

Pierre Clastres

Tuga divljeg ratnika

1977.

Sadržaj

| | |
|--|-----------|
| Uvod | 3 |
| I | 3 |
| II | 4 |
| III | 5 |
| IV | 10 |
| V | 12 |
| VI | 14 |
| Zaključak | 18 |
| Mitološke predstave o ratniku | 21 |
| Poreklo rata | 21 |
| Slepi ratnici | 22 |
| Bibliografija | 25 |
| Bibliografska napomena o neratničkim kulturama | 25 |

Uvod

Nedavno sam pisao da je o primitivnom društvu nemoguće razmišljati bez razmišljanja o ratu (esej *Arheologija nasilja*, nap. prev.). Usađen u samo biće primitivnog društva, kao neposredni i opšti oblik njegovog načina funkcionisanja, rat u univerzumu divljaka predstavlja glavno sredstvo kojim to društvo uspeva da sačuva svoju nepodeljenost, autonomiju svake pojedinačne zajednice kao posebne celine, slobodne i nezavisne od drugih. Rat: glavna prepreka koju su društva bez Države podigla protiv Države kao mašine unifikacije, deo same suštine primitivnog društva. Zato bi se moglo reći da su sva primitivna društva ratnička. Tako je etnografija došla do zaključka o univerzalnosti rata u svim, bezbrojnim varijetetima primitivnog društva. Ako je rat atribut ovog društva, onda je ratnička aktivnost ono što presudno određuje ulogu muškarca u tom univerzumu: u svim primitivnim društvima muškarac je, po definiciji, ratnik. Kao što ćemo videti, ovo izjednačavanje, kada se pažljivije istraži, baca novo svetlo na često – ali, često i krajnje budalasto – razmatrano pitanje odnosa između muškaraca i žena u primitivnom društvu.

I

Primitivni čovek je uvek ratnik;¹ svaki odrasli muškarac ima neku ratnu funkciju koja dopušta, ili čak zahteva, sve moguće razlike u ličnim sposobnostima, kvalitetima, hrabrosti, umeću – ukratko, *hijerarhiju prestiža*. S druge strane, ratna funkcija isključuje svaku nejednakost među samim ratnicima duž ose političke vlasti. Kao i ekonomska aktivnost ili celokupan društveni život u vreme mira, tako i ratnička aktivnost ne toleriše bilo kakvu podelu unutar ratničke zajednice (kao vojne organizacije) na vojnike-izvršioce i poglavice-zapovednike. Dicipilina nije glavna snaga primitivne vojske; poslušnost nije prva dužnost svakog borca; poglavica nema nikakvu zapovedničku vlast. U potpunoj suprotnosti s pogrešnim, ali i veoma raširenim uverenjem da poglavica nema vlast „osim u vreme rata“, stoji činjenica da ratni vođa ni u jednoj fazi pohoda (tokom pripreme, same bitke i povlačenja) ne dolazi u situaciju – ili možda u iskušenje – da nametne svoju volju, da izda neko naređenje za koje unapred zna da neće biti izvršeno. Drugim rečima, rat, kao i mir, ne dopušta poglavici da se ponaša kao poglavica.

Opis prave uloge poglavice u njegovog ratničkoj dimenziji (naime, čemu onda služi ratni poglavica?) zahteva poseban pristup. Imajmo u vidu da rat ne stvara novu situaciju u političkim odnosima između muškaraca: ratni poglavica i ratnici ostaju Jednaki; rat, čak ni privremeno, ne stvara podelu na one koji zapovedaju i one koji izvršavaju naređenja; volja za pobedom ne potiskuje volju za slobodom, *čak i po cenu operativne efikasnosti*. Sama po sebi, ratna mašina ne može da u primitivno društvo uvede nejednakost. Drevne hronike

¹ Ova generalizacija je zapretila da ugrozi Klastrovu argumentaciju već na samom početku. Naime, Klastrovi ovde ili zanemaruje ili ne uviđa važnu distinkciju, da se uglavnom bavi narodima koji su ili bivši poljoprivrednici (prerijiski Indijanci iz Severne Amerike i njihovi parnjaci iz južnoameričkih pampasa) ili neolitski frameri (stočari, s velikim krđima i stadima), dok se kod *nekih* naroda, koje za ovu priliku možemo grubo nazvati „istinski primitivnim“, sreću izrazito antiratnička verovanja i prakse. Videti, na primer, literaturu o Kung San Bušmanima ili o narodu Čevong iz Malezije („Bibliografska napomena“). Ta distinkcija nije bila detaljno obrađivana u antropološkoj literaturi, tako da se Klastrova teza ne može osporiti lako, na osnovu par primera. Međutim, njegova argumentacija se mora uvažiti za *one* kulture u kojima su „rat“ i uloga „ratnik“ upadljive kulturne činjenice i koje, uprkos snažnim neolitskim crtama, i dalje zadržavaju komunalistički i egalitarni etos. Klastrovi dalje opisuje kako se čak i te činjenice pridružuju u žilavoj odbrani tih načela. Sa tom distinkcijom, esej ne ostavlja mnogo prostora za napade, iako tek otvara neka krupna pitanja u vezi sa ljudskim stanjem. (AG)

putnika i misionara, kao i skorašnja istraživanja etnologa, potvrđuju sledeće posmatranje: kada poglavica pokuša da svoju želju za ratom nametne zajednici, ova ga napušta; zajednica želi da sačuva svoju kolektivnu slobodnu volju, a ne da sledi zakon nečije želje za vlašću. U najboljem slučaju, takav poglavica biva izolovan; u najgorem, ubijen.

II

Takva je opšta strukturalna veza između primitivnog društva i rata. Ali, postoje (ili su postojala) i primitivna društva u kojima je odnos prema ratu daleko prevazilazio granice tog odnosa. To su društva u kojima je ratnička aktivnost dodatno podeljena ili prenaplašena. S jedne strane, kao i uvek kada je reč o primitivnim društvima, ona nastoje da se održe kao zajednica, ali u ovom slučaju tako što neprestano kopaju i produbljuju jaz između sebe i ratnika. S druge strane, rat se afirmiše na sasvim drugom planu, ne više kao političko sredstvo društvene strategije koje podstiče sve centrifugalne sile da blokiraju svaki oblik unifikacije, već upravo kao privatna stvar, kao *ratnikov lični cilj*. Na tom planu rat više nije strukturalna posledica načina funkcionisanja primitivnog društva; to je potpuno slobodan i čisto lični poduhvat koji proističe iz odluke koja je samo ratnikova: ratnik se pokorava samo zakonu svoje želje ili volje.

Da li je rat u ovom slučaju samo privatna stvar ratnika? Uprkos ekstremno personalizovanom aspektu ratne aktivnosti u ovim društvima, jasno je da ona i dalje ima društvene posledice. Kako ovaj oblik ratne aktivnosti utiče na dvostruku ulogu koju rat igra unutar društvenog tela? Naime, na tom telu ukazuju se obrisi novog, stranog prostora, jednog novog, nepredviđenog organa: *skupa ratnika, kao posebne društvene grupe, „ratničkih društava“*.

To nije samo skup muškaraca. Nisu svi muškarci u ovim društvima nužno ratnici; ne odazivaju se svi jednako na zveckanje oružja; samo neki osećaju da je to njihov poziv. Drugim rečima, ovu grupu čini manjina muškaraca: onih koji su sami, dobrovoljno izabrali da se potpuno posvete ratovanju, za koje je rat sama suština njihovog bića, najveća moguća čast, isključivi životni cilj. Odmah se uočava razlika između opšte uloge koju rat igra u primitivnim društvima i ovog posebnog slučaja. Primitivna društva su suštinski ratnička, a svi muškarci su ratnici – potencijalni ratnici, jer je rat permanentno stanje; ali, svi muškarci su i stvarni ratnici kada, s vremena na vreme, dođe do oružanog sukoba. Upravo zato što su svi muškarci spremni za rat, posebna grupa, ratobornija od drugih, ne može da se izdvoji iz srca muške zajednice. Ali, u slučaju „ratničkih društava“ rat takođe poprima dimenziju ličnog poziva, otvorenu za sve, jer je svako slobodan da čini šta želi, ali koju biraju samo neki. To, u načelu, znači da svi muškarci idu u rat s vremena na vreme, a da *samo neki* muškarci idu u rat stalno. Ili, još preciznije, u ratničkim društvima svi muškarci idu u rat s vremena na vreme, kada je reč o zajednici kao celini (što nas vraća na opšte pravilo); ali, pored toga, jedan broj njih je stalno posvećen ratnim pohodima, čak i kada je njihovo pleme u relativnom miru sa susedima; oni idu u rat po sopstvenom nahođenju, a ne u skladu sa zajedničkim imperativima.

To naravno ne znači da je društvo ravnodušno ili pasivno u odnosu na aktivnost svojih ratnika: naprotiv, rat se slavi, ratnik se poštuje, a na velikim svetkovinama svi pričaju o njegovim podvizima. To je zapravo ono što ova društva čini jasno ratničkim. Ipak, treba istražiti veoma konkretnu i neočekivano duboku vezu između zajednice kao celine i pomalo tajanstvene grupe njenih ratnika. Pogledajmo prvo koja su to društva.

III

Treba poći od toga da ratnička društva ni u kom slučaju ne predstavljaju nesvodivu i nepromenljivu suštinu primitivnog društva: ona su samo poseban slučaj, čiju posebnost određuje specifično mesto koje zauzimaju rat i ratnici. Drugim rečima, sva primitivna društva mogu da se pretvore u ratnička u skladu sa okolnostima, bilo spoljnim (povećana agresivnost susednih grupa), bilo unutrašnjim (uzdizanje ratničke etike u sistemu vrednosti koji upravlja zajednicom). Isti odnos može da se sagleda i obrnuto: ratnička društva mogu lako da prestanu da budu takva, ako promena plemenske etike ili društveno-političko okruženje smanje sklonost ka ratovanju ili ograniče njeno delovanje. Primitivno društvo koje postaje ratničko ili se vraća na klasičan, prethodni način života, opcije su koje zavise od specifične, lokalne istorije i etnografije, koju je ponekad moguće rekonstruisati. Ali, to je drugi problem.

Ratnička opcija stoji pred svim primitivnim društvima. Sigurno je da su širom sveta, tokom milenijumske istorije ovog primordijalnog oblika društvene organizacije, nastajala i nestajala mnoga ratnička društva. Naravno, nije dovoljno pozivati se samo na sociološku mogućnost da svako primitivno društvo postane ratničko, na verovatnoću takve evolucije. Etnolog, srećom, ima pristup dokumentima u kojima su detaljno opisana mnoga ratnička društva. Ako ga sreća još malo posluži, on čak može da obavi terensko istraživanje nekog od tih društava, što je prilika koja se sve ređe pruža. Američki kontinent, od severa do juga, nudi veliki uzorak društava koja, uz sve svoje razlike, imaju mnogo sličnosti: sva ta društva, u različitoj meri, naglašavaju ratnički poziv, institucionalizuju bratstva ratnika, omogućavaju da rat zauzme središnje mesto u političkom i ritualnom životu društva, što znači da su društveno priznali taj originalni, skoro asocijalni oblik rata i ljude koji su mu posvećeni. Izveštaji putnika, avanturista i misionara govore nam da je to bio slučaj sa plemenima Hjurona, Algonkina i Irokeza; nešto noviji izveštaji potvrđuju ova zapažanja: svedočenja indijanskih zatočenika, zvanični dokumenti američkih vlasti (vojnih i civilnih), a zatim i autobiografije istaknutih ratnika iz plemena Čejena, Sua (Sioux), Crnih Stopala i Apača.

Jednako ratobrona, ali kao takva manje poznata, južna Amerika pruža antropolozima izuzetnu oblast istraživanja, Veliki Čako. Smeštena u samom srcu kontinenta, ova surova i prostrana tropska oblast pokriva dobar deo Paragvaja, Argentine i Bolivije. Klima (veoma oštre razlike između godišnjih doba), hidrografija (svega nekoliko reka) i flora (vegetacija prilagođena maloj količini vode) čine od Čakoa ekološki vrlo homogenu oblast. Ali, to je još izraženije na planu kulture; Čako kulture se oštro iscrtavaju na etnografskom horizontu južne Amerike. Među brojnim plemenima iz ove oblasti, mnoga od njih, bez sumnje bolje od bilo kog drugog društva, skoro savršeno ilustruju ono što bi trebalo podrazumevati pod ratničkim društvom: rat je visoko cenjena društvena aktivnost i skoro isključiva aktivnost jednog broja muškaraca. Prvi španski konkvistadori, kojima jedva uspelo da zađu u ovu oblast, bili su u izuzetnoj prilici da to osele na sopstvenoj koži i na svoju štetu, izloženi stalnim napadima *čikuenosa*.

Istorijska sreća i istrajnost jezuita obzbedili su nam veliki broj dokumenata iz kojih možemo da saznamo dosta o načinu života i shvatanjima ovih plemena. Tokom XVIII veka, sve do njihovog proterivanja 1768. godine, jezuiti su, ohrabreni uspehom sa Gvarani Indijancima, pokušavali da integrišu Čako u svoj misionarski poduhvat. Njihov neuspeh bio je skoro potpun, ali, kako su sami jezuiti govorili, i neizbežan: njihova jevanđeoska misija sudarila se sa nepremostivom preprekom u obliku strasti prema ratu, koja je kod ovih Indijanaca poprimala dijabolične razmere. Ne uspevši da postignu bilo kakve pozitivne

rezultate u pogledu duhovnog osvajanja, misionari su se posvetili razmišljanju o uzrocima svog nesupeha, objašnjavajući ga naročitom prirodom ovih društava: odatle, srećom po nas, izvanredni opisi misoinara, nastali na osnovu dugogodišnjeg, svakodnevnog kontakta sa Indijancima i poznavanja njihovih jezika, ali i zahvaljujući poznatoj naklonosti jezuita prema neustrašivim ratnicima. Zato se ime Martina Dobrichofera od tada vezuje za pleme Abipone, Florijana Pokea za Mokovije, Hoze Sančeza Labradora za čuvene Gvajakuru-Mbaja, a tu je i delo Pedra Lozana, istoričara Društva Isusovaca, posvećeno Čako društvima.

Sva ta plemena su uglavnom nestala. Zato su svedočenja o njima dvostruko dragocena. Ali, ma koliko bile precizne i detaljne, te knjige ne mogu da zamene neposredno posmatranje živog društva. Takva prilika ukazala mi se 1966. godine u paragvajskom delu Čakoa, blizu reke Pilkomajo, koja razdvaja Argentinu i Paragvaj. Srednji tok ove reke graniči se sa južnim delom teritorije Čulupi Indijanaca, u etnografskoj literaturi bolje poznatih po (netačnom) nazivu Ašluslaj, a koji sebe nazivaju Nivakle, što znači prosto „ljudi“. Prema nekim procenama početkom veka bilo ih je oko 20.000. Usledio je demografski pad, koji su delimično uspeali da zaustave, tako da ih danas (1977) ima oko 10.000. Među njima sam proveo šest meseci, od maja do oktobra 1966, u društvu dva indijanska prevodioca koji su, osim maternjeg, tečno govorili španski i Gvarani.²

Sve do kasnih tridesetih godina XX veka paragvajski Čako bio je skoro isključivo indijanska oblast, *terra incognita*, u koju Paragvajci skoro da nisu ni pokušavali da prodru. Ova plemena su do tada živela slobodno, tradicionalnim načinom života, u kojem je rat zauzimao središnje mesto, posebno kod Čulupi-Nivakle Indijanaca. Kada je Bolivija pokušala da aneksira ovu oblast, 1932. izbio je žestok rat („Čako rat“) koji je trajao sve do 1935. Rat se završio porazom Bolivije, odnevši oko 50.000 života na obe strane. Ovaj sukob odigrao se na indijanskoj teritoriji, i to baš na delu koji su zauzimali Nivakle, što je Indijance primoralo da se povuku iz zone sukoba i tako nepovratno naruše tradicionalni način života. U nastojanju da učvrste svoju pobjedu, Paragvajci su duž granice izgradili lanac utvrđenih garnizona, koji su služili i za zaštitu kolonista i religioznih misija od eventualnih napada Indijanaca. S drevnom slobodom ovog plemena bilo je svršeno: sve češći kontakti sa belcima i njihove uobičajene posledice (epidemije, izrabljivanje, alkoholizam, itd.) ubrzo su otvorili put uništenju i smrti.

Ipak, ona najratobornija plemena reagovala su bolje od drugih: posebno Čulupi-Nivakle, čiji su snažni ratnički etos i plemenska solidarnost uspeali da im obezbede relativnu autonomiju. To znači da je u vreme mog boravka među ovim Indijancima rat za njih bio daleka prošlost. Ipak, mnogi muškarci, koji su tada imali 60-70 godina, bili su ratnici koji su pre 20-25 godina (početkom četrdesetih godina XX veka) i dalje nemilosrdno postavljali zasede svojim tradicionalnim neprijateljima Toba Indijancima, koji su živeli na suprotnoj obali reke Pilkomajo, u Argentini. S nekoliko tih bivših ratnika sam često razgovarao. Živo sećanje na još prilično skore borbe, želja za veličanjem ratnih podviga, strasna pažnja s kojom su mladići slušali priče svojih očeva – sve to je u meni budilo želju da saznam što više o „ratničkom“ društvu, običajima i tehnikama indijanskog načina ratovanja, o odnosu između društva i njegovih ratnika. Ovim ljudima dugujem isto koliko i hronikama Sančeza Labradora ili Dobrichofera. Oni su mi dozvolili da razaznam crte koje čine ponosnu figuru

² Svi ovi narodi (Abipone, Mokovi, Toba, Gvajakuru, Čulupi, itd.) koristili su konje mnogo pre severnoameričkih Indijanaca. Abipone su imali konje još od početka XVII veka; Čulupi su postali konjanici početkom XIX veka. Pripitomljavanje konja je naravno imalo veliki uticaj na život ovih društava, ali nije izmenilo njihovo shvatanje rata. Rat je bio samo intenziviran mobilnošću koju su konji davali borcima, a njihova ratna tehnika je bila prilagođena ovoj novoj ratnoj mašini.

Ratnika, da sagledam staze kojima se kreće ratnički život, da shvatim (jer mi je bilo rečeno od onih koji znaju) sudbinu divljeg ratnika.

Zadržimo se na primeru tri plemena iz oblasti Čako, jer ona savršeno ilustruju jedinstveni svet ratnika, pri čemu je svako od njih pokriveno i bogatom istorijskom dokumentacijom: Abipone, Gvajakuru i Čulupi. Institucionalno prihvaćene i društveno priznate kao određen prostor unutar društvenog polja, ili kao posebni organi društvenog tela, ratničke grupe u ovim društvima se zovu Hučero, Niadagaguadi i Kaanokle. Oni nazivi se ne odnose samo na njihovu glavnu aktivnost, rat, već i na njihovu pripadnost jednom redu čiju superiornost društvo priznaje (hronike govore o njima kao o „plemstvu“), na neku vrstu viteškog statusa čiji prestiž nadahnjuje čitavo društvo: pleme je ponosno na svoje ratnike. Zaslužiti ime ratnika znači osvojiti titulu plemića.

Ova superiornost ratničke grupe počiva isključivo na prestižu stečenom u ratnim pohodima: u tom odnosu društvo ima ulogu ogleдалa koje pobedničkom ratniku pruža laskavu sliku, ne samo zato da bi odalo priznanje zbog njegovih podviga i podnetih rizika, već i zato da bi ga ohrabrilo da nastavi sa svojim ratničkim pozivom, da istraje u svom ratničkom biću. Slavlja, obredi, plesovi i velike pijanke zajednička su proslava ili komemoracija povodom njegovih podviga; neki Abipone Hučero ili Čulupi Kaanokle celim svojim bićem oseća istinu tog priznanja, u kojem se spajaju plemenski etos i ratnikova lična čast.

To znači da se ovaj *hijerarhijski odnos*, koji društvo ne samo da prihvata, nego i želi, i koji potvrđuje ratnikov superioran društveni status, ostvaruje *samo na planu prestiža: to nije hijerarhija vlasti* koju bi ratnička grupa imala i sprovodila nad društvom. Nikakva zavisnost ne prisiljava društvo da se pokorava ovoj ratobornoj manjini. Ratnička društva, kao i sva ostala primitivna društva, ne dopuštaju da podela naruši homogenost društvenog tela; ona ne dopuštaju da ratnici nametnu sebe kao organ političke vlasti odvojene od društva; Ratnik nije vesnik Gospodara. Ipak, potrebno je da se temeljno istraže procedure koje društvo primenjuje da bi vlast i ratnike držalo na distanci. To je ono suštinsko razdvajanje o kojem je govorio Sančez Labrador, primetivši veliku sklonost Gvajakuru plemića-ratnika ka hvalisanju i kočopernom ponašanju:

„. . . u tome, zbilja, među svima njima nema mnogo razlike.“

Ko su ratnici? Kao što znamo, agresivnost i ratobornost opadaju s godinama, tako da se ratnici mobilisu iz izabrane starosne grupe: to su uglavnom mladići od 18 i više godina. Gvajakuru su razvili složen sistem ceremonijalnih aktivnosti vezanih za rat, kojima slave dospevanje mladića u doba kada može da nosi oružje (posle 16 godine), uz odgovarajući obred prelaza. Tokom obreda mladić mora da prođe kroz bolno fizičko iskušenje i da ljudima iz plemena podeli sve što ima (oružje, odeću, ukrase). Ovo je izrazito vojnički ritual, a ne obred inicijacije: ovaj drugi se izvodi ranije, za dečake između 12 i 16 godina. Ali, mladići koji uspešno prođu kroz ratnički obred ne postaju odmah članovi grupe Niadagaguadi, bratstva ratnika, u koju može da se uđe samo nakon izvođenja posebnih ratnih podviga. Ovi obredi, uz sve razlike među njima, omogućavaju mladićima iz svih Čako plemena da postanu ratnici. Dalja reputacija nakon ulaska u društvo ratnika zavisi isključivo od lične hrabrosti novajlije. Bratsvo ratnika je potpuno *otvorena* grupa (što je sprečava da postane zatvorena kasta), ali uvek *manjinska*: ne uspevaju svi mladići da izvrše potrebne podvige, dok među onima koji uspeju, kao što ćemo videti, neki *ne žele* da budu društveno priznati i imenovani kao ratnici. To što neki Čulupi ili Abipone borac odbija da ponese titulu Kaanokle ili Hučero dovoljno je da pokaže, kroz značaj tog odricanja, veličinu onoga što očekuje da će dobiti za uzvrat. Videćemo da upravo ovaj momenat ukazuje na to šta znači biti ratnik.

Ratnik ima strast ka ratu. Posebnu vrstu strastu i veoma snažnu, koja se sreće u svim Čako plemenima, kao što su primetili njeni hroničari. Sančez Labrador je pisao o Gvajakuru Indijancima:

„Oni su potpuno ravnodušni prema svemu, osim prema svojim konjima, labretama i oružju, koje održavaju sa velikom posvećenošću.“

Dobrichofer potvrđuje ovo zapažanje:

„Njihova glavna i jedina briga su konji i oružje.“

Ali, ovo važi i za Abipone, koji u ovom pogledu nisu ništa bolji od Gvajakuru. Dobrichofer je, užasnut ranama zadavanim deci, primetio da je to

„ . . . uvod u rat za koji se oni obučavaju od najranije dobi.“

Posledice ove pedagogije nasilja bile su nepremostiva prepreka za misionare: slabo pripremljeni za praktikovanje hrišćanskih vrlina, Abipone su aktivno izbegavali etiku *ljubavi prema bližnjem*. Pokršćavanje je, piše jedan jezuita, bilo osuđeno na neuspeh:

„ . . . Abipone mladići su prepreka napredovanju vere. U njihovoj gorljivoj želji za ratničkom slavom i plenom, oni strasno seku glave Špancima, uništavaju njihove zaprege i polja . . . “

Istu neodoljivu strast prema ratu pokazuju i mladići iz nekih drugih, inače veoma različitih društava. Na drugom kraju američkog kontinenta, Šonplen je često posrtao u svojim nastojanjima da održi mir među plemenima od kojih je hteo da napravi saveznike. Tu su bili uvek isti zagovornici rata, mladići. Njegova dugoročna strategija koja je težila uspostavljanju mira između Algonkina i Irokeza, možda bi i uspela da tu nije uvek bilo

„ . . . devet ili deset mladića vrele krvi koji su kretali u rat i koje niko nije mogao da zaustavi, jer nisu pokazivali nikakvu poslušnost prema svojim poglavcima . . . “

Francuske jezute iskusili su u ovom delu kontinenta isto razočarenje kao i njihove nemačke i španske kolege iz oblasti Čako vek kasnije. U želji da zaustave rat koji su njihovi saveznici Hjuroni vodili protiv Irokeza, a zatim da makar spasu ratne zarobljenike koje su očekivala najstrašnija mučenja, jezuite su uporno pokušavali da od Hjurona otkupe irokeške zarobljenike. Evo kako je jedan uvređeni poglavica Hjurona odgovorio na jednu takvu ponudu:

„Ja sam ratnik, a ne trgovac. Tu sam da se borim, a ne da trgujem. Moja slava je u tome da dovedem zarobljenike, a ne vaše sekire i lonce. Ako toliko želite naše zarobljenike, evo, vodite ih. U meni još uvek ima dovoljno hrabrosti da nađem druge. Ako mi neprijatelj oduzme život, cela zemlja će pričati kako smo još od kada je Ontonio (francuski guverner) uzeo naše zarobljenike, stalno išli u smrt da bi doveli druge.“ (godina 1644)

Što se tiče Čulupi Indijanaca, njihovi veterani su mi pričali kako su u periodu između 1928. i 1935, tokom priprema za jedan posebno važan i opasan pohod na bolivijske i argentinske vojnike, tada rešene da ih istrebe, morali da odbiju na desetine mladića čiji su

nedostatak discipline i prenatrženost preteli da ugroze ekspediciju, u stvari, da je pretvore u katastrofu. Ne trebate nam, rekli su Kaanokle, ima nas dovoljno – iako ih ponekad nije bilo više od dvanaest.

Znači, ratnici su mladići. Ali, zašto ti mladići toliko vole rat? Odakle ta strast? Šta ih čini takvim? Kao što vidimo, to je želja za prestižom, koji samo društvo može da dodeli ili odbije. To je spona koja ujedinjuje ratnika sa njegovim društvom, treći element koji povezuje društveno telo i grupu ratnika, dovodeći ih u odnos međuzavisnosti: ratnikovo samoostvarenje zavisi od društvenog priznanja; neko može sebe da smatra ratnikom, samo ako ga i društvo priznaje kao takvog. Izvođenje ličnih podviga je nužan uslov za sticanje prestiža koji samo društvo može da dodeli. Drugim rečima, u zavisnosti od okolnosti, društvo može i da ne prizna vrednost ratne akcije proglašavajući je neprikladnom, provokativnom ili nezrelom. To je igra koju društvo i ratnici stalno igraju, ali čija pravila određuje društvo. Hroničari su želju za prestižom merili strašću prema ratu, a ono što je Dobrichofer pisao o Abipone Indijancima važi za sva ratnička društva:

„Plemićki status je za njih najveća čast, ali koju nije moguće naslediti od predaka, već samo steći na osnovu sopstvenih zasluga. . . Za njih plemstvo nije stvar porekla, već hrabrosti i ispravnog ponašanja.“

Ratnik ne dobija ništa unapred; on nema nikakve koristi od date situacije; slava nije nasledna i ne donosi privilegije.

Ljubav prema ratu je sekundarna strast, koja izvire iz one glavne: želje za prestižom. Rat je sredstvo za ostvarenje ličnog cilja: ratnikove želje za slavom; ratnik je tu sam sebi cilj. Želja za slavom, a ne želja za vlašću. Za ratnika, rat je najkraći i najefikasniji put ka tom cilju. Ali, kako ratnik postiže da ga društvo prizna? Kako da prisili društvo da mu dodeli prestiž koji očekuje? Koji dokaz mora da priloži da bi potvrdio svoju pobjedu? To je, pre svega, ratni plen. Njegova stvarna i simbolička vrednost za Čako plemena još više intrigira kada se ima u vidu da, u načelu, rat u primitivnom društvu *nije* sredstvo za postizanje ekonomskih ciljeva. Primetivši da Gvajakuru ne vode rat zato da bi proširili svoju teritoriju, Sančez Labrador je ovako definisao glavni razlog za rat:

„Glavni razlozi za ratne pohode na tuđu teritoriju su želja za plenom i osveta zbog nečega što smatraju uvredom.“

Dobrichoferu je jedan Abipone objasnio da

„oni imaju više koristi od rata sa hrišćanima, nego od mira.“

U čemu se sastoji ratni plen? Uglavnom od metalnih predmeta, konja i zarobljenika – muškaraca, žena i dece. Korist od metala je očigledna: on uvećava tehničku efikasnost oružja (vrhovi strela i kopalja, noževi, itd.) Konji su bili od mnogo manje koristi: Abipone, Mokovi, Toba i Gvajakuru nisu oskudevali u njima, naprotiv, imali su ih na hiljade. Neki Indijanci su imali po 400 životinja, a koristili svega nekoliko (za rat, putovanje, nošenje tereta). Većina Abipone porodica je imala najmanje po pedesetak konja. To znači da za konjima nije postojala preka potreba, ali su se oni ipak ponašali kao da ih nikada nemaju dovoljno: hvatanje neprijateljevih konja (španskih ili drugih Indijanaca) za njih je bilo nešto poput sporta. Istina, vrlo riskantnog sporta, jer je svako pleme ljubormorno čuvalo svoje najveće blago, velika krda konja. To je svakako bilo veliko blago, ali je donosilo slab prestiž, a nije imalo ni veliku vrednost kao sredstvo razmene. Ovako velika krda bila su

i veliki teret za njihove vlasnike, koji su zbog njih morali da budu na stalnom oprezu, uvek u potrazi za ispašom i velikim izvorima vode. Ipak, ovi Indijanci su stalno rizikovali živote da bi krali konje drugih plemena, znajući da će im povećanje njihovog krda na račun neprijatelja udvostručiti slavu. Na jednom mestu Dobrichofer piše o razmerama tih krađa:

„U samo jednom napadu, jedan Abipone mladić, inače hrabriji od većine odraslih, ukrao je 4.000 konja.“

Konačno, tu je najdragoceniji plen: zarobljenici, o čemu Sančez Labrador kaže sledeće:

„Želja za zarobljenicima i decom bilo koje druge nacije, čak i španske, bila je neopisiva i frenetična.“

Manje izražena nego kod Gvajakuru, želja za zarobljavanjem neprijatelja bila je veoma jaka i kod Abipone i Čulupi Indijanaca. Za vreme boravka među Čulupima, u jednom od njihovih sela upoznao sam muškarca i ženu koji su dugo bili zarobljenici Toba. Nekoliko godina ranije bili su razmenjeni za zarobljenike koje su držali Čulupi. U poređenju s načinom na koji su Gvajakuru i Abipone tretitali zarobljenike, o čemu su pisali Sančez Labrador i Dobrichofer, ovde je postojala velika razlika. Tokom njihovog zarobljeničtva kod Toba, svi maloletnici su

„mogli da rade šta hoće. Nisu čak morali ni da pomažu roditeljima; to su radile sluge . . .“

Nasuprot ovome Dobrichofer je kod Abiponea primetio sledeće:

„Ratne zarobljenike, bili oni Španci, Indijanci ili Crnci, nikada nisu smatrali slugama ili robovima . . .“

Realno, ono što su Gvajakuru zahtevali od zarobljenika bilo je jedva nešto drugačije od svakodnevnih, rutinskih poslova: sakupljanje drva, donošenje vode, kuvanje. Što se ostalog tiče, „robovi“ su živeli kao i njihovi gospodari; čak su išli zajedno u vojne pohode. Zdrav razum lako objašnjava zašto pobednici nisu mogli da poražene pretvore u robove čiji bi rad mogli da koriste. Naime, za koje bi to poslove mogli da ih iskoriste? Bilo je na ovom svetu i gorih stvari nego da se bude rob među Gvajakuru Indijancima, svedočio je Sančez Labrador:

„Dok bi gospodari spavali, oni bi se napijali i radili druge stvari . . .“

Gvajakuru su, pored toga, pokazivali malo interesovanja za fine društvene razlike:

„Njihovo samouzidanje čini da sve ostale nacije za koje znaju, uključujući tu i Špance, smatraju za robove.“

IV

Tu je i jedno pitanje koje ovde ne možemo da rešimo, ali koje treba da postavimo: pitanje specifične demografije ratničkih društava. Sredinom XVIII veka Gvajakuru je bilo oko 7.000, Abiponea 5.000. Ubrzo nakon dolaska Španaca u ovu oblast izbio je prvi rat, 1542. godine,

između konkvistadora pod vođstvom A. N. Kabeza de Vaka i Gvajakuru, kojih je tada bilo oko 25.000. Za manje od dva veka njihova populacija je opala za više od dve trećine. Abipone su sigurno doživeli sličan demografski pad. Šta je uzrok tome? Treba svakako imati u vidu zarazne bolesti koje su Evropljani doneli sa sobom. Ali, kako primećuju jezuite, Čako plemena su, za razliku od većine ostalih (na primer, od Gvaranija), odbijala svaki kontakt sa Špancima, osim kroz rat, i tako bila relativno zaštićena od smrtnosnog uticaja bacila.³ Ako su epidemije, makar u ovom slučaju, izvan pitanja, šta bi onda mogao biti uzrok tako velike depopulacije? Zapažanja misionara o ovoj stvari su veoma precizna. Iznenađen malim brojem dece kod Gvajakuraa, Sančez Labrador kaže da je video samo četiri para sa po dvoje dece, dok su ostali imali po jedno dete ili su bili bez dece. Dobrichofer iznosi slično zapažanje: Abipone imaju vrlo malo dece. U isto vreme, broj žena je daleko nadmašivao broj muškaraca. Jezuitski izveštaji sigurno preteraju kada tvrde da je na 100 muškaraca dolazilo 600 žena; ali, to je ukazivalo na postojanje poligamije.

Nema sumnje da je smrtnost kod mladića bila veoma visoka i da su Čako plemena plaćala visoku cenu da bi zadovoljila svoju strast za ratovanjem. Ali, ni to ne može da bude uzrok niske demografije: poligamija lako nadoknađuje gubitak muškaraca. Zato uzrok treba tražiti ne u velikoj smrtnosti, već u niskom natalitetu: oni su imali malo dece. Tačnije, novorođenčadi je bilo malo *jer žene nisu želele da imaju decu*. Zato je jedan od razloga za rat bilo zarobljavanje dece drugih naroda. Ove akcije su često bile uspešne: zarobljena deca i adolescenti, posebno Španci, uglavnom su odbijali da se vrate među svoje čak i kada bi im se ukazala prilika. Ipak, njihova ratna dinamika je sva ova plemena (posebno Abipone, Mokovi i Gvajakuru) suočila sa pitanjem opstanka. Ali, zar te dve težnje ne bi trebalo da su povezane: želja društva da izvan sebe seje rat i smrt – i lična odluka žena da nemaju dece? S jedne strane želja da se donese smrt, s druge strane želja da se ne donese život. U stalnoj težnji da zadovolje svoju strast za ratovanjem, oholo viteštvo Čako plemena je tragično ukazivalo na mogućnost sopstvene smrti: deleći tu strast, mlade žene su pristale da budu žene ratnika, ali ne i majke njihove dece.

Treba naznačiti i srednjoročne društveno-ekonomske posledice rata u ovim društvima. Neka od njih (Abipone, Mokovi, Gvajakuru) odavno su napustila poljoprivredu, jer neprekidni rat i stalna briga oko konja (potraga za pašnjacima i vodom) nisu dopuštali sedalački način života. Postali su nomadi, podeljeni na grupe od 100 do 400 članova, živeći od lova, ribolova i sakupljanja (divlje rastinje, med). Ako su česti pohodi na neprijatelji imali za glavni cilj osvajanje prestižnih dobara (konja, zarobljenika), to ne znači da nisu imali i određenu ekonomsku dimenziju: obezbeđivanje nove opreme (oružja), ali i potrošnih dobara (jestive gajene biljke, pamuk, duvan, meso, itd.). Ovu funkcionalnu dimenziju rata ne treba preneglašavati, ali treba imati u vidu da su pohodi takođe bili i pljačka: Indijanci su brzo shvatili da uz pomoć oružja mogu da obezbede sebi sve što im je potrebno. Dugoročno gledano, ova praksa je mogla da vodi ka dvostrukom odnosu zavisnosti: spoljnoj zavisnosti društva od mesta na kojima se su proizvodila potrebna dobra (uglavnom španske kolonije) i unutrašnjoj zavisnosti od grupe koja makar delimično omogućava opstanak, tj. od ratnika. Zato ne iznenađuje što su Gvajakuru za lovce i ratnike koristili istu reč, Niadagaguadi, onaj zahvaljujući kome jedemo.

Da li je ovo ekonomsko „zastranjivanje“ rata u društvima koja bi trebalo da su mu potpuno posvećena, posledica same logike rata, a ne samo lokalni incident? Da li je ratniku suđeno da se kad-tad pretvori u običnog pljačkaša? To je ono u šta bi trebalo da poverujemo na osnovu primera društava koja su išla sličnim putem. Tako su Apači, koji su takođe bili

³ Ovo je, naravno, samo pretpostavka. Celi narodi su nestali od novih bolesti, a da nikada nisu videli, niti čuli za belce.

napustili poljoprivredu, postepeno dopustili da rat poprimi jasnu ekonomsku funkciju: oni su sistematski pustošili meksičke i američke naseobine. To je bio slučaj i sa ratnicima pod vođstvom čuvenog Džeronima, čije je pleme odobravalo rat samo ako donosi dovoljno plena. To je možda i dalje logika rata, ali uz snažan upliv želje za posedovanjem konja.

Detaljnija analiza elemenata koji čine ratni plen mogla bi da vodi ka zaključku da je to dovoljan razlog za priznavanje ratnika, da je ratni plen glavni izvor željenog prestiža. Ali, to nije tačno. Dobitak za Hučero ili Kaanokle ratnike ni na koji način nije zavisio od broja uhvaćenih konja ili zarobljenika, već od nečeg drugog: *od skalpa neprijatelja ubijenog u borbi*.

Malo je poznato da je ova tradicija u južnoj Americi stara isto koliko i u severnoj. Nju su sledila skoro sva Čako plemena. Sklap ubijenog neprijatelja označavao je želju mladog pobednika da bude primljen u bratstvo ratnika. Impresivne ceremonije su obeležavale ulazak novog člana, priznajući mu neopozivo pravo na titulu *ratnika*. Ovde je neophodno naglasiti dvostruko izjednačavanje: ratnici se nalaze na vrhu društvene hijerarhije prestiža; ratnik je čovek koji se ne zadovoljava samo time da ubije neprijatelja, već ga i skalpira. Direktna posledica: čovek koji ubija neprijatelje bez skalpiranja *nije ratnik*. Na prvi pogled nevažna razlika; ali, upravo ovaj detalj je od *suštinskog* značaja.

I među skalpovima postoji hijerarhija. Skalповi Španaca, iako su imali neku vrednost, nisu mogli da se porede sa skalpovima Indijanaca. Za nekog Čulupija ništa nije vredelo kao skalp Toba ratnika, njihovih većitih neprijatelja. Pre i posle Čako rata, Čulupi ratnici su se uporno opirali bolivijskoj vojsci koja je htela da okupira njihovu teritoriju i istrebi kompletno stanovništvo. Odlični poznavaoци terena, Čulupi su pratili uljeze i sačekivali ih kod retkih izvora vode. Indijanci su mi pričali o tim borbama. Bešumne strele su desetkovale trupe, izmučene i uspaničene žeđu i strahom od nevidljivog neprijatelja. Na stotine bolivijskih vojnika je bilo ubijeno; u svakom slučaju, pričali su mi stari ratnici, toliko da su morali da odustanu od skalpiranja običnih vojnika, tako da su kući donosili samo oficirske skalpove. Njihovi vlasnici su ih čuvali pažljivo složene u omotačima od kože ili u posebnim korpama. Kada bi umrli, njihova rodbina bi palila skalpove na grobu, tako da njihov dim duhu umrlog pokaže najlakši put za doseganje Kaanokle raja. Nema dima svetijeg od dima spaljenog skalpa Toba ratnika.⁴ Skalповi neprijatelja su visili sa tavanice šatora ili bili vezivani za ratna koplja. Bili su okruženi intenzivnom ritualnom aktivnošću (slavlja ili oplakivanja), što ukazuje na dubinu veze između ratnika i njegovog trofeja.

V

To je etnografski kontekst u kojem se odvija život ratničkih društava, horizont na kojem se širi mreža najdubljih odnosa između plemena i njegovih ratnika. Primetimo odmah sledeće: ako bi ti odnosi bili statični, ako bi odnosi između grupe ratnika i društva kao celine bili stabilni, inertni i sterilni, onda bi cela ova priča trebalo da se završi. Pri ovoj hipotezi, imali bi manjinu mladih ljudi, ratnika, koji vode neprekidni rat zbog lične želje za sticanjem prestiža i društvo koje tu želju toleriše zbog primarnih i sekundarnih koristi koje im ratnici donose: kolektivnu bezbednost kroz stalno slabljenje neprijatelja, zarobljenike i ratni plen iz neprijateljskih naseobina. Slična situacija mogla bi da se nastavi u nedogled, bez novih obrta koji bi izmenili društveno biće i njegov tradicionalni način života. Ostalo bi nam da zajedno s Marselom Dišanom primetimo da nema rešenja, jer nema ni problema. Čitavo

⁴ Nekoliko puta sam pokušao da kupim skalp, ali uzalud. Za Indijance bi to bilo kao da su prodali dušu Đavolu.

pitanje se svodi na sledeće: da li ovde uopšte postoji neki problem? Ako postoji, kako bi ga trebalo artikulirati?

Pitanje koje se postavlja glasi: da li društvo ipak rizikuje time što dopušta da unutar njega narasta jedna posebna društvena grupa, bratstvo ratnika? Zato bi se na ovom pitanju trebalo zadržati. U primitivnom društvu, postojanje grupa plesača ili pevača ni na koji način ne utiče na postojeći društveni poredak. Ovde je međutim reč o ratnicima, ljudima koji drže kvazi-monopol nad vojnim kapacitetom društva, to jest, u izvesnom smislu, nad organizovanim nasiljem. To nasilje oni sprovode nad neprijateljima. Ali, da li bi mogli da ga nekako usmere i na svoje društvo? I to ne kroz fizičko nasilje (građanski rat ratnika protiv društva), već *preuzimanjem vlasti* od strane ratničke grupe, koja bi onda sprovedila tu vlast nad društvom i ako je potrebno protiv njega? Da li ratnici kao grupa, kao specijalizovani organ društvenog tela, mogu da postanu *odvojen organ političke vlasti*? Drugim rečima, da li ratnici u sebi nose klicu onoga što sva primitivna društva na svaki način pokušavaju odagnaju: klicu podele društvenog tela na Gospodare (ratničku manjinu) i Podanike (svi ostali članovi zajednice)?

Upravo smo na primeru Čako plemena i Apača videli kako dinamika rata može da se preokrene u potragu za prestižnim stvarima i pljačku resursa. Ako društvo dopusti da udeo ratnog plena u snabdevanju poraste, to će voditi ka stvaranju odnosa sve veće zavisnosti od snabdevača, u ovom slučaju ratnika, koji će doći u poziciju da upravljaju društveno-političkim životom plemena po svojoj volji. Iako sporedne i privremne, u konkretnim slučajevima koje sam naveo, ekonomske posledice rata ipak pokazuju da društvo nije pošteđeno rizika od ovakve evolucije. Ali, pre nego lokalna i trenutna situacija, ono što treba da istražimo su *logika* i *etika* usađeni u samo telo ratnika. To nas vodi ka sledećem pitanju: *šta* je ratnik?

To je čovek koji svoju strast ka ratu stavlja u službu svoje želje za prestižom. Ova želja se ostvaruje kada mladi borac dokaže da je zaslužio da bude primljen u bratstvo ratnika (u užem smislu) i da ponese ratničku titulu (Hučero, Kaanokle): kada donese sklap neprijatelja. Moglo bi se pretpostaviti da je ratnik time zadobio neopoziv status i definitivan prestiž koji može da sačuva i u miru. Ali, to nije slučaj. Daleko od toga da je završena, njegova karijera je zapravo tek počela. Kao što u ovim društvima sin ne nasleđuje očevu ratničku slavu, tako ni ovaj prvi dokaz ne oslobađa mladog ratnika: on mora stalno da kreće iz početka, jer svaki podvig kojim stiže prestiž u isto vreme ga i dovodi u pitanje. Ratnik je suštinski *osuđen da stalno ide napred*. Slava nikada nije zadobijena u dovoljnoj meri; ona mora stalno stalno da se dokazuje, tako da svaki korak u tom pravcu odmah traži sledeći.

Ratnik je zato stalno nezadovoljan. Osobenost ove nespokojne figure proističe iz zavisnosti ove lične želje za prestižom od društva koje jedino može da ga prizna. Posle svakog podviga, ratnik i pleme izgovaraju isti sud: ratnik kaže, to je dobro, ali ja mogu i više, mogu još da uvećam svoju slavu. Društvo kaže, to je dobro, ali moraš da učiniš još više, ako hoćeš da potvrdiš svoj nadmoćni prestiž. Drugim rečima, ratnikova personalnost (slava iznad svega) i njegova potpuna zavisnost od plemena (ko bi inače potvrdio tu slavu?) prave od njega dobrovoljnog zatočenika logike koja neprestano traži da postigne još malo više. Bez toga, društvo bi brzo zaboravilo njegove ranije podvige i slavu koju mu je dodelilo. Ratnik postoji samo u ratu; on je potpuno posvećen toj akciji: priče o njegovim junačkim delima, koje se pričaju na plemenskim slavljinama, samo su poziv za sledeća junačka dela. Što se više posveti ratu, društvo će mu dodeljivati veći prestiž.

Prema tome, ako samo društvo može da dodeli ili uskrati slavu, onda to znači da društvo dominira ratnikom i da je ratnik otuđen od njega. Ali, zar taj odnos podređenosti ne bi mogao da se preokrene u korist ratnika, a na štetu plemena? Ta mogućnost je upisana u samu

logiku rata koja otuđuje ratnika kroz uspinjuću spiralu njegovih sve većih podviga. Ova dinamika rata, koji počinje kao isključivo lični poduhvat, može postepeno da se preobrazi u kolektivni poduhvat društva: ratnici, realno, mogu da otuđe pleme u uslovima rata. Organ (bratstvo ratnika) može da razvije funkciju (ratničku aktivnost). Na koji način? Treba poći od toga da ratnici, iako vođeni ličnom željom za ostvarenjem svog poziva, čine grupu koju definiše zajednički interes: neumorno pokretanje novih pohoda radi sticanja prestiža. Oni kreću u rat ne protiv ličnih neprijatelja, već protiv neprijatelja svog plemena. Zato je u njihovom interesu da neprijatelja nikada ne ostave na miru, da ga stalno napadaju, da mu ne dozvole ni trenutak predaha. Posledica postojanja organizovanih grupa „profesionalnih“ ratnika u ovim društvima jeste stalna težnja ratnika da *permanentno stanje rata* (redovno stanje primitivnog društva) pretvore u *aktuelni rat* (redovno stanje posebne grupe, društva ratnika).

Ovakva transformacija, izvedena do kraja, imala bi značajne sociološke posledice, jer bi uticala na samu strukturu društva i izmenila njegovo nepodeljeno biće. Pravo odlučivanja o pitanjima rata i mira (suštinski atribut vlasti) ne bi više pripadalo društvu kao takvom, već bratstvu ratnika koji bi svoj lični interes tako mogli da stave iznad kolektivnog interesa društva, praveći od svoje specifične tačke gledišta opšte stanovište plemena. Ratnik bi mogao da uvuče društvo u nekrekidni krug rata koji ono ne želi. Pleme više ne bi odlučivalo o svojoj spoljnoj politici, već bi o tome odlučivala manjina koja bi ga gurala ka nemogućoj situaciji: ka neprekidnom ratu protiv svih susednih naroda. Bratstvo ratnika, kao grupa koja je prvobitno *tragala za prestižom*, postala bi *grupa za pritisak*, koja tera društvo da stalno intenzivira rat, a zatim *grupa na vlasti*, koja bi imala isključivo pravo odlučivanja o ratu i miru. Prošavši ovom putanjom, koju je isprojektovala logika rata, bratstvo ratnika bi steklo vlast i sprovodilo je nad društvom da bi ga prisililo da sledi njihov cilj; oni bi se tako izdvojili u odvojen organ političke vlasti. Čitavo društvo bilo bi radikalno izmenjeno, podeljeno na one koji imaju vlast i na podanike vlasti.

Prema tome, rat nosi u sebi opasnost od podele homogenog tela primitivnog društva. Značajan paradoks: s jedne strane, rat omogućava zajednici da sačuva svoje nepodeljeno biće; s druge strane, otkriva se kao moguća osnova za podelu društva na gospodare i podanike. Primitivno društvo sledi logiku nepodeljenosti; rat teži da ga podvrgne logici podele. U primitivnom društvu koje nije zaštićeno od dinamike sukoba, od društvenih inovacija ili, sasvim prosto, od unutrašnjih kontradikcija, uvek postoji sukob između društvene težnje (očuvanje društvenog tela kao jedinstvene celine) i ličnih težnji ratnika (sticanje slave). Reč je o sukobu dve suprotne logike, koji se može razrešiti samo radikalnim isključivanjem jedne od njih. Ili će logika društva ukinuti ratnika ili će logika ratnika uništiti društvo kao nepodeljeno telo. Nema srednjeg rešenja. Kako onda definisati odnos između društva i ratnika? Sve zavisi od toga da li je društvo u stanju da razvije odbrambene mehanizme koji će ga zaštititi od smrtonosne podele ka kojoj ga vode njegovi ratnici. Za društvo, to je pitanje opstanka: ili pleme ili ratnik. Ko će odneti prevagu? Koje će rešenje, u konkretnoj društvenoj stvarnosti ovih zajednica, naći svoj problem? Da bi odgovorili na ovo pitanje moramo još jednom da se vratimo na etnologiju ovih plemena.

VI

Utvdimo prvo granice dodeljene ratničkoj grupi kao autonomnoj organizaciji. Ova grupa postoji kao društveno priznata samo na planu prestiža: ratnici su ljudi koji su stekli pravo na određene privilegije (titulu, ime, posebne frizure, boje, itd.), ne računajući erotske

posledice tog prestiža na njihov status kod žena. Sama priroda njihovog glavnog cilja, prestiža, sprečava ih da formiraju grupu koja će imati *jedinstvenu* politiku i strategiju, da postanu deo društvenog tela koji bi mogao da artikuliše i sprovede zajedničke ciljeve. U stvari, *obavezni individualizam* svakog ratnika sprečava ratničku grupu da postane *homogeni* kolektivitet. Ratnikova želja za sticanjem prestiža može i želi da se oslanja samo na sopstvene snage: ratnik ne računa na solidarnost svoje braće po oružju, iako će sa njima deliti plodove ekspedicije. Grupa ratnika ne vodi nužno ka stvaranju tima i razvijanju sportskog mentaliteta: njihov jedini mogući moto je „svako za sebe“. Neodoljivi ukus prestiža je čisto lična senzacija, kao i njegovo sticanje.

Ali, vidimo kako po istoj logici stečeni prestiž donosi ratniku samo privremeno zadovoljenje, kratkotrajno uživanje. Svaki njegov podvig pleme pozdravlja i slavi, ali time ga zapravo obavezuje da teži još većem podvigu, da ide dalje, da krene od nule, da obnovi izvor svog prestiža tako što će neprestano ići u nove pohode. Drugim rečima, ratnikov zadatak je večita dužnost, koja se nikada ne može ispuniti. Njegov cilj je nedostižan; za njega nema predaha, osim na samom kraju potrage.

Ratnik je posvećen ličnom poduhvatu i to izrazito neprofitabilnom: njegov život je neprekidna borba. Ali, ni to nije sve. Da bi odgovorio ovim ličnim i društvenim zahtevima za stalnim dokazivanjem prestiža, nije dovoljno da ponavlja isti podvig, na primer, da u logor stalno donosi skalpove neprijatelja. Ni on, niti pleme, neće se zadovoljiti tim, da tako kažemo, lakim rešenjem. Svaki put on mora da teži još većem podvigu, još opasnijem, rizičnijem. Zašto? Zato što je to jedini način na koji ratnik može da se istakne kao pojedinac među ostalim saborcima, jer među njima postoji velika konkurencija. Svaki podvig nekog ratnika predstavlja izazov za ostale; oni pokušavaju da ga nadmaše. Novajlija pokušava da nadmaši veterana, primoravajući ovog da održi jaz između njih tako što će učiniti nešto još hrabrije. Zbirni efekat ove lične težnje ka slavi, društvenog pritiska plemena i nadmetanja među ratnicima jeste eskalacija drskosti i smelosti.

Kako se ta eskalacija ispoljava na terenu? Za ratnike je to stvar potrage za najvećom opasnošću, koja će njegovoj pobedi doneti najveću slavu. Na primer, kretaće u sve duže ekspedicije, zalaziti sve dublje u neprijateljsku teritoriju, odričući se bezbednosti koju može da mu pruži bilizina teritorije njegovog plemena. Ili će nastojati da se sukobi sa grupom neprijatelja poznatih po hrabrosti i žestini, čiji sklapovi samim tim vrede više od drugih. Rizikovaće život polazeći u noćne pohode, što Indijanci nikada ne čine, jer u noći vrebaju duše mrtvih, prikaze i drugi demoni. Kada se kreće u napad, ratnici uvek napuštaju liniju fronta i sami kreću u napad; slava je veća ako se neprijatelj napadne u svom uporištu ili u selu, ako se priđe što bliže njegovim strelama i kopljima. Svedočenja istraživača, misionara i vojnika sadrže veliki broj priča o hrabrosti divljih ratnika, čiji podvizi ponekad izgledaju zadivljujući, a mnogo češće samo besmisleni. Njihova hrabrost je, naravno, nesporna. Ali, ona izgleda više duguje samoj logici rata zarad prestiža nego njegovoj ličnosti. Sa stanovišta Evropljana (u obe Amerike), koji tu logiku nisu mogli da shvate, drskost Indijanaca je izgledala besmislena, nenormalna. Ali, sa stanovišta Indijanaca to je bilo normalno ponašanje običnog ratnika.

Rat zbog prestiža, logika slave: koji je krajnji stepen hrabrosti kojem ratnik stremi? Koji podvig donosi najveću slavu, šta se smatra za nenadmašno? To je pohod u kojem ratnik sam napada neprijateljski logor, što predstavlja najveći izazov, podrazumeva apsolutnu neravnopravnost protivnika, gde ratnik svoju snagu izjednačuje sa snagom svih svojih saboraca, gde ističe i potvrđuje svoju nadmoćnost nad neprijateljem. *Sam protiv svih*: to je kulminacija svih ratnikovih pohoda, krajnji stepen drskosti i smelosti. U ovom slučaju,

iskustvo ratnika je od male vrednosti, kao i sva njegova lukavost; jedino na šta može da se osloni je iznenađenje koje njegov samostalni upad može da izazove.

Šonplen nam priča o tome kako je pokušavao da odvрати jednog hrabrog Algonkin ratnika da sam napadne Irokeze, na šta mu je ovaj odgovorio

„. . . da neće moći da živi ako ne pobije svoje neprijatelje i ne osveti sebe, i da mu njegovo srce govori da treba da pođe što pre, što je zaista bio rešen da učini.“

Isto su postupali i Irokezi, što je zapanjilo francuske jezuite koji su boravili kod Hjurona:

„. . . ponekad bi neki neprijatelj, potpuno nag i naoružan samo sekirom, upao među kolibe, noću, potpuno sam, ubio nekoliko usnulih meštana, a zatim bežao pred poterom od sto ili dvesta ratnika koji bi ga sledili dan ili dva.“

Znamo da je Džeronimo, kojem nije uspelo da ubedi Apače da povedu neprekidni rat koji je on želeo, napadao meksička sela u pratnji dva ili tri ratnika. U svojim veličanstvenim memoarima Crni Los (Sioux; Su) seća se jednog Vrana ratnika koji je bio ubijen kada je sam, po noći, pokušao da ukrade konje. Crni Los priča i o čuvenoj bici sa američkom vojskom u kojoj je jedan Čejen konjanik (tradicionalni saveznici Sua) sam, ispred svih, krenuo u juriš i bio pogođen plotunom metaka. Među amazonskim Janomami Indijancima bilo je mnogo ratnika koji su poginuli u borbama u koje su išli sami, poput čuvenog Fuisivea. Čulupiji se i danas sećaju smrti jednog slavnog ratnika, iz bratstva Kaanokle: dostigavši vrhunac slave, uzjahao je svog najboljeg ratnog konja i sam krenuo na teritoriju Toba. Nekoliko dana je napadao njihove logore i na kraju bio ubijen. Čulupiji se živo sećaju i Kalai'ina, slavnog ratnog poglavice iz plemena Toba. Pričali su mi kako je ovaj, početkom veka, noću upadao u njihove logore, potpuno sam, uspevajući da svaki put zakolje i sklapira jednog ili dvojicu ljudi i da na kraju pobegne. Čulupi ratnicima je najzad uspelo da ga uhvate. O pohodima Kalai'ine su govorili s mržnjom, o njegovoj smrti s divljenjem: umro je od mučenja, tokom kojeg nije ispustio ni glas.

Nema potrebe da dalje nižemo primere. Dovoljno je pogledati te tekstove: sve te anegdote pokazuju da je kod ratnika prezir prema opasnosti uvek išao zajedno sa željom za slavom. Ova veza objašnjava ponašanje ratnika koje je toliko zbunjivalo Evropljane: zarobljeni ratnici *nikada nisu pokušavali da pobegnu*. U najboljem slučaju bi preživeli sva mučenja kojima su bili izloženi, u najgorem (što se dešavalo mnogo češće) ubijeni. Ali, zadržimo se na izveštaju u kojem Šonplen priča o posledicama jedne pobede nad Irokezima, koju je ostvario sa svojim saveznicima Algonkinima, koji su tada došli i do nekoliko zarobljenika:

„Naši su zapalili vatru, a onda, kada se plamen razgoreo, uzeli svako po jednu užarenu cepanicu i njome pržili one nesrećnike, malo po malo, da bi im naneli što veću bol. Onda su ih neko vreme ostavili na miru i polili vodom po leđima. Nastavili su sa mučenjem tako što su im počupali nokte, da bi im onda palili vrhove prstiju. Nakon što su im spalili testise, terali su ih da jedu neku vrstu gume, koja je bila veoma vrela. Onda su im proboli ruke u korenu šake i štapovima kidali tetive i meso. Kada su videli da ovi neće pokleknuti, zaklali su ih.“ (1609)

Tridesetak godina kasnije, 1642, ista slika:

„. . . pošto jedan zarobljenik nije pokazivao nikakav znak bola, iako na vrhuncu mučenja i agonije, Irokezi su bili van sebe od besa. To je za njih bio loš znak, jer su

verovali da će im se duša ratnika koji prezire njihov gnev osvetiti za smrt tela. Pitali su ga zašto ne jauče. Ovaj je odgovorio: 'Samo radim ono što vi nikada ne biste mogli, kada bi bili ovako mučeni; gvožđe i vatra koje stavljate na moje telo vas bi naterali da jaučete i plačete kao deca; mene nećete pokolebati.' Na te reči Irokezi se kao tigrovi baciše na polusprženog mučenika. Odrali su mu testise, a po raskravljenoj lobanji posuli pesak i žeravicu. Onda su ga skinuli sa mučilišta i vukli između svojih koliba.“

Znamo da je među Tupi-Gvaranima ratni zarobljenik mogao da bude bezbedan i neuznemiravan, čak slobodan: ali, pre ili kasnije, bio bi pogubljen i pojeden. On je znao šta ga čeka, ali nikada ne bi ni pokušao da pobjegne. Uostalom, gde bi našao utočište? Sigurno ne među svojim ljudima: za njih, zarobljeni ratnik više ne pripada plemenu, on je neopozivo isključen iz zajednice koja samo iščekuje vest o njegovoj smrti, da bi odmah zatim mogla da ga osveti. Ako bi uspeo da pobjegne, njegova zajednica mu sigurno ne bi priredila dobrodošlicu: on je zarobljenik, njegova sudbina je zapečaćena. Kao što su to posvedočile jezuite o kanadskim Indijancima, beg zarobljenika se smatrao za „neoprostiv prestup“.

Ovde, tamo, svuda, ta nesvodiva sklonost, ta tragična veza između ratnika i smrti postaje jasna. Pobjednik mora odmah da krene u novi pohod da bi iznova potvrdio svoju slavu, ovog puta čineći još veći podvig. Ali, u tom neprekidnom ispitivanju granica opasnosti kojima se izlaže da bi stekao prestiž, ratnik neumitno dolazi do svog kraja: smrti u usamljenoj borbi protiv neprijatelja. Zarobljen, i tako poražen, on više ne postoji za svoje društvo: večiti nomad, on će od tada lutati između života i smrti, čak i ako ga smrt ne stigne odmah (što je slučaj kod Čako plemena, gde se ratni zarobljenici retko kad pogubljuju). Za ratnika nema alternative; on može da računa samo na jedan ishod: smrt. Ukratko, ratnik nikada nije ratnik *osim na kraju svoje misije*, kada nakon ostvarenja najvećeg podviga zajedno sa apsolutnom slavom osvoji i smrt. U svom biću, ratnik je biće-za-smrt.

Zato Dobrichofer nije sasvim u pravu kada kaže:

„Abipone ratnik uvek traži slavu, nikad smrt.“

Ratnici, Abipone i drugi, ne traže smrt radi smrti, već ih ona nužno očekuje na kraju puta koji su izabrali: tražeći slavu, idu u susret smrt. Zato ne treba da čudi velika stopa smrtnosti među ratnicima. Drevne hronike su sačuvale imena mnogih čuvenih ratnika, posebno ratnih poglavica: svi oni su pre ili kasnije poginuli u borbi. Treba imati u vidu da se ovi gubici odnose na određenu starosnu grupu: na muškarce između 20 i 45 godina, to jest, na sam krem ratničkog viteštva. To odlučno insistiranje ratnika na svom biću-za-smrt ukazuje da je strast za slavom možda u službi jednog dubljeg razloga, koji bismo mogli nazvati *instiktom smrti*, koji prožima ne samo ratničku grupu, već ozbiljno zagađuje celo društvo: zar i žene, koje odbijaju da imaju decu, ne osuđuju pleme na brzi nestanak? Kolektivna želja za smrću jednog društva koje više ne želi da se reprodukuje . . .

Ovde se otkriva jedan od poslednjih detalja slike. Prethodno sam naglasio da samo jedan deo muškaraca u Čako plemenima teži zvanju ratnika, koje se stiče sklapiranjem neprijatelja. Drugim rečima, ostali muškarci takođe idu u rat, ali ne skalpiraju neprijatelje, jer nemaju pretenziju da postanu ratnici. Oni namerno odbijaju slavu. Sve prethodno rečeno nagoveštava šta bi mogao da bude razlog za ovaj po malo neočekivan izbor. Ipak, pustimo Indijance da to sami objasne: biće to prilika da shvatimo apsolutnu slobodu njihove misli i njihovog delovanja, ali i hladnu lucidnost njihove političke analize. Svaki čovek iz ovih društava radi ono što želi i ima za to dobar razlog.

Već sam rekao da sam tokom boravka u Čakou često bio u prilici da razgovaram sa starim Čulupi borcima. Neki od njih bili su institucionalni ratnici iz reda Kaanokle: oni su imali

skalпове непријатеља ubijenih u borbi. Što se ostalih tiče, oni se nisu smatrali ratnicima jer nikada nisu sklapirali neprijatelje. Među ovim starcima bio je tek po neki Kaanokle: većina je odavno poginula u borbi, što je očekivana sudbina ratnika. Ipak, sudbinu ratnika objasnili su mi ne-ratnici. Naime, oni nisu bili Kaanokle zato što to nisu želeli. Ali, zašto jedan hrabri borac ne bi želeo da bude i Kaanokle? To je bio slučaj i sa Aklamaceom, slavnim šamanom, i sa Tanu'uhom, koji je imao neiscrpno znanje o mitologiji svog plemena. Imali su oko 65 godina i učestvovali u bezbrojnim bitkama protiv Bolivijaca, Argentinaca i Toba, posebno Tanu'uh. Ali, oni nisu bili Kaanokle. Tanu'uhovo telo bilo je prekriveno ožiljcima od noža, strela i metaka, što je jasno govorilo koliko je puta za dlaku izbegao smrt. Tanu'uh je sigurno ubio par desetina ljudi. Zašto nisi Kaanokle? Zašto nisi nikada skalpirao neprijatelje? Odgovor je, u svojoj dvosmislenosti, bio skoro komičan: *zato što je to suviše opasno!* Nisam hteo da poginem. Ukratko, čovek koji je najmanje deset puta zamalo poginuo, nije želeo da postane ratnik zato što se plašio smrti!

Njemu je to bilo očigledno: Kaanokle je *unapred* osuđen na smrt. Insistiranje na slavi koja prati titulu ratnika moguće je samo po cenu smrti, koja stiže pre ili kasnije. Tanu'uh i njegovi prijatelji su mi objašnjavali dinamiku koja pokreće ratnika: da bi postao Kaanokle moraš da doneseš sklap. Ali, čim učini taj korak čovek mora ponovo da krene u ratni pohod i da donese novi skalp. Ako to ne uradi, niko ga više neće uzimati za ozbiljno, biće zaboravljen. *Zato Kaanokle brzo umiru.*

Ova analiza najjasnije ukazuje na vezu između društva i ratnika. Pleme prihvata autonomnu grupu muškaraca posvećenih ratu, ohrabruje ih u njihovom pozivu i dodeljuje im veliki prestiž. Ali, zar taj prestiž nije dobra prilika da ova ova grupa postane grupa za pritisak, a zatim grupa na vlasti? Ali, za ratnika je već kasno: ili će se odreći svog poziva i biti osramoćen ili će se naći u zamci tog poziva, kao zarobljenik svoje želje za slavom koja vodi pravo u smrt. Između društva i ratnika postoji razmena: prestiž za podvig. Ali, u ovom sučeljavanju, društvo upravlja igrom i ima poslednju reč: krajnja ponuda je večnost slave za večnost smrti. Tako društvo unapred osuđuje ratnika na smrt: nema radosti za divljeg ratnika, samo izvesnost tuge. Ali, zašto? Zato što bi ratnik mogao da bude *uzrok velike tuge za društvo*, tako što bi u nju mogao da unese klicu podele, tako što će zajedno sa ostalim ratnicima postati odvojen organ vlasti. Tako izgleda odbrambeni mehanizam koji primitivno društvo podiže da bi odagnalo rizik koji sa sobom nose ratnici: život nepodeljenog društvenog tela dobija se u zamenu za ratnikovu smrt. Tekst prlemenskog zakona sada je potpuno jasan: primitivno društvo je u svom najdubljem biću *društvo-za-rat*; ali, ono je iz istog razloga i *društvo protiv ratnika*.⁵

Zaključak

U zaključku, napustimo poseban slučaj ratničkih društava i okrenimo se ka opštoj situaciji primitivnih društava. Prethodna razmatranja pružaju nam i neke elemente odgovora na odnos između muškaraca i žena u ovim društvima, tačnije – pomažu nam da shvatimo da je reč o jednom lažnom problemu. Promoteri marksističke antropologije – tvorci tog oskudnog katehizisa koji nema nikakve veze ni sa Marksom, niti sa stvarnošću primitivnog društva – pošto ne mogu da u primitivnom društvu pronađu elemente klasne borbe, ipak otkrivaju jedan društveni konflikt, onaj između polova. U toj borbi, žena je uvek gubitnik:

⁵ Kod severnoameričkih plemena (Vrane, Hidaca, Mandan, Poni, Čejeni, Su, itd.) postojala su posebna društva ratnika: društvo Ludog Psa ili bratsvo ratnika samoubica koji se nikada nisu vraćali iz borbe.

u ovim društvima žena je otuđena, eksploatisana, izložena nasilju muškarca. Taj sažaljivi kreda čudno odjekuje i u nekim feminističkim krugovima: zagovornici tog pristupa uporno nastoje da primitivna društva prikažu kao seksistička, a ženu kao žrtvu muške dominacije. Samim tim, to nikako ne mogu da budu društva jedankih.

Realni i simbolični, svesni i nesvesni, odnosi između muškaraca i žena u primitivnom društvu predstavljaju za etnologe apsolutno fascinantnu oblast istraživanja. Zašto? Zato što unutrašnji društveni život zajednice ne počiva toliko na odnosu između muškaraca i žena – što je truzam bez ikakvog značaja – koliko na veoma specifičnom načinu na koji ova društva u svojim mitovima, a još više u obredima, izražavaju svoje viđenje *razlika* između muškaraca i žena. Još preciznije: u primitivnim društvima, koja u mnogim aspektima naglašavaju muški princip, upravo taj kult muževnosti dokazuje da se muškarac *stalno nalazi u defanzivnoj poziciji u odnosu žene*, jer tako priznaje njihovu superironost – mitovi, obredi i svakodnevni život to potvrđuju više nego rečito. Da bi se sagledala priroda te superironosti, shvatio njen značaj, utvrdila sva sredstva kojima muškarci pokušavaju da se zaštite od žena, potrebno je veoma obimno i ozbiljno istraživanje.

Ovde ću se ograničiti na pitanje kako strukturalna veza između rata i primitivnog društva jednim delom određuje i odnos između polova. Ova društva su u svom biću ratnička. To znači da su svi muškarci, u svom biću, ratnici, da seksualna podela zadataka aktivnost ratnika dodeljuje muškarcima. Muškarac je tako stalno u službi rata; s vremena na vreme, on i kreće u rat. Dobro je poznato da je primitivni rat retko kada smrtonosan, osim naravno, za pripadnike ratničkih bratstava. Ipak, pošto je mogućnost rata stalno prisutna, sve opasnosti, moguće povrede i smrt su unapred zacrtani kao sudbina muškarca. Muškarac iz primitivnog društva je po definiciji uslovljen ovom situacijom: njegovo biće je, manje ili više intenzivno, određeno kao biće-za-smrt. U ratu, smrt stiže samo nekoliko pojedinaca, ali pre bitke ona jednako ugrožava sve. Posredovanjem rata, uspostavlja se intimni odnos, suštinsko izjednačavanje rata i muškog principa.

Šta je, s druge strane, sa ženama? Podsetimo se stanovišta po kojem je žena veoma dragoceno „dobro“ čijoj se razmeni i cirkulaciji muškarci puno posvećuju; podsetimo se i pojednostavljene predstave o ženi kao rekreaciji ratnika, koja se dobro uklapa u prethodnu sliku: žena je dobro za razmenu i potrošna roba. U ovoj tački treba razmotriti sva izobličenja i posledice strukturalističkog pristupa ženi. Suštinski posed svake žene, koji definiše čitavo njeno biće, jeste da obezbedi biološku, a zatim i društvenu reprodukciju zajednice: žene su te koje rađaju decu. Daleko od toga da budu potrošne stvari ili eksploatisani subjekti, one su proizvođači nečega bez čega društvo ne može da opstane: dece, te neposredne i daleke budućnosti plemena. Sve ovo je očigledno, ali treba se podsetiti. Žene ratnika to dobro znaju: na primeru Čako plemena videli smo kako *donose odluku* o smrti plemena *odbijajući* da imaju decu. Ženski princip podrazumeva materinstvo, prvo kao biološku funkciju, ali odmah zatim i kao društveno upravljanje nad proizvodnjom dece: to da li će dece biti ili neće biti, zavisi isključivo od žena. To je ono što obezbeđuje dominaciju žena nad društvom.

Ovde se otkriva neposredna veza *između ženskog principa i života* koja ženu određuje kao biće-za-život. Samim tim, razlika između muškarca i žene je sasvim jasna: kao ratnik, muškarac je biće-za-smrt; kao majka, žena je biće-za-život. Odnos svakog od njih prema društvenom i biološkom životu i smrti određuje i odnos između polova. U kolektivnom nesvesnom plemena (kulturi), muško nesvesno shvata i priznaje razliku polova kao nepovratnu superironost žena nad muškarcima. Zatočenici smrti, muškarci zaziru i zavide ženama, ljubavnicama života. To je primitivna i primordijalna istina koju će potvrditi svaka ozbiljna analiza odgovarajućih mitova i rituala. Mitovi, izokrećući ovaj odnos, pokušavaju da sudbinu društva prikažu kao sudbinu muškarca; obredi i druge teatralne postavke u

kojima muškarci evociraju svoje pobjede, služe tome da odagnaju i kompenzuju očiglednu istinu da je sudbina u rukama žena. Slabost, zanemarenost, inferiornost muškarca pred licem žene? To je razlog zašto mitovi skoro svih naroda izgubljeno zlatno doba ili raj predstavljaju kao aseksulani svet, kao *svet bez žena*.

Mitološke predstave o ratniku

U prethodnom tekstu pokušao sam da rat i ratnika sagledam kao stvarnost i kao politiku, ali ne i kao predstavu. To naravno ne znači da Divljaci nemaju takve predstave. One se uglavnom izražavaju kroz mitove. Ovde prilažem dva takva mita, iz mitološkog korpusa Čulupija, koji sam sakupio tokom 1966. Prvi govori o poreklu rata, drugi objašnjava jednu predstavu o ratniku.

Poreklo rata

Čulupi i Toba su nekada bili jedno pleme. Ali, mladići nikada nisu hteli da budu jednaki, nego su uvek hteli da se dokazuju da su jači od drugih. Sve je počelo kada se između dvojice takvih mladića pojavilo neprijateljstvo. Njih dvojica su živeli zajedno, išli zajedno u ribarenje i sakupljanje druge hrane. Jednom su otišli na kupanje na reku Pilkomajo. Tamo su poželi da se rvu.¹ Jedan je udario onog drugog malo jače. Ovaj drugi je uzvratilo tako što je svog protivnika udario parčetom drveta i raskrvario mu čelo. Onda je ovaj uradio isto. Bilo je to u vreme kada su Čulupi i Toba bili jedno pleme: govorili su istim jezikom; među njima je bilo malo razlike.

Braća i prijatelji se okupiše oko mladića, koji su odmah krenuli da traže svoje očeve. Toba mladić je rekao da je Čulupi počeo prvi, iako je on bio taj! Pre toga, među Indijancima nije bilo nikakvih sukoba. U to vreme, jedini neprijatelji Čulupija bili su Matakao, a jedini neprijatelji Toba bili su Čoroti.² Onda je priređena zabava, velika pijanka sa pićem od fermentisanog meda. Tokom pijanke, Toba otac je ustao i rekao: Opet razmišljam o tome kako je moj sin bio ranjen!³ I samo što je to rekao, počeo je da probada rođake i prijatelje sinovljevog protivnika. Jedan Čulupi ratnik ustade i pogodi strelama nekoliko Toba, koji su stajali i pevali pored, ali se nisu razdvajali od svojih sekira. Tako se među pijanim ljudima zapodenula bitka. I sve zbog ona dva mladića. Bitka se proširila i na žene, koje su se pridružile svojim muževima. Borci su jedva uspeali da se razdvoje, jer je bitka bila veoma žestoka. Onda su prekinuli da se tuku, razdvojili se i odlučili da se sutra nađu na istom mestu i nastave sa borbom.

Sutradan je sve bilo spremno za veliku bitku. Konjanici su izazivali jedni druge. Na sebi su imali samo male pojaseve od karaguatinih vlakana i bili naoružani lukovima i strelama sa zaokruženim vrhovima. Obe grupe su bile velike. Čulupiji su počeli da odnose prevagu. Bilo je mnogo mrtvih, ali manje na strani Čulupija, koji su više napadali i bolje izbegavali strele. Toba počеше da beže, ostavljajući za sobom mnogo svojih ljudi, dece i novorođenčadi. Čulupi žene ih uzeše da se staraju o njima, jer su majke mnogih od te dece poginule u borbi. Među zarobljenicima je bilo i žena.

¹ Rvanje je omiljeni sport Čulupija. To je više nadmetanje u veštini, nego u snazi, gde protivnika treba baciti na zemlju.

² Matakao žive na desnoj obali gornjeg toga reke Pilkamajo; Čoroti na levoj. Pripadaju istoj jezičkoj grupi kao i Čulupi.

³ Pijanke su dobra prilika za tuču. Netrpeljivosti, potiskivane ponekad mesecima, mogu lako da eksplodiraju. Zato žene tada sklanjaju svo oružje van dometa muškaraca.

Muškarci su ceo dan proveli skalpirajući Toba ratnike. Sve to se događalo nakon pojave prve noći. U vreme neprekidnog dana Čulupi i Toba su živeli zajedno.⁴

Ovaj mit zahteva nekoliko kratkih napomena. On u isto vreme objašnjava poreklo rata i rođenje društva. Pre rata, kosmički i ljudski poredak još nisu postojali. To je pre-ljudsko vreme večitog dana, kada još nije bilo smenjivanja dana i noći. Društveni poredak, kao mnoštvo razlika i plemena, još nije rođen: između Čulupija i Toba nema razlike. Drugim rečima, divlja misao, u svom mitološkom izrazu, vidi nastanak društva i pojavu rata kao povezane događaje; ono smatra da rat nastaje zajedno sa društvom; rat je sastavni deo primitivnog društvenog poretka. Urođenički diskurs potpuno potvrđuje antropološke zaključke.

Primećujemo da ovaj mit, i to na samom početku, odgovornost za izbijanje prvog rata pripisuje mladićima. Mladići ne vole jednakost, oni žele da među njima postoji hijerarhija (prestiza), oni žele slavu: zato su tako žustri, skloni nasilju, zašto se potpuno podređuju želji za prestižom. Mit jasno kaže da su mladi ljudi rođeni da bi bili ratnici, da rat postoji zbog mladih ljudi. Veza između sklonosti ka ratničkoj aktivnosti i određene starosne grupe nije mogla biti jasnije izražena.

Slepi ratnici

Jednom je grupa Kaanokle ratnika krenula u pohod. Posle nekoliko dana hoda rešili su da predahnu i odspavaju. Poglavica je rekao: sinovi moji, noćas ćemo spavati ovde, a sutra nastavljamo svojim putem.

U neko doba noći, ptica Vuot-vuot poče da peva. Ratnici prasnuše u smeh, jer je pevala jako loše. Ptica se naljutila zbog toga što je ovi tako ismevaju. Počela je ponovo da peva, ali ratnici opet počeše da se grohotom smeju: Kako smešno peva! Jedan ratnik se smejaio manje od ostalih. Sledećeg dana, kada su ustali, svi su bili slepi. Slep sam!, povikao je jedan ratnik. I ja! I ja!, vikali su ostali. Onaj koji se najmanje smejaio, nije bio sasvim oslepeo. Povikao je: Nisam potpuno oslepeo! Još uvek mogu da vidim nešto. Onda ćeš nas ti voditi!, povikaše ostali. Tako je ovaj ratnik postao vođa.

Ratnici su uhvatili u ruke i formirali dugačak lanac. Došli su u šumu; onaj koji je mogao da malo vidi, počeo je da doziva pčele: Gde ste, pčele? Jedna koja je bila u blizini odgovori:

- Evo me! Ali, imam vrlo malo meda! Taman za svoju decu!
- To nam neće biti dovoljno! Idemo dalje.
- Da, da! Idemo dalje, idemo dalje! povikaše u glas ostali ratnici.

Kada su stigli do drugog mesta, njihov vodič poče da doziva:

- Pčelo, gde si?
- Evo me ovde! Ja imam puno meda!
- Dobro! Onda ćemo jesti tvoj med!
- Da, da! Tako je! Ješćemo med, ješćemo med! povikaše u glas slepi ratnici.

⁴ Rat između Čulupija i Toba okončan je između 1945. i 1950.

Čovek koji je mogao da vidi počeo da proširuje otvor u košnici u jednom drvetu i da izvlači med. Svi počeoše da jedu. Ali, meda je i dalje bilo na pretek. Onda su ratnici počeli da se mažu njime i gađaju jedni druge.

– Zašto me mažeš medom?

– A zašto ti mene gađaš?

I tako su nastavili da se koškaju. Onaj koji je video, govorio im je da prestanu sa tučom i da nastave da jedu. I dalje je bilo puno meda, ali sada su ratnici ožedneli. Onda su krenuli u potragu za vodom.

Njihov vodič je počeo da doziva lagunu:

– Laguno, gde si?

– Evo me ovde! Ali, imam vrlo malo vode i tek po neku jegulju!

– Ako je tako, onda idemo dalje.

– Da, da! Idemo dalje, idemo dalje! ponavljali su slepi ratnici. Nastavili su sa potragom, a onda je njihov vodič ponovo počeo da doziva:

– Laguno, gde si?

– Evo me ovde! odgovori jedna velika laguna. U meni ima mnogo vode i jegulja!

– Onda ćemo piti tvoju vodu!

– Da da! Tako je! Pićemo vodu! vikali su ostali. Onda su ušli u lagunu i počeli da gase žeđ.

Posle toga su počeli da rukama love jegulje. Svoje torbe su ostavili na obali lagune. Kada bi neki čovek uhvatio jegulju, naredio bi svojoj torbi da se otvori i ubacivao jegulju unutra. Kada bi se torba napunila, njen vlasnik bi joj naredio da se isprazni, a ovaj bi ponovo počeo da je puni. Kada su se torbe ispraznile dva puta, ratnici su izašli iz vode, a onaj što je mogao da vidi zapalio je vatru. Onda su počeli da peku jegulje. U međuvremenu, tu se našla i ptica Foh-foh. Bilo joj je veoma zabavno da gleda sve te slepe ljude kako peku jegulje. Sletela je među njih, otela jednu jegulju i počela da njome tresе iznad glava ratnika, prskajući ih vrelom mašću. Ovi se naljutiše:

– Zašto si me opekao?

– A zašto si ti mene opekao?

I onda su opet počeli da se tuku. Ptica Foh-foh se vratila na svoje drvo. Zamalo je pukla od smeha, ali se suzdržala da je ovi ne bi čuli.

Onda je odletela i srela pticu Iunutah. Ispričala joj je celu priču:

– Eno tamo dole nekih ljudi! Sve sam ih opekla, a oni se sada biju između sebe! To je da pukneš od smeha! Htela sam da se smejem, ali sam se jedva suzdržala.

– Moram to da vidim!

– Ne, ne! Ne idi tamo! Ne smemo da se smejemo, a samo jedan pogled biće dovoljan da počneš da se smeješ.

Ali, ptica Iunutah je insistirala:

– Ne, ne! Hoću da idem! Ako počnem da se smejem, odmah ću otići i smejati im se iz daleka.

Ptica Foh-foh konačno pristade da je odvede tamo. Tamo su ponovile istu igru, a ratnici ponovo počеше da se biju. Iunutah nije mogla da se suzdrži i odmah odlete dovoljno daleko da može da se smeje na miru. Ali, slepci brzo čuše da se neko smeje:

– Ko se to smeje?

Jedan od njih zgrabi svoj *itoicha* (pribor za paljenje vatre) i baci ga u pravcu iz kojeg se čuo smeh. Prerijska trava u koju se Iunutah bila sakrila odmah počе da gori. Iunutah je pokušala da se sakrije u rupu, ali su joj noge ostale napolju, tako da ih je vatra spalila.

Eto zašto su noge ptice Iunutah crvene.

Klasična analiza ovog mita bez sumnje bi zaključila da ovaj mit govori o nastanku fizičkih karakteristika jedne ptice. Ali, meni se čini da to nije njena glavna poruka, već da se mit najviše bavi pitanjem humora i ismevanja. Kome se mit podsmeva? To su ratnici, groteskni bogalji, ranjiviji i bespomoćniji od deteta. Mit razvija sliku koja je sušta suprotnost portretu stvarnog ratnika, samopouzdanog, bezobzirnog, snažnog i poštovanog među svojim ljudima. To znači da mit izokreće stvarnost, da urođenička misao mitološki radi ono što bi neko u stvarnosti mogao samo da sanja: da se podsmeva ratnicima, da od njih pravi budale. Zato podrugljivi humor ovog mita izražava jaz koji društvo mora da zadrži prema svojim ratnicima. Ono što taj jaz ispunjava jeste upravo smeh, isti onaj smeh koji ratnike iz mita dovodi u tužan položaj. Ali, u stvarnosti, društvo se ne smeje ratniku (već ga gura ka smrti); ono mu se podsmeva samo u mitu: ko može da garantuje da se u nekom trenutku taj smeh ne bi okrenuo protiv njega?

Tu je i drugi aspekt mita: on podiže jednu diskretnu branu protiv nejednakosti. Zar on ne govori da je u kraljestvu slepih, ćoravac kralj? To je pouka ovog mita: nema dobrog društva osim pod okriljem jednakosti i nepodeljenosti. To je zaista stvar *otvaranja očiju!* To je politički nauk ove priče. Klasična i strukturalistička analiza mitova zamračuju političku dimenziju Divljakove misli. Mitovi bez sumnje, kako je to govorio Levi-Stros, odražavaju jedni druge, ali oni pre svega odražavaju društvo: to je govor društva o sebi samom.⁵

Pjer Klast, 1977.

⁵ Ovaj i naredni tekst (*Arheologija nasilja: Rat u primitivnom društvu*, nap. prev.) najava su dužeg rada, koji je ostao nedovršen. Pjer Klast je ostavio za sobom nekoliko kratkih zabeleški o temi koju je želeo da obradi. Ovde vidimo šta je taj rad trebalo da artikuliše: prirodu vlasti poglavice; osvajački rat kao mogući početak promene u političkoj strukturi primitivnog društva (slučaj Tupi Indijanaca); ulogu žene u odnosu na rat; rat koji vodi Država (Inke). – Napomena izdavača *Libre*.

Bibliografija

I: Severna Amerika

- Champalin, *Les Voyages de Samuel Champlain*, Paris, PUF, 1951
- Élan Noir, *Mémoires d'un Sioux*, Paris, Stock, 1977.
- Geronimo, *Mémoires de Geronimo*, Paris, Maspero, 1972.
- Grinnell, G.B., *The Cheyenne Indians*, University of Nebraska Press, 1972.
- Lowie, R.H., *The Crow Indians*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.
- *Relations des jésuites*, Montréal, Éditions du Jour, 1972, vol III, 1642-1646; vol. IV, 1647-1655.

II: Južna Amerika

- Biocca, E., *Yanoama*, Paris, Plon, 1968.
- Dobrizhoffer, M., *Historia de los Abipone*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), 1967-1970, Vol. 3
- Lozano, P., *Description corografica del Chaco Gualamba*, Tucumán, Argentina, 1941.
- Paucke, F., *Hacia allá y para acá (una estada entre los Indios Mocobies)*, 1749-1767, Tucumán-Buenos Aires, 1942-1944, Vol. 4
- Sanchez Labrador, J., *El Paraguay Catolico*, Buenos Aires, 1910, Vol. 2

Bibliografska napomena o neratničkim kulturama

Nekoliko naslova u vezi sa fusnotom br. 1:

Signe Howell, „*To Be Angry Is Not To Be Human, But To Be Fearful Is*“: *Chewong concepts of human nature*, 1989.

– *Chewong ideas of “humans” and other species*, Published in *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, edited by Philippe Descola and Gísli Pálsson (London: Routledge, 1996), Ch. 7, pp. 127–144. www.peacefulsocieties.org

Eibl-Eibesfeldt, „Aggression in the !Ko-Bushmen“, u Martin A. Nettleship, eds., *War, its Causes and Correlates* (The Hague: Mouton, 1975), str. 293.

Lorna Marshall, „Kung! Bushman Bands“, u Ronald Cohen and John Middleton, eds., *Comparative Political Systems* (Garden City: Natural History Press, 1967), str. 17.

Opširan spisak literature na ovu temu – kao i o vezi između nekih ključnih neolitskih strategija, kao što su poljoprivreda i stočarstvo, i rata – nalazi se i u eseju Džona Zerzana *On the Origins of War* („O poreklu rata“, *Sumrak mašina*, Službeni glasnik, 2009). Iako i tu, opet, nedostaju neka preciznija razmatranja, na mestima gde se činjenice rata i ratničkog etosa moraju uvažiti (kao predmet analize, ne kao sudbina), prosto zato što su toliko česte i upadljive, perspektiva se donekle ispravlja ili makar priprema za ispravnije sagledavanje.

U načelu, nikada ne treba gubiti iz vida da su predmet svih tih analiza činjenice koje već postoje ili su se *dogodile*, iz bezbroj razloga, na osnovu zamršenih, ali uvek specifičnih

okolnosti – slučajnih, neumitnih, kontigentnih. Ništa od toga nije sudbina; kao ljudska bića, sposobni smo da izaberemo u kakvim ćemo odnosima živeti. Nismo *automati*, slepo uslovljeni biologijom, kulturom ili nekim drugim činiocima, koji se u apstraktnim determinističkim pristupima zamišljaju kao nešto odvojeno od naših osoba i našeg kapaciteta za svestan, etički izbor. Ipak, zadržavajuće je, ali i poučno, pratiti tu inverziju, u odnosu na funkciju „rata“ u našem svetu, u kojoj čak i rat i patetično ili čak komično nadmetanje u ličnom prestižu staju u odbranu egalitarnih odnosa i duha zajednice. To nije situacija za kojom bi svako čeznuo, postoje i drugi načini da se ti odnosi uspostave i čuvaju, ali nad ovom Klastrovom analizom se svakako vredi zamisliti.

Klastrova početna generalizacija je možda bila neoprezna, ali naivni pacifizam je još udaljeniji od stvarnosti. Sve se mora sagledati iz potpuno drugačije perspektive. U tom pogledu, u ovom malom izboru literature, možda najveću pomoć pružaju eseji Signe Howell, *Chewong ideas of "humans" and other species*, a naročito „*To Be Angry Is Not To Be Human, But To Be Fearful Is*“: *Chewong concepts of human nature*, koji u zaključku donosi možda najkorisnije opšte smernice:

„Empirijski primeri miroljubivih društava, koja nemaju potrebu za mehanizmima za oslobađanje pretpostavljenih agresivnih nagona, trebalo bi, ako ništa drugo, da nas upozore na pogrešno povezivanje ljudske agresivnosti i ljudske prirode. Kao što je Montagju (Ashley Montagu, *The Nature of Human Aggression*, 1976) uporno ponavljao, rat, kao društvena aktivnost, ne mora biti povezan sa unutrašnjim stanjem agresivnosti. Mešati to dvoje znači napraviti opštu konfuziju. Strašljivo, besno, hrabro, ratoborno, takmičarsko, ljubazno, velikodušno, kooperativno, itd., nigde ne postoje kao merljivi kvaliteti već ih ljudi, kao društvena bića, mogu razviti, sve redom ili nijedno, u manjoj ili većoj meri, tako da se rat, kao oblik društvenog ponašanja, može objasniti samo u odnosu na složene društvene faktore, a ne pozivanjem na nekakvo zamišljeno, univerzalno unutrašnje stanje.“ (Signe Howell, „*Biti besan nije ljudski, ali biti plašljiv jeste*“: *shvatanje ljudske prirode kod naroda Čevong*, 1989)

A. G., 2012.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

31. 05. 2012.



Pierre Clastres
Tuga divljeg ratnika
1977.

Preveo Aleksa Golijanin, 2004 (2012). <http://anarhija-blok45.net1zen.com>
Pierre Clastres, *Malheur du guerrier sauvage*, Libre, 1977, n. 2, pp. 69–109. *Recherches d'anthropologie politique*, Editions de Seuil, Paris, 1980. *Archeology of Violence*, SEMITOTEXT(E), New York 1994.

<http://anarhisticka-biblioteka.net>