između anonimnosti i neposrednosti, to jest, između odnosa sa „onima“, u kojima sve strane, kao iskustveni objekti, ostaju zatvorene jedne za druge, i odnosa „između nas“, u kojem svako zalazi u iskustvo onog drugog i pravi od njega deo sopstvenog iskustva. Oblici ljudske društvenosti, objašnjava Berd-David, mogu se nanizati u rasponu od neposrednosti do anonimnosti: prema tome, grupa se može opisati kao „društveno okruženje koje se razvija tako što proširuje raspon neposrednosti“ (1994: 599).

To, naravno, znači shvatiti neposrednost u onom drugom od navedenih značenja, to jest, kao direktno, intersubjektivno bavljenje sobom i drugima. Kao takva, neposrednost zavisi od dubokog uzajamnog poznavanja, koje ljudi mogu steći samo tako što će zajedno provoditi vreme: kroz preplitanje ili čak stapanje svojih ličnih istorija. Za razliku od odnosa pripajanja, koji su zamrznuti u datom trenutku, spajanje i razdvajanje osoba, u skladu s tom sociologijom „ulja na vodi“, treba shvatiti kao proces u realnom vremenu. Prema tome, društvenost grupe ne može biti neposredna u temporalnom smislu.

Kako onda možemo da uporedimo neposredne odnose i one zasnovane na preuzetim obavezama, ako ne u okvirima njihovog trajanja? Uobičajeno shvatanje da se odnosi između lovaca-sakupljača uspostavljaju „licem u lice“ suviše je grubo da bi imalo analitičku vrednost, utoliko što kombinuje, da tako kažemo, uzajamnost i igranje uloga. Sve zavisi od veze između osobe i lica, koje ostaje neprecizirano. Prajsov pojam „intimnosti“ (Price, 1975) obećava više, iako Bird-David odbacuje njegove implikacije ekskluzivnosti, koje smatra stranim doslovno neograničenom kontekstu lovačko-sakupljačke grupe (1994: 591).

Gibson predlaže da se odnosi zasnovani na iskustvu življenja i zajedničkog bavljenja stvarima, na „deljenju same aktivnosti“, najbolje može opisati kao *drugarstvo* (companionship). On drugarstvo suprotstavlja srodstvu: „Odnos zasnovan na srodstvu nije dobrovoljan i opoziv, i podrazumeva zavisnost jedne strane od druge. Nasuprot tome, odnos zasnovan na drugarstvu je dobrovoljan, može se slobodno opozvati i podrazumeva očuvanje autonomije obe strane“ (1985: 392). Ideja o deljenoj aktivnosti (o zajedničkom boravku na nekom mestu i saradnji u svakodnevnim zadacima), kao nečemu što ljude čini povezanim, odjekuje širom etnografije lovaca-sakupljača (Myers 1986: 92, Bird-David 1994: 594). Ipak, svi ti

izvori podjednako insistiraju da su odnosi koji iz toga proističu pretežno srodnički. U tom svetlu, Gibsonova opozicija između drugarstva i srodstva izgleda preterana. Tačnije, srodnički odnosi, u kontekstu grupe, spadaju u vrstu drugačiju od one s kojom se srećemo u proučavanju „plemenskih“ društava (Bird-David 1994:593). Oni se više odlikuju deljenjem hrane, staništa, druženja i pamćenja nego posebnim dužnostima i obavezama nametnutim osobama koje zauzimaju određeni položaj unutar formalno ustanovljene strukture društvenih pravila i propisa.

AUTONOMIJA, POVERENJE I DELJENJE

U našem poređenju pripajanja i srastanja već smo nagovestili naročitu vrstu autonomije, koja, prema etnografskom sudu, predstavlja opštu crtu društvenog života lovaca-sakupljača. Osnovno načelo glasi da lična autonomija neke osobe nikada ne sme biti ograničena ili ugrožena njenim odnosima s drugima. Ili, izraženo pozitivno, upravo kroz svoje odnose osobe se konstituišu kao autonomni činioци. To što tako nešto može izgledati čudno zapadnom čitaocu posledica je skrivenih pretpostavki o prirodi ličnosti. Da bismo razotkrili te pretpostavke, moramo razmotriti drugu temeljnu vrednost koju etnografi dosledno pripisuju lovcima i sakupljačima. Ta vrednost je individualizam. Upravo ta vrednost se često izdvaja kao jedna od dijagnostičkih crta specifično „zapadnog“ senzibiliteta, u kojem je povezana s političkim idealima slobode i ravnopravnosti. Po čemu se to onda individualizam lovaca i sakupljača razlikuje od onog modernog, zapadnjačkog?

Zapadna individua je samodovoljni, racionalni subjekt, zatvoren u privatnost svog tela, koji stoji naspram ostatka društva, sačinjenog od agregata drugih takvih individua, s kojima se nadmeće u javnoj areni u potrazi za uspehom. Odnosi u toj areni odlikuju se anonimnošću – to jest, odsustvom direktnog

kontakta subjekata. Ti odnosi se svode na krhke, slučajne i prolazne stvari. Shodno tome, individui se odmah dodeljuje autonomija, pre nego što uopšte stupi u bilo kakav društveni odnos. Nasuprot tome, dihotomija između privatnog i javnog domena za lovce i sakupljače nema nikakvog smisla. Svaka individua se formira kao središte ponašanja i svesti, u okviru nesputanog društvenog okruženja koje mu obezbeđuje izdržavanje, brigu, društvo i podršku. Osobe oko nje, mesta koja poznaje, stvari koje pravi ili koristi, sve to je uvučeno u subjektivni identitet neke osobe (Ingold 1986: 239). Sopstva, drugim rečima, „rastu“ unutar polja nege; kako se njihova sposobnost za akciju i percepciju razvija, tako se ta sopstva proširuju, time što obuhvataju svaki odnos koji ih hrani. Lična autonomija izvire iz obuhvatanja tih odnosa i razvija se u svrhovito delovanje. Osoba deluje *zajedno* s drugima, ne protiv njih; intencionalnost koja pokreće takvo ponašanje u isti mah izvire i ostvaruje se kroz zajednicu kojoj sve osobe pripadaju.

To su, očigledno, *samo* dva oblika onoga što je Majers nazvao „dijalektikom autonomije... i povezanosti“ (Myers 1988:55). U prvom, izraženom u modernom zapadnom idealu građanskog društva, odnosi su strogo ograničeni na spoljašnje kontakte u javnom domenu, tako da ne narušavaju integritet privatnog, subjektivnog sopstva. U drugom, koji srećemo u lovačko-sakupljačkoj grupi, sopstva se proširuju tako što obuhvataju celo polje odnosa koji ih formiraju. U tom svetlu, greška Melasuove karakterizacije grupnih odnosa kao pripajanja bila je u tome što je u kontekst lovačko-sakupljačkog društvenog života uvela moderni zapadnjački model povezivanja. Ipak, ako pođemo od toga da se autonomija lovaca-sakupljača sastoji u mešanju s drugima, kako se to može izmiriti s činjenicom da takva umešanost podrazumeva značajnu zavisnost? Ljudi koji žive od lova i sakupljanja zaista *zavise* jedni od drugih, u materijalnom i drugom pogledu. Zar ta za-

visnost nije nešto što nužno ugrožava autonomiju? Tvrdim da ne ugrožava. Pre će biti da spoj autonomije i zavisnosti rađa odnose koji počivaju na načelu *poverenja*.

Imati poverenja u nekoga znači postupati s tom osobom na umu, u nadi i očekivanju da će i ona učiniti isto, tako što će uzvratiti na način koji vam odgovara. Međutim, nikada se ne sme desiti da taj odgovor iznuđujete, tako što ćete od njega drugima praviti obavezu ili prisilu. To bi značilo izdaju poverenja koje ste imali u njih i praktično bilo isto što i odricanje od tog odnosa. Poverenje počiva na uvažavanju autonomije drugog, u onome od čega zavisi (Ingold 1993: 13). Kada shvatimo da odnosi počivaju na poverenju, možemo steći bolju predstavu o dinamici moći i vođstva u lovačko-sakupljačkoj grupi. Vođe zavise od sledbenika, ako žele da zadrže svoju reputaciju. Ali sledbenici se pridružuju grupi s nekim istaknutim pojedincem, recimo, s nekim uglednim lovcem, zato što imaju poverenja u njega. Poverenje tu znači i da vođa uvažava autonomiju sledbenika. Ako u bilo kojoj situaciju pokuša da dominira drugima, bilo pretnjom, bilo komandovanjem, drugi će, osetivši da je poverenje iznevereno, svoju lojalnost preneti drugde. Neki sledbenik, kao što primećuje Henriksen (1973: 42), uvek može da se pridruži drugoj grupi ako oseća da je njegova autonomija neopravdano ograničena. Zato se dobar lovac nikada ne razmeće svojom superiornošću i uvek uzdržava od toga da govori drugima šta da rade – što je pravilo koje teži da omete efikasno odlučivanje (Henriksen 1973: 40–45). Kao što vidimo, u lovačko-sakupljačkim grupama moć počiva na privlačnosti, a ne na prinudi, pri čemu najmanje narušavanje ravnoteže od poverenja ka dominaciji vodi u njeno samouništenje.

Tako, najzad, dolazimo i do fenomena *deljenja*. Na njega se u literaturi gledalo ili kao na urođenu ljudsku dispoziciju (s mogućom, ali osporavanom analogijom kod neljudskih pri-

mata) ili kao na temeljno pravilo ili običaj u okviru društva kao ustanovljenog poretka. Predstavnik prvog stanovišta je Glin Ajzak (Glynn Isaac 1978), sa svojom čuvenom karakterizacijom adaptivnog kompleksa najranijih lovaca-sakupljača, u kojoj je deljenje bilo povezano s kretanjem na dve noge, izradom oruđa, jezikom, seksualnom podelom rada i dnevnim povratkom u matičnu bazu. To je značilo da se na deljenje gleda kao na bihevioralnu crtu, koja je deo ljudske prirode isto kao i hodanje na dve noge.

Drugo stanovište izražavaju Morton Frid, po kojem je deljenje „glavni izum koji je vodio ka ljudskom društvu“ (Frid 1967: 106), i Peter Wilson, koji smatra da u društvima lovaca-sakupljača „deljenje ima status pravila“, koje u sebi nosi svu snagu moralnu obaveze (Peter Wilson 1975: 12). Mejer Fortes, po kojem nema društva bez pravila, video je u deljenju među lovcima-sakupljačima primer „preskriptivnog (propisanog) altruizma“, pod kojim je podrazumevao obavezno i pravilima određeno samoporicanje – sasvim suprotno prividno altruističkom, a zapravo genetski programiranom ponašanju nekih ne-ljudskih životinja (Fortes 1983: 26). Moje viđenje se razlikuje od te dve alternative. Iako je deljenje sigurno nešto više od pukog ishoda nekog bihevioralnog programa, ono nije obavezno, pravilima rukovođeno ponašanje. Što se više takvo ponašanje smatra određenim pravilima, utoliko se veća odgovornost za to ponašanje pomera sa osoba na imaginarne društvene činioce. U ograničenom slučaju, potpuno preskriptivni altruista – potpuno posvećen društvu, u svemu što čini – prestaje da bude odgovoran za svoje postupke. On više nema nikakvu ličnu autonomiju. Međutim, osobe se kroz deljenje ne odriču nijednog dela sebe u ime društva. Daleko do toga se smanjuje, raspon njihove autonomije se proširuje. Naravno, svoje shvatanje deljenja ne treba da ograničimo na razmenu hrane. Pored materijalnih dobara, ljudi dele zadatke, stambeni prostor, društvo,

priče i sećanja. Rečju, dele „jedni druge“ (Ingold 1986: 117; kurziv autora). Prema tome, deljenje hrane je samo jedan aspekt ukupnog procesa „rasta“ neke osobe, u kontekstu neposredne društvenosti, kroz unošenje supstance, znanja i iskustva drugih, unutar polja nege.

Praksa deljenja omogućava ljudima da zavise jedni od drugih, u najopštijem smislu, a da pri tom ne izgube autonomiju. Ona tako počiva na istom načelu kao i odnos poverenja. Kroz deljenje, kao i u poverenju, izbegava se svaki oblik pritiska ili prinude. Ne može se razumno očekivati od drugih više nego što očigledno imaju da ponude (Bird-David 1992: 30). Obrnuto, deljenje retko ili nikada ne poprima oblik nezatraženog davanja. Niko se ne izlaže pritisku da primi nešto što nije tražio. Skoro bez izuzetka deljenje se odvija na osnovu tražnje, koja ide od onih koji u nečemu oskudevaju ka onima za koje vide da time raspolažu. Majers to opisuje kao „uzajamno uzimanje“ (1988: 57), dok Peterson (1993) istu praksu uzdiže u načelo „očekivanog deljenja“. Pošto se to sudara sa zapadnim idealom velikodušne spremnosti za davanje bez tražnje, očekivano deljenje se obično shvata prilično negativno, kao dokaz određene škrtosti koja opstaje ispod površine lovačko-sakupljačkog života. Ali, kao što ukazuje Peterson, ako posvećenost drugima „nije formirana u okvirima slobodnog davanja već kao pozitivan odgovor na njihove potrebe, moralnost očekivanog deljenja je pozitivna kao i u slučaju velikodušnosti“ (Peterson 1993: 870).

ZAKLJUČAK

Načela *neposrednosti*, *autonomije* i *deljenja* zajedno doprinose obliku društvenosti krajnje suprotnom konceptu društva, bez obzira da li se pod društvom podrazumevaju međusobno povezani interesi „građanskog društva“ zamišljene zajednice neke etničke grupe ili nacije, ili regulativne struk-

ture države. Pre svega, lovačko-sakupljačka lična autonomija je sušta suprotnost individualizmu ugrađenom u zapadno poimanje građanskog društva. Dok u ovom drugom individua postoji kao samodovoljni, racionalni činilac, formiran nezavisno i radi sticanja lične koristi u areni društvenih interakcija, autonomija lovaca-sakupljača je *relaciona*; sposobnost neke osobe za ličnu inicijativu razvija se kroz istoriju stalnog odnosa s drugima, u kontekstu zajedničke, praktične aktivnosti. Drugo, u svetu u kojem društvenost nije sputana granicama isključivanja, ljudi ne vide jedni druge kao „nas“ i „one tamo“ ili kao pripadnike jedne grupe naspram neke druge, niti imaju reč kojom bi sebe opisali kao kolektivitet odvojen od generičkog izraza za osobe. To je razlog zašto su stranci – istraživači, trgovci, misionari, antropolozi – koji su tražili nazive kojima bi označili ono što su opažali kao lovačko-sakupljačka društva, često završavali pozajmljujući strane etikete koje su u pogrđnom smislu koristili narodi iz okruženja lovaca-sakupljača. Najzad, načelo *poverenja*, koje leži u samom srcu lovačko-sakupljačke društvenosti, ne ostavlja prostor za odnose dominacije, ma koje vrste. S druge strane, takvi odnosi se podrazumevaju u svakom sistemu regulativnih institucija koji dodeljuje legitimnu vlast određenim osobama u ime društva, da bi kontrolisale ponašanje ostalih. Nije dovoljno da se, u danas prilično zastarelom antropološkom idiomu, kaže kako lovci-sakupljači žive u „društvima bez države“, kao da njihovom društvenom životu nešto nedostaje ili kao da je nedovršen, tako da im tek ostaje da se zaokruže kroz evolutivni razvoj državnog aparata. Pre će biti da je načelo njihove društvenosti, kako je to izrazio Pjer Klastre (Pierre Clastres 1974), postavljeno suštinski *protiv* države.

U opširnim raspravama oko pitanja da li „društva“ lovaca-sakupljača imaju neke specifične zajedničke crte, svega nekolicina se zamislila nad primenljivošću samog koncepta

društva. Međutim, taj koncept, uzet u ma kojem modernom smislu, ukorenjen je u diskursu dominacije. Zajedno sa Levinom i Levinom (1975: 177), mogli bismo reći da društvo *jest* dominacija. Koncept društva zatvara svet ljudskih bića u uzajamno isključive blokove, vrlo slično načinu na koji koncept teritorije deli zemlju na kojoj žive u domene političke jurisdikcije. Ako ovaj drugi podrazumeva odnos kontrole nad zemljom, prvi podrazumeva odnos kontrole nad ljudima. U tom svetlu, lovci-sakupljači žive u „društvima“ samo u očima onih koji žele da nad njima uspostave kontrolu; ali, sami lovci-sakupljači ne žive u njima. Njihov svet nije društveno izdvojen; on se sastoji od odnosa uključivanja, pre nego isključivanja, na osnovu kojeg se drugi „uvlače“ umesto da se izmeštaju (Ingold 1990). Kao što primećuje Piter Vilson, društvenost lovaca-sakupljača pre svega je vođena fokusom, a ne granicama: ljudi „organizuju svoj društveni život na osnovu usmeravanja pažnje, a ne tako što ga vezuju za neku rigidnu strukturu“ (1988: 50).

Svojim uzajamnim odnosima lovci-sakupljači ukazuju na mogućnost perceptivne orijentacije ka društvenom okruženju koje je neposredno, umesto posredovano strukturama kontrole. Možda bismo mogli otići još dalje i reći kako ta perceptivna orijentacija nije ograničena na odnose među ljudskim bićima. Ona se proširuje i na neljudske komponente okruženja: na životinje i biljke, čak i na crte pejzaža koji nama može izgledati beživotan. Lovci neguju odnos poverenja i sa svojim životinjskim plenom, kao što čine i sa ljudskim osobama, pretpostavljajući da se životinje javljaju u duhu lovca i dopuštaju mu da ih ulovi, sve dok se ovaj odnosi prema njima s poštovanjem i ničim ne ograničava njihovo autonomno ponašanje (Ingold 1993). Moćan lovac privlači životinje, kao što privlači sledbenike. Kada je reč o sakupljačima, šuma gaji ljude kao što odrasli gaji decu – što stvara ono što Berd-

David naziva „velikodušnim okruženjem“ (Bird-David 1990). Uopšteno govoreći, ljudski odnosi sa neljudskim okruženjem oblikovani su po istom principu deljenja koji važi i unutar ljudske zajednice (Bird-David 1992). Ukratko, rigidna podela koju zapadna misao i nauka prave između svetova društva i prirode, između osoba i stvari, za lovce i sakupljače ne postoji. Za njih, ne postoje dva sveta već samo jedan, koji obuhvata svu raznolikost bića koja ga nastanjuju (Ingold 1996: 128). Daleko do toga da teže kontroli nad prirodom, oni nastoje da neguju ispravne odnose s tim bićima. Ima, naravno, mnogo vrsta odnosa, kao što ima i mnogo vrsta bića, ali razlike između njih su relativne, a ne apsolutne. I ako nema apsolutne granice koja razdvaja društvene odnose od onih nedruštvenih, da li nam je koncept društva onda uopšte potreban?

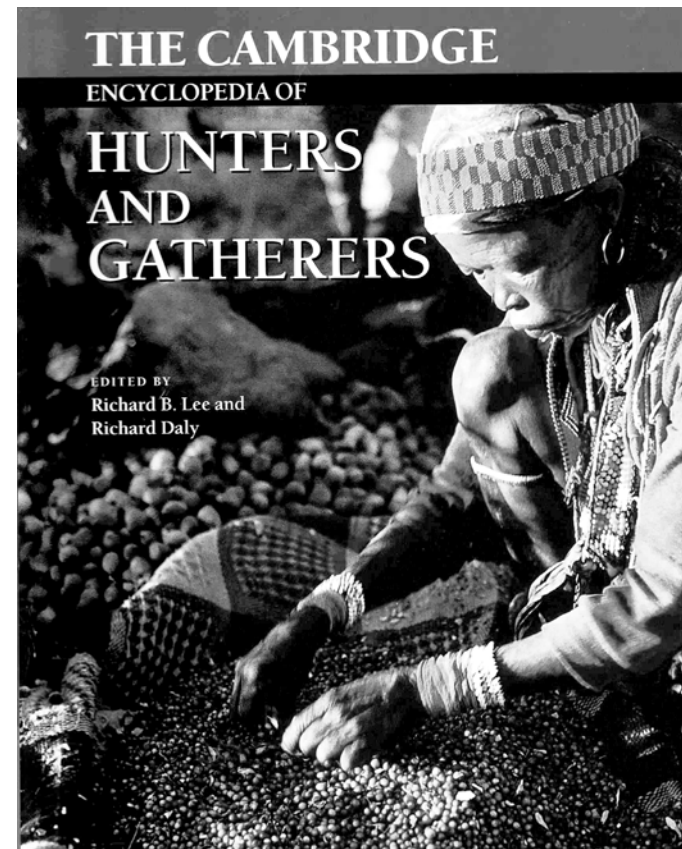
Tim Ingold, 1999.

Bibliografija

- Bettinger, R. L. (1991). *Hunter-gatherers: archaeological and evolutionary theory*. New York: Plenum.
- Bird-David, N. (1990). *The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters*. *Current Anthropology* 31:183–96.
- (1992). *Beyond “the original affluent society”: a culturalist formulation*. *Current Anthropology* 33:25–47.
- (1994). *Sociality and immediacy: or, past and present conversations on bands*. *Man*, n.s., 29:583–603.
- Bloch, M. (1977). *The past and the present in the present*. *Man*, n.s., 12:278–92.
- Clastres, P. (1974). *Society against the state*. Oxford: Blackwell.
- Dahrendorf, R. (1968). *Essays in the theory of society*. Routledge and Kegan Paul.
- Fortes, M. (1983). *Rules and the emergence of society*. Royal Anthropological Institute Occasional Paper 39. London: RAI.
- Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (1940). *Introduction*. In M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, str. 1–23. Oxford University Press.
- Fried, M. H. (1967). *The evolution of political society: an essay in political anthropology*. New York: Random House.
- Gibson, T. (1985). *The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid*. *Man*, n. s., 20:391–411.
- Godelier, M. (1978). *Infrastructures, societies and history*. *Current Anthropology* 19:763–71.
- Hamilton, A. 1980. *Dual social systems: technology, labour and women's secret rites in the eastern Western Desert of Australia*. *Oceania* 51:4–19.
- Helm, J. (1965). *Bilaterality in the socio-territorial organization of the arctic drainage Dene*. *Ethnology* 4:361–85.
- Henriksen, G. (1973). *Hunters in the barrens: the Naskapi on the edge of the white man's world*. Newfoundland Social and Economic Studies

12. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Ingold, T. (1980). *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge University Press.
- (1986). *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- (1990). Comment on J. S. Solway and R. B. Lee, 'Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in history'. *Current Anthropology* 31:130–1.
- (1993). *From trust to domination: an alternative history of human-animal relations*. In A. Manning and J. Serpell (eds.), *Animals and human society: changing perspectives*, str. 1–22. London: Routledge.
- (1996). *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*. In R. F. Ellen and K. Fukui (eds.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, str. 117–55. Oxford: Berg.
- (1969). Observations on bands. In D. Damas (ed.), *Contributions to anthropology: band societies*. National Museums of Canada Bulletin 228. Ottawa: Queen's Printer.
- Isaac, G. (1978). *The food-sharing behavior of protohuman hominids*. *Scientific American* 238(4):90–108.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London: Routledge.
- Leacock, E. (1969). *The Montagnais-Naskapi band*. In D. Damas (ed.), *Contributions to anthropology: band societies*, str. 1–17. National Museums of Canada Bulletin 228. Ottawa: Queen's Printer.
- Leacock, E. and R. B. Lee (1982). *Introduction*. In E. B. Leacock and R. B. Lee (eds.), *Politics and history in band societies*, str. 1–20. Cambridge University Press.
- Lee, R. B. (1988). *Reflections on primitive communism*. In T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers*, vol. I, *History, evolution and social change*, str. 252–68. Oxford: Berg.
- Levine, D. P. and L. S. Levine (1975). *Social theory and social action*. *Economy and Society* 4: 162–93.
- Levi-Strauss, C. (1949). *Les structures elementaires de la parente*. Presses Universitaires de France.
- Meillassoux, C. (1973). *On the mode of production of the hunting band*. In P. Alexandre (ed), *French perspectives in African studies*, str. 187–203. Oxford University Press.
- (1981). *Maidens, meal and money: capitalism and the domestic community*. Cambridge University Press.
- Morgan, L. H. (1881). *Houses and house-life of the American aborigines* (Contributions to North American Ethnology, vol.IV). Washington, DC: Government Printing Office.
- Murdock, G. P. (1949). *Social structure*. New York: Macmillan.
- Myers, F. (1986). *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place and politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- (1988). *Burning the truck and holding the country: property, time and the negotiation of identity among Pintupi Aborigines*. In T. Ingold, D. Riches, and J. Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers*, vol. II, *Property, power and ideology*, str. 52–74. Oxford: Berg.
- Peterson, N. (1993). *Demand sharing: reciprocity and the pressure for generosity among foragers*. *American Anthropologist* 95:860–74.
- Price, J. A. (1975). *Sharing: the integration of intimate economies*. *Anthropologica* 17:3–27.
- Ridington, R. (1982). Technology, world view and adaptive strategy in a northern hunting society. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 19:469–81.
- Sacks, K. (1974). *Engels revisited: women, the organization of production, and private property*. In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*, str. 207–22. Stanford University Press.
- Sahlins, M. (1968). *Tribesmen*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- (1972). *Stone Age economics*. London: Tavistock.
- Schutz, A. and T. Luckmann (1973). *The structure of the life-world*, trans. R. M. Zaner and H. T. Engelhart, Jr. Evanston, 11: Northwestern University Press.
- Service, E. R. (1962). *Primitive social organization: an evolutionary perspective*. New York: Random House.
- (1966). *The Hunters*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Steward, J. H. (1955). *Theory of culture change: the methodology of multi-linear evolution*. University of Illinois Press.

- Turnbull, C. M. (1968). The importance of flux in two hunting societies. In R. B. Lee and I. DeVore (eds.), *Man the Hunter*, str. 132–7. Chicago: Aldine.
- Wilson, P. J. (1975). The promising primate. *Man*, n. s., 10:5–20.
- (1988). *The domestication of the human species*. Yale University Press.
- Winterhalder, B. and E. A. Smith (1992). Evolutionary ecology and the social sciences. In E. A. Smith and B. Winterhalder (eds.), *Evolutionary ecology and human behavior*, str. 3–23. New York: Aldine de Gruyter.
- Woodburn, J. (1982). *Egalitarian societies*. *Man*, n. s., 17:431–51.



Preuzeto iz jednog od najbolje uređenih antropoloških izdanja za ovu oblast, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, ed. Richard B. Lee, Richard Daly, Cambridge University Press, 1999, 399–410.



Tim Ingold (1948–)
Professor of Social Anthropology
Department of Anthropology
University of Aberdeen
tim.ingold@abdn.ac.uk
www.abdn.ac.uk/socsci/people/profiles/tim.ingold

POVEZANI TEKSTOVI:

Tim Ingold, *San podarktiske noći: Uvod u ontologiju Odžibva* (2000)
Tim Ingold, *Od poverenja ka dominaciji: Alternativna istorija odnosa između ljudi i životinja* (2000)
Tim Ingold, *Totemizam, animizam i prikazi životinja* (2000)

NA KORICAMA:

Norval Morrisseau (Ojibwa, 1932–2007), *Migration (The Great Flood)*, 1973. Collection of Noranda Mines, Toronto.



Tim Ingold
O DRUŠTVENIM ODNOSIMA KOD LOVACA-SAKUPLJAČA
1999.

Tim Ingold (1948), „On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band”, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, edited by Richard B. Lee, Richard Heywood Daly, Cambridge University Press, 1999, str. 399–410.

Preveo: Aleksa Golijanin, 2013.
aleksa.golijanin@gmail.com
<http://anarhija-blok45.net>

ZAJEDNIČKA ARHIVA
<http://anarhisticka-biblioteka.net>