

Moris Godelije i Mišel Panof

**Ljudsko telo:
mučeno, opsednuto, kanibalizovano***

Ova knjiga objedinjuje i predstavlja jedan deo materijala kolokvijuma koji je održan u Parizu 1992. godine u *Maison des Sciences de l'Homme* čija je tema bila: *Ljudsko telo: izraz i instrument reda i nereda koji vladaju u društvu i kosmosu*. Ovaj naslov zahteva komentar. Pozivajući jedan broj antropologa i istoričara da uporede društva koja su različita u vremenu i prostoru, cilj organizatora, Morisa Godelijea i Mišela Panofa, bio je dvostruk. Najpre, nastojati da se razume kako društva, u nameri da stvore muškarca ili ženu koji zauzimaju svoje mesto u određenom socijalnom i kosmičkom poretku, sebi predstavljaju stvaranje ljudskog tela, njegovo začeće, njegov razvoj *in utero*, zatim njegov rast posle rođenja, njegovo oblikovanje, istovremeno fizičko, socijalno i mentalno. Pod društvenim poretkom se podrazumeva zauzimanje mesta od strane pojedinaca, kako u okviru srodničkih odnosa tako i u okviru političko-religijskih odnosa moći koji neophodno upućuju na viziju o mestu ljudi i njihovih društava u kosmosu.

Zatim, telo nije samo izraz i instrument reprodukcije određenog društvenog reda, ono isto tako može biti korišćeno da bi osporilo taj poredak, urušilo ga. Telo je tada napadnuto, opsednuto, pojedeno, žrtvovano. Dakle, ljudska žrtva takođe može biti način da se ponovo uspostavi poredak, društveni i kosmički. Materijali koji se odnose na ovu drugu temu predstavljeni su u knjizi, dok oni o prvoj temi predstavljaju predmet jedne druge knjige koja se pojavljuje zajedno sa ovom i čiji je tačan naslov: *Stvaranje tela*.¹ Nije bilo lako napraviti podelu, jer je jedan broj antropologa i antropološkinja raspolagao podacima koji su im omogućavali da tretiraju obe teme. Trebalo je izabrati u kojoj knjizi treba da se nađu. Ukupno su dvadeset tri antropologa i dva istoričara odgovorila na poziv da se okupe da bi se ispitali ovi problemi. Šesnaest

*Maurice Godelier et Michael Panoff (ur.), "Introduction", u: M. Godelier et M. Panoff (eds.), *Le Corps humain, Supplicié, Possédé, Cannibalisé*, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam, 1998, xi-xxvi.

¹ Maurice Godelier et Michael Panoff (ur.), *La production du corps. Approches anthropologique et historique*, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam 1997, xi-xxv. Prevod uvodne studije Morisa Godelijea i Mišela Panofa objavljen je pod naslovom "Stvaranje tela" u tematskom broju časopisa *Kultura. Antropologija tela* (prir. P. Šarčević, Z. Ivanović), br.105/106, Beograd, 2002, 27-43. (prim. prev)

izlaganja se nalaze u knjizi *Stvaranje tela*, a devet u drugoj knjizi. Četiri od ovih izlaganja odnose se na društva Okeanije, *Ankave*, *Meange* sa Nove Gvineje, *Paici* Nove Kaledonije i kraljevstvo *Tonga* u Polineziji. Jedno ispituje imaginarni kanibalizam jednog društva na azijskom jugoistoku, *Palavana*, dva opisuju praksu ratničke i ritualne antropofagije u Africi, i konačno, jedan autor i jedna autorka analiziraju fenomene opsednutosti, opsednutosti žena u jednom turskom selu i potomaka nekadašnjih robova u kraljevstvu *Imerina* u gradu Tananarive². Međutim, devet tekstova takođe razmatra predstave o stvaranju tela, lokalne teorije koje se odnose na začecje i razvoj dece, *in utero* i posle rođenja. Svi pokazuju postojanje veza između ovih predstava o telu i lokalnih praksi agresije nad ovim telima. Na osnovu toga, ova knjiga predstavlja prirodni nastavak i dopunu dela o *Stvaranju tela*.

Nasilje nad telom, nasilje nad dušom

U svakom društvu telo, kulturno proizvedeno, trpi različite vrste kulturno programirane agresije. One ispoljavaju, kao i procesi stvaranja tela, poredak koji važi u pomenutim društvima. Nekada je okrutnost rituala prelaza, nametnuta svim članovima populacije, ono što ih prevodi iz detinjstva u status odraslih i za koju se smatra da im obezbeđuje potpun ljudski razvoj, kao što je to kod *Maenga* Nove Britanije. Drugi put je to samo određena socijalna kategorija koja, suprotstavljajući se svom inferiornom statusu, od nasilja opsednutosti očekuje svoju integraciju (izlaganje Morisa Bloha o Madagaskaru). No, ova socijalna promocija koja takođe predstavlja revanš, može biti očekivana i od potpuno individualnog postupka opsednutosti kao što je to kod turskih žena koje je opisala Sabina Štraser (Sabine Strasser). U prvom slučaju, društvo je neizdiferencirano, u drugom stratifikovano, a u trećem u njemu dominira rodna (*gender*) diskriminacija. Upravo globalno društvo odlučuje – ko će patiti u svom telu i kako. Pokazuje se ispraznost komparativizma koji bi se ograničio na to da približi ili suprotstavi određene institucije jedne drugima (inicijacije, šamanizam itd), bez zanimanja za globalni društveni kontekst.

Dakle, može se desiti da povrede, ili sakaćenja nisu dovoljne i da je neophodno potpuno uništenje tela. Tako, u Novoj Irskoj³ kod matrilinearnih *Mandaka* dete je ubijano po smrti oca i pokopavano sa njim da bi zemljišna prava, koja bi uobičajeno trebalo da se nasleđuju po majčinoj liniji, bila preneti na njegov klan⁴. Kako je mala žrtva bila siročić, budućnost koja joj je bila obe-

2 Madagaskar (prim. prev).

3 Papua Nova Gvineja (prim. prev).

4 B. Derlon, Corps, cosmos et société en Nouvelle-Irlande, u: M. Godelier et M. Panoff (ur.), *La production du corps. Approches anthropologique et historique*, Editions

ćana, kao i njegovoj rođenoj braći i sestrama, bila je vrlo mračna iz razloga koje je naveo Panof (Michel Panoff) povodom jednog drugog matrilinearnog melanezijskog društva⁵. Naime, majka žrtvovanog deteta je bila doseljenica i njeno potomstvo je bilo lišeno svih prava u selu u kome je živela, i bez ovog ubistva deteta, smrt oca bi dovršila njenu marginalizaciju lišavajući je njenog poslednjeg oslonca.

Jedan drugi slučaj ubistva povezanog sa integracijom doseljenika izneo je A. Bensa (Alben Bensa) za Novu Kaledoniju. Ovde, što je izuzetna činjenica, sam poglavar dolazi spolja i ima potrebu da jedan starosedelac umre za njega da bi on mogao da bude integrisan. Simetrično, ponekad je trebalo da se on žrtvuje na kraju svoje vladavine da bi svojim podanicima omogućio da mu nađu naslednika. Dakle, kao i u Novoj Irskoj, ulog je autohtonost, a instrument je leš koji treba da omogući strancima da zahtevaju i preuzmu filijaciju koja nije njihova (veze po majci u prvom slučaju, preci osnivači poglavarstva u drugom). Ista strategija je na delu kod egzokanibalizma koji su primenjivali *Kako* iz Kameruna, "povlačeći iz predačke cirkulacije" neprijatelje koje su jeli⁶. Još opštije, Ž. Gij-Eskire (Georges Guille-Escuret) otkriva racionalnost ratničkog kanibalizma u različitim dobro utvrđenim slučajevima: ljudožderi su očekivali da se domognu natprirodnih snaga svoje žrtve ili pak da spreče njenu dušu da dospe do izvora gde svi ljudi dobijaju život, prekidajući na taj način ciklus živih bića. I naročito, protivno zamislama evropskih kolonizatora, centralnoafrički ljudožderi nisu ubijali da bi jeli, već su svoje neprijatelje jeli da bi uspeali da ih ubiju, to jest da bi ih potpuno uništili.

Očigledno, supstance koje su namenjene manipulaciji prilikom različitih vrsta agresije su ponekad krv kao u Novoj Irskoj, u unutrašnjosti Nove Gvineje (agresija putem *ombi*) ili u Kamerunu, ponekada je eterički princip identifikovan sa vetrom (severozapadna Australija), a nekada je duplikat osobe koji je zacelo zgodno nazvati "dušom", ali koji je zamišljen kao prilagodljivi fluid (*Maenge* Nove Britanije). Mora se, dakle, konstatovati da izrazit "materijalizam" daje boju svim ovim predstavama, bilo da se radi o životnoj snazi ili supstratu samog bića. Što se tiče praktičnih postupaka, oni su usmereni čas na to da isteraju dušu iz tela da bi je pročistili, čas suprotno tome na nasilno uvođenje duše, koja je došla sa drugog mesta, u telo osobe koja je od tada postala opsednuta. Veliki broj društava unutrašnjost tela smatra opasnom, mogućim izvorom ili sedištem nereda, i to odgovara ideji koja se nameće prilikom čita-

des Archives Contemporaines, Amsterdam 1997: 163-186. U pitanju je najmlađe dete koje je na smrt prebijano od strane nekog člana svog matriklana, najčešće ujaka (prim.prev).

5 M. Panoff, Patrification as ideology and practice in matrilineal society, *Ethnology*, Vol. 15, N° 2, 1976.

nja svih naših tekstova koji govore o duši: upravo u skrivenoj unutrašnjosti tela odigrava se ono što je suštinsko. Ono što se tu dešava pripisuje se srodstvu, moći i sudbini pojedinca. Odatle proističe dokaz o vezi između teorije o osobi i teorije nasilja.

Od stvorenog tela do napadnutog tela

Kako gotovo svi odeljci takođe tretiraju temu odnosa između začeca osobe, srodstva, nereda i agresije, potrebno je preći na pregled ovih materijala i videti u kojoj meri nalazimo odnos ne samo između tela i socio-kosmičkog reda, već i između agresije nad telom i socio-kosmičkog nereda.

Kod *Maenga* unutrašnja duša, pod uticajem patnji prilikom rituala prelaza (*pinasi*), napušta telo i odlazi da se pridruži svetlu predaka s majčine strane, ali svaki *pinasi* je organizovan i nalazi se pod autoritetom oca i njegovih srodnika. Kao što je potrebno da se prilikom začeca bebe intimno pomeša očeva i majčina krv, i za formiranje odrasle osobe je takođe potrebna saradnja srodnika sa očeve i majčine strane u pripremanju i izvođenju rituala prelaza. Imamo, dakle, vezu između začeca osobe i praksi koje kulturno stvaraju pojedince, i sve se odvija u krugu transakcija između živih i njihovih predaka, mrtvih. Kod *Kako* vidimo kako predstave o osobi odgovaraju kognatskom elementu omaha sistema srodstva⁷. Krv muškarca stvara njegovu spermu, dok krv žene, koja je lakša, stvara njenu žensku spermu. Postoji mešavina obe. Krv žena završava tako što nestaje posle nekoliko generacija. Krv muškaraca, naprotiv, nastavlja da se prenosi, kao što se moglo očekivati, sa principom patrilinearnog porekla Omaha sistema. Međutim, ova usaglašenost između

7 Krau-omaha sistem srodničke terminologije je pod uticajem jednolinijskog načina računanja porekla (za omaha sistem je karakterističan patrilinearni, a za krau matrilinearni princip). Ovaj sistem srodstva takođe odlikuju negativna bračna pravila, koja zabranjuju određene kategorije i grupe srodnika kao potencijalne bračne partnere, umesto da ih preporučuju kao što je to slučaj u nekim drugim sistemima. Ovaj tip srodničke terminologije odlikuje pravilo "jednolinijskog izjednačavanja" prema kome su određene kategorije srodnika koje pripadaju različitim generacijama, ali istoj liniji porekla, klasirane u istu kategoriju i označavaju se istim terminom. U slučaju omaha sistema to, na primer, znači da su terminološki izjednačeni i označeni istim terminom "ujak" kako MB (majčin brat), tako i MBS (sin majčinog brata tj. brat od ujaka) i MBSS (sin brata od ujaka, tj. nerođeni sinovac/bratanac). MBD i MBDD (sestra od ujaka i njene kćerke) se nazivaju "majkom". U generaciji ega terminološko izjednačavanje je izvršeno između rođene braće i sestara i paralelnih srodnika (FBS, FBD; MZS, MZD) tako da su terminom "brat" označena kako rođena braća, tako i brat od strica i brat od tetke po ocu, a terminom "sestra" i rođena sestra i sestra od strica i sestra od tetke po ocu. (prim. prev)

predstava o začecu osobe i sistema srodstva ne objašnjava da je u njihovom mišljenju dominantna telesna supstanca krv. Jer, za njih je sve krv. Visoko mesto dodeljeno toj supstanci ne može se objasniti samo željom da dete bude uklopljeno u Omaha srodnički sistem. Krv je vrhovna vrednost lovaca na opasne životinje i ratnika koji primenjuju antropofagiju. Mesto krvi u predstavi o osobi nosi dokaz da je *politički* poredak moći antropofagičkih ratnika prožeo i potčinio predstave i poredak srodstva.

Isto važi i za slučaj turskih žena. Za turske seljane i muslimane začecu osobe je rezultat susreta muškog semena i tela žene, koje je kao polje koje prima seme. Žena tu figurira kao pasivni faktor, muškarac kao aktivna sila začeca. Ovaj različit i asimetričan odnos ustanovljava već u univerzumu srodstva mušku dominaciju. Međutim, to nije dovoljno da bi se objasnila opsednutost žena, njeno izlečenje i ambivalentnost njenog značaja. Potrebno je uključiti i pojam čistoće i imaginarne izvore nečistoće. Većina izvora nečistoće odnosi se na seksualnost i biološku reprodukciju bića. Dakle, žene se smatraju sedištem redovne (menstruacije) ili povremene (porođaj) nečistoće, ali nečistoće koja im je nametnuta i koju ne mogu kontrolisati, za razliku od muške seksualnosti koju muškarci u potpunosti mogu kontrolisati. Ovi koncepti čistoće-nečistoće su ponovo političko-religijski koncepti koji deluju čim je reč o srodstvu.

Moris Bloh (Maurice Bloch) nam daje drugi primer tešnje veze između začeca osobe, opsednutosti i političkog zahteva. Kod *Imerina*, filijacija je proces koji je više duhovni nego biološki. Starci iz svake kognatske grupe stupaju u kontakt sa telesnim ostacima predaka i puštaju da ritualna voda teče na njihove potomke, prožimajući ih putem tog blagoslova fizičko-mističnom supstancom koja ih spaja sa ovim precima. Filijacija je, dakle, u svojoj suštini, poimana kao istinski proces opsednutosti potomaka od strane predaka, a starci se *de facto* ponašaju kao medijumi koji su glas predaka i njihovi prenosnici. Ovoj normalnoj opsednutosti, opštoj, kontrolisanoj i legitimnoj, suprotstavlja se nekontrolisana, nasilna, nezasita opsednutost robova od strane mrtvih iz kraljevske dinastije. Tako opsednutost robova Kraljicom predstavlja način da se uspostavi obrnuta filijacija, zarobljavanje na granici legitimnog, što je, međutim, omogućeno putem same predstave o ovoj filijaciji-blagoslovu.

Za *Tongo*⁸ Fransoaz Marsodo (Françoise Marsaudon) iznosi hipotezu da je od dve teorije o začecu deteta koje istovremeno postoje u tom društvu, jedna verovatno posledica ideološke transformacije neophodne za uzdizanje roda *Tui Tonga* nad svim ostalim kraljevskim rodovima, i neophodnosti da direktna patrilinarna filijacija bude zamenjena adelfičkom filijacijom koja je periodično dovodila na tron svaki kraljevski rod, a ne samo onaj *Tui Tonga*.

8 Tonga, kraljevstvo u Polineziji (prim.prev).

Paradoksalno, ovaj politički potez je favorizovao drugu teoriju začeca deteta. Prva predstavlja dete kao proizvod sperme koja se meša sa menstrualnom krvi iz čega nastaje fetus. Sperma bi stvarala kosti, a menstrualna krv tkivo, krv i kosu bebe. Po drugoj teoriji, majka bi stvorila celokupnu materiju deteta. Što se tiče sperme, ona se ne bi nalazila u toj materiji već bi služila da zaustavi menstrualnu krv koja se tako transformiše u ugrušak, a zatim u fetus. Paradoksalno, upravo ova teorija koja majci daje najveći značaj u začecu deteta služila bi interesu *Tui Tonga*, jer je tako mogao da pretenduje da bude otac svim svojim podanicima jer ih je stvorio ne spermom već svojom *manom*, svojom duhovnom snagom, u stomaku svih žena.

U slučaju poglavara *Kanaka*⁹ veza između začeca osobe i političkih praksi kanibalizma i opsednutosti je još jača. Tu se "autohtonizuje" telo poglavara koji je došljak, stranac u plemenu, na taj način što ga hrane starom hranom i mesom članova roda koji se naziva "kamen praga" kolibe poglavara, i mesom mladih sestara poglavarevog oca i na taj način se njegovi srodnici po ocu transformišu u ujake koji obezbeđuju meso. Poglavar postaje sadržalac moći i ujedno sadržalac njegovih ženskih srodnika koje se u njemu ponovo sjedinjuju i postaju preci. To je praksa autohtonizacije poglavara koji često potiče iz drugog plemena i stoga je zavistan od dobre volje vlasnika zemlje, poglavara koji se potvrđuje tako što jede ljudsko meso zabranjeno za druge, jer potiče iz njihove sopstvene grupe (endokanibalizam), i meso stranaca (ratnička antropofagija).

Konačno, Pjer Lemonije (Pierre Lemonnier) pokazuje da razlike u predstavama o osobi i razlike u društvenoj strukturi koje postoje između *Barija* i *Ankava* osvetljavaju različitosti koje postoje u njihovim koncepcijama i praksama opsednutosti i bolesti. *Ombi* kod *Ankava* imaju ulogu predaka kod *Barija* koji lako napadaju svoje potomke. Međutim, naročito bi nepostojanje direktne razmene žena kod *Ankava*, nepostojanje muške homoseksualnosti, mala važnost sperme i sunca (sunce je nad-otac kod *Barija* jer dovršava stvaranje fetusa u stomaku žene) objasnilo razlike u predstavama o agresiji i bolesti, funkcijama šamana i oblicima vraćanja.

Dobro nasilje i loše nasilje

Zašto se inicijanti osuđuju na fizičku bol i moralne patnje tokom rituala prelaza? Zašto ih terorizati dok očekuju otkriće velikih tajni (prava priroda rombova u više društava Okeanije na primer) ili dok zamišljaju okrutnost iskušenja koja će uskoro osetiti na svom telu?

⁹ Nova Kaledonija (prim.prev).

Prvi odgovor je očigledan i važi, uostalom, za sva društva koja praktikuju inicijacije: da bi se jasno odvojili inicirani i inicijanti potrebno je da tajne koje će biti otkrivene imaju cenu. Da bi se uverili u ovu cenu potrebno je patiti pre no što se pristupi spoznaji. Osim toga, patnja tokom inicijacija unapred pokazuje kako će izgledati kazna najavljena svakome ko otkrije ove tajne. Okrutnost čuva ulaz u društvo iniciranih, okrutnost sankcioniše izlazak odatle.

Drugi odgovor proizlazi iz prvog ili je za njega usko vezan na psihološkom planu. Kako se inicirani smatra potpunim članom društva, što novajlija nije, na osnovu metonimije sledi da su patnje povezane sa iskušenjima shvaćene kao sredstvo da se postane jači, bolji i konačno odrastao. Pobjeda straha i bola je takođe dokaz hrabrosti, fizičke i nervne otpornosti, dobrog zdravlja. Odatle logično dolazimo do ideje da novajlije očigledno za svoje dobro moraju trpeti različite vrste agresije na koje je njihovo telo osuđeno da bi postali "inicirani". Istovremeno, generacije koje koriste ovaj ritual, da bi održale svoju dominaciju nad mlađima, pojavljuju se kao dobročinitelji ili terapeuti.

Postaje očigledno da svi postupci nasilja o kojima je reč u ovoj knjizi nemaju ova umirujuća opravdanja. Tako na primer, u Kamerunu ili centralnoj Africi, ratni pobednik ne pojede pobedenog za dobro žrtve. Nikakva filantropija ne inspiriše ni odsecanje glava neprijateljima koju praktikuju *Ašuari*, niti vraćanje koje čini bolesnima one kojima se *Barije* žele osvetiti. Neophodno je, dakle, praviti razliku između dobrog i lošeg nasilja. Drugačije rečeno, nije dovoljno objektivno ispitati agresije nad telom da bi se razumelo društvo u kome se one primenjuju; potrebno je takođe ispitati ideje i predstave koje ih prate i koje su integralni deo razmatrane kulture. Samo uz taj uslov telo i telesne tečnosti će moći da otkriju red i nered u kosmosu i u društvenom životu. U ovoj optici postaje korisno istraživati agresije grupišući ih oko dva značajna pola koja će pomoći da ih klasiramo na opsednutost, s jedne strane, i ratničku antropofagiju, s druge strane.

Opsednutost

Sa jedne strane, nalazimo različite fenomene opsednutosti, to jest prodora nekog spoljnog entiteta u ljudsko telo, entiteta koji može trajno da zauzme tako osvojeno mesto ili samo da kroz njega prođe. Međutim, bilo da se radi o kratkotrajnom upadu ili trajnijem zauzimanju, žrtva više nije svoj gospodar onoliko dugo koliko traje opsednutost. Sama sebe više ne prepoznaje niti je drugi prepoznaju kao ono što je ranije bila. Postala je čudna i strana. Postoji gubitak identiteta i svedoci o tome govore kao o bolesti ili kao o potčinjenosti natprirodnoj sili, nesreći koja iziskuje intervenciju nekog trećeg u ime normalnosti.

Nalazimo tri važne odlike u sva tri ovde pomenuta slučaja. Pre svega, meta agresije i teatar njenog dešavanja je telo. To znači da će, čak i ako opsednuta osoba ne pati mnogo, njeno telo ipak jasno pokazati nered kojim je obuzeto. Dakle, ekspresivna, to jest prokazivačka funkcija tela dolazi u prvi plan. Dakle, ponašanje jedne jedine individue može da uzbuni čitavu zajednicu, da je istrigne iz njenog uobičajenog svakodnevnog toka i da uzdrma njen poredak. Neosporno, tokom svog najvišeg stupnja fenomen se pojavljuje kao osporavatelj poretka, međutim, obrnuto, pojačava ustanovljeni red kada se žrtva vrati u svoje "normalno" stanje jer, konačno, garantuje da se devijantni uvek vraćaju na svoje mesto, u red. To je ono što S. Štraser pokazuje *à propos* turskih žena. Ukratko, opsednuto telo, otuđeno, predstavlja pre svega *izraz* nereda, a zatim *instrument restauriranog reda*.

Druga odlika: svi ovi obrti dešavaju se unutar tela. Zacelo se poruka upućena ljudskoj zajednici i/ili božanstvu dešifruje preko spoljnjih znakova, ali njeno poreklo i njena inspiracija nalaze se skriveni unutra. Sva društva, koja poznaju fenomene opsednutosti, saglasna su u tome da životnu snagu, sedište osećanja i misli, kao i vektor besmrtnosti smeštaju što dublje unutar ljudskog tela. Ova ideja može da usmeri čitav simbolizam društvenog života, kao što to vidimo na Novoj Kaledoniji sa kanačkom teorijom koja u svim domenima suprotstavlja sadržaj i sadržao¹⁰. Naime, upravo je to mesto koje posećuju ili osvajaju natprirodne sile kada je neka osoba opsednuta. Sile opsednutosti se, dakle, usmeravaju na najvažnije principe ljudskog bića.

Zašto je, dakle, to tako? Opsednutost je velika agresija tako da se ponekad zamenjuje smrtonosnim vraćanjem ili antropofagijom, i logično je da je usmerena na ono što je glavno u osobi. Uostalom, njena "poruka" stoga može imati efekat na zajednicu. Ali postoji i više od toga: kod ljudi koji nemaju naučno znanje o ljudskoj fiziologiji i ne raspolažu sredstvima medicinskog snimanja, smestiti u nedostupne delove tela sedište fenomena koji ostaju neobjašnjivi, razumljivo je samo po sebi. Uostalom, radi se o postupku dobro poznatom u našoj srednjevekovnoj sholastici: objašnjenje *obscurum per obscurius*. To je takođe sredstvo za šamane, medijume i ostale eksperte da pred običnim smrtnicima veličaju svoje moći bez rizika njihovog opovrgavanja i poricanja, jer njihov diskurs nije nikada istinski suprotstavljen stvarnosti.

Konačno, verovanja u opsednutost i odgovarajuće prakse postavljaju problem svesti o odvajanju između Ja i Drugi. Opsednutost predstavlja akt neprijateljstva, budući da je promena koju izaziva nametnuta silom i protiv želje subjekta. Neprijatelj je unutra. Reči žrtve govore o gubitku ili podvajanju identiteta do koga tada dolazi. Žrtva više ne odgovara za ono što kaže ili učini.

10 A. Bensa en collaboration avec A. Goromido, Contraintes par Corps: ordre politiques et violences dans les sociétés kanak d'autrefois, u: M. Godelier et M. Panoff (eds.), *Le Corps humain, Supplicié, Possédé, Cannibalisé ...* 169-196.

Ako ratnički kanibalizam služi tome da pobeđenom zauvek oduzme dušu ili duh, opsednutost postiže isti rezultat, ali privremeno. Shvatamo šta povezuje ova dva načina agresije. Prelazeći sa jednog na drugi način, antropološka teorija na središnjoj poziciji susreće smrtonosno vraćanje koje učestvuje i u jednom i u drugom.

Smrtonosno vraćanje

Ovu manipulaciju dušom ili unutrašnjom najživotnijom supstancom ilustruju, svakako sa suprotstavljenim modalitetima, *Anga Nove Gvineje* i *Kako* ratnik iz Kameruna koji svoje agnate može da ubije zavraćanom krvlju od koje i sam može umreti ako ne vodi računa, i koji, paralelno, kanibalizuje svoje neprijatelje pošto su ubijeni. Sam pojam vraćanja ovde pokreće pitanje čiji odgovor samo potvrđuje ono što je upravo rečeno o mehanizmu opsednutosti. Naime, ako se potrudimo da šematizujemo, možemo razlikovati dve vrste vraćanja: jednu koja se poziva na natprirodna sredstva bez upotrebe tela i duše vraća, drugu u kojoj se onaj koji deluje u potpunosti uključuje, u toj meri da čak dovodi u opasnost svoj sopstveni život. To je ono što čini šaman. Vidimo da opozicija između vraća i šamana nije tako izrazita kao što se moglo pomisliti. Međutim, pre no što se vratimo na ovu tačku, naglasimo da ono što je važno kod odnosa agresije jeste da je u oba slučaja žrtva napadnuta na isti način kao da je opsednuta, i da su mesta na telu preko kojih je napadnuta ista.

Ali vratimo se na razliku vrač-šaman. Vrač se pojavljuje kao neko ko poseduje zlokobnu silu ili neko ko poznaje formule i raspolaže supstancama čijom upotrebom automatski može da izazove nesreću ili smrt osobe na koju se namerio. Dakle, vrač ne mora imati ništa lično protiv svoje žrtve; on se zadovoljava time da svoju moć stavi u službu drugoga. Međutim, njome se takođe može služiti za sebe samoga. U oba slučaja reskira da bude optužen i osuđen od strane javnog mnjenja za zlo koje je učinio, rizikujujući čak i smrt. Kod *Kako* moć vraća se naziva *limbo*. To je živi entitet željan krvi koji se prenosi sa oca na sina ili sa majke na kćerku, i koji jede bliske srodnike vraća ili proždire njega samog ako ga ne hrani. I šaman, takođe, poznaje formule i poseduje supstance ali ne deluje sam. On za svoju akciju mobilizuje sile koje dolaze spolja i koje deluju u njemu, sa njim i za njega. To je kao da šaman stvara odnose saveza sa duhovima koji, sami po sebi, nisu ni dobri ni loši ali kroz šamana mogu činiti dobro ili zlo. Šaman ubija neprijatelje svog plemena i to je dobro, ali takođe može ubiti i članove svoga plemena i to je loše. Međutim, on obično leči članove svoga plemena kada ih duhovi napadnu. On, dakle, može naizmenično biti vrač ili iscelitelj. Ponekad takođe može, čak i da to ne

želi, da ubije svoje srodnike ili članove svoga plemena kojima ne želi nikakvo zlo. To je slučaj u trenutku velikih inicijacija *Barija* šamana, svakih osam ili deset godina. Duhovi koji ih nastanjuju su tada toliko željni krvi da cela populacija mora ostati skrivena u kućama kada šamani u povorci prolaze kroz sela, iz straha da ovi duhovi ne nasrnu da bi im izvadili jetru. Dakle, u unutrašnjosti šamana može postojati sila koja u suštini ne može biti kontrolisana. Ostaje problem koji bi dalje trebalo istražiti. U mnogim društvima se kaže da šaman može pobediti loše duhove, ali ne može ništa protiv sudbine koju je odredio vrač (kod *Ankava* na primer). Čemu ovo ograničenje njegovih moći?

Ratnička antropofagija kao ekstremizam

Ekstremni pojam u seriji, drugi pol u odnosu na koji se može napraviti klasifikacija različitih agresija, jeste ratnička antropofagija. Među ovde izučavanim kulturama, zaista se prikazuju slučajevi opsesivnosti koja proždire/uništava, kao što su opisane zamisli koje izvode na scenu čoveka koji je kriv jer je ubio previše divljači i koga gone "proždiruća usta", usta gospodara životinja (*Palavan*¹¹). Ali, sada ćemo se posvetiti potvrđenim praksama u kojima pobednik realno jede neprijatelja stvarno ubijenog u borbi. Konačno, upravo one osvetljavaju fenomene uočene u drugim društvima i koji se smatraju "simboličkim".

Realni kanibalizam se može primenjivati na dve klase tela i individua. Okrenut protiv neprijatelja, dobija oblik ratničke antropofagije. Međutim, on takođe može da se ispolji kroz konzumaciju tela koja pripadaju sopstvenom plemenu i čak sopstvenom klanu, kao na Novoj Gvineji kada poglavar pojede svoju tetku po ocu. U prvom slučaju, lišavajući neprijatelje tela njihovih ratnika i lišavajući ove mrtve, koji su pojedeni, pravog pogreba i rituala neophodnih za ispraćenje umrlih u drugi život, antropofagija je, u stvari, usmerena na dušu jer je duša pojedenog ratnika osuđena da nikada ne postane predak za svoj klan. Antropofagija, kao što to pokazuje A. Bensa, lišava neprijatelje i tela i predaka. Ova praksa se pojavljuje kao ekvivalent lova na glave kod *Živarova* Indijanaca¹². U Amazoniji je lov na glave bio prilično česta praksa koja bi mogla da se poredi sa praksama istog tipa koje susrećemo kod *Asmata* ili drugih društava na jugu Nove Gvineje i naravno na azijskom jugu. Međutim, u Amazoniji su bila brojnija društva koja su praktikovala bilo ratnički egzokanibalizam, bilo endokanibalizam (svojih sopstvenih umrlih), bilo istov-

11 Filipini (prim.prev).

12 v. A-C. Taylor, Corps d'immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajetores de vie chez les Achuar, u: M. Godelier et M. Panoff (ur.), La production du corps ...317-337.

remeno i jedan i drugi, što je međutim bio vrlo redak slučaj. Povodom ove autokanibalizacije mrtvih, očigledno treba tražiti skrivenu nameru jedne takve prakse. Jer ako je ratnička antropofagija način da se neprijatelji definitivno ubiju tako što će biti pojedeni, konzumiranje svojih mrtvih pretvorenih u pepeo i rastvorenih u pireu od banana, kao kod Indijanaca *Janomami*¹³, predstavlja akt bezgraničnog poštovanja. *Vari* kažu da apsorbuju/upijaju svoje mrtve da bi ih poštedeli užasa da budu položeni u hladnu zemlju¹⁴ (ali *Tupinamba* iznose da iz istog razloga žele da završe u stomaku svojih neprijatelja). Dakle, endokanibalizam mrtvih je suprotan ratničkom egzokanibalizmu. Umesto da jedu da bi definitivno ubili, jede se da bi se mrtvi zauvek oživelili u telu živih. Međutim, ova fuzija mrtvih i živih ne otkriva svuda značenje koje je imala kod *Kanaka*, gde je značila želju da se poglavar, čiji su preci često bili rođeni u drugom plemenu, načini pretkom i da se autohtonizuje. U Amazoniji mrtvi postoje i utiču na žive, ali ne kao preci.

Ovde se, sticajem okolnosti, pojavljuje više ideja od izuzetnog značaja. Prva se odnosi na "materijalizam" koji se nalazi u osnovni predstava o duši¹⁵, i to stoga jer ima materijalnu prirodu koja je, u zavisnosti od kulture, predstavljena kao fina ili prilagodljiva materija koja se nalazi intimno pomešana sa samom materijom tela i nastavlja da uz nju prianja i posle smrti. Upravo iz tog razloga *Kanaci* nastoje da sakupe na jedno mesto ostatke svojih mrtvih i obrnuto, zemlju koja ne bi sadržavala ostatke nijednog umrlog smatraju bez moći i neproduktivnom. Druga ideja je, usudili bismo se reći, aritmetičke vrste. Sva briga koju ova društva pokazuju o konačnom odredištu duše, sredstva da je odvedu i zarobe u prolazu ili da je pridodaju svojoj sopstvenoj, daju do znanja da ovaj element, smatran nematerijalnim u hrišćanskoj tradiciji, postoji u ograničenoj količini. Ideja o jednoj određenoj zalihi osoba datoju na početku, i koja ne može biti ni promenjena ni proširena, postoji, uostalom, i kod ljudi koji ne praktikuju kanibalizam. *Ašuari* su dobar primer: kod njih je potrebno da jedno ljudsko biće umre da bi drugo došlo na svet¹⁶. Takva vizija, koju bi Zapadnjaci ocenili kao maltuzijansku, osim što postulira zatvaranje u jedan ograđen svet s oskudnim izvorima, naročito sugerše neraskidivu solidarnost između živih i mrtvih. Da bismo završili razmatranja o ovim praksama ratni-

13 J. Lizot, *Le Cercle des feux: faits et dites des Indiens Yanomami*, Seuil, Paris, 1976.

14 Videti izuzetan članak B. Conklin, Thus are our bodies, thus was our custom: moratory cannibalism in an Amazonian society, *American Ethnologist*, Vol. 22, N° 1, 1995: 75-101.

15 v. Uvod u: M. Godelier et M. Panoff (ur.), *La production du corps ... srpski prevod: M. Godelije i M. Panof, "Stvaranje tela"*, Kultura, br.105/106, Beograd, 2002: 27-43. (prim. prev)

16 v., A-C. Taylor op.cit.

čke antropofagije ili, kao što je to kod *Kanaka*, endokanibalizma članova svog sopstvenog plemena ubijanih pre no što će biti konzumirani, moramo postaviti pitanje o odnosima između žrtvovanja, mučenja i opsednutosti.

Opsednutosti, mučenja i žrtvovanja

Mnogi postupci crne magije se jasno pojavljuju kao postupci kanibalizma, jer duh koji prodire u telo proždire jetru, srce ili sam duh. Mučenja su, dakle, jedan vid razdiruće opsednutosti i vraćanja, i istovremeno se pojavljuju kao aspekt imaginarnog kanibalizma.

Nasuprot tome, ratnička antropofagija uključuje realna mučenja. Zarobiti neprijatelja, iščupati mu srce ili jetru su postupci koji prethode momentima kuvanja i jedenja žrtve. Ove analize bi trebalo nastaviti u pravcu koji se kreće od teme ljudske žrtve ka "bogovima kanibalima" kod drevnih *Polinežana*, ili samožrtvovanja poglavara praćenog konzumacijom njegove jetre i srca kod *Kanaka*. Ove prakse, međutim, otkrivaju vrlo različite namere¹⁷. U *Polineziji* su brojni mitovi u kojima vidimo ljudska bića koja su predodređena da završe pod zubima ili u stomaku bogova. Morski psi, "izelice ljudi" koji pustoše vodama, smatrani su inkarnacijom ljudožderskih božanstava, a veliko biseksualno božanstvo *Ikuelo*, koje upravlja "rajem poglavara", u nekim pričama u *Tonga* bilo je predstavljeno kao entitet koji proždire ljudska bića. Nudeći žrtvu bogovima ljudožderima, nastoji se da se bogovi umire, da ne jedu više. Nasuprot tome, sam se nudeći da bude pojeden, *kanački* poglavar nameće svojim sledbenicima i svojim potčinjenima da prestanu da se međusobno proždiru, da pronadu jedinstvo koje čini društvo, ukratko, da okončaju građanski rat, realan ili koji predstoji.

Ova razmatranja o realnom i imaginarnom kanibalizmu osvetljavaju razloge zbog kojih smo izabrali da se u ovom izdanju nađe analiza *Palavana* koju iznosi N. Ravel (Nicole Ravel), iako ovo društvo ne praktikuje ni kanibalizam ni ljudsku žrtvu. Uistinu, ovo društvo je odnose sa prirodom i samim sobom proživljavalo pod stalnom pretnjom imaginarne ljudožderske agresije koju su počinili zli duhovi ili gospodari životinja i biljaka, koji su se često ljutili zbog nedostatka poštovanja od strane ljudi i zbog nedostatka mere u praksi lova i poljoprivrede. Ovi isti *Palavani*, obuzeti kanibalizmom, smatraju da su pirinač i rasađene biljke koje uzgajaju prve nastale iz tela devojčice koja je nekada bila žrtvovana, a druge iz žrtve psa.

17 v., M. Douglas, *Implicit Meanings. Essays in anthropology*, Routledge and Kegan, London, 1975.

Ali zašto ljudski rod umire?

U svim duštvima koja su u pitanju u ovoj knjizi, ljudi priznaju nemir i nerazumevanje pred smrću. Takođe, iskustvo ih uči da će morati nestati jednog dana. Najstariji među njima mogu im pričati o starijima koje su videli da žive i umiru. Ova svedočanstva ubeđuju svakoga da tome konačno niko ne može izbeći. Na isti način kao što vide oko sebe da se raspada leš poznatih životinja i da se suši drveće čije je drvo još juče bilo puno snage, ljudi predosećaju šta ih čeka. Svakako, uništenju tela suprotstavljaju nadu da će ipak preživeti princip koji je suštinski u svakome od njih. Ovaj princip, to znamo, ponekad se naziva "dušom", to jest životnim supstratom ili realnošću gde se mešaju sposobnost mišljenja i osećanja, ponekad "dvojnikom", a nekada "dahom", što označava emanaciju njihovih tela ali takođe i suptilan fluid koji cirkuliše slobodno po celom spoljnjem svetu.

Ali ovo preživljavanje "duše" ne izgleda da im je dovoljno. Ne odriču se lako puti (da upotrebimo hrišćansku reč koja je, izuzetno, na mestu u takvom kontekstu). U većini kultura, koje su opisali etnografi i istoričari, uočavamo, u stvari, nostalgiju za početnom epohom tokom koje je ljudski rod imao sposobnost telesne regeneracije koja mu je osiguravala besmrtnost. O tome svedoči više mitova poput knjige Postanka sa svojim edenskim vrtom, ili priča *Maenga* koja na scenu stavlja starce koji periodično menjaju kožu, kao što to čine zmije, i tako uspevaju da nikada ne umru. Svaki put je počinjena greška ili nesreća izazvana od strane prvih ljudi što će njihove potomke lišiti besmrtnosti: to je zajednička tačka različitih objašnjenja koje su nam ove kulture prenele u svojim mitovima. Od *Melpa* Nove Gvineje do *Kumba* Nepala koji prvobitnom incestu između majke i sina pripisuju dolazak smrti, preko *Palavana* sa Filipina, ponavlja se tema o narušavanju socio-kosmičkog reda izrazitim nepoštovanjem osnovnog pravila (najčešće incesta). Dakle, daleko od toga da se o njoj misli kao o prirodnoj i neizbežnoj, smrt se pojavljuje kao prvobitna sankcija, što verovatno ovu činjenicu čini toliko neprihvatljivom za ljudski rod koji je došao posle ovih početnih vremena.

Može li se ispraviti početna greška?

Bez sumnje, takođe se iz istog razloga skoro svuda zamišlja da je ljudskim posredovanjem moguće ispraviti štetu izazvanu čisto ljudskom greškom. Ideja o jednoj vrsti ispravke (to jest iskupljenja) nije ograničena samo na hrišćanski svet, nalazi se i drugde. Tako na primer *Maenge* imaju rituale prelaza tokom kojih su novajlije eksplicitno izjadnačene sa zmijama koje moraju da menjaju kožu i gde bolni dokazi koje trpe imaju za cilj da ih oslobode njihove stare

kože. Dakle, radi se o tome da se "simbolički" reprodukuju uslovi koji su, prema mitu, postojali u početku ljudskog roda.

Ovaj poslednji slučaj je od znatnog teorijskog interesa. Naime, *Maenge* veruju u postojanje dve duše za svakog pojedinca, jednu unutrašnju dušu koja će biti besmrtna i jednu spoljašnju dušu čija konačna sudbina nije sasvim jasna, ali koju je moguće obnoviti ili pročistiti putem lustrativnih rituala. Dakle, ova spoljašnja duša, čiji su oblik i prostorno ograničenje usko povezani sa oblikom i telesnim ograničenjem tela, vidljiva je kao što bi to bila mokra odeća i smatra se da kontroliše lepotu i zdravlje tela. Treba primetiti da *Palavani* sa Filipina takođe veruju u postojanje spoljašnje duše sa sličnim funkcijama i to na takav način da uopštavanja po ovom pitanju izgledaju legitimna. Drugačije rečeno, posedovanje jedne besmrtne duše, unutrašnje duše, nije dovoljno da uteši ljudski rod; potrebna mu je još mogućnost da zamišlja da telo, spoljašnji omotač unutrašnje duše, nije u potpunosti osuđeno. Ova dvostrukost, što je u stvari spoljašnja duša, može se regenerisati poput zmija koje menjaju kožu i, zbog toga što deluje na telo, ono bi na kraju krajeva moglo izbeći potpunu staračku oronulost. U realnom svetu starenje nije smrt, nasuprot onome što postulira mit o menjanju kože: eto čemu nas uči postojanje dve duše u verovanjima *Maenga* i šta manifestuje ritualna praksa prilagođena svakoj od njih. Dakle, u ritualima prelaza se traži "mala smrt" dve duše koje su za neko vreme poslate u podzemni svet. Kada je besmrtnost izgubljena jednom za svagda, danas se smrt može izbeći samo imaginarnim ponovnim rađanjem koje pretpostavlja simboličku smrt. Upravo tome treba da služi bol određen za inicijante. Međutim, paradoksalno, u najbolnijem ritualu (rezanje obraza), željena "mala smrt" toliko rizikuje da završi realnom smrću da se izvođači rituala trude da uspravaju pacijenta kako bi ga pošteđeli potencijalno fatalnog šoka. Oni, dakle, deluju na unutrašnju dušu da bi umanjili životnu snagu, kao i pobunu tela, stavljajući ga u agoniju u etimološkom smislu reči.

Dijalektički odnos ovih postupaka je prilično jasan. Da bi se utešili što imaju telo koje propada, *Maenge* veličaju besmrtnost duše i, simetrično, ovu moraju staviti u zgradu (prema domorodačkom izrazu oni "kriju dušu") da bi telo doveli u stanje smanjene vitalnosti koje se približava kolapsu. Zarobljavanje unutrašnje duše ublažava agresiju nad telom. S jedne strane, trpljenje tela i sloboda duše; s druge strane, zarobljavanje duše i uspavlivanje tela. Pred ovakvom simetrijom shvatamo da ovaj narod, manipulišući unutrašnjom dušom svakog, pokazuje manje-više univerzalnu nostalgiju za telom kao zajedničkim dobrom ljudskog roda. Između dva entiteta postoji odnos u zbiru nula, jedan raste kada se drugi smanjuje. U drugim kulturama će opozicija duša/telo, opozicija koja je naglašena ili pak naprotiv skrivena, služiti kao sirovina za stvaranje ideologije koja ohrabruje ili teši.

Konačnost ljudi, veličina poglavara

Svi mitovi ovde izučavanih društava predlažu objašnjenje za dolazak smrti. Ali sa smrću na svet takođe dolazi rođenje. Dakle, roditi se i umreti postaje ljudska sudbina. Nakon što je Prometej ukrao vatru bogovima sa Olimpa da bi je dao ljudima, Zevs im je, da bi ih kaznio, poslao smrt, ženu (Pandora) i rad. Vidimo kako početne zamisli koje se odnose na telo, njegovu konačnost, smrt, postaju osnovna materija za nastanak mitova i društvenih institucija. Isto tako, vidimo da je čovek sam, paradoksalno, smislio da svoju konačnost odmerava u odnosu na besmrtnne bogove. Dakle, razumemo da su poglavari i kraljevi bliži besmrtnim bogovima nego smrtni ljudi. Nasurot tome, shvatamo da što više silazimo društvenom lestvicom, ljudi, čini se, sve manje poseduju telo i dušu koji vrede i koji traju. Tako je u *Tonga* oficijelna ideologija tvrdila da su u odnosu na slavna, uzvišena tela i duše, obični ljudi obdareni samo jednom dušom male težine, koja se posle smrti manifestuje u obliku insekta koji se pojavljuje na asuri u koju je umotan leš pre ukopa. Duše običnih ljudi su, dakle, vodile jedan drugi život, život inferiorne životinjske vrste i rizikovale su da ponovo budu ubijene i pojedene. Možemo uporediti običnog čoveka *Tonga*, koji je obdaren inferiornom dušom u odnosu na dušu božanskih plemenitaša koji imaju božansko poreklo sa *rubbish man*-om kod *Maenga* i njegovim odnosom prema *Maga Tamana*, *big man*-om i poglavarem sela. I ovaj poglavar poseduje, isto kao i veliki ratnik *Kako*, kanački poglavar i polinezijski poglavar, telo koje puca od zdravlja. Uostalom, za sva ova superiorna bića se smatra da putem svoje moći, svoje *mane*, obezbeđuju hranu i prosperitet svojim podređenima i svojim sledbenicima. Svi jedu različitu hranu koja njihova tela čini različitim. Poglavar *Kako* ima najtežu krv, najgušću, najmoćniju jer je jeo meso okrutnih životinja i meso ljudi. Poglavar *Kanaka* se hrani krtolama najstarijih izdanaka, ali takođe jede i meso neprijatelja svog plemena i meso muškaraca iz jedne rodovske grupe svog plemena koja smatra čašću da mu redovno žrtvuje jednog od svojih članova. Ponekad svom meniju dodaje meso mladih sestara svog oca, žena koje su, dakle, radije pojedene nego razmenjene da bi se uspostavili bračni savezi. Zacemento, poglavari su poglavari na osnovu svoje *mane*, ali su to takođe i na osnovu onoga/onih koje jedu.

sa francuskog prevela: Zorica Ivanović