

Бојан Жикић

*Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет Универзитета у Београду
bzikic@f.bg.ac.rs*

Два тела, или једно? Поновно промишљање антрополошке идеје о дихотомизацији као основном механизму културне мисли о телу*

Апстракт: У савременој антропологији преовлађују две основне идеје о начинима на које се културно промишља људско тело: дуализам и монизам. Прва идеја везује се за западна друштва, а друга за традицијске заједнице, које су најучесталији референтни оквир антрополошких истраживања, од настанка дисциплине до данас. Трећа, мање заступљена идеја сугерише да нема суштинске разлике између тих различитих типова друштва, да сви људи размишљају о телу као дуалисти, у суштини. Идеја овог текста јесте да постави основу за истраживања која би могла да покажу да, истина, нема суштинске разлике између тога како људи размишљају о телу и његовим културним аспектима у различитим друштвима, али да то није зато што "смо сви дуалисти", већ зато што дуалистичко или монистичко културно виђење тела јесте контекстуално, а да се на оба може наићи у друштвима и културама које означавамо терминима "савремено/а" или "западно/а".

Кључне речи: тело, културна мисао, картезијанска мисао у антропологији

Увод

Идеја антрополога структуралиста да је човек биће природе и биће културе истовремено, те да је значајан део његових културом усмерених менталних активности посвећен проналажењу задовољавајућег логичког начина превазилажења те супротности, никад није била актуелнија, можда, до данас, када у савременом свету – тачније у западној цивилизацији и оним културним круговима са којима је у додиру, али са којима се и прожима – на делу јесте огромно тржиште идеја које се боре за право

* Резултат рада на пројекту МПНТР 177018.

на сопствено привилеговање, једне на рачун других, односно право на привилеговање културног мишљења које их је изнедрило и следствено, праксе која произлази из одређене идеје. У другачије дефинисаном свету – у ономе који је постојао пре различитих "пост" префикса (постколонијални, постсоцијалистички, постмодерни итд) – постојала је и другачија хијерархија тих идеја од оне која је на делу данас, а у неком још ранијем устројству светских политичких, друштвених, економских и културних односа, другачије је изгледао и поредак идеја, односно (пуно)важност која се придавала свакој од њих. Тако смо превалили пут, на пример, од доживљавања етничког или националног идентитета као природне људске особине, преко социокултурног конструкта до истовремене свести да то јесте нешто што представља производ одређених социокултурних операција али које се да представљати па и доживљавати као примарно у односу на неке друге идентитете, или чак и као нешто природно. Слично се може рећи за пол и род, а могуће је и за многе друге, у основи, културне доживљаје неке природне манифестације, а најчешће је то за различите аспекте људске телесности.

Људско тело представља посебно погодан метафорички објекат културне мисли због своје везе с поимањем природног као онога што је неспорно изван и пре човека, а за шта се некада може помислити да представља синоним за појмове "неутрално" и "објективно", наспрам арбитрарности и договорности, као особина људског света. Многа истраживачка поља антропологије и социологије, на пример, настала су на основу чињенице да физичко, биолошко тело долази пре друштвеног и културног тела, односно пре личности. Проучавања пола и рода, феминитета, маскулинитета, утеловљености, или чак геста и емоција, почивају на идеји оперативне дихотомизације између – условно и уопштено речено – физичког или биолошког и друштвеног или културног тела. Као што знамо, међутим, та дихотомија није била на делу одвајкада, ни у антропологији, ни у друштвеним наукама, а још мање у јавном говору средина у којима су те науке потекле и развијале се у претходна два века. Чак и данас, када изгледа као да доминира свим тим дискурсима, њено успостављање као једино меродавне мисли засноване на научним чињеницама бива доведено у питање.

Уобичајено је у антропологији, па и у друштвеним наукама уопште, да се Мери Даглас сматра дисциплинарном зачетницом идеје да имамо два тела, у ствари, тј. да је природа наше телесности двострука, да можемо да говоримо о биолошком и друштвеном телу. Друштвено тело можемо да означимо и као културно, односно социокултурно, да бисмо тиме нивелисали концептуалне разлике – тачније, указали на њихову ирелевантност – између британске "социјалне", америчке "културне" и "социокултурне" антропологије, како је то прихваћено до краја прошлог века у

већем делу света. Иако се често каже како од Дагласове потиче идеја да друштвено тело одређује начин на који се опажа физичко тело, њена идеја гласи да оно ограничава тај начин, односно да је физичко *искуство* тела уобличено друштвеним категоријама кроз које упознајемо тело, а да заузврат тим менталним третманом тела подупиремо одређени поглед на друштво, што значи да постоји узајмна размена значења између две врсте искуства (в. Daglas 1994, 118, курзив мој).

Дата идеја развија се у идеју културне детерминације одбацивањем идеје аутора, кога треба сматрати правим зачетником дихотомизације у погледу на људско тело у друштвеним наукама, Марсела Моса, од кога потиче разликовање друштвеног/културног од биолошког/физичког тела. Мос је изнео ту идеју у тексту о телесним техникама, тврдећи да постојање културно научених радњи представља оно што разликује човека од животиње ("Ако нема традиције, нема ни технике, ни преносења технике"), односно да не постоји ништа природно у начину на који употребљавамо своје тело, да све што чинимо са телом потиче од обучавања у вршењу разноврсних телесних радњи, да би тело постало културно саображено или културно експресивно (упор. Mos 1982, 370, 367). Поред тога што је Мосову идеју назвала "збуњујућом", Мери Даглас је истакла да њу занима начин упознавања природних тенденција ка изражавању ситуација одређене врсте одговарајућим телесним стилем, тврдећи да је таква тенденција природна "у оној мери у којој је несвесна, уколико јој се људи подвргавају у свим културама" пошто до те тенденције долази да би се одговорило на опажену друштвену ситуацију која је, са своје стране, последица локалне историје и културе, одакле природни израз мора бити културно детерминисан (Daglas 1994, 102-103)¹.

Иако у формулацији Дагласове постоји извесна сличност с мерлопонтијевском феноменологијом – мислим на инсистирање на искуству, као на нечему што подсећа на идеју утелвољења – она је представљала подстицај увођењу декартовског коришћења картезијанског дуализма у антрополошку мисао о телу, па следствено и у предметно редефинисање онога шта се сматрало доменом социокултурне антропологије у проучавању људске телесности (в. Staples 2010). Последица тога било је појављивање својеврсне дихотомизације теоријске антрополошке перспективе на картезијанско, дуалистичко, западно поимање тела и телесности, и на незападно поимање тога, које је најчешће означавано као монистич-

¹ Могло би се рећи и да наведено представља дефиницију "природног", заправо, мада не знамо шта све људи раде у том смислу у *свим* културама, мада можемо претпоставити да задовољавају одређене потребе које произлазе из наших биолошких датости.

ко². Било је питање времена када ће та последња дихотомизација бити оспорена, а то оспоравање ишло је у правцу негирања постојања монистичке културне мисли о телу (в. Astuti 2001), о чему ће бити речи касније у тексту. Моја размишљања о датој проблематици крећу се у правцу одређене ревизије, како оспоравања постојања недуалистичке културне перспективе о телу, тако и картезијанског дуализма као основног западног културног погледа на људску телесност.

Овим текстом желим да поставим основу за истраживања која иду за идејом да можда нема суштинске разлике између тога како људи размишљају о телу и његовим културним аспектима у различитим друштвима, али да разлог томе није то што сви размишљамо дуалистички, већ зато што дуалистичко или монистичко културно виђење тела јесте контекстуално, а да се на оба може наићи у друштвима и културама које означавамо терминима "савремено/а" или "западно/а". Полазиште је блиско ономе што је Латур означио као симетрична антропологија, односно антропологија која није производ савременог, урбаног погледа на егзотичне, тзв. премодерне, традицијске, незападне заједнице које су на маргини савременог света, у суштини, већ која је у стању да подвргне анализи културу света у којем је настала и у којем се практикује (Latour 1993, 103, в. Latour 2007). Одатле, примери на које ћу се позвати у покушају постављања основе за нека могућа будућа истраживања ове проблематике биће из савременог европског друштвеног и културног миљеа.

Антропологија и картезијанска дихотомија тело/ум

Једна од основних идеја интерпретативних школа и праваца који су развили у антропологији након структурализма јесте да мислимо онако како мисли наша култура. Култура не може да мисли, јасно, то могу само људи, па када кажемо нешто попут онога, изнетог у претходној реченици, мислимо на формирање извесних образаца и значењских система који усмеравају наше биолошки урођене способности ка одређеном поимању света и себе самих, а које деле одређене групе људи, мање или веће по бројности, и којих ти људи већином нису свесни, узимајући да производ њиховог мишљења – мисао, јесте у истој оноликој мери природна, тј. да је чињеница која представља последицу неког чиниоца којег сматрамо објективним по себи и за себе, као што је то процес мишљења. Другим речима, насупротив тенденцијама антропологија које се производе радом у егзотичним и далеким срединам, страним социокул-

² Потоње уопштавање могли бисмо да сматрамо апроксимацијом, у најбољем случају, али за сврху овог текста то није превише битно.

турном и историјском пореклу својих аутора, да у ранијем периоду повежу неуочавање везе између узрока и последице с наводним магијским мишљењем својственим тим срединама, а потом да изврше накнадно политички коректно оправдавање тога тиме што ће одбацити вредносни предзнак означавања културне мисли и тврдити да је свака културна мисао једнако вредна, иако је сматрају логички недоследном³, логика која се учи преношењем и усвајањем културних образаца може бити различита од логике коју примењујемо у ситуацијама из свакодневног живота у нашој сопственој култури.

У антропологији постоји много одређења појма "култура", али за потребе овог рада мислим да можемо културом да сматрамо обрасце значења који се преносе историјски, тј. кроз време, а отелотворени су у симболима, односно култура је "систем наслеђених појмова изражених симболичким формама" (Герс 1998, 122), пошто тај став не само да подупи-ре идеју постојања културне мисли саме по себи, па преко тога и културног детерминизма, већ и сугерише да појединци не могу долазити до значења другачије осим као припадници неке културе. То би значило да је и наша мисао културно утемељена, односно да је наше – свачије, заправо – изражавање производ процеса мишљења условљено културом којој припадамо (упор. Paley 2001, 568, 567). Произлази да је могуће постојање различитих начина мишљења, односно различитих културних мисли, а она културна мисао, која се сматра(ла) својственом европским културама, односно западној цивилизацији, назива(ла) се рационалном и објективном услед тежње да спозна свет на такав начин. Ово не представља филозофску дефиницију, наравно, већ представља израз антрополошког занимања за постојање различитих културних логика, односно начина на које се промишљају везе између различитих појава у физичком и метафизичком свету, разлози због којих се тим појавама придају одређена својства и томе слично.

Културна мисао средина у којима је поникла антропологија, дакле, може се означити као објективистичка. Тежи успостављању смисленог значењског односа између субјекта и објекта, односно између онога ко промишља или сазнаје и онога шта се промишља или сазнаје, а заснована је на уверењу у постојање низа дихотомија, од којих је за овај текст значајна она између тела и ума. Назива се картезијанском, по латинској варијанти Декартовог презимена. Декарт је следио Платонову мисао да треба разликовати ум од чула, која представљају животињску основу људскости. Чула су инфериорна у односу на ум, односно дух или душу, њима се не може спознати оно што је "стварно", оруђе су обмане, па чак

³ Као што је то показао још Лич на примеру логике која настаје из примећивања прекидача на зиду и бркања сигнала и знака (в. Lič 1983, 49).

и вечног проклетства⁴ (упор. Synnott 1993, 139, 133), што се све уклапа згодно у хришћанску идеју о инфериорности пропадљивог тела у односу на бесмртну душу и представља основу за формирање основних дихотомија које су определиле западњачку мисао о телу: тело/ум и чула/разум. Самим тим предодредиле су дихотомизацију теоријских дискурса у антропологији на оне које полазе од картезијанске мисли у описивању проучаваног и на оне који се труде да га избегну, или чак дезавуишу (Palmeirim 2010).

Картезијанско мишљење представљало је референтни оквир у антропологији током већег дела прошлог века, у ствари, за вредновање предмета проучавања: оно што се није могло подвести под такву мисао сматрано је легитимним за проучавање, пошто је тиме доказивана суштинска различитост дате мисли и следствено културе чије је својство од култура из којих су потицали антрополози. Такав став и промена културне мисли на Западу, која ју је изједначила са политичком свешћу, а потоњу с основним моралним критеријумом, довели су до тога, међутим, да је картезијански дуализам почео да се сматра "морално одвратним" у круговима оних истраживача, који су држали до "моралне исправности", односно политичке коректности свог става (в. нпр. Csordas 1994, 7).

С друге стране, увиђање да картезијански дуализам није једини начин на који се мисли о телу – или чак и свету уопште – а до којег се стигло етнографским радом у незападним културама, те легитимисање односа субјект-субјект (тј. третирање онога шта субјект промишља или сазнаје било као нечега што није опредмећено самим поступком сазнавања или промишљања, било као делом субјекта који се ангажује у том поступку, в. нпр. Descola 1994, Bird-David 1999, Ingold 2000) не више као "веровања" већ као онтологије, врсте теоријског знања, поново је легитимисало картезијански дуализам, додуше не као основу за моралне судове, већ у смислу културног оруђа произвођења знања у европским културама Запада, с обзиром на то да су битни историјски периоди у развоју тих култура, закључно с модернизмом, били засновани на категоријалном раздвајању Природе од Културе (Hornborg 2006, 21-22), а као што знамо, то је било уткано и у теоријску мисао антропологије датог периода.

Последица усвајања картезијанског дуализма као културне мисли западне цивилизације, дакле, као оне мисли која је културно-историјски условљена, која представља образац значења, јесте готово аутоматско супротстављање јединственог, целовитог, рационалног и надређеног ума пропадљивом телу, те "свест" да они заједно чине оно што сматрамо собом, тј. својом личношћу, али не само да се разликују међусобно, већ

⁴ Декарт је био непоколебљиви хришћанин, в. Декарт 1997.

да представљају основне категоријалне супротности (упор. Robertson 2011, 589). Није далеко од помисли да би свако логички доследно закључивање вођено таквом мишљу и данас довело до Локовог закључка да, "ако две особе деле исту свест, морали бисмо да их сматрамо једном те истом особом" (Porter 2003, 75). Дихотомизација тело/ум заснована је на нашем искуству поседовања материјалног, физичког тела и својеврсном нематеријалном управљању њиме, одакле нема разлога сматрати нелогичним првенство Декартовог *cogito* над материјалном супстанцом. Може се поставити питање, међутим, на који начин дата културна мисао сматра да су повезане физичка супстанца и апстрактна контемплација, па следствено и како то схватамо ми, чије би мишљење требало да је утемељено у тој мисли, а постоје аутори који сматрају да је на то питање немогуће одговорити другачије до установљавањем тог непремостивог категоријалног јаза као истраживачког проблема (в. Lambek 1998, 105, 107).

Један од таквих одговора могао би да буде и инсистирање когнитивних антрополога на суштинској некохерентности културе, односно на чињеници да не постоји јединствена културна мисао у сложеним културама какве су европске и северноамеричке, на пример, у којима постоје извесни паралелизми у културним облицима мисли које обликују различите дискурсе (в. нпр. Strauss and Quinn 1997, 3 et passim, D'Andrade 1995 viii, 143 et passim, 212). Сматрам да одатле потиче и могућност испољавања контекстуалног мишљења које није саображено ни картезијанском ни неком другом обрасцу, односно које је једно и/или друго по потреби, о чему ће бити више речено у даљем тексту. Не треба сметнути с ума, наиме, да Декарт или Кант утичу на нас само ако смо их читали (упор. Paley 2002, 571), те да нас култура не опскрбљује по дефиницији знањем које се сматра дискурзивно нормативним. То важи барем за нашу, европску, западну културу која је разноврсна и у којој ни нормативни дискурс није јединствен – постоје различите интерпретације, како онога што сазнајемо нормативно, у школи на пример, тако и онога што "само чујемо" од тог школског знања, али и онога што "склопимо" долазећи до информација на различите начине у свакодневном животу; оно што стоји, међутим, јесте да се са картезијанским дуализмом не морамо упознати из школских књига или научне литературе, будући да култура има начина да "усади" одређени поглед на свет самим тим што он провејава из свих званичних дискурса, одакле и имамо могућност да се крећемо између мисли која тело и ум види као потпуно одвојене супстанцијалне категорије, до оне која то не чини, од надређености ума телу, до одређења личности телом.

Монизам "против" дуализма

Прихватили га као универзалног или сматрали да је културно контекстуализован, антрополози гледају на картизајнски дуализам као на својство европске или западне културне мисли. Теоријске и епистемолошке основе друштвених и хуманистичких наука представљају производ те мисли, одакле се ментална операција категоријалног одвајања тела од ума сматра интелектуално неизбежном, односно аналитички неопходном. Дихотомија тело/ум развијана је у антропологији у правцу опозиција између пола и рода, организма и особе, појединца и друштва итд. С друге стране, управо антропологија обилује доказима или "доказима" да сви људи не размишљају на такав начин, те да у већини култура не само што не постоји јасна когнитивна граница између онога што овде сматрамо биолошким и друштвеним или културним, већ и да се људско тело поима на битно другачији начин неголи у Европи, рецимо (Astuti 2001, 430, Robertson 2011, 585).

У многим незападним културама, у којима су вршена антрополошка истраживања, показано је, на пример, да поимање тога шта је с чим повезано у категоријалном смислу не одговара западном поимању тог истог, одакле не постоји виђење личности саме по себи, одвојене од родног идентитета, места у сродничкој структури, или професионалне делатности; другим речима индивидуални идентитет недовојив је од друштвеног или културног идентитета и особом се сматра јединство биолошке телесности, психолошких карактеристика и места у друштвеној структури, што значи, самим тим, да по том питању не постоји дистинкција између биолошког и друштвеног/културног (в. нпр. Schneider 1984, Carsten 1995, Ingold 1991). За те културе, људско биће представља идеју целовитости по себи и за себе. Посматра се као отелотворена свест, а не као композитни ентитет, који делом јесте организам а делом особа, и црпи свој идентитет, односно развија своје јаство из друштвених и културних веза, задатака и улога (упор. Ingold 1991, 362 et passim).

Такво, условно речено социоцентрично или културоцентрично виђење сопства као у суштини релационе категорије донело је антропологији нову теоријску и епистемолошку парадигму тзв. свесног тела (Schepherd-Hughes and Lock 1987), која је допринела, ако ништа друго, побуђивању антрополошког занимања за емоције као истраживачко поље и изван тзв. етнопсихологије. Са своје стране, етнопсихолошка истраживања – у смислу проучавања емоција у туђим, незападним културама – допринела су идеји преовладавања о монистичком мишљењу о телу као незападне културне мисли тезом да изван Запада не постоји разликовање између емоција и мисли, односно да се и једно и друго сматрају не деловима једне категорије, већ да *јесу* једно те исто (Lutz 1988). Треба обратити

пажњу на то, међутим, да када се до екстремних граница прошире тврдње о томе како у западним културама људи не мисле дуалистички, односно не користе дихотомизацију као ментално и интелектуално оруђе, долазимо до тога, на пример, да ти људи не праве разлику између биолошких процеса раста тела и друштвених и менталних процеса који уобличавају личност током њеног развоја, или између биолошког и друштвеног родитељства, а барем за потоње знамо да није тачно (Astuti 2001, 431).

Таква недоследност – или је можда боље рећи: недореченост – у теоријском развијању концепта монистичке културне мисли о телу – утицала је на Гела да изнесе тврдњу да су људска бића "природни дуалисти", заправо да смо природно предиспонирани да доживљавамо личност тако да се састоји од тела и ума, ма како у појединачним културама означававали те њене компоненте (Gell 1998, 126-127). Томе у прилог иде, свакако, и структуралистичка антрополошка теза о природном устројству наших чула и о томе да категоријално размишљамо у бинарним опозицијама. Напокон, у намери да оповргне, скоро па једно време, антрополошки аксиом да западни народи не размишљају "дуалистички", односно картезијански, Астати је пошла од тога да не треба мешати етнографске описе веровања, убеђења или ставова са филозофском валидношћу свега тога. Она је уочила да људи међу којима је вршила истраживање, у заједници Везо са Мадагаскара, форматирају своје исказе о себи и свету који их окружује тако да постоји разлика између лингвистичког изражавања и имплицитног теоријског знања, односно да теже да "споје" биолошко и социокултурно у једну представу онда када размишљају о својој телесности, иако су свесни да аспекти једног и аспекти другог нису идентични (упор. Astuti 2001).

Ценећи мишљење Гела и Астати, морам истаћи да нисам убеђен у то да људи сви мисле "дуалистички", баш као што не мислим да је "монизам" једина културна мисао изван Запада. Једноставно речено, сматрам да људи исказују мисао – културно обликовану и преношену – која се може описати са оба та термина. Та тврдња важи за европске, односно западне културе. Да није тако, односно да људи у Европи који су, или који би требало да буду, одгојени у складу са картезијанском дихотомисућом мисли, не мисле недуалистички – да се тако изразим, односно да не повезују, тј. не спајају биолошко и социокултурно, одакле би дошао расизам у фудбалу, на пример?

Како је то у западним културама сматрам да није лако рећи, пошто сам с дводеценијским радом у антропологији, који укључује и упознавање антрополога ☺, скептичан у погледу тога са колико валидним увидом у неку такву културу располажемо након неких истраживања. Наиме, многе антрополошке каријере на Западу изграђене су на основу једног

или два терена, па се после о томе пише цео живот – што је значајно за ову проблематику због тога што увек ограничен боравак (било да се ради о два дана или две године) представља оквир и основу за сматрање одређеног антрополога "експертом" за културу у којој је боравио, некада и читав регион, без обзира на стварну или преовлађујућу тему истраживања, те увек влада мишљење да такав боравак опскрбљује антрополога потпуном и савршеном компетенцијом за културу у којој је боравио, иако некада не науче ни језик (уопште или делимично) средине, а све то намеће питање, у коликој мери су у стању да заиста схвате "културне умове" људи у чијем окружењу истражују, те с коликим теретом сопственог мишљења дају интерпретације, чак и онда када су свесни тога.

Није неуобичајено да су таква истраживања урађена са једним кључним информатором, заправо, који постаје тумач своје културе – а често и језички тумач – за антрополога и његов лични водич, мост ка заједници, епистемички привилегован толико да вероватно утиче на оно што антрополог мисли да сазнаје о заједници. Контрапункт томе било би антрополошко истраживање у средини коју заиста познају, која није "егзотична" и коју објашњавају комбинујући искуство живота, културну компетенцију и антрополошку теорију и методологију. Одатле, када будем разматрао примере културне мисли, они ће се односити како на ову овдашњу, локално конотирану културу, тако и на европску културу модерне и савремености, која представља тзв. културни круг којем припадају све локалне културе на нашем континенту.

Примери

Издвојио сам три групе примера, од којих прве две кореспондирају угрубо са савременим западноевропским и српским социокултурним контекстом, а трећа представља кроки научне мисли у којој се могу пронаћи трагови тзв. монистичке културне мисли о људском телу. Извори који су употребљени разноврсни су, такође, и целокупна идеја овог дела текста јесте остваривање његовог примарног циља, *упућивање* на истраживачке проблеме који би заслужили детаљнију обраду у будућности, односно отворили нова предметна поља у оквиру проблематике изучавања начина устројености културне мисли о телу у европским културама и западној цивилизацији уопште. Због тога, оно што је речено о примерима треба схватити као тезе, или као прелиминарне закључке, пре неголи као коначне одговоре на питања која произлазе одатле.

Прва група примера односи се на расизам и културорасизам у Западној Европи и представљена је на основу електронских и штампаних извора из области јавног информисања о спорту и политици, те дела

научнофантастичне књижевности. Друга група примера односи се на есенцијализацију личног идентитета, породице и сродничких односа у Србији и представљена је на основу одговарајућих етнолошких и антрополошких истраживања. Примери из треће групе односе се на поимање полности и рода, регулације тела и његовог изгледа, а представљени су на основу појединачних научних радова, посебно одабраних у сврху тог представљања. Број представљених примера и простор који им је посвећен ограничени су формом и обимом текста, у складу с уређивачким узусима часописа.

а) "Bloody foreigners"

Када се спомене синтагма "расизам у спорту", на памет одмах падну инциденти на фудбалским стадионима, односно вређање играча пореклом из Африке од стране европске публике. Колико је у питању стварни проблем наводне дубоке укоренености у Европи нетрпељивости према другима на основу споја њихове боје коже и њиховог порекла, а колико оно што се назива конструкцијом друштвеног проблема, баш као ни проблематика расизма уопште, укључујући историјат те грозне појаве, дефиницију и томе слично, није предмет овог текста. Намера ми је да подупрем тезу да сваки расизам јесте истовремено културорасизам, пошто и један и други феномен представљају последицу менталне операције изједначавања биолошког, тзв. природног са друштвеним и културним. Због тога сам изабрао пример за који бих се усудио да кажем да је бениган, ризикујући да дронови и верници политичке коректности оспу дрвље и камење на мене због те оцене, али управо његово разматрање показује суштинску важност контекста културне употребе било чега, па и представа о људској телесности, за значења која се производе том употребом.

Интернетом је кружила шала, или "шала" о "стварним ефектима глобалног загревања", која се састојала из постављања две фотографије француске фудбалске репрезентације једне уз другу. На првој је приказана та репрезентација из педесетих година прошлог века, а на другој из прве деценије овог века. Данас се претрагом кључних појмова (на енглеском језику) "ефекат глобалног загревања, француска фудбалска репрезентација" може доћи до неколико сајтова на којима се шаљиво тврди како поређење између онога што се види на те две фотографије указује на то да глобално загревање стварно делује. Прва фотографија је црно-бела, на њој су француски репрезентативци пред утакмицу са Шпанијом, у децембру 1959. године. Сви до једног су белци, односно европског порекла, иако би се упуштањем у проблематику разматрања презимена лако дало показати да нису сви тзв. етнички Французи (в. Ferran 1962, 372, 392-393).

Друга фотографија постоји у две варијанте. У оној заступљеној само на једном месту⁵, приказан је састав који се састоји од десет тамнопутих играча и белог голмана Ига Лориса, док је у оној заступљенијој на интернету у питању двадесетак појединачних фотографија Француза афричког порекла, који су наступали за француску фудбалску репрезентацију крајем прошле деценије, спојених у целину⁶. Порука је јасна, као што је то експлицирано, уосталом, у коментарима остављеним на некима од сајтова, да за Француску не играју више Французи⁷. Очигледно је да је у датом случају за критеријум тога шта би били Французи узета боја коже, односно природно телесно својство људи који су у питању и који су представљени на фотографијама. Ментална операција је једноставна. Упарене су појмовне ознаке за боју са ознакама за етничност, односно географско порекло, тако да "бео" одговара појму "Француз", а "црн", или како би анропологији било својствено да се каже, такође – "не-бео", одговара појму "Африканац".

Телесно својство изједначено је с етничношћу, тачније са припадношћу државним границама дефинисаним класификаторним појмом који означавамо било као етницитет, било као националност. То својство, са своје стране, бива узето као одређени квалитет оних које означава, тачније постаје културна представа онога што се сматра њиховом природном суштином. На тај начин бивамо означени сопственим телом у потпуности: његова најупадљивија визуелна карактеристика изабрана је као својеврсни дефиниенс у ситуацијама када је дефиниендум она врста културног идентитета која се узима као најуопштенија одредница нечије припадности одређеној заједници. Такав случај је са етничким идентитетом, а разлог томе је што дата врста културног идентитета најчешће бива асоцирана с појмом "природно": расизам и расно засноване опсервације пример су тога да људи и у савременим европским друштвима (и не само њима) повезују сопствено и порекло других људи са заједницом дефинисаном просторним или сродничким одредницама, коју повезују, опет, са датомшћу која претходи њиховом постојању, одакле им све то изгледа као

⁵ Сајт означен са *Conquer Climate Change Permanently*.

⁶ Сајтови означени са *Effects of Global Warming on Football, The Truth, SMOA*.

⁷ Да ствар није наивна уопште, показују местимичне анализе раширености расизма у Француској у светским медијима (в. нпр. сајтове означене са *ESPN, Financial Times, United for Peace*), а не треба сметнути с ума ни инцидент Алена Финкелкрота у интервјуу за радио Еуроп 1, у којем је изрекао отприлике оно што тврде и анонимни састављачи шале или "шале" о којој је реч овде (сајт означен са *La transcription*). С обзиром на чињеницу да Финкелкротов интервју (из 2005. године) претходи томе (из 2008. године, па поново 2010. године), није немогуће да је послужио као инспирација те акције, иако се филозоф касније извинио, тврдећи да није мислио озбиљно.

да јесте природно. Другим речима, онда када мисле о расама, људи поистовећују себе с одређеним телесним карактеристикама својих тела, одакле сматрам оправданим претпоставку да у таквим случајевима и за потребе таквог разврставања и означавања, своју суштину идентификују са својим телом.

Јасно је да у таквим ситуацијама не можемо да говоримо о картезијанској дихотомији као о детерминанти такве културне мисли о телу, баш као што је јасно да људи у Европи не размишљају стално о телу као о сопственој једносусности. Сматрам да је чињеница, међутим, да некада размишљају на један, а некада на други начин, те да разлог томе треба тражити у контексту у којем се испољава таква мисао. Онда када мисле о себи, на пример, односно када теже личном самопредстављању, људи ће одвајати личност, односно ум, од материјалног носача – тела. Онда када теже разврставању, међутим, свако средство је добродошло, а изједначавање тела и унутрашњих квалитета људи – себе/својих и других, подједнако – као да представља основну менталну полугу тог подухвата. Одатле и тврдња о суштинској једнакости расизма и културорасизма, пошто потоњи термин представља елаборацију онога шта конотира први, протезање евалуативних генерализација на основу (негативног) класификовања људи по њиховим телесним својствима и перципирања тих својстава као основних квалитета или основних детерминанти квалитета људи на које се односе генерализације, а по принципу човек = тело.

У културорасизму дата једнакост обогашена је трећим чланом, тако да изгледа човек = тело = култура, односно тврди се – експлицитно ређе, а имплицитно чешће – да онако како сви људи нису једнаки по питању њихових способности, квалитета и томе слично, нису једнаке ни различите културе. А ако нису једнаки / једнаке, нису ни једнако вредни / вредне. Репер вредности култура најчешће је она из које се посматрају ствари које су интерпретиране у културорасистичком кључу – што не мора бити резервисано за Европу, нити за Запад, иако тај оквир разматрам у тексту – а тврдње су засноване на идеји да одређена културна својства представљају природна својства људи на које се односе; са своје стране, ако су та својства природна, онда се посматрају као да су утемељена у људској биологији, а појмовни репрезент те категорије јесте људско тело. Одатле културорасистичке тврдње јесу увек врста културне мисли о телу и то монистичке мисли, према раније у тексту представљеној подели.

На тај начин може се посматрати, рецимо, недавни предлог градоначелника Лондона, Бориса Џонсона, да држава треба да одузима децу оним породицама у којима постоји ризик од њиховог излагања утицајима исламског екстремизма и да их смешта у државне усанове. По њему, била би то превентивна акција која би спречила да та деца постану

потенцијалне убице, или бомбаши-самоубице, а да је разлог због којег се држава до сада није упуштала у такве акције, поред недостатка одговарајуће правне регулативе, то што је "Британцима усађено да не буду склонни осуђивању других култура"⁸. Истина је да Џонсон није рекао баш то, односно да је употребио синтагму која се може протумачити тако да је мислио на британско друштво, али и на британски начин мишљења, али сам готово сигуран да је широм света схваћен онако како је то пренето у нашим медијима. Да бих објаснио могући разлог читавања културорасистичког тумачења његове изјаве, посегнућу за кратким одломком из једног бизарног научнофантастичног дела.

Одломак гласи: *"Пошто је цела њихова раса била прилично плахе и неспутане природе, слично становницима јужне Европе насупрот суздржанијим Британцима, два морлочка официра су тако предано гестикулирали рукама и правили гримасе лицем да сам скоро могао да разаберам значење из саме пантомиме. Осим тога, међутим, схватио сам да почињем да разумевам делиће њиховог говора. Језик као да је био нека језиво дегенерисана варијанта лошег немачког, са додацима егзотичних словенских и оријенталних језика који су ми углавном били непознати, изговорени са пукетавим лабијалним звуцима и грубим гутуралним паузама које су звучале као да прочишћавају шлајм из грла. Све у свему, варварски говор уклапао се са њиховом бестијалном природом"* (Jeter 1997, 95-96). Бизарност се огледа у томе што је у питању дело америчког аутора, специјализованог за писање "наставака" познатих научнофантастичних дела чији аутори нису сматрали неопходним да то учине. Овај одломак је из дела које је "наставак" Велсовог "Времплова" и бави се првим сусретом главног јунака, у основи културног модела викторијанског центлмена, са расом Морлока, једне од две расе које су далеки потомци човека у Велсовом роману, а који живе испод земље и хране се оном другом расом, Елојима, узгајајући их као стоку, практично.

Оно што је релевантно за овај текст јесте следеће: прво, аутор покушава да осмисли викторијански културни модел, који осим самог центлмена, укључује и то како центлмен размишља, те које ствари се у свету имају сматрати мање а које више вредним, шта је апсолутно позитивно и вредно жртве, а чега се треба гнушати и томе слично; затим, дате викторијанске вредности, односно поглед на свет комуницира као позитивну страну тог света; напokon, рецепција свега тога може да подразумева и поистовећивање у данашњици са нечим што је у суштини деконтекстуализовани поглед на свет, односно систем вредности, а што је поступак који није стран не само читаоцима жанровске књижевности, већ култур-

⁸ Сајт означен са B92. Оригинални текст, тј. Џонсонов ауторски чланак може се пронаћи на сајту означеном са *Boris Johnson*.

ним конзументима уопште. Одатле, опис морлочких физичких карактеристика, тачније њихових (замишљених, свакако) биолошких датости, тј. одређених својстава њихових тела, јесте у ствари вредносно реферирање на одређене културе из стварног света, пошто су и оне представљене кроз реферисање на биолошка својства њихових припадника која се сматрају одговорним за произвођење онога што је културна одлика, а исувише често се доживљава као биолошка датост – језика.

Импликација (ре)моделовања викторијанског светоназора и Џонсонове изјаве јесте постојање хијерархије међу друштвима и њиховим културама у свету – неке су боље и вредније од неких других. Док је за викторијанско доба то било нешто сасвим нормално, данас се не сматра пристојним, у најмању руку, али то не значи да не постоји у виду културне мисли у различитим срединама које се сматрају супериорнијим у односу на неке друге, или на цео свет. Оно шта је за овај текст битно, међутим, јесте да основу такве хијерархизације – односно културорасизма – представља једноставна ментална операција изједначавања суштине човека, тј. његових способности и квалитета, са његовим телом. Отуда је и дериивирана идеја о томе да је хијерархија култура природни поредак, у ствари: ако постоје тела која се вреднују више од других, онда ће и оно шта та тела произведу или учине бити вредновано као боље или као више у односу на сличне акције мање вредних тела, а – да подсетим, тело јесте човек. Да људи у Европи, или на Западу размишљају на тај начин каткада – није спорно, баш као што се може претпоставити да нису само они склонили таквој културној мисли. Постоји тврдња, међутим, да барем имплицитно, таква културна мисао јесте европски културни производ.

Заснована је на мишљењу да је вредновање различитих култура путем вредновања физичког изгледа људи који их сачињавају и производе, а полазећи од европских култура као референтне тачке и хијерархијски највишег нивоа у претпостављеном развојном континууму светских култура, нуспроизвод просветитељске идеје о класификацијама свега што нас окружује, укључујући ту и нас саме, тј. људе. Ако постоји класификација, мора постојати и њена употреба, а она је поредбена, најчешће. Не треба рећи како поредбена употреба класификација делује у смислу стварања хијерархија, односно утиче на такав образац погледа на свет који успоставља вредновање као основни начин одношења према нечему или – према некоме. Линеова класификација "типова људи" утицала је на Бедоуов "индекс тамнопутости", као најбољи пример везе између дискурса просветитељства и викторијанског доба у којима се инсистира на успостављању вредносних односа између онга шта се класификује, а на основу процењивања које се врши по боји коже класификованих. Кожа постаје део означитеља појединца и заједнице којој припада у просветитељству и након њега, конотирајући културну повест и споља учитано

значење тога у замишљеној светској хијерархији култура. Пре просветитељства, узимање тела и телесних особина за означитеље или делове означитеља појединаца и заједница арбитрарно је, алегоријско и нема биолошке конотације. Тело постаје дискурзивни симбол природног у просветитељству (Mohanram 2005, 252, 251) и од тада, паралелно с картезијанским подвајањем тела и ума, материје и суштине, у европској културној мисли постоји и означавање ума телом, односно суштине материјом, те њихово изједначавање.

Таква културна мисао није различита, у суштини, од оне коју је Лич описао као дефиницију човека у малим, предтехнолошким, готово по правилу изолованим заједницама, а која гласи, отприлике, да су људи "они који су (као) ми": човеком дефинишемо онога који нам је сличан по било ком узусу који сматрамо својим, а сви остали су странци и дискутабилно је да ли су људска бића, уопште (Leach 1982, 58 et passim). На исти начин, онда када се размишља у категоријама расе и појмовима произашлим одатле, врши се прво индивидуална ментална, а потом и културно когнитивна операција одвајања "врста", "типова", или "категирија" људи једних од других, по критеријуму који узима у обзир принцип да је боја коже, на пример, или било која друга телесна карактеристика, оно што представља суштински квалитет човека. На основу постојања тако нечега, тешко је не закључити да тзв. монизам није својство искључиво западне културне мисли о људском телу.

б) "Код куће је најбоље"

У нашој савременој култури постоји тенденција ка есенцијализовању одређених појмова који представљају неоспорно друштвене и културне производе, али се од стране тзв. обичних људи – дакле, у дискурсима који "долазе одоздо", како би то рекли фолклористи баузингеровског усмерења – промишљају и објашњавају као да су природни. То се чини тако да се тврди било да се ради о нечему што је наводно урођена људска особина, било да се исказује веровање да постоје ствари које су својствене некој људској групи у биолошком смислу. Природним се сматрају појмови који се доживљавају, очигледно, као да су од посебног културног или личног значаја, у смислу да "оно што је моје својство, мора бити природно", а то се односи на идентитет, родитељство, изједначавање пола и рода, најчешће (в. Жикић 2011, 14, 10). Дато поимање природности протеже се, даље на генеалогске везе и њихово "условљавање" карактерних особина, физичке сличности на основу генеалогике итд, и вероватно наша савремена култура није једина европска култура у којој је то присутно, али осим што за њу имамо рецентне етнолошке и антрополошке податке о тој проблематици, имамо и прилично јасну слику о

томе шта није утицало на формирање културне мисли, барем оне која долази "одоздо", односно можемо да искористимо ту перспективу за подупирање раније у тексту изнетог мишљења да, рецимо, посмарање картезијанске мисли као културно нормативне и формативне не мора да се односи на целокупно друштво, односно на све културне слојеве од којих се састоји његова култура, одакле дуализам и монизам могу да постоје истовремено у једном те истом социокултурном окружењу. Другим речима, ако на пример творци јавних политика и научници заснивају своје промишљање људског тела на дихотомiji тело/ум и њеним импликацијама, то не мора да буде став који ће делити сви припадници њихове заједнице, или то неће чинити увек.

Наша култура припада европској култури, свакако, али у њеном формирању постоје извесна одступања од одговарајућег процеса у западноевропским срединама. Једно од таквих јесте то што јој је основа недотакнута картезијанском мисли у правом смислу речи, иако је културна мисао о телу у њој под дубоким утицајем учења о двојности душе – која је суштина човека (Bandić 1990, 103), и физичког тела, како у њеном традицијском, тако и у њеном савременом сегменту. Поред тога, у друштвеним процесима који су утицали на преобликовање овдашње културе током прошлог и почетком века – а какви су, на пример, социјализам као друштвено уређење, али истовремено и учење, тј. светоназор, затим индустријализација и урбанизација, социјална и економска трансформација села, постсоцијалистичка транзиција – није дошло до суштинске промене у начину на који се промишља и доживљава брак, као истовремено основна друштвена установа и биолошка нужност која потврђује социокултурну зрелост оних који ступају у њега, тако да можемо претпоставити да није дошло ни до суштинског помака ка потпуном прихватању дуалистичке културне мисли о телу, која је својствена хришћанском учењу, било оно источно или западно.

И поред народног веровања да је суштина човека нематеријална, односно да тело није оно што га одређује као личност, дакле присуства једног вида дуализма у културној мисли о телу, постоје представе које изједначавају суштину човека са његовим биолошким аспектима. Кад то кажем, имам на уму да и картезијанство и његова антрополошка исходишта полазе од тога да суштину човека представља онај део дихотомije који *није* физички, телесни, природни, тј. да се тај део да превладати, а често и да га треба превладати, за шта је најбољи пример натурализација појма "пол", који је функционисао дуго времена као примарни социокултурни означитељ, и појава појма "род" као социокултурне категорије, тј. социокултурног означитеља. С друге стране, јасно присуство идеја о томе, на пример, да нас пол одређује у смислу биолошке неминовности – а што смо имали на делу претходних година у виду масовног одијума

јавности према одржавању Параде поноса – указује на непостојање конзистентности у културној мисли о телу и личности.

У нашој савременој култури, самопредстављање је и даље битно одређено телесношћу, у смислу да сопствену идентификацију, односно изражавање сопства обично започињемо тиме да ли смо мушкарци или жене. То јесте културна конструкција, наравно, али не доживљава се на тај начин. У једном скоро спроведеном истраживању, у испитаничким исказима "пол" се јавља као чињеница, односно представља својеврсну ултимативну предоређеност сваког појединца, на коју није могуће утицати. То је начин доживљавања себе, тј. сопства, као нечег природног и имајући у виду супротност таквог става с оним који тврди да постоји нематеријална суштина која одређује човека, тј. његову личност, сматрам да се може успоставити извесна аналогија са раније у тексту изнетим мишљењем о томе како *дуалистичко мишљење служи одређењу себе, а монистичко разврставању других*. Јасно је да доживљавање себе као природно одређеног телом противречи идеји дихотомизације материјалне основе и нематеријалне суштине, али треба обратити пажњу на чињеницу да представља "логичку" основу за разврставање, пошто свако разврставање полази од себе, тј. своје заједнице, културе итд, као референтне тачке у односу на коју се разврставају други: разврставање започиње од "нас" и служи истицању "нас".

Изнето важи за овдашњи случај, али претпостављам да постоји оправдано веровање у могућност да би слична истраживања у другим европским срединама дошла до сличних резултата, да осим тврдње да постоји "нешто" што нас одређује као личности, тј. људе, а што нису аспекти наше телесности, постоји и културно обликовано мишљење, односно убеђење да је природно бити особа, док се усвајање свега онога што упијамо *свесно* у друштвеном и културном одгоју, сматра друштвеним, односно културним само по себи. Тада на делу имамо исто оно мишљење о идентитету као о амалгаму између природне и социокултурне категорије, "тј онога шта је особа сама по себи и онога што црпе из датог социокултурног контекста", које антрополози сматрају примером монистичке културне мисли о телу (упор. Жикић 2011, 21, 16).

Ако већ постоји тенденција доживљавања социокултурне одређености полношћу, није чудно да постоји и поимање породице као природне категорије (в. Жикић 2011, 23-25). Како је породица институционално предодређена заснивањем брака – по истој логици ствари – треба указати и на културну мисао о томе ко може, односно ко не може ступити у брак. Наш брачни систем заснован је на тзв. негативним брачним правилима и дефинише категорије сродника који не могу бити узимани за супружнике. То се чини дефинисањем особа са којима није могуће и дозвољено ступати у полне односе, односно активирањем правила забра-

не инцеста. Та забрана односи се на крвне сроднике, пре свега, а саме представе о родоскврним односима засноване су на постојању виђења о томе да мешање истих телесних супстанци две сродне особе мора дати негативне последице по њихово потомство (Ивановић 1997, 117, 122).

Крв није само телесна течност, која потиче и од оца и од мајке, она је средство којим се преноси "суштина" – тј. онај квалитет који бисмо могли описати као биолошку подлогу нематеријалне сржи по народним представама, пошто дате представе сродство формулишу као крвну, биолошку везу, засновану на дељењу једне заједничке сусптанце, "исте крви", која се преноси кроз генерације с једног тела на друго, првенствено полним односом и оплођавањем, наравно, али се то може учинити и храном, на пример, то је тзв. сродство по млеку, као и афилијацијом неке друге врсте, као што је усвајање, али "правим сродством" сматра се крвно сродство, пошто оно отелотворује идеју да су родитељи повезани са дететом на основу чињенице да дете бива створено из телесних супстанци сваког од њих (в. Ивановић 1997, 119, 120-121, Ивановић 2002, 383-384). Зорица Ивановић користи исправно појам "крв" под знацима навода, означавајући тако народну идеју о нечему, тј. културну представу, али сматрам да не треба занемарити ни чињеницу да људи стварно верују, или да су веровали у то, да крв представља кључног преносника свих оних људских особина које се узимају у обзир приликом утврђивања нечијег сродничког идентитета, не замарајући се тиме на који начин крв то чини. Схваћена на такав начин, крв представља посредника и узрочника оним особинама које се везују за појединачне особе, а на основу њихове припадности одређеним крвним лозама, односно одређеним породицама.

Поред културне представе о крви, која потиче из традицијске културе, до почетка овог века сличне представе које следе културну логику изједначавања суштине човека са његовом телесношћу развиле су се и о генима. Сличност детета с родитељима и сродницима "зависи од гена". Испитаници с којима је разговарала Ивановић конципирани су појам "гени" мање у смислу генетског материјала родитеља, а више у смислу елемента којим се преносе како биолошке, тако и моралне особине родитеља и сродника ранијих генерација. Другим речима, попут крви, гени се схватају као биолошки симбол социјално конструисаних категорија (в. Ивановић 2002, 394). Занимљиво је направити кратак осврт на постојање у суштини идентичних културних представа о два елемента људске телесности који потичу из различитих контекста, заправо: крв је искуствено доступна, док за гене нису знали не само припадници наше традицијске културе, већ ни наши изузетно добро школовани преци. Гени се појављују у јавном дискурсу, долазећи из научног, наравно, тек у другој половини прошлог века и разумљиво је претпоставити да, као нешто што

није доступно непосредном, емпиријском искуству, постају прихваћени као "општепозната чињеница" у народу тек крајем прошлог века. Као што се види из истраживања Зорице Ивановић, представа о њима развија се на основу онога што у ширу јавност доспева из научних разматрања на дату тему, али се те представе развијају у сасвим другачијем правцу.

Прави разлог томе требало би утврдити опсежним истраживањима, али склон сам претпоставци да се ради о усвајању иницијалне форме (а, која је научна и гласи, отприлике: "гени су одговорни за пренос наших биолошких особина"), која се схвата као довољно погодна за "потврђивање" народних веровања, тј. представа о томе да се људске особине преносе "природно" с предака на потомке, одакле се врши својеврсна деривација концепта, па се установљава таква представа о генима која "потврђује" или "унапређује" одговарајућу представу о крви (по формули, "гени су одговорни за пренос свих наших особина", а на основу идеје да се крвљу преноси нечија лична и породична суштина). Одатле и перпетуирање идеје о томе да лично на родитеље или претке у било ком смислу. Сама идеја о томе да деца личе на родитеље представља дезавуацију дуализма у извесном смислу: ако је у питању физички изглед, то је нешто што се подразумева, односно сматра се да биологија функционише тако што ће деца имати трагове физичке сличности са својим родитељима или прецима – да ће имати сличне облике или пигментацију одређених делова тела. Ради ли се о "уочавању" карактерних сличности, која се још протеже на област културних преференција или професионалне делатности, животних интересовања уопште, а с обзиром на мању емпиричност тог "уочавања", јасно је да на делу имамо идеју о својеврсној помешаности биолошких и социокултурних принципа, односно културну мисао која се може означити као монистичка, пре неголи као дуалистичка, и поред тог што представља део исте културне когнитивне целине као и мисао која сугерише да постоји нешто што представља човекову нематеријалну суштину (душа), наспрам њеног материјалног садржатеља (тело).

в) "Занимљива наука"

Некоме може изгледати претерано називање сваког поистовећивања суштине човека с његовим телом производом монистичке културне мисли о телу онда када су у питању примери који су наведени у претходна два пододелка, али сматрам да таква поставка ствари представља основу за дубље разматрање и потпуније разумевање дате проблематике, односно видим је као претпоставку за даља истраживања. Уосталом, у научним дисциплинама посвећеним изучавању човека у било ком виду, наилазимо често на својеврсно игнорисање картезијанске мисли, иако за

њу сматрамо да (би требало да) управља научном мишљу на одређени начин. Анегдотске дисциплине, попут френологије или физиогномике, не морам узимати у обзир уопште, истина је да представљају примере погрешно заснованих епистемологија, руковођених идејом о постојању везе између телесних особина и психолошких и менталних својстава, одавно су дезавуисане и ниједан озбиљан научник не посматра их другачије до као неуспешне, назовинаучне класификације ради класификација, чија интерпретативна вредност не постоји.

Неке од научних дисциплина, друштвено-хуманистичких, које не карактеришемо онако као што то чинимо с френологијом и физиогномиком, биле су прожете одређеним видом биолошког детерминизма који се по питању маскулинитета и феминитета, рецимо, не разликује битно од сличног виђења тога у тзв. народној култури. У психоанализи, на пример, појам "род", као културни дериват биолошке категорије "пол", није узиман у обзир, барем до последњих деценија прошлог века; "мушко" и "женско" представљали су фиксирани категорије, а култура је виђена као непријатељица човекове суштине, ма шта била потоња. Лакан одређује жену, у суштини, на основу њене сексуалности: "жена (ће) да би била фалус, тј означитељ жеље Другог, одбацити суштински део женскости, посебно све своје атрибуте у маскаради. Она мисли да је жељена и уједно вољена због нечега што она није. Али она налази означитељ властите жеље у телу онога коме упућује свој захтев љубави" (Lacan 1983, 265). Марковић ово назива Лакановим размишљањем о манифестацијама сексуалности код жене, додуше (Marković 1990, 262), али бих ја рекао да се ради о уопштавању које има за циљ да фиксира и стабилизује појам "жена", односно да дефинише тај појам на одређени начин.

Лакан, тврдећи да психоаналитичка пракса има структуру која је структура субјекта, полази од картезијанског субјекта у коме постоји идентитет субјективитета и свесне мисли, да би изразио како тај субјект трпи "преврат", односно интервенције фројдовског несвесног као тзв. означитељског ланца, који има последичне и/или конотативне упливе у говор и мисао субјекта (в. Lacan 1983, 267), за шта би се могло рећи и да представља одређену инверзију хијерархије вредности која произлази из картезијанске дихотомије тело/ум – иако он сам не изриче експлицитно тако нешто – одакле би и за њега могли да тврдимо да контекстуално употребљава дуалистичку или монистичку мисао о телу. Онда када треба дати примат "природном" над "културним", усваја картезијанску мисао, пошто је комплементарна с идејом да култура поредставља "поремећај", односно измештање човека из некаквог његовог природног стања, али онда када треба теоретизовати полове, они се узимају као датости, пошто је таква поставка комплементарна идеји о бинарној, опозицијама дефинисаној сексуалности, као ономе што је природно.

"Фалус" представља један од средишњих психоаналитичких теоријских појмова. Његова симболичка функција потиче од тога што његово присуство или одсуство мења анатомију и на тај начин успоставља основу за категоризацију људских бића (Laplanche et Pontalis 2004, s.v. Phallus, 313). Да се та категоризација сматра природном, види се и по тврдњи да су односи између полова устројени око појмова "бити" и "имати", где је објекат оба појма фалус, било као означитељ жеље ("бити"), било као супротност од немања фалуса (Muller and Richardson 1982, 338). Полови су предодређени својом сексуалношћу, одакле је класична психоанализа и тврдила, на пример, како тзв. женски мазохизам представља "израз женске суштине", а зрелу личност је идентификовала са тзв. гениталним карактером, односно са "нормалном сексуалношћу", оном која одговара биолошкој полној детерминацији, сматрајући је човеку "задатом" (Trebješanin 2007, s.v. Ženski mazohizam, 264, s.v. Genitalna seksualnost, 80).

Сама антропологија извлачила је, из сагледавања хомологности картезијанске дихотомије тело/ум са дихотомијом природа/култура, тезу о природности одређених социокултурних понашања, односа и установа дубоко до у другу половину прошлог века, тежећи да изједначи, на одређени начин, постулат о томе да је природно мислити дуалистички са тиме да све у друштву и култури што је везано за људску полност или произлази из ње представља последицу природне предиспонираности за вођење "мушког" или "женског" начина живота, односно за припадање "мушком" или "женском" сегменту културе. Разматрање полности и свих социокултурних феномена везано за њу полазило је у антропологији од усвајања тога да су разлике између мушкараца и жена засноване у биологији, одакле морају бити природне. То је оно што називамо натуралистичким, или есенцијалистичким приступом данас, а који је полазио од тога да родна асиметрија у друштву и култури није конструкт и последица друштвених и историјских чинилаца, већ да произлази из полних разлика, одакле категорије означене с "мушко" и "женско" треба узимати као узајамно искључиве (упор. Ivanović i Šarčević 2003, 17, 10-11).

Натурализам, односно есенцијализам, као систем мисли, можда није некартезијански сам по себи, вероватније је да представља производ родног манипулисања друштвеном хијерархијом и односима друштвене моћи, али то не мења могућност да је изникао на истинској убеђености у истинитост таквог става, односно да је тако представљан и прихванат у европским културама и у западној цивилизацији уопште. Ивановић и Шарчевић имплицитно потврђују то моје мишљење: "(...) у антропологији и осталим друштвеним наукама категорија рода од почетка свог конституисања, и задуго после тога, била (је) схваћена као социјална и културна интерпретација значаја биолошких/полних разлика, тј као интер-

претација исте природне чињенице. Иако је било прихваћено да родни конструкти нису детерминисани полним разликама, још увек се није критички и теоријски проблематизовала, у суштини биологистичка, репродуктивна парадигма на којој је аналитички концепт пола/рода почивао" (Ivanović i Šarčević 2003, 12).

Ту поново имамо на делу контекстуалност културне мисли о телу: с једне стране, онда када се говори о томе шта представља, или шта одређује суштину сваке особе, сваке личности, тело се узима као спољашња ознака унутрашњег квалитета, суштине човека – и то таква која зна да превари у погледу тог квалитета; с друге стране, онда када се размишља у категоријама онога што данас називамо родом, тело се узима као предетерминанта споменутог унутрашњег квалитета, самим тим као нешто што му је надређено и без чега његова реализација, препознавање и смештање унутар друштвене структуре није могуће, или барем није комплетно. Мишљења сам да као тзв. монистичку културну мисао о телу треба схватити сваку друштвену/ културну идеју или представу о телу која не прави разлику између биолошке и социокултурне компоненте човека, односно такву у којој биолошке датости представљају оно што одређује човека на било који начин, независно од тога да ли та представа укључује у себе и појмове које означавамо као нематеријални квалитет, нематеријалну суштину и томе слично.

Таква мисао присутнија је у савременом друштву неголи што нам се то чини на први поглед. Она нам поручује, у различитим облицима, да "ми смо тело", односно да је тело оно што одређује нашу личност, наше способности, наше место у друштву и у култури итд. Тело је оно што се види од нас и према чему бивамо процењивани од стране других, при чему се и процењивачи и процењивани саображавају одговарајућим културним представама које се сматрају позитивним и високо вреднују у датом тренутку у њиховој заједници. Индустрија моде и лепоте служи, на пример, као прескриптивни извор за образац пожељеног женског тела у западној цивилизацији више деценија уназад и онда када дати образац сугерише што мршавије тело, рецимо, долази до развоја система културних представа и пракси о женском телу на основу којих жене постају опседнуте наводном претераношћу у сопственој телесној маси и средствима редуковања телесне масе у правцу обликовања својих тела у складу са жељеним, а у ствари прескрибованим узорима (в. Малешевић 1997).

Истраживање спроведено међу младим женама којима је била дијагностикована анорексија неуроza током адолесценције и које су биле на одговарајућем медицинском третману, показало је да веза између сопственог физичког изгледа, односно облика свог тела и онога шта се прескрибује у погледу женског тела путем различитих медија, тачније, пра-

вљење непрестаних поређења у смислу тога да ли је узор достигнут или није, представља основу за развој тог поремећаја исхране. При томе, иако су испитанице давале референце на сопствену жељу да се допадне неком другом – најчешће неком младићу – као првобитни мотив уздржавања од хране које је довело до датог поремећаја исхране, показано је да је извор њиховог дерегулисања сопствене исхране био у некој врсти перцепције сопствене културне неприлагођености, односно у незадовољству својим телом, својим изгледом, несигурности у погледу тога да ли тело и физички изглед одају о њима у јавности оно каквим желе да се представе и томе слично (Vukićević 2010, в. нар. 70 и даље).

Анорексија представља поремећај исхране, дакле, али може се поставити питање – треба ли је третирати *и* као ментални поремећај, како се то чини често, односно да ли таква представа о њој јесте још један облик медиализације, који зарад доцнијег пружања услуга и експертизе у решавању друштвеног проблема конструише тај проблем, заправо, и тако скреће пажњу с онога шта чини његов узрок. Треба обратити пажњу на то да ментални поступак којим долази до медиализације јесте примењивање картезијанске дихотомије тело/ум на уздржавање од хране код анорексичара, чија последица јесте произвођење потоњих у менталне болеснике, а занемаривање чињенице да такви случајеви не настају сами од себе већ да представљају покушај одговора на друштвено и културно наметнуте ситуације, при чему се не ради о физичком изгледу самом по себи, већ о културној идеји која га инспирише или која покушава да утиче на његово регулисање у стварности (O'Connor and Van Esterik 2008, 7).

Као и било које друго одрицање од хране, мисао и поступке који доводе до анорексије подупиरे одређена идеологија, систем вредности, с том разликом што та идеологија није од сакралне врсте, као у случају поста или аскетизма, када само одрицање од хране служи неком другом циљу, већ је таква да јој је последица да регулација телесне масе и облика тела, тј. физичког изгледа, постаје сама себи сврха пошто тело постаје – не посредник, већ – симбол вредности. Можемо расправљати о томе како назвати ту идеологију, да ли се ради о "идеологији потрошачког друштва", "индустрији моде посредованој мас-медијима" или нечему другом, чињеница је да почива на идеји да изглед људског тела, односно начини на које се "води" или "не води" рачуна о њему, осликавају, прво, одређени тип особе у психолошком смислу, а затим, одређени тип културне особе.

Није реткост да се на особе са већом телесном масом, чије тело не изгледа – без обзира на године – као да би могло узети учешћа на неком атлетском или гимнастичком такмичењу, гледа као на неуредне, неорганизоване, неодговорне и самим тим друштвено или културно мање подобне *и* способне људе од оних који покушавају да ускладе свој

индекс телесне масе са прескрибованим, путем одређених теловежби и режима исхране. Једни са другима могу се поредити – у културним представама посредованим медијима, на пример, као неопрани наспрам опраних, похабане ствари наспрам нових, или запуштен травњак наспрам одржаваног. Оно што стоји иза таквих представа, међутим, не мора бити само индустрија моде, рецимо; ту су и различита истраживања на тему индекса телесне масе и ко зна све чега, са нагласком на повезаност са личним здрављем и продуктивношћу, као и успехом у обављању професионалне делатности (за детаљнију дискусију о датој проблематици в. нпр. Farrell et al. 2005, Warin 2004, Caslav Covino 2001). Идеја свих сличних истраживања јасна је, не занима је картезијанска дихотомија тело/ум, постулирана је тиме да нас тело одређује, а да нематеријални квалитет, који сматрамо нашом личношћу, особинама, суштином итд, јесте одређен физичким телесним особинама, у ствари.

Закључак

Једна од основних премиса антропологије јесте "психичко јединство човечанства", да свако људско биће има сопствени ум, баш као што га имају антрополози и да свако од нас зна шта је то што њега или њу чини посебном особом. Ум је средство којим производимо културне чињенице, али их њиме и обрађујемо и међусобно комуницирамо њима захваљујући урођеним, биолошким способностима нашег мозга (Robertson 2011, 590). Већ само раздвајање појма "ум" као нечега трансцедентног, у суштини, од појма "мозак" као биолошког органа, сугерише да прво структуралистичке, а потом и когнитивистичке антрополошке идеје о релационом разврставању, као о основној операцији менталног устројавања света око нас и односа са другим људима, упућују на склоност ка дихотомизујућој мисли, као нечему што представља природно својство човека. У том смислу, како тврди Астати, не можемо имати културу без разврставања тела од ума – на било који начин (Astuti 2011, 437, 442). Можда сви јесмо природни дуалисти, али не увек и по сваку цену: организујемо културе тако да омогућавамо сами себи да кажемо шта је оно што сматрамо природним и културним, на пример, или нормалним и ненормалним, да бисмо устројили друштвене установе, односе, културне норме, живот итд. онако како мислимо да треба.

У многим незападним друштвима, средство тог организовања јесте тзв. монистичка мисао о телу, за коју је Астати показала да је контекстуална, рецимо, односно да има више везе са начином друштвене организације, неголи са идејом људске телесности. Слично томе, не значи да ће присуство картезијанског дуализма у западним културама условити да

људи, односно одређене друштвене или културне групе, инсистирају у сваком случају на разликовању биолошког и друштвеног/културног – из различитих разлога, који не морају да укључују незнање; једноставно, може им одговарати тако, или може бити комфорније саобразити се таквој мисли пошто делује "логичније" услед асоцирања означеног у таквим представама с појмом "природно". Примери тога могу бити осећај надмоћи који произлази из расне и културне класификације и идентификације, опстајање на тврдњама да "има нечега у биологији", типа "какав отац, такав син", родно стереотипизирање, "оправдавања" немогућности превладавања одређених социјалних ситуација пореклом итд.

Оно што представља закључак разматрања изнетих у овом тексту јесте основа за нека будућа истраживања, у ствари, која би требало да донесу више детаља у прилог томе да је културна мисао о телу контекстуална, барем у савременим, западним културама. Она јесте дуалистичка онда када размишљамо о себи, сопству, самопредстављању, или томе како бисмо дефинисали човека, чак, али постаје монистичка, у основи, онда када вршимо класификацију људских бића и њихових својстава на основу параметара које тежимо да прикажемо као природне, било да се ради о некаквој повезаности између културе и њених творца и носиоца, било о вези између физичког изгледа родитеља и њиховог потомства, или о наводним полним предиспозицијама за друштвене и културне улоге и односе. Постојање или непостојање природне предодређености да се мисли на један или други начин, онако како су о томе расправљали Астати и Инголд, на пример, постаје на тај начин секундарни проблем у бављењу културном мисли о људском телу.

Литература:

- Astuti, Rita. 2001. Are we natural dualists? A cognitive developmental approach. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 7: 429-447.
- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: XX vek.
- Bird-David, Nurit. 1999. 'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40 (1): 67-91.
- Caslav Covino, Deborah. 2001. *Outside-In: Body, Mind, and Self in the Advertisement of Aesthetic Surgery*. *The Journal of Popular Culture* 35 (3): 91-102.
- Carsten, Janet. 1995. The substance of kinship and the heat of the heart: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22 (2): 223-241.
- Csordas, Thomas. 1994. "Introduction: the body as representation and being-in-the-world". In *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, ed. Thomas Csordas, 1-24. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Daglas, Meri. 1994. *Prirodni simboli*. Novi Sad/ Podgorica: Svetovi/ Oktoih.

- D'Andrade, Roy 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge
- Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farrell, Clare, Michelle Lee and Roz Shafran. 2005. Assessment of Body Size Estimation: A Review. *European Eating Disorders Review* 13: 75-88.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kultura I*. Beograd: XX vek.
- Hornborg, Alf. 2006. Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World. *Ethnos* 71 (1): 21-32.
- Ingold, Tim. 1991. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4 (3): 355-378.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ивановић, Зорица. 1997. "О забрани брака са афиналним сродницима". У *Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору*, ур. Никола Пантелић, 117-134. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 42.
- Ивановић, Зорица. 2002. "На кога личе деца: сродство код Срба и принцип перцепције сличности међу сродницима". У *Обичаји животног циклуса у градској средини*, ур. Зорица Дивац, 375-408. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48.
- Ivanović, Zorica, Predrag Šarčević. 2003. "O statusu tela u antropologiji". U *Antropologija tela*, prired. Zorica Ivanović, Predrag Šarčević, 9-24. Kultura 105-106.
- Lakan, Žan. 1983. *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Lambek, Michael. 1998. Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation. In *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*, eds. Michael. Lambek and Andrew Strathern, 103-23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laplanche, Jean, Jean-Bertrand Pontalis. 2004. *The language of Psycho-analysis*. London: H. Karnac Books Ltd.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2007. The Recall of Modernity. *Anthropological Approaches. Cultural Studies Review* 13 (1): 11-30.
- Leach, Edmund R. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.
- Lutz, Catherine A. 1998. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*. Beograd: Prosveta/XX vek.
- Малешевић, Мирослава. 1997. Дијета, масовна женска неуроza. *Гласник Етнографског института САНУ XLVI*: 173-188.
- Marković, Boro. 1990. *Strukturalistička psihoanaliza*, Sarajevo: Svjetlost.

- Mohanram, Radhika. 2005. Dermographia. Written on the Skin or, How the Irish Became White in India. *European Journal of English Studies* 9 (3): 251-270.
- Mos, Marsel. 1982. *Sociologija i antropologija I*. Beograd: Prosveta/ XX vek.
- Muller, John P, William John Richardson. 1982. *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*. New York: International Universities Press.
- O'Connor, Richard A, Penny Van Esterik. 2008. De-medicalizing anorexia. A new cultural brokering. *Anthropology Today* 24 (5): 6-9.
- Paley, John. 2002. Benner's remnants: culture, tradition and everyday understanding, *Journal of Advanced Nursing* 38 (6): 566-573
- Palmeirim, Manuela 2010. Discourse on the invisible: senses as metaphor among the Aruwund (Lunda). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 16: 515-531.
- Porter, Roy. 2003. *Flesh in the Age of Reason: The Modern Foundations of Body and Soul*. New York: Norton.
- Robertson, A.F. 2011. How can Lukoho be his own grandfather? Being and becoming in the Cartesian gap. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17: 585-603.
- Schnedier, David Murray. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Scheper-Hughes, Nancy, Margaret M. Lock. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41.
- Staples, James. 2010. "Body". In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 91-93. London and New York: Routledge.
- Strauss, Claudia, Naomi Quinn N. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Synnott, Anthony. 1993. *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. London: Routledge.
- Trebješanin, Žarko. 2007. *Rečnik psihoanalize*. Beograd/ Podgorica: Službeni glasnik/ Nova knjiga.
- Warin, Megan. 2004. Primitivising Anorexia: The Irresistible Spectacle of Not Eating. *The Australian Journal of Anthropology* 15 (1): 95-104.
- Жикић, Бојан. 2011. Поимање културног идентитета, културних вредности и друштвеног реда у Београду на почетку XXI века, *Antropologija* 11 (2): 9-40.

Извори (штампани):

- Декарт, Рене. 1997. *Правила за усмјеравање духа; Расправа о методи правилног вођења свога ума и истраживања истине у наукама; Истраживање истине природним свијетлом ума*. Подгорица : Октоих.
- Ferran, Jacques. 1962. *L'encyclopedie poche football*. Paris/ Genève: La Grange Batelièr/ Renè Kister.
- Jeter, Kevin W. 1997. *Noći Morloka*, Beograd: Amber.

Vukićević, Jelena. 2010. *Konstrukcija i percepcija anoreksičnog tela u savremenoj Srbiji: pokušaj ostvarenja kulturno idealnog*. Diplomski rad odbranjen na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakuleta Univerziteta u Beogradu.

Извори (интернет):

- B92, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=03&dd=03&nav_category=78&nav_id=818739
- Boris Johnson, The children taught at home about murder and bombings, <http://www.telegraph.co.uk/news/politics/10671841/The-children-taught-at-home-about-murder-and-bombings.html>
- Conquer Climate Change Permanently: Conclusive Proof of Global Warming (Part 2) – World Cup Edition, <http://icccp.blogspot.com/2010/06/conclusive-proof-of-global-warming-part.html>
- Effects of Global Warming on Football: The effects of climate change can no longer be ignored!, <http://buburuza.net/2008/04/effects-of-global-warming-on-football/>
- ESPN, <http://espnfc.com/columns/story?id=373084&root=worldcup&cc=5739>
- Financial Times, <http://news.ft.com/cms/s/f2e042ee-5321-11da-8d05-0000779°2340.html>
- La transcription de l'interview d'Alain Finkielkraut sur Europe 1, <http://www.in-nocence.org/index.php?page=documents&doc=AFEU.html&PHPSESSID=f8f010c18b3338b30c527c09aa4ab166>
- SmoA, <http://sarahmaidofalbion.blogspot.com/2010/01/effect-of-global-warming-on-french.html>
- The Truth about Global Warming, <http://fun.marinov.net/show.php?id=1549>
- United for Peace, <http://www.ufppc.org/us-a-world-news-mainmenu-35/3626-background-frances-multicultural-world-cup-winning-team-1998-achieved-little-for-integration.html>

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy University of Belgrade

Two bodies or one?

Reconsidering the anthropological idea of dichotomization as the basic mechanism of cultural thought about the body

In contemporary anthropology there are two prevailing ideas on the ways in which the human body is culturally thought of: dualism and monism. The first idea is linked to Western societies, and the second is linked to traditional communities, which are the most frequent frame of reference for anthropological research, from the inception of the discipline up to contemporary times. The third, less prevalent idea suggests that there is no substantial difference between these different types of society, that all people, essentially, think about the body

in a dualist way. The idea behind this paper is to set a basis for research which might come to show that, indeed, there is no substantial difference between ways in which people conceptualize the body and its cultural aspects in different societies, but that this is not the case because "we are all dualists", but because both dualist and monist cultural conceptualization of the body is contextual, and both of these can be found in societies and cultures which we signify as "modern" or "western".

Key words: the body, cultural thought, Cartesian thought in anthropology.

*Deux corps, ou un seul?
Réexamen de l'idée anthropologique sur la dichotomisation
Comme mécanisme fondamental de la pensée culturelle sur le corps*

Dans l'anthropologie contemporaine prédominent deux conceptions fondamentales des manières de réfléchir culturellement sur le corps humain: le dualisme et le monisme. La première conception est liée aux sociétés occidentales, alors que la deuxième se rattache aux communautés traditionnelles, cadre référentiel le plus fréquent des recherches anthropologiques depuis la naissance de la discipline jusqu'à nos jours. La troisième conception, moins présente, suggère qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les différents types de sociétés, que dans le fond, tous les hommes réfléchissent sur le corps en tant que dualistes. L'idée de ce texte est de poser une base pour des recherches qui, il est vrai, pourraient montrer qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre la façon dont les gens réfléchissent sur le corps et ses aspects culturels dans les différentes sociétés, mais non pas parce que « nous sommes tous des dualistes », mais parce que la vision culturelle dualiste ou moniste du corps est contextuelle, et que les deux visions peuvent être trouvées dans des sociétés et des cultures que nous désignons par des termes "contemporain/e" ou "occidental/e".

Mots clés: corps, pensée culturelle, pensée cartésienne en anthropologie

Primljeno / Received: 5.09.2014.

Prihvaćeno / Accepted: 13.09.2014.