

Tim Ingold

Od poverenja ka dominaciji

**Alternativna istorija odnosa
između ljudi i životinja**

2000.

Sadržaj

Uvod	3
Ljudskost, priroda i lovci-sakupljači	3
Kako se lovci i sakupljači odnose prema svom okruženju	7
Od poverenja ka dominaciji	10
Poverenje	10
Dominacija	13
Zaključak	16
Bibliografija	19

Uvod

Kao što ljudi imaju istoriju svojih odnosa sa životinjama, tako i životinje imaju istoriju svojih odnosa s ljudima. Ipak, samo ljudi od te istorije konstruišu *priče*. Te priče se kreću u rasponu od onoga što bismo mogli smatrati mitovima o totemskom poreklu, do navodno „naučnih“ prikaza porekla pripitomljavanja. I kako god da postavimo razliku između mita i nauke, ako se ta razlika uopšte može napraviti, njihova zajednička crta ostaje to što nam otkrivaju kako pripovedači vide sopstvenu ljudskost, kao i njihove stavove i odnos prema neljudskim životinjama. U ovom poglavlju želim da pokažem da je priča koju mi na Zapadu pripovedamo o ljudskom iskorišćavanju i pripitomljavanju životinja deo mnogo šire priče o tome kako su se ljudska bića uzdigla iznad ostalih stvorenja i težila da uspostave kontrolu nad svetom prirode, koji uključuje i *njihovu* sopstvenu animalnost.

U toj priči, posebna uloga je dodeljena kategoriji ljudskih bića koja tek treba da dostigne takvu emancipaciju od prirodnog sveta: nekada znani kao divlji ljudi ili divljaci, oni se sada mnogo uljudnije označavaju kao lovci i sakupljači. Istražiću kako su lovci-sakupljači bili stereotipski predstavljani u zapadnjačkim antropološkim prikazima, kao preživeli primeri „prirodnog“ stanja čovečanstva, s posebnim naglaskom na tome kako se to održavalo u opisima odnosa lovaca prema njihovom plenu. Zatim ću uporediti taj opis sa idejama koje ljudi koji zaista žive od lova imaju o svojim odnosima sa resursima iz svog okruženja, od kojih zavise: još jednom, pošto nas ovde posebno zanima odnos prema životinjama, usmeriću se više na lovce nego na sakupljače, svestan, naravno, da nije tako lako utvrditi gde se jedno završava, a drugo počinje. (Ingold 1986a: 79–100)

Polazeći od shvatanja samih lovaca-sakupljača, pokušaću da dođem do alternativnog prikaza onog preobražaja ljudsko-životinjskih odnosa o kojem se u zapadnjačkom diskursu govori kao o pripitomljavanju. Posebno ću se zadržati na kontrastu između ljudsko-životinjskih odnosa u režimu lova, odnosno u režimu pastoralizma. A glavna premisa u mom prikazu biće stav da se domen u kojem ljudske osobe, kao društvena bića, stupaju u međusobne odnose ne može strogo odvojiti od domena njihovih odnosa sa neljudskim komponentama okruženja. Odatle sledi da se svaka kvalitativna transformacija u odnosima sa okruženjem može vrlo lako odraziti kako na odnos ljudi prema životinjama tako i na odnose koje uspostavljaju između sebe u društvu.

Ljudskost, priroda i lovci-sakupljači

Zato počinjem prikazom divljeg lovca-sakupljača u zapadnoj literaturi.¹ Ima bezbroj slučajeva, naročito u tekstovima antropologa iz XIX veka, u kojima se, u tom smislu, kaže kako lovci-sakupljači „žive kao životinje“ ili kako „žive tek nešto bolje nego životinje“. Takva zapažanja imaju težinu samo u kontekstu verovanja da je prava sudbina ljudskih bića *prevazilaženje* stanja animalnosti, na koje je život svih ostalih stvorenja ograničen. Darwin je, na primer, u životima neljudskih životinja pronašao malo toga šokantnog i mnogo toga vrednog divljenja, ali njegova reakcija na susret sa s domorodačkim žiteljima Ognjene Zemlje, za vreme njegovog puta oko sveta na *Biglu*, bila je krajnje gađenje. „Dok gledate te ljude“, zapisao je u svoj dnevnik, „teško možete ubediti sebe da su to naši bližnji i žitelji istog sveta.“ (Darwin 1860: 216) Ne samo da su zbog svoje tehničke inferiornosti bili prepušteni na milost i nemilost svom bednom okruženju, već nisu imali nikakvu kontrolu ni nad sopstvenim nagonima i željama, pošto su po prirodi bili ćudljivi, razdražljivi i

¹ Za detaljnije prikaze i analize „divljaka“ u literaturi, videti Street (1975), Berkhofer (1979) i Barnard (1989).

nasilni. „Nisam mogao da verujem“, pisao je Darwin, „koliko je velika razlika između divljeg i civilizovanog čoveka; ona je veća nego razlika između divlje i pripitomljene životinje, utoliko što čovek poseduje veću moć samousavršavanja.“ (1860: 208)

Prema tome, Darwin, kao i mnogi njegovi savremenici i sledbenici, nije sumnjao da su ti ljudski lovci-sakupljači prirodno inferiorni u odnosu na moderne Evropljane. Takvo viđenje danas ne može da prođe. Na primer, ako hoćete da uporedite urođene sposobnosti ljudi i šimpanzi, svejedno da li će vaš ljudski subjekti biti – recimo – aboridžinski lovci-sakupljači iz Tasmanije ili britanski piloti putničkih aviona.² Ipak, u mnogim sredinama opstaje uverenje da lovci-sakupljači, iako u potpunosti ljudska bića, kada je reč o pripadnosti ljudskoj vrsti, ipak i dalje žive, zajedno s drugim životinjama, u devičanskom svetu prirode. U stvari, ta ideja o lovcima i sakupljačima, kao ljudskim žitelji takvog sveta, doslovno se podrazumeva u samoj definiciji. Da bismo shvatili zašto je to tako, moramo se vratiti upravo na onu dihotomiju koju je Darwin navodio kao kriterijum za razlikovanje divljaštva i civilizovanosti, naime, na razliku između divljeg i pripitomljenog.

Lov i sakupljanje su, naravno, pojmovi koji označavaju određene vrste aktivnosti. Kako bi se onda te aktivnosti mogle definisati? Uobičajeni odgovor glasi da lovci i sakupljači iskorišćavaju „divlje“ ili *nepripitomljene* resurse, dok seljaci i stočari iskorišćavaju one *pripitomljene* (videti, na primer, Ellen 1982: 128). Precizno značenje pripitomljavanja bilo je i ostalo je predmet naučnih rasprava više od jednog veka, tako da ću se za trenutak vratiti na neke od pretpostavki na kojima ta debata počiva. Ovde je dovoljno reći da svaka od tih konkurentskih definicija podrazumeva neko shvatanje ljudske kontrole nad rastom i reprodukcijom životinja i biljaka. Divlje životinje su, prema tome, *životinje van kontrole*. Stiće se utisak da lovci-sakupljači nemaju ništa veću kontrolu nad resursima iz svog okruženje nego nad svojim unutrašnjim dispozicijama. Opisivani kao stalno posvećeni traženju plena, kao i drugi životinjski predatori, ograničeni na bitku za opstanak, koja – s obzirom na njihovu oskudnu tehnologiju – još nije izvojevana. Sveprisutnost metafora o lovu i hvatanju u zapadnoj arheološko-zoološkoj literaturi zaista je upadljiva: lovci su većito u lovu, ali ulov je to što predstavlja odlučujući momenat u praskozorje pripitomljavanja. (Ducos 1989: 28) Sa svoje strane, divlje životinje se predstavljaju kao osuđene na poraz. Treba primetiti da se odnos između predatora i plena prikazuje kao suštinski antagonistički, tako što se istrajnost i lukavost lovca suprotstavljaju sposobnosti divljači za bekstvo i izmicanje, pri čemu jedno stalno uvećava drugo kroz ruletni mehanizam prirodne selekcije. Susret, kada do njega dođe, uvek je prinudan i nasilan.

Iza te opozicije između divljeg i pripitomljenog stoji mnogo temeljniji metafizički dualizam – onaj koji je izgleda specifičan za pristup koji, u uobičajenom skraćivanju, nazivamo „zapadnjačkim“ i toliko naglašen da se ta crta može smatrati određujućom. Reč je o podeli na dva uzajamno isključiva oblika postojanja, kojima dodeljujemo etikete „čovečanstvo“ i „priroda“. Sve životinje, prema tom načelu razdvajanja, u potpunosti pripadaju svetu prirode, tako da su razlike između vrsta razlike unutar prirode. Ljudska bića su, međutim, jedini izuzetak: ona su drugačija zato što suština njihove ljudskosti *prevazilazi* prirodu; na isti način, onaj njihov deo koji ostaje *unutar* prirode predstavlja se kao bezoblični amalgam životinjskih karakteristika. (Ingold 1990: 210) Tako ljudska bića, jedina među životinjama, žive dvostrukim životom, napola u prirodi, napola van nje, u oba slučaja kao organizmi s telima i kao osobe obdarene umom. Pogledajmo šta kaže Rejmond Vilijams:

„. . . govoriti o čoveku koji 'interveniše' u prirodnim procesima znači pretpostaviti da on tako nešto može da smatra mogućim ili da odluči da to ne čini. Priroda se mora shvatiti

² Vratitiću se na ovo pitanje, kao i na neke njegove zamke, u dvadesetom poglavlju (str. 363–5). (Videti glavni izvor. *Prim. prev.*)

kao . . . odvojena od čoveka, da bi se pitanje intervencije ili kontrole, kao i njihovih metoda i etike, uopšte moglo postaviti.“ (Raymond Williams 1972: 154)

Iz toga sledi da kada govorimo o pripitomljavanju kao mešanju u prirodu, čemu smo inače skloni, onda se transcendentnost ljudske vrste u odnosu na prirodni svet već podrazumeva.

Isto važi i za pojam proizvodnje, za koji je Fridrih Engels dao klasičnu definiciju, kao „reakcije kojom čovek preobražava prirodu“. (1934: 34) Da bi proizvodili, ljudi moraju dostići takav stepen kontrole ili vladanja prirodom da na lice zemlje mogu da utisnu trag vlastitih, sračunatih zamisli. Odatle, „što su ljudi udaljeniji od životinja . . . njihov uticaj na prirodu sve više poprima karakter promišljenog, planiranog delovanja radi ostvarivanja konačnih, zamišljenih ciljeva.“ (Engels 1934: 178) Drugim rečima, u meri u kojoj ljudsko stanje prevazilazi prirodu, sama priroda postaje sirovina za ljudske graditeljske projekte. U svom ostvarenju, ti projekti uspostavljaju podelu, u okviru materijalnog sveta, na prirodno i veštačko, na izvorno i od čoveka stvoreno, na sirovu i preobraženu prirodu. Lovci i sakupljači, kao stanovnici još uvek devičanskog okruženja, ne mogu da proizvode, zato što se samim činom proizvodnje svet nepovratno izmešta iz svog prirodnog stanja. Devičanska šuma, na primer, postaje brižljivo uređeni mozaik obradivih površina, koji prirodno nastaje kada se sirovine pretvore u alate i rukotvorine, a biljke i životinje uzgajaju u obliku koji bolje služi ljudskim ciljevima. Polje, plug i vo, iako pripadaju fizičkom svetu, napravljeni su po zamislima koje u svakom slučaju potiču iz umova ljudi, iz ljudskog čina osmišljavanja.

Pošto se ovde bavimo istorijom odnosa između ljudi i životinja, ili pre, posebnim izlaganjem te istorije, želim da naglasim način na koji se „pripitomljavanje“ javlja u tim izlaganjima, kao podvig inženjeringa, kao da je vo napravljen ljudskom rukom, neki veštački proizvod, sastavljen kao i plug. Naravno, mogućnost stvarnog inženjeringa životinja otvorena je sasvim nedavno i ostaje više u domenu fikcije nego činjenica. Treba reći da je Darwin uporno naglašavao kako je moć ljudi da utiču na prirodne procese u stvarnosti vrlo ograničena: iznad svega, ljudi ne mogu da *stvore* nove varijetete; mogu samo da retroaktivno naprave selekciju na osnovu onih koji su se razvili spontano. „Pogrešno je“, pisao je Darwin, „govoriti o čoveku koji se 'meša u prirodu' i tako stvara raznovrsnost.“ (1875: 2) Međutim, uprkos Darwinovom pažljivom razlikovanju između hotimične i nehotične selekcije, opstalo je verovanje da uzgoj životinja, da bi se uopšte mogao smatrati za produktivnu aktivnost, nužno mora da podrazumeva svesnu, planiranu modifikaciju određenih vrsta. Stočari i poljoprivrednici, koji ne mogu da istinski konstruišu oblik i ponašanje svojih životinja i biljaka, najviše se približavaju tome sa svojim „kontrolisanim uzgojem“. (Bökönyi 1969: 219; 1989: 22) I zato se počelo misliti kako suština pripitomljavanja leži u modifikacijama nastalim takvim uzgojem – ili, više tehnički govoreći, u „veštačkoj selekciji“. Pretpostavljalo se da *držati* životinje znači *uzgajati* ih, a obe prakse su se, bez razlike, spajale u isti koncept pripitomljavanja. Slučajevi u kojima se javljalo jedno, ali ne i drugo, kao što su irvasi evroazijskih stočara, koji spadaju u varijacije „divlje“ forme (Ingold 1980: ch. 2), bili su odbacivani kao nestabilna, prelazna stanja „polupripitomljavanja“.

Razdvajanje na čovečanstvo i prirodu, sadržano u definiciji pripitomljavanja kao procesa veštačke selekcije, javlja se ponovo u konkurentskoj definiciji koja više naglašava njegovu društvenu umesto biološku stranu. „O pripitomljavanju se“, piše Diko, „može govoriti kada se životinje uključe kao predmeti u društveno-ekonomsku organizaciju ljudske grupe.“ (Pierre Ducos 1978: 54; 1989; videti i Ingold 1986a: 113, 168, 233.) One postaju oblik vlasništva, koji se može posedovati, nasleđivati i razmenjivati. Vlasništvo se, međutim, tu shvata kao odnos između osoba (subjekata), u odnosu na stvari (objekte), ili, uopštenije, kao društveno prisvajanje prirode. Ljudska bića, kao društvene osobe, mogu da poseduju;

životinje, kao prirodni objekti, mogu samo da budu posedovane. Na taj način, koncept prisvajanja (aproprijacije), isto kao i koncept intervencije, postavlja čovečanstvo, svet osoba, na pijedestal iznad prirodnog sveta stvari. Kao sam primetio na drugom mestu, u vezi sa konceptom zakupa zemlje, „ne može se prisvojiti (pretvoriti u vlasništvo) nešto što je u celini sadržano u nečijem biću.“ (Ingold 1986a: 135) Iz toga sledi da lovci i sakupljači, koji se u zapadnjačkom diskursu navode kao primer ljudi u prirodnom stanju, „u apsolutnoj nuli kulturnog razvoja ili blizu nje“ (*ibid.*), ne mogu da poseduju svoje resurse ništa više nego što mogu da intervenišu u svojim reproduktivnim procesima. Razvoj pripitomljavanja, u oba smisla, morao je da sačeka oslobađanje čovečanstva iz okova prirode, oslobađanje u podjednako meri obeleženo pojavom institucija zakona i vlasti, koje su poslušile tome da okuju *ljudsku* prirodu u društveni poredak.

Ono što se tu podrazumeva jeste evolucionistička premisa da je nivo postojanja koji ljudski rod postavlja iznad životinjskog carstva nešto što se mora *postići*, tokom uspona od divljaštva ka civilizaciji, kao što se mora postići i u slučaju svake individue, u njenom razvoju od detinjstva do zrelosti.³ Da se za čovekov uspon ka civilizaciji smatralo da ima svoj pandan u pripitomljavanju prirode vidi se i po naizmeničnoj upotrebi koncepta kulture za označavanje oba procesa. Knjiga Edvarda Tajlora, iz 1871, *Primitivna kultura*, prva sveobuhvatna studija ljudskih kulturnih varijacija, počinje rečima, „Kultura ili civilizacija“, što je trebalo da znači da je kultivacija intelektualnih potencijala zajednička svim ljudima. (Tylor 1871, I: 1; videti i Ingold 1986a: 44.) Darwin je, sa svoje strane, predstavio sažetu studiju *Varijacije životinja i biljaka u pripitomljavanju*, sa zapažanjem da je „od najdavnijih vremena, u svim delovima sveta čovek podvrgnuo mnoge životinje i biljke pripitomljavanju ili kulturi“. (Darwin 1875: 2) Kultivacija prirode se tako javlja kao logični pratilac čovekove kultivacije samog sebe, sopstvene moći razuma i moralnosti. I kao što je prvo dovelo do pojave modernih pripitomljenih vrsta, tako je i ono drugo kulminiralo u pojavi najsavršenijeg izraza ljudskog stanja, naime, građanskog društva.

Dozvolite da mi da ovaj deo zaključim tako što ću se vratiti na Darwinovo zapažanje o domorocima iz Ognjene zemlje. Kada bi govorio o vlastitoj vrsti, Darwin je zauvek ostao ubeđen u nužnost i neminovnost progressa ka civilizaciji, ali je opet bio tako odlučan u proceni da ga Fuežani nisu ostvarili. U oblasti religije, zakona, jezika i tehnologije, oni nisu dostigli uistinu ljudski nivo postojanja. I zato,

„Nemamo osnova za verovanje da oni izvode bilo kakav oblik religioznog obožavanja . . . njihova razna plemena nemaju vladu ili poglavicu . . . jezik tih ljudi, prema našim saznanjima, jedva da zaslužuje da se nazove artikulisanim . . . njihovo (tehničko) umeće se u određenom smislu može uporediti s nagonima životinja, zato što nije unapređeno iskustvom.“ (1860: 208, 217–18)

Darwin je izgleda hteo da kaže da su ti ljudi biološki svakako ljudska bića, da su iste vrste kao i mi, ali da su u pogledu nivoa civilizacije toliko daleko od toga da *budu ljudi*, da se njihovo postojanje s pravom može staviti rame uz rame sa životinjama. Pošto je tako, svaki uticaj koji oni mogu imati na neljudske životinje iz svog okruženja, i od kojih zavise, ne može se, po svojoj vrsti, razlikovati od uticaja koji te životinje imaju jedne na druge.

³ Prema mišljenju ser Džona Luboka, napisanom 1865, poređenje divljaka s decom „nije samo ispravno nego i vrlo poučno . . . Život svakog pojedinca je ovaploćenje istorije rase, a postepeni razvoj deteta ilustruje razvoj vrste . . . Divljacima, kao i deci, nedostaje postojana volja.“ (Lubbock 1865: 570)

Kako se lovci i sakupljači odnose prema svom okruženju

Toliko o konstrukciji lovaca-sakupljača, kao nečeg *donekle nejasno* ljudskog, u kontekstu pojmova nasleđenih od zapadnjačke misli. Okrenimo se sada samim lovcima-sakupljačima. Kako se ti ljudi, koji se makar jednim delom izdržavaju od lova i sakupljanja, odnose prema raznolikim sastavnim elementima svojih okruženja?

Najveći deo informacija o tradicionalnim načinima života lovaca i sakupljača – pre njihovog preobražaja ili uništenja, nakon invazije Evropljana na njihove zemlje – potiče iz spisa ranih antropologa, misionara, trgovaca i istraživača. Oni su bili skloni da život lovaca-sakupljača opisuju kao neprekidnu borbu za opstanak. Smatralo se da lovci i sakupljači, opremljeni najrudimentarnijom tehnologijom, u surovom okruženju, svaki trenutak svojih života provode u potrazi za hranom. U tom pogledu, Darwinov opis urođenika iz Ognjene zemlje, navodno mučenih glađu i oskudicom, bez domišljatosti da poboljšaju svoje jedno stanje, bio je sasvim tipičan. Novije etnografske studije su, međutim, pokazale da je ta slika bila vrlo preterana, ako ne i potpuno pogrešna. Novi pogled na ekonomiju lovaca-sakupljača, koji se razvio iz tih proučavanja, po prvi put je jasno izražen u sada čuvenom članku Maršala Salinsa, predstavljenom na „Simpozijumu o čoveku lovcu“, 1966, pod provokativnim naslovom „Prvobitno društvo blagostanja“ (kasnije izmenjenom i objavljenom u Sahlins 1972: Ch. 1).

Za razliku od pojedinca iz modernog zapadnog društva, koji uvek želi više nego što može da dobije, ma koliko bio imućan, potrebe lovaca-sakupljača, tvrdio je Salins, vrlo su ograničene. Ono što se ima, deli se, a gomilanje materijalnog vlasništva nema svrhe, zato što je ono samo smetnja, s obzirom na zahteve nomadskog načina života. Pored toga, za lovce-sakupljače, koji znaju kako da dođu do nje, hrane uvek ima u izobilju. Nema koncepta oskudice. Lovci-sakupljači lako zadovoljavaju svoje ograničene potrebe i ne moraju da tome posvećuju mnogo napora. Iz toga slede dve stvari. Prvo, prividan nedostatak predviđanja, brige za budućnost. Lovci-sakupljači, prema Salinsovom opisu, uzimaju ono što mogu da dobiju oportunistički i kada im se prohte. A ono što imaju, troše. Njima je važno da hrana „kruži“, a ne da „traje“. Sva raspoloživa hrana se deli, tako da svako dobija deo, čak i ako to znači da za sutra možda neće ostati ništa. Nema pokušaja da se hrana rasporedi po danima, kao što rade istraživači kada krenu u ekspedicije. Najzad, za lovce-sakupljače „ekspedicija“ nije neko vreme izvan uobičajenog života već sam život, koji počiva na pretpostavci da će se kasnije naći još hrane. (Ingold 1986a: 211–212) Drugo, što sledi direktno iz prethodnog, jeste da lovci-sakupljači nisu zainteresovani za skladištenje hrane. Zalihe viškova ometaju kretanje, i ako se ima u vidu da se hrana nalazi svuda u okruženju, lovci-sakupljači na samo okruženje gledaju kao na skladište, umesto da na stranu odlažu hranu za budućnost.

Jedno od istraživanja iz kojeg je Salins izvlačio dokaze za sliku o lovačko-sakupljačkom blagostanju bilo je ono koje Džejms Vudbern (James Woodburn) obavio kod naroda Hadza, iz Tanzanije. Ali, sam Vudbern je, u nizu novijih članaka, pokušao da razvije to viđenje, tako što je napravio razliku među *vrstama* lovačko-sakupljačke ekonomije. (Woodburn 1980, 1982, 1988) Glavna razlika, kako je on to nazvao, jeste ona između ekonomije sa *neposrednim prinosom* i one sa *odloženim prinosom*. U sistemima sa neposrednim prinosom ljudi skoro svakog dana kreću u nabavku hrane, koju troše istog dana kada su je obezbedili ili ubrzo nakon toga. Oprema koju koriste je prosta i pravi se brzo, bez velikog ulaganja vremena ili napora, kao što ne ulažu ni skoro nikakav napor u održavanje resursa koje koriste. Pored toga, zalihe nabavljene hrane su male ili nikakve. Ta slika, prema Vudbernu, odgovara podacima o Hadzama i Salinsovoj opštoj slici o lovačko-sakupljačkom blagostanju.

Nasuprot tome, u sistemu sa odloženim prinosom, može doći do značajnog prethodnog ulaganja rada u pravljenje sredstava za lov i zamke ili (kod ribara) čamaca i mreža. Ljudi mogu da ulažu značajan napor u održavanje resursa, a može doći i do stvaranja većih zaliha.

Značaj ove razlike je u onome što govori o posvećenosti ljudi kako neljudskom okruženju tako i jednih drugima. Ta posvećenost će, misli Vudbern, verovatno biti daleko veća u sistemu sa odloženim prinosom nego u onom sa neposrednim prinosom. Očigledno je da u oba sistema, u istoj meri, ljudi zavise i od resursa iz svog okruženja i od drugih ljudi. Ali, ono što je u sistemu sa neposrednim prinosom naglašeno jeste nedostatak bavljenja ili posvećenosti *određenim* resursima ili osobama. Neka osoba, recimo u društvu Hadza, oslanja se na druge ljude uopšte, kao i na resurse iz okruženja uopšte, umesto da gradi odnose sa određenim ljudima i određenim resursima. Kao što kaže Vudbern, „ljudi ne zavise od *specifičnih* drugih ljudi u zadovoljavanju svojih osnovnih potreba.“ (1982: 434)

Međutim, što više saznajemo o lovačko-sakupljačkoj percepciji i okruženju, i njihovom odnosu prema njemu, ta slika o sistemu neposrednog prinosa postaje sve manje verovatna. Ako je ono što Vudbern kaže o Hadzama tačno, onda su oni više izuzetak nego pravilo. Uvek iznova se srećemo sa idejom da je okruženje, daleko od toga da se opaža kao pasivno spremište resursa koji se mogu obilato iskorišćavati, natopljeno personalnim silama ove ili one vrste. Ono je živo.⁴ A lovci-sakupljači, ako žele da opstanu i napreduju, moraju da održavaju odnose s tim silama, kao što moraju da neguju i odnose s drugim ljudskim osobama. U mnogim društvima to se izražava idejom da ljudi moraju da *paze* ili da se *brinu za zemlju* u kojoj žive, tako što će održavati ispravne odnose. To znači da se prema zemlji, kao i prema životinjama i biljkama koje žive na njoj, treba ophoditi s dužnim obzirima i poštovanjem, čineći sve da se smanje šteta i uznemiravanje.

Dopustite mi da navedem jedan primer, koji će poslužiti da nam skrene pažnju sa opšteg konteksta lovačkog i sakupljačkog odnosa prema okruženju ka specifičnijem kontekstu lovačkog odnosa prema njihovom životinjskom plenu. Kao što smo videli u prvom poglavlju (str. 13–14), Kri iz severoistočne Kanade veruju da životinje namerno izlaze pred lovca da bi ih ovaj ubio. Lovac uzima meso, ali duša životinje se oslobađa da bi se opet pokrila mesom. Lov se kod njih, kao i kod mnogih drugih severnih naroda, shvata kao obred regeneracije: konzumacija sledi posle ubijanja, kao što rođenje sledi posle sparivanja, a oba čina su sastavni delovi ciklusa reprodukcije životinja, odnosno ljudi. Ali, životinje se neće vratiti lovcima koji su se u prošlosti loše poneli prema njima. Životinja se loše tretira ako joj se u procesu sečenja, konzumacije i odlaganja kostiju ne ukazuje poštovanje, kroz odgovarajuće procedure, ili tako što se prilikom ubijanja životinji nanose nepotrebni bol i patnja. Iznad svega, životinje se vređaju *nepotrebno* ubijanjem: to jest, ubijanjem koje je samo sebi cilj, umesto da zadovoljava prave životne potrebe. One se vređaju i ako se njihovo meso ne raspodeli na odgovarajući način među svim članovima zajednice kojima je ono potrebno. Zato se meso i drugi upotrebljivi proizvodi nikako ne smeju bacati. (Feit 1973; Tanner 1979; Brightman 1993; cf. Ingold 1986a: 246–7)

Naglasak na pažljivoj i razboritoj upotrebi resursa, kao i na izbegavanju otpada, izgleda vrlo udaljeno od slike prvobitnog blagostanja ljudi, koji oportunistički uzimaju sve što im se nađe pri ruci, o kojima je govorio Salins. Pored toga, ideja da uspeh u lovu zavisi od ličnih odnosa sa životinjskim silama, izgrađenim i negovanim kroz istoriju prethodnih lovova, potpuno odudara od Vudbernovog pojma neposrednog prinosa. Naime, prema shvatanju Krija, meso koje lovac obezbeđuje danas jeste prinos od pažnje koju je uložio u prethodnim prilikama – kada je lovio istu ili srodnu životinju – uz poštovanje odgovarajućih

⁴ Šta znači „biti živ“, pitanje je koje temeljnije istražujem u šestom poglavlju (*San podarktičke noći*), str 95–8.

procedura. Zaista bi se moglo reći kako u svom nastojanju da se o svom okruženju staraju i da ga pažljivo koriste, lovci-sakupljači svesno upražnjavaju politiku konzervacije. Drugim rečima, moglo bi se reći da upravljaju svojim resursima, kao što sugeriše i jedna novija zbirka antropoloških studija severnoameričkih i australijskih lovaca-sakupljača, upadljivo naslovljena *Menadžeri resursa (Resource Managers, Williams and Hunn 1982)*.

Ipak, konzervacija okruženja lovaca-sakupljača, ako se o tome može govoriti, suštinski se razlikuje od takozvane „naučne“ konzervacije, koju zagovaraju zapadne agencije za zaštitu divljih životinja. Naučna konzervacija je čvrsto ukorenjen u doktrini, koju sam već opisao, da je svet prirode odvojen i podređen svetu ljudi. Tu doktrinu prati i ideja da samo na osnovu toga što naseljavaju neko okruženje, ljudi – ili makar civilizovani ljudi – imaju obavezu da ga preobrazu, da ga izvedu iz njegovog „prirodnog“ stanja. Na osnovu toga, skloni smo da mislimo kako su okruženja koja se i dalje nalaze u izvornom prirodnom stanju samo ona koja ostaju izvan granica ljudske civilizacije, kao u standardnoj definiciji *divljine*: „Deo teritorije ili oblast. . . neobrađena ili koju ne naseljavaju ljudska bića.“ Slično tome, divlja životinja je ona koja živi autentično prirodnim životom, nepomućenim kontaktom sa ljudima. Naravno, ona može da ima kontakte sa životinjama mnogih drugih, neljudskih vrsta, ali dok se za takve kontakte pretpostavlja da otkrivaju njenu pravu prirodu, svaki kontakt s ljudskim bićima čini životinju „neprirodnom“ i zato nepodesnom za predmet pravog naučnog istraživanja. Džulijet Kluton-Brok (Juliet Clutton-Brock, 1994) skrenula nam je pažnju na to kako su naša istraživanja bila ometena time što smo domaćim životinjama dodelili drugorazredni status. Domaće životinje kao da treba iskorišćavati, ali ne i proučavati; divlje životinje treba proučavati, ali ne i iskorišćavati.

Naučna konzervacija, prema tome, deluje tako što zapečaćuje deo divljine i njegove životinjske stanovnike, i ograničava ili zabranjuje ljudsku intervenciju. To je kao upozorenje „ne diraj“, ispred nekog muzejskog eksponata: možemo da posmatramo, ali samo sa odstojanja, nešto što podrazumeva direktno učešće ili aktivnu, „konkretnu“ umešanost. Shodno tome, nije slučajno to što su oblasti označene kao divljina, stavljene pod spolja nametnute propise o konzervaciji, vrlo često oblasti u kojima žive lovci-sakupljači. Pošto im navodno nedostaje sposobnost za kontrolu i menjanje prirode, samo oni mogu da nastanjuju još uvek neizmenjeno, „devičansko“ okruženje. Prisustvo urođeničkih lovaca-sakupljača u oblastima određenim za konzervaciju često se pokazuje kao smetnja za konzervacioniste. Naime, nema načina da se urođenički narodi prilagode šemama naučne konzervacije, osim da se tretiraju kao *deo divljine*, to jest, kao sastavni delovi prirode koju treba sačuvati. Oni sami ne mogu da budu konzervatori, zato što principi i praksa naučne konzervacije podrazumevaju određeni stepen udaljenosti, koji se ne može uklopiti u umešanost u okruženje, koje je od suštinskog značaja za lov i sakupljanje kao način života.

Način na koji lovci i sakupljači vide sebe kao konzervatore ili staratelje svojih okruženja ne treba, prema tome, mešati sa zapadnim, naučnim shvatanjem konzervacije. Ovo drugo je, kao što sam pokazao, ukorenjeno u pretpostavci da ljudska bića – kao kontrolori prirodnog sveta – snose punu odgovornost za opstanak ili nestanak divljih vrsta. Kod lovaca-sakupljača ta odgovornost je izokrenuta. U krajnjoj liniji, sile koje pokreću okruženje su te koje su odgovorne za opstanak ili nestanak ljudi. U sažetom prikazu shvatanja Kojukona sa Aljaske, Nelson piše:

„Prava uloga ljudske vrste jeste da služi dominantnoj prirodi. Prirodni univerzum je skoro svemoćan i samo kroz čin poštovanja i prinošenja darova ljudi mogu da obezbede svoje blagostanje. . . U svetu Kojukona, ljudsko postojanje zavisi od etički utemeljenog odnosa sa dalekosežnim silama prirode. Ljudska bića deluju po nalogu svog okruženja. Kojukoni moraju da se kreću sa silama iz svog okruženja, a ne da pokušavaju da ih kontrolišu,

da ovladaju njima ili da ih temeljno izmene. Oni se ne suprotstavljaju prirodi već joj se pokoravaju.“ (Nelson 1983: 240)

Za Kojukone, kao i za druge lovačke i sakupljačke narode, ne postoje dva odvojena sveta, ljudski i prirodni. Tu je samo jedan svet, a ljudska bića su njegov prilično mali i beznačajan deo.

S takvim pogledom na svet, sve zavisi od održavanje prave ravnoteže u čovekovom odnosu s mnogostrukim silama tog sveta. Shodno tome, umesto da kažemo kako lovci i sakupljači iskorišćavaju svoje okruženje, bolje je reći da je njihov cilj da ostanu u dijalogu s njim. U sledećem odeljku vratiću se na značenje toga u okviru lovačkog odnosa prema životinjama. Sada želim da naglasim da za lovce i sakupljače *nema raskoraka između konzervacije i učešća*. Lovci i sakupljači se staraju o okruženju kroz direktno bavljenje njegovim sastavnim elementima, a ne kroz distancirani, suzdržani pristup. Briga za okruženje je zaista kao i briga za ljude: ona zahteva duboku, ličnu i blagonaklonu uključenost, ne samo duha ili tela već celog, nepodeljenog bića. Ne osećamo da smo u društvenom svetu – na primer, u našim odnosima sa srođnicima – prinuđeni na izbor između iskorišćavanje drugih za ličnu dobrobit i izbegavanje svih direktnih kontakata. Ali, u kontekstu odnosa prema životinjama nameće nam se upravo taj izbor, preko konvencionalne dihotomije između divljine i pripitomljavanja. Zato bi sada trebalo da ukažemo na neka alternativna shvatanja.

Od poverenja ka dominaciji

Poverenje

Do sada bi trebalo da je jasno da karakterizacija lova kao potrage za životinjama koje su „divlje“, iako zaista govori toliko toga o našem zapadnom viđenju lovaca, potpuno neprimerena kada je reč o tome kako sami lovci vide životinje. Naime, životinje se ne vide kao nešto strano, kao bića iz nekog drugog sveta, već kao učesnici u istom svetu kojem pripadaju i ljudi. Pored toga, one se ne poimaju kao osuđene na bekstvo, da budu ubijene zahvaljujući lovčevoj nadmoćnoj lukavosti, brzini ili snazi. Naprotiv, uspešno izveden lov, sa plenom, smatra se za dokaz prijateljskog odnosa između lovca i životinje, koja dobrovoljno pristaje da je ovaj uzme. Lovci u dobro poznati po svojoj odbojnosti prema nasilju u kontekstu ljudskih odnosa,⁵ a isto važi i za njihov odnos prema životinjama: susret, u trenutku ubijanja za njih je suštinski *nenasilan*. Zato lov nije ni neuspešan poduhvat, kako se često opisivao na Zapadu: neuspeh usled tehničke nesposobnosti da se nametne ili održi kontrola; potera koja na kraju nije krunisana ulovom. Lov je pre veoma uspešni pokušaj da se životinja iz lovčevog okruženja privuče u poznati opseg društvenog bića, i da se s njom uspostavi konkretna osnova za uzajamnost i suživot.

Za lovce i sakupljače, životinje i biljke iz njihovog okruženja imaju negovateljsku ulogu, kao i ljudski negovatelji. To je shvatanje koje Nurit Bird-David pokušava da prenese svojim pojmom „velikodušnog okruženja“. (Bird-David 1990) Fokusirana na narode iz tropskih šuma, za koje je sakupljanje važnije od lova, Bird-David sugeriše da svoj odnos sa živototvornim činiocima iz svog okruženja lovci i sakupljači oblikuju prema instituciji deljenja, koja je temelj interpersonalnih odnosa unutar ljudske zajednice. Na taj način, sa svojim negovateljskim kapacitetom, ti neljudski činoci „dele“ s vama, kao što vi delite ono

⁵ Na primer, Marshall (1961) o Kalahari Bušmanima, Turnbull (1978) o Mbuti Pigmejima, Dentan (1968) i Robarček (1989) o Semaima, Briggs (1970) o Inuitima i Howell (1989) o Čevonzima.

što dobijate od okruženja sa drugim ljudima. Oba kretanja, od neljudskih do ljudskih bića i među samim ljudima, vide se kao sastavni delovi jedne „kosmičke ekonomije deljenja“. (Bird-David 1992a) Međutim, iako ljudi zaista mogu da izvuku analogiju između odnosa sa životinjama i biljkama prisutnog u lovu i sakupljanju, i odnosa među ljudima prisutnog u deljenju, meni se čini da su ta dva skupa odnosa, na mnogo dubljem principijelnom nivou, ne samo analogni već identični. Taj princip, koji je, po meni, podjednako svojstven aktivnostima kao što su deljenje, odnosno lov i sakupljanje, jeste *poverenje*.

Sušтина poverenja leži u naročitoj kombinaciji *autonomije* i *zavisnosti*. Verovati nekome znači ponašati se s tom osobom na umu, u nadi i očekivanju da će i ona postupati isto – odgovarati na načine koji vam idu u prilog – sve dok ne činite ništa što bi moglo da okrnji njenu autonomiju, što bi je moglo navesti da se ponaša drugačije. Iako zavisite od povoljnog odgovora, taj odgovor stiže isključivo na inicijativu i dobru volju druge strane. Svaki pokušaj da se taj odgovor *nametne*, da se postave uslovi ili obaveze koje taj drugi mora da sledi, biće izdaja poverenja i negacija tog odnosa. Na primer, ako prisilim prijatelja da mi pomaže u mom poduhvatu, to će biti isto kao da sam rekao da ne verujem da bi mi pomogao po sopstvenom nahođenju i da ga zato više ne smatram prijateljem. Pošto će ga moje nepoverenje uvrediti, njegov najverovatniji odgovor biće uskraćivanje naklonosti prema meni. Poverenje, prema tome, uvek uključuje element rizika – da bi onaj drugi, od čijeg postupanja zavisim, ali koga nikako ne mogu da kontrolišem, mogao da postupi suprotno mojim očekivanjima. (Videti kod Gambetta 1988, neka izvanredna razmatranja ovog pitanja.)

Ta kombinacija autonomije i zavisnosti je, verujem, suština onoga o čemu se u etnografskim studijama lovačkih i sakupljačkih društava obično govori kao o deljenju. Ljudi iz lovačko-sakupljačkih zajednica *zaista* zavise jedni od drugih u hrani i najrazličitijim svakodnevnim uslugama, iako te razmene mogu biti samo površinski izraz dublje brige za *drugarstvo* (companionship), koje je Tom Gibson opisao kao „deljenje same aktivnosti“. (Gibson 1985: 393) U Gibsonovom prikazu pažnju zaslužuje veza koju povlači između drugarstva i autonomije: „odnos zasnovan na drugarstvu je dobrovoljan, može se slobodno okončati i uključuje očuvanje lične autonomije obe strane.“ (1985: 392) On upoređuje takav odnos sa onim koji nije dobrovoljan, koji se ne može okončati i koji obema stranama nameće obaveze. (Ingold 1986a: 116–117) Bird-David pravi suštinski isto poređenje između pojmova „davanje“ i „uzvratanje“, misleći na odnos za koji lovci sakupljači, odnosno uzgajivači, misle da ga imaju sa tropskim šumama, kao svojim okruženjem. Naravno, i lovci-sakupljači i uzgajivači zavise od svojih okruženja. Ali dok uzgajivači tu zavisnost uokviruju u strukturu recipročne obaveze, za lovce-sakupljače ona počiva u priznavanju lične autonomije. Po meni, reč je o razlici između odnosa zasnovanog na *poverenju* i onog zasnovanog na *dominaciji*. Vratću se na to malo kasnije, ali prvo želim da preciznije odredim značenje poverenja u kontekstu odnosa između lovaca i njihovog životinjskog plena.

„... *poverenje* u izobilje prirodnih resursa pre nego očajavanje zbog neadekvatnosti ljudskih sredstava. Ono što želim da naglasim jeste da inače neshvatljivo ponašanje ovih nevernika postaje shvatljivo kada se ima u vidu ovo njihovo *samopouzdanje*, kao razumna ljudska osobina u generalno uspešnoj ekonomiji.“ (Sahlins 1972: 29, kurziv Ingold)

Salins piše kao da je za lovce i sakupljače okruženje postojalo kao neki „spoljašnji“ svet prirode, potpuno odvojen od sveta ljudskog društva i njegovih interesa. Na taj način on nekritički projektuje na lovce-sakupljače način razmišljanja u okviru dihotomije priroda-društvo, koja je, kao što smo videli, zapadnog porekla. Prema tom shvatanju, priroda – koju ljudi ne pokušavaju da kontrolišu ili modifikuju – ide nekim svojim putem, podložna usponima i padovima, nezavisno od ljudskog delovanja ili sklonosti koje pokazuju prema

njoj. Ako rodi ili ne rodi, to nije zato što ima lovca-sakupljača na umu. A lovac-sakupljač mora da pretpostavi da će ova roditi, pošto sam život počiva na tom očekivanju. Alternativa je, prema Lumanovim rečima, „odbaciti očekivanja, bez ičega čime bi se ona mogla zameniti“. (Luhmann 1988: 97)

Svi mi moramo stalno da gajimo takva očekivanja: to je ono što nam pomaže da preživimo u svetu punom nepredvidljivih i neslučenih opasnosti. Svet može prestati da se okreće ili može skrenuti s putanje zbog udara meteora, ali mi moramo da pretpostavimo da se to neće dogoditi i ta mogućnost nam uglavnom ne pada na pamet. Slično tome, prema Salinsu, lovci-sakupljači se uzdaju u providenje prirode i ne razmatraju mogućnost gladovanja. Taj stav je ono što sam označio kao pojmom samopouzdanja. A onaj ključni aspekt samopouzdanja, na koji želim da skrenem pažnju, jeste što on ne pretpostavlja nikakvo angažovanje s naše strane, nikakvo aktivno bavljenje potencijalnim izvorima opasnosti u svetu, tako da kada nas zadesi neka nevolja to pripisujemo silama koje deluju *izvan* polja naših vlastitih odnosa, silama koje su prosto stvorile „spoljašnji svet“, u skladu sa svojim kretanjem, čija se putanja sudara s našim očekivanjima. Ali, stav koji sam označio pojmom poverenja je potpuno drugačiji. Poverenje podrazumeva aktivno, prethodno bavljenje činocima i entitetima iz okruženja od kojeg zavisimo; to je kvalitet ugrađen u naš odnos sa njima. A moja tvrdnja glasi da je, u tom strogo smislu, poverenje, a ne samopouzdanje ono što odlikuje odnos lovaca i sakupljača prema njihovom neljudskom okruženju, kao i njihove međusobne odnose.

Životinje iz lovčevog okruženja ne idu prosto svojim putem, već se pretpostavlja da se kreću sa lovcem na umu. One nisu prosto „negde tamo“, da bi ih lovac pronašao i pokupio kad mu se prohte; onu mu se *same izlažu*. Prema tome, susret je trenutak u odvijanju neprekidnog – čak doživotnog – odnosa između lovca i životinjske vrste (čija svaka jedinka predstavlja posebnu instancu). Lovac se nada da će ako bude dobar prema životinjama i one biti dobre prema njemu.⁶ Ali, isto tako, životinja ima moć da se povuče, ako na bilo koji način pokuša da se prinudi na nešto što, prema sopstvenoj volje, nije spremna da pruži. Naime, prinuda, pokušaj da se nešto dobije silom, predstavlja izdaju poverenja koje podupire spremnost za davanje. I zato će zlostavljane životinje napustiti lovca ili mu čak doneti nesreću. To je razlog zašto se susret lovca i plena smatra, kao što sam već rekao, u osnovi nenasilnim. To je i razlog zašto lovci uzimaju samo ono što im je ponuđeno i ne pokušavaju da iznude više. Nazvati takvu orijentaciju „oportunizmom“ je pogrešno, zato što nije u stvar u tome da se uzme šta se nađe, nego da se prihvati ono što je dato. Isto važi i u kontekstu deljenja unutar zajednice: neko zaista može da traži stvari koje drugi imaju, ali ne više od toga. „Praktično, nesuđeni primaoci traže ono što *vide* u posedu drugih i ne traže od njih da im obezbede nešto za šta nije očigledno da to imaju.“ (Bird-David 1992a: 30)

Ako odnos između lovaca i njihovog plena posmatramo kao odnos poverenja, onda možemo da rešimo i problem prisutan u Vudbernoj razlici između sistema sa neposrednim prinosom i onog sa odloženim prinosom. Vudbern je pokušao da pronađe osnovu snažnog naglaska na ličnoj autonomiji kod mnogih lovačko-sakupljačkih društava. Nju je video u nedostatku specifične posvećenosti i trajnih odnosa u ekonomiji neposrednog prinosa. Međutim, vidimo da su, makar među lovcima, ljudi umešani u izrazito partikularističke i intimne veze s drugima, kako ljudskim, tako i onim neljudskim. Suprotno očekivanjima, međutim, njihovo osećanje autonomije nije narušeno. Vudbernova greška, kao što sada možemo da vidimo, bila je u pretpostavci da zavisnost od određenih drugih ljudi podrazumeva gubitak autonomije. To nije neminovno, zato što se upravo kroz odnos poverenja

⁶ Videti, na primer, Fienup-Riordan (1990: Ch. 8) o Jupik (Yup'ik) Eskimima.

autonomija zadržava *uprkos* zavisnosti. Ali, kao što sam napomenuo, poverenja neminovno podrazumeva rizike, i to važi kako za odnose lovaca i životinja, tako i unutar ljudske zajednice. Tako za „osobe drugačije od ljudskih“, koje naseljavaju svet Odžibva, Halovel (Irving Hallowell) – stavljajuće se u ugao Odžibva subjekta – primećuje:

„Ne mogu uvek da predvidim kako će tačno reagovati, iako njihovo ponašanje najčešće odgovara mojim očekivanjima. . . . Mogu biti prijateljski raspoloženi i pomoći mi kada su mi potrebni, ali, u isto vreme, moram da budem spreman i na neprijateljsko ponašanje. Moram biti oprezan u svojim odnosima sa drugim 'osobama', zato što izgled može da vara.“ (Hallowell 1960: 43)

To je razlog zašto lovci pridaju tako veliki značaj znanju i njegovom sticanju. To nije znanje u prirodno-naučnom smislu, o stvarima i tome kako deluju. To je bliže onome što bismo rekli povodom osoba: „znati“ neku osobu znači biti u poziciji da joj se priđe direktno, sa opravdanim očekivanjem povoljnog odgovora, biti upoznat sa istorijom te osobe i imati osećaj za njene ukuse, raspoloženja i idiosinkrazije. Upoznajete druge ljudske osobe tako što delite s njima, to jest, kroz iskustvo druženja. A ako ste lovac, životinje upoznajete kroz lov. Kao što ću pokazati u šesnaestom poglavlju, lovčeva oružja, daleko do toga da budu instrumenti za kontrolu ili manipulaciju, služe upravo sticanju znanja. Kroz njih, lovac ne menja svet; pre će biti da se svet tako otvara pred njim. Kao i reči, lovčeva oruđa su deo lanca personalne (a ne mehaničke) uzročnosti i služe otkrivanju inače skrivenih namera neljudskih činilaca, u svetu u kojem je, ako se prisetime Feitovog zapažanja o Krijima, „uvek umesno pitati 'ko je to uradio?' i 'zašto?' nego 'kako to ide?'“. (1973: 116) Ukratko, lovac nije neko ko nastoji i ne uspeva da kontroliše životinje; on traga za otkrovenjem. Robin Ridington je to sažeto izrazio u svom zapažanju da lovci-sakupljači „ne pokušavaju da kontrolišu prirodu. . . . oni su usredsređeni na kontrolu svog odnosa sa njom“. (1982: 471)

Dominacija

Potpuno je drugačije sa patoralistima.⁷ Kao i lovci, i oni zavise od životinja i njihov odnos prema njima može se na sličan način opisati kao pomna i ponekad čak blagonaklona briga. Stočari se zaista staraju o životinjama, ali ta briga je potpuno drugačija od one koju pokazuju lovci. Pre svega, smatra se da životinje ne mogu da uzvrate. U svetu lovaca, međutim, i životinje mogu da pokažu brigu, do te mere da će položiti svoje živote za ljude i dopustiti im da ih uzmu. Ipak, one zadržavaju punu kontrolu nad svojom sudbinom. U pastoralizmu ta kontrola je prepuštena ljudima. Stočar je taj koji odlučuje o životu i smrti onoga što su sada „njegove“ životinje i koji kontroliše svaki aspekt njihovih života, igrajući istovremeno uloge zaštitnika, čuvara i dželata. On ih žrtvuje; one se ne žrtvuju za njega. (Ingold 1986a: 272–3) O njima se stara, ali one same nemaju moć staranja. Kao zavisne osobe u domu nekog patrijarha, one imaju status pravnih maloletnika, potčinjenih autoritetu njihovog ljudskog gospodara. (Ingold 1980: 96) Ukratko, odnos pastoralne brige,

⁷ Trebalo bih da naglasim da ovde prikazujem kontrast između lova i pastoralizma, kao načina ophođenja prema životinjama, a ne između lovačkih i pastoralnih *društava*. Savršeno je moguće da se isti ljudi, iz istih društava, prema različitim životinjama istovremeno ponašaju na potpuno različite načine. Na primer, Indijanci Crna Stopala (Blackfoot), iz severnoameričkih prerija, bili su lovci u odnosu na bizone i stočari u odnosu na konje. (Ewers 1955)

potpuno suprotno odnosu lovaca prema životinjama, ne počiva na principu poverenja već na principu dominacije.⁸

Ti principi su uzajamno isključivi: kao što smo videli, obezbediti nečiji pristanak name-tanjem vlastite volje, bio silom, bilo prefinjenijim oblicima manipulacije, znači ukidanje poverenja, što podrazumeva poricanje, a ne priznavanje autonomije onog od koga se zavisi. Sama sredstva kojima stočar nastoji da obezbedi pristup životinjskom svetu za lovca bi podrazumevala izdaju, koja bi imala suprotan efekat, jer bi životinje naterala u bekstvo. Stočarski instrumenti, potpuno suprotno onim lovačkim, služe kontroli, a ne otkrovenju: u njih spadaju bič, mamuze, amovi i uzde, osmišljeni tako da ili sputavaju ili podstiču kretanje nametanjem fizičke sile i ponekad akutnog bola (vratiću se na to u petnaestom poglavlju, str. 306–8). Da li bi onda trebalo da zaključimo kako je koncept divljine očigledno neprimenljiv u opisivanju lovčevog opažanja životinja, s kojima ima odnos poverenja i bliskosti, ali da je zato suprotni pojam pripitomljavanja – sa svojom konotacijom ovladavanja i kontrole – savršeno prikladan u opisivanju odnosa pastoralista prema njihovim stadima?

Odgovor zavisi upravo od toga kako shvatamo prirodu tog ovladavanja i kontrole, što opet zavisi od značaja koji pridajemo pojmu fizičke sile. Zamislimo goniča robova, s korbačem u ruci, koji tera svoje robove da rade tako što im nanosi težak bol. Naravno da je u takvoj situaciji autonomija roba da deluje po sopstvenoj volji ozbiljno ugrožena. Da li to znači da rob na udarce biča reaguje samo mehanički? Daleko od toga. Naime, kada govorimo o primeni sile u takvim situacijama, mi onome ko trpi tu silu pripisujemo snagu otpora – snagu koju nanošenje bola i želi da savlada. To znači da primena sile počiva na pretpostavci da je rob biće sa sposobnošću za delovanje i patnju, i da je u tom smislu osoba. A kada kažemo da je gospodar naterao roba da radi, ta uzročnost je personalna, a ne mehanička: ona počiva u *društvenom* odnosu između gospodara i roba, koji je, naravno, odnos dominacije. U stvari, prema prvobitnoj konotaciji, reč „sila“ se odnosila upravo na akciju svesno usmerenu protiv otpora drugog osetnog bića, do je njeno metaforičko proširivanje, iz domena interpersonalnih odnosa na nepokretne i nežive stvari, kao što su biljke ili bilijarske kugle, relativno novijeg porekla i vrlo specijalizovana. (Videti kako se ovo pitanje razmatra u Walter 1969: 40.)

Ako pojam pripitomljavanja uključuje ovladavanje i kontrolu slične onima iz robovlasništva, onda se taj pojam zaista može primeniti u opisivanju odnosa pastoraliste prema životinjama iz svog stada. Upravo u tom smislu, Ričard Taper tvrdi kako se tamo gde se „individualne životinje izvlače iz zajednica svojih prirodnih vrsta i potčinjavaju da bi obezbedile radnu snagu za ljudske proizvodne procese . . . (i gde se) njihova ishrana nalazi pod kontrolom ljudskih gospodara“, takvi „ljudsko-životinjski proizvodni odnosi“ s pravom mogu opisati kao „robovlasnički“. (Tapper 1988: 53–3) U tim društvima drevnog sveta, u kojima je robovlasništvo bilo dominantni proizvodni odnos, paralela između

⁸ Novija studija Pernile Guč (Pernille Gooch) o Gudžarima (Van Gujjar, Gurjar), nomadskim pastoralistima, koji uzgajaju bivole, sa šumovitih padina indijskih Himalaja, predstavlja fascinantant izuzetak u ovoj argumentaciji, i to iz tri razloga. Prvo, Gudžari se odnose prema svojim bivolima na isti način kao i prema drugim životinjama koje žive u šumi: i ako se ove druge klasifikuju kao „divlje“, onda su i bivoli divlji, uprkos njihovoj očiglednoj pitomosti i bliskosti sa ljudima. Svi oni su u šumskom svetu „kod kuće“. Drugo, princip tog odnosa, kaže Guč, nije dominacija već poverenje. Treće, šuma se – zajedno sa svojim životinjskim stanovnicima – povezuje sa detetom, a ne sa roditeljem. Tako ljudi obezbeđuju negovateljsko okruženje, u kojem drveće i bivoli rastu i razvijaju se, a ne obrnuto. (Gooch 1998: 186–7, 192, 209) Ključ za razumevanje tog slučaja leži u činjenici da se Gudžari ne bave lovom, niti ikada ubijaju ili jedu svoje bivole – životinje se drže isključivo zbog mleka i na kraju umiru od starosti. To, s jedne strane, omogućava Gudžarima da prošire pastoralni stan roditeljske brige sa svojih bivola posebno, na šumu i njena stvorenja generalno; s druge strane, to lišava negovateljski odnos njegovih prisilnijih, autoritarnijih aspekata. Iako više negovani nego negovateljski, bivoli zadržavaju određenu kontrolu nad svojom sudbinom.

pripitomljene životinje i roba je očigledna. Rimljani su, na primer, klasifikovali robove i stoku kao *instrumentum genus vocale* (instrumenti sa glasom; ljudi), odnosno *instrumentum genus semi-vocale* (instrumenti između nemog i sa glasom; životinje) (Tapper 1988: 59 fn. 3), dok se u vedskim tekstovima, prema Benvenistu (1969: 48), za pokretno vlasništvo koristi pojam *pasu*, koji dopušta dva varijeteta, četvoronožni (domaće životinje) i dvonožni (ljudski robovi). Možda najizuzetniji dokaz dolazi iz dela japanskog naučnika K. Maekave (Maekawa), o ekonomiji hramova u Sumeru, iz trećeg milenijuma pre n. e. Na osnovu analize sumerskih tekstova, Maekava pokazuje da su vlasti iz hrama u Lagašu držale jednu populaciju zarobljenih ropkinja, koje su radile kao tkalje, i drugu populaciju stoke, radi snabdevanja mlekom. U svakoj populaciji ženske prinove su se zadržavale da bi obezbedile njeno produžavanje, dok su muški potomci bili kastrirani i slati na rad: muškarci na vuču (rečnih) brodova uzvodno, bikovi da vuku pluge. (Navedeno u Tani 1996: 404–5.)

U izvanrednom proširivanju argumentacije o paraleli između domaće životinje i roba, Jutaka Tani (Yutaka Tani) je skrenuo pažnju na tehniku upravljanja pastoralnim stadima ovaca ili koza, veoma rasprostranjenu po Mediteranu i Srednjem istoku. Probrani mužjaci su kastrirani i obučavani da odgovore na vokalne zapovesti pastira. Kada se vrati u stado, ta životinja, zvana „vodič“, igra ulogu posrednika između pastira (gospodara) i njegovog stada (potčinjenih). Naime, time što sluša gospodara, vodič svojim ponašanjem pruža primer, koji slede sve ostale životinje iz stada. Ako se izuzme mali broj mužjaka, koji se drže zbog razmnožavanja, većina tih životinja su ženke. Položaj vodiča, kastriranog mužjaka zaduženog za vođenje stada ženki, funkcionalno je analogan položaju ljudskog evnuha, na carskom dvoru, zaduženog za čuvanje žena iz harema. Odanost i pouzdanost evnuha, kao i životinjskog vodiča, počivaju na njegovom isključivanju iz reproduktivnog procesa. Ali, i pored visokog položaja, evnuh ostaje rob, jer njegov položaj u potpunosti zavisi od carske naklonosti. Ukazujući na sličnost između tehnika upravljanja koje primenjuju pastir, u kontroli svog stada, odnosno car, u kontroli svog harema, Tani se pita da li bi ova druga mogla da potiče iz prve (ili, manje verovatno, obrnuto). Ta ideja možda izgleda nategnuto, i Tani priznaje da su istorijski dokazi nedovoljni. Ipak, izgleda kao nešto više od slučajnosti, to što se tehnika korišćenja vodiča sreće „u istim onim delovima Mediterana i Srednjeg istoka u kojima se politička institucija evnuha prvi put pojavila i odakle se proširila“. (Tani 1996: 388–91, 403)

Ma koliko da je ta paralela, između dominacije i kontrole robova i pastoralnih stada, bila nešto očigledno za ljude iz drevnog sveta, ta ideja je duboko strana modernoj zapadnoj misli. Naime, time što smo obe vrste odnosa, sa robovima i stokom, posmatrali kroz sočiva dihotomije između ljudskog sveta i prirode, poverovali smo da odnos gospodar-rob, koji se javlja među ljudima, postoji na nivou društva, dok se pripitomljavanje svodi na društveno prisvajanje odvojenog domena prirode – ili na intervenciju u njemu – kojem životinjsko postojanje u potpunosti pripada. U jednom indikativnom komentaru, Marks je tvrdio kako se o odnosu dominacije, kao što je onaj između gospodara i roba, ne može govoriti u slučaju ljudi i domaćih životinja, zato što ove druge nemaju sposobnost intencionalnog delovanja: „Bića bez volje, kao što su životinje, zaista mogu da pruže usluge, ali to njihovog vlasnika ne čini gospodarom ili gazdom.“ (Marx 1964: 102; Ingold 1980:88) Tako se između dominacije i pripitomljavanja pravi razlika, na osnovu premise da je jedno oblik društvene kontrole nametnute subjektima-osobama, a drugo oblik mehaničke kontrole nad objektima-stvarima. Ali to, po mojim saznanjima, nije razlika koju pravi bilo koji pastoralni narod. Oni mogu da životinje smatraju hijerarhijski nižim od ljudi, kao što su se u drevnim društvima robovi nalazili hijerarhijski ispod slobodnih ljudi, ali nisu ih smeštali u neki izdvojeni domen postojanja. I mada je odnos pastoralista prema životinjama potpuno drugačiji od

odnosa koji s njima uspostavljaju lovci, ti odnosi, na mnogo temeljnijem nivou, počivaju na istoj premisi, naime, da su životinje, kao i ljudska bića, obdarene svešću i sposobnošću za autonomno delovanje, koje ili treba poštovati, kao u lovu, ili prevazići nadmoćnom silom, kao u pastoralizmu.

Da sumiram: moja tvrdnja glasi da bi prelaz u ljudsko-životinjskim odnosima, koji je u zapadnoj naučnoj literaturi bio opisivao kao pripitomljavanje nekada divljih stvorenja, trebalo opisati kao prelaz od poverenja ka dominaciji. Predložio sam da bi negativni stereotip o lovčevom odnosu prema plenu, označen kao odsustvo kontrole, trebalo zameniti pozitivnijom karakterizacijom, da je reč o određenom obliku angažovanja. Ali, pokazao sam i da pojava pastoralizma ne zavisi, kao što se u ortodoksnim definicijama pripitomljavanja podrazumevalo, od toga da li su ljudi dostigli stadijum postojanja koji ih stavlja iznad i izvan sveta u kojem žive sva ostala bića. Zato prelaz od poverenja ka dominaciji ne treba shvatiti kao kretanje od uključenosti ka neuključenosti, od situacije u kojoj su ljudi i životinje zajedno učestvovali u istom svetu, ka situaciji u kojoj su se ogradili u svoje zasebne svetove društva i prirode. Potpuno suprotno, taj prelaz podrazumeva *promenu u uslovima angažovanja*. Bez obzira da li je reč o lovačkom ili pastoralnom režimu, ljudi i životinje stupaju u međusobne odnose ne samo duhom ili telom već kao nepodeljena središta namere i akcije, kao celovita bića. Tek sa razvojem industrijskog stočarstva, životinje su, ne samo u teoriji nego i u praksi, bile svedene na puke „objekte“, za šta su ih teoretičari iz zapadne tradicije (koji u svom radnom veku, ako izuzmemo ponekog kućnog ljubimca, jedva da imaju neki dodir sa životinjama) oduvek i smatrali. (Tapper 1988: 52–7) Ta objektivizacija životinja, koja je svoj vrhunac dostigla u poljoprivredno-stočarskoj industriji, zaista je veoma udaljena od odnosa dominacije prisutnog u tradicionalnom pastoralnom staranju, kao i od odnosa poverenja prisutnog u lovu.

Pored toga, na poverenje i dominaciju, kao alternativne oblike odnosa, ne treba gledati kao da je jedno, u bilo kom pogledu, manje ili više razvijeno u odnosu na drugo. Naročito se treba kloniti tendencije da se o odnosima zasnovanim na poverenju razmišlja kao o moralno ili suštinski „dobrim“, a o onim zasnovanim na dominaciji kao suštinski „lošim“. Oni su prosto različiti. Poverenje, kao što sam ranije pokazao, jeste odnos bremenit rizicima, tenzijama i dvosmislenostima. Treba dobro zapamtiti ono što je Halovel rekao povodom ontologije Odžibva, „da izgled može da vara“. (1960: 43) Naličje poverenja, kao što je Halovel tako jasno pokazao, mogu da budu hronična strepnja i podozrenje. Zato tvrdnja da su odnosi lovaca-sakupljača prema okruženju zasnovani na principu poverenja nije još jedna verzija arkadijske vizije života u harmoniji s prirodom. Isto tako, ni u kretanju od poverenja ka dominaciji ne treba videti nešto što je harmoniju zamenilo razdorom ili nešto što je čovečanstvo povelu putem neopozivog otuđenja od prirode. Kada lovci postanu pastoralisti, oni prema životinjama, kao i jedni prema drugima, počinju da se ophode drugačije. Ali, time još nisu napravili prvi korak na putu ka modernitetu.

Zaključak

Pišući o kojukonskim lovcima sa Aljaske, Nelson primećuje da je za njih „konceptualna udaljenost između ljudi i prirode veoma mala“. (1983: 240) Na osnovu dokaza iz njegovog istraživanja, kao i iz mnogih drugih, mnogo je ispravnije reći da nema nikakve konceptualne razlike ili, tačnije da smo *mi* ti koji vidimo kako se, za njih, ljudski svet i priroda stapaju u jedno polje odnosa. U predstavama lovaca-sakupljača zaista ne možemo pronaći ništa što bi odgovaralo zapadnom konceptu prirode, zato što oni ne vide suštinsku razliku između ophođenja prema ljudskim i neljudskim činiocima iz okruženja. Videli smo kako i deljenje

(među ljudima) i lov (ljudi na životinje) počivaju na istom principu poverenja i kako je osećaj s kojim lovci tvrde da poznaju životinje i staraju se o njima identičan osećaju s kojim tvrde da poznaju i brinu za druga ljudska bića. Isto bi se moglo reći i za pastoralizam: na drugima mestima, na primeru severnih evroazijskih stočara sa stadima irvasa, pokazao sam kako je prelazak sa lova na pastoralizam doveo do pojave odnosa dominacije i podređenosti između vođa stada i njihovih pomoćnika, koji je zamenio egalitarni odnos deljenja.. (Ingold 1980: 165–9) Očigledno je da prelaz u kvalitetu odnosa, od poverenja ka dominaciji, utiče ne samo na odnose između ljudskih i neljudskih životinja, već, pojednako, i na odnose između samih ljudskih bića. Halovelovo zapažanje, da u svetu Odžibva „vitalni društveni odnosi prevazilaze one koji se održavaju s ljudskim bićima“ (1960: 43), moglo bi se potpuno opravdano primeniti i na druge lovačke narode, ali i na pastoraliste.

To zapažanje, međutim, pravi totalnu pometnju u uvreženoj zapadnjačkoj dihotomiji između životinja i društva ili između prirode i čovečanstva. Razlika između ljudskog i neljudskog više ne označava spoljašnje granice društvenog sveta, kao što je ona prema prirodi, već iscrtava mapu domena unutra njega, čije su granice propustljive i koje se mogu lako preći. Zato ne treba da čudi što je antropologija, kao intelektualni proizvod zapadne tradicije, pokušavala da umanjí tu štetu tako što je relativizovala urođeničko shvatanje i tako neutralisala izazov koji je ono predstavljalo za naše vlastite pretpostavke. Rečeno nam je kako je shvatanje lovaca-sakupljača samo još jedna kulturna konstrukcija stvarnosti. Kada lovci koriste pojmove izvučene iz domena ljudskih interakcija da bi opisali svoj odnos prema životinjama, oni se, tako su nam govorili, upuštaju u metafore. (Bird-David 1992a) Ali, reći kako ono što doslovno važi za odnose među ljudima (na primer, da upražnjavaju deljenje), u odnosima sa životinjama važi samo figurativno, znači reprodukovati upravo onu dihotomiju između životinja i društva koju urođeničko shvatanje odbacuje. Uveravamo sebe kako to shvatanje lovaca, da sa životinjama upražnjavaju deljenje, isto kao i sa ljudima, ma koliko bilo dopadljivo, ipak ne odgovara onome što se zaista dešava. Naime, priroda, kažemo mi, ne deli *stvarno* s ljudima.⁹ Kada lovci tvrde suprotno, to je zato što je slika deljenja toliko duboko usađena u njihovu misao da više ne mogu da razlikuju metaforu od stvarnosti. Ali, *mi* to možemo i zato insistiramo – na takvoj osnovi – da lovci nisu u pravu.

To me zapanjuje kao duboko arogantno. To znači davati prvenstvo zapadnoj metafiziци otuđenja čovečanstva od prirode i koristiti *naše* udaljavanje kao standard u ocenjivanju *njihove* angažovanosti. Suočavanje sa ekološkim krizom, čiji koreni leže u tom udaljavanju, u razdvajanju ljudskog delovanja i društvene odgovornosti od sfere naše direktne uključenosti u neljudsko okruženje, svakako nas obavezuje da izokrenemo taj redosled prioriteta. Na početku sam rekao da iako i ljudi i životinje imaju istoriju svojih međusobnih odnosa, samo ljudi od te istorije prave priču. Ali, da bi se priča izgradila, treba već živeti u svetu, i u tom življenju stupati u odnose s njegovim sastavnim delovima, ljudskim i neljudskim. Predlažem da iznova napišemo istoriju ljudsko-životinjskih odnosa, uzimajući za polaznu tačku taj uslov aktivnog učešća, življenja-u-svetu. O tome možemo govoriti kao o istoriji ljudskog *bavljenja* životinjama, sve dok taj pojam znači brigu, pomnu pažnju, „biti sa“. I tvrdim da nam oni koji „sa“ životinjama provode najveći deo svojih svakodnevnih života,

⁹ U jednom uticajnom članku, Nikolas Hamfri (Nicholas Humphrey) kaže da je ideja o tome kako se sa životinjama može nešto deliti primer „pogrešnog razmišljanja“, koje se obično etiketira kao magija, i kojem se „primitivni i baš tako primitivni ljudi“ navodno prepuštaju. Njihova greška, kaže Hamfri, jeste pretpostavka da sa ljudskim entitetima možete da ulazite u transakcije kao i sa ljudskim partnerima. Tu ste prosto osuđeni na razočaranje, budući da „priroda ne ulazi u transakcije s čovekom; ona samo ide svojim putem“. (Humphrey 1976: 313) Ali, ono što je sigurno pogrešno nije primitivno već Hamfrijevo razmišljanje. Naime, on od samog početka pretpostavlja razdvajanje prirode i čovečanstva, koje je u stvarnosti posledica transakcionog neuspeha, a ne njegov uzrok.

pre svega lovci i stočari, mogu ponuditi neke od najboljih mogućih smernica za naše dalje kretanje.

Bibliografija

- Barnard, A. 1989. „The lost world of Laurens van der Post?“. *Current Anthropology* 30: 104–14.
- Benveniste, E. 1969. *Le vocabulaire de institutions indo-europeennes*, Vol. 1. Paris: Editions de Minuit.
- Berkhofer, R. F. Jr. 1979. *The White Man's Indian: images of the American Indian from Columbus to the present*. New York: Vintage.
- Bird-David, N. 1990. „The giving environment: another perspective on the economic system of gathererhunters“. *Current Anthropology* 31: 189–96.
- 1992a. „Beyond 'The Original Affluent Society': a culturalist reformulation“. *Current Anthropology* 33: 25–47.
- Bökönyi, S. 1969. *Archaeological problems and methods of recognising animal domestication*. In *The domestication and exploitation of plants and animals*, eds P. J. Ucko and G. W. Dimbleby. London: Duckworth, 219–29.
- 1989. *Definitions of animal domestication*. In *The walking larder: patterns of domestication, pastoralism and predation*, ed. J. Clutton-Brock. London: Unwin Hyman, 22–7.
- Briggs, J. 1970. *Never in anger: portrait of an Eskimo family*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brightman, R. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human–animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Clutton-Brock, J. 1994. *The unnatural world: behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication*. In *Animals and human society: changing perspectives*, eds A. Manning and J. Serpell. London: Routledge, 23–35.
- Darwin, C. 1860. *Journal of researches during the voyage of HMS 'Beagle'*, 2nd edition. London: Collins.
- 1875. *The variation of animals and plants under domestication*, 2nd edition. London: John Murray.
- Dentan, R. K. 1968. *The Semai: a nonviolent people of Malaya*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Ducos, P. 1978. *Domestication defined and methodological approaches to its recognition in faunal assemblages*. In *Approaches to faunal analysis in the Middle East*, eds R. H. Meadow and M. A. Zeder. Harvard University: Peabody Museum Bulletin 2, 53–6.
- 1989. *Defining domestication: a clarification*. In *The walking larder: patterns of domestication, pastoralism and predation*, ed. J. Clutton-Brock. London: Unwin Hyman, 28–30.
- Ellen, R. F. 1982. *Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale social formations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. 1934. *Dialectics of nature*, trans. C. Dutton. Moscow: Progress.
- Ewers, J. C. 1955. „The horse in Blackfoot Indian culture“. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 159. Washington, D.C.: US Government Printing Office.

- Feit, H. 1973. *The ethnoecology of the Waswanipi Cree: or how hunters can manage their resources*. In *Cultural ecology: readings on the Canadian Indians and Eskimos*, ed. B. Cox. Toronto: McClelland and Stewart, 115–25.
- Fienup-Riordan, A. 1990. *Eskimo essays: Yup'ik lives and how we see them*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gambetta, D. (ed.) 1988. *Trust: making and breaking co-operative relations*. Oxford: Blackwell.
- Gibson, T. 1985. „The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid“. *Man* (N. S.) 20: 391–411.
- Gooch, P. 1998. *At the tail of the buffalo: Van Gujjar pastoralists between the forest and the world arena*. Lund: Lund Monographs in Social Anthropology 6.
- Hallowell, A. I. 1960. *Ojibwa ontology, behavior and world view*. In *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond. New York: Columbia University Press, 19–52.
- Howell, S. 1989. „To be angry is not to be human, but to be fearful is: Chewong concepts of human nature“. In *Societies at peace: anthropological perspectives*, eds. S. Howell and R. Willis. London: Routledge, 45–59.
- Humphrey, N. 1976. „The social function of intellect“. In *Growing points in ethology*, eds. P. Bateson and R. A. Hinde. Cambridge: Cambridge University Press, 303–17.
- Ingold, T. 1980. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986a. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- „An anthropologist looks at biology“. *Man* (N.S.) 25: 208–29.
- Lubbock, J. 1865. *Prehistoric times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*. London: Williams and Norgate.
- Luhmann, N. 1988. *Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives*. In *Trust: making and breaking co-operative relations*, ed. D. Gambetta. Oxford: Blackwell, 94–107.
- Marshall, L. 1961. „Sharing, talking and giving: relief of social tensions among !Kung Bushmen“. *Africa* 31: 231–49.
- Marx, K. 1964. *Pre-capitalist economic formations*, trans. J. Cohen, ed. E. J. Hobsbawm. London: Lawrence and Wishart.
- Nelson, R. K. 1983. *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the northern forest*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Ridington, R. 1982. „Technology, world view and adaptive strategy in a northern hunting society“. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 19: 469–81.
- Robarchek, C. A. 1989. „Hobbesian and Rousseauan images of man: autonomy and individualism in a peaceful society“. In *Societies at peace: anthropological perspectives*, eds. S. Howell and R. Willis. London: Routledge, 31–44.
- Sahlins, M. 1972. *Stone age economics (esej Prvobitno društvo blagostanja)*. London: Tavistock.

- Street, B. V. 1975. *The savage in the literature: representations of 'primitive' society in English fiction, 1858–1920*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Tani, Y. 1996. *Domestic animal as serf: ideologies of nature in the Mediterranean and the Middle East*. In *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, eds R. Ellen and K. Fukui. Oxford: Berg, 387–415.
- Tanner, A. 1979. *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. New York: St Martin's Press; London: Hurst.
- Tapper, R. 1988. *Animality, humanity, morality, society*. In *What is an animal?*, ed. T Ingold. London: Unwin Hyman, 47–62.
- Turnbull, C. M. 1978. „The politics of non-aggression (Zaire)“. In *Learning non-aggression: the experience of non-literate societies*, ed. A. Montagu. Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive culture*. London: John Murray.
- Walter, E. V. 1969. *Terror and resistance*. New York: Oxford University Press.
- Williams, R. 1972. *Ideas of nature*. In *Ecology, the shaping enquiry*, ed. J. Benthall. London: Longman.
- Woodburn, J. 1980. *Hunters and gatherers today and reconstruction of the past*. In *Soviet and Western anthropology*, ed. E Gellner. London: Duckworth.
- 1982. „Egalitarian societies“. *Man* (N.S.) 17: 431–51.
- 1988. *African hunter-gatherer social organisation: is it best understood as a product of encapsulation?*. In *Hunters and gatherers, vol. I: history, evolution and social change*, eds T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford: Berg, 31–64.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

9. 07. 2014.



Tim Ingold

Od poverenja ka dominaciji

Alternativna istorija odnosa između ljudi i životinja

2000.

Preveo: Aleksa Golijanin, 2014. <http://anarhija-blok45.net1zen.com>

„From trust to domination: An alternative history of human-animal relations“, Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, 2000, poglavlje IV, str. 61–76.

<http://anarhisticka-biblioteka.net>