

# San podarktičke noći

Uvod u ontologiju Odžibva

Tim Ingold

2000.

# Sadržaj

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| Uvod: o stvarima i bićima . . . . .    | 3  |
| Životinje kao osobe . . . . .          | 4  |
| Dedovi drugačiji od ljudskih . . . . . | 6  |
| Žive stvari i biti živ . . . . .       | 9  |
| Značenje iskustva . . . . .            | 12 |
| Snevanje i metamorfoze . . . . .       | 14 |
| Zvuk govora . . . . .                  | 15 |
| Naturalizam i animizam . . . . .       | 20 |
| Zaključak . . . . .                    | 22 |
| Bibliografija . . . . .                | 24 |

„Puck: Sometimes a horse I'll be, sometimes a hound,  
A hog, a headless bear, sometimes a fire;  
And neigh, and bark, and grunt, and roar, and burn,  
Like horse, hound, bear, fire, at every turn.“

– William Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream* (1590–1596), III: 1, 97–100.<sup>1</sup>

## Uvod: o stvarima i bićima

Navikli smo da o životinjama i biljkama govorimo kao o „živim stvarima“.<sup>2</sup> Ali, sebe zovemo „ljudskim bićima“. Pođimo od toga da su biljke i životinje, ljudska i neljudska bića, organizmi. Postavlja se pitanje: da li je neki organizam stvar ili biće? To sigurno nije pitanje puke semantike, zato što od odgovora na njega zavisi naše shvatanje samog života. Ako je život svojstvo stvari, onda bi morao biti svodiv na neki unutrašnji princip, na osnovu čijeg posedovanja možemo napraviti razliku između klase objekata koje zovemo organizmima i klase drugačijih vrsta, i koji – s pozicije koju zauzima unutar organizma – upravlja njegovim razvojem i njegovim interakcijama sa okruženjem. Ali, ako je život isto što i biće, onda u organizmu moramo gledati ne toliko živu stvar koliko materijalno otelotvorenje određenog načina da se bude živ. Drugim rečima, o organizmu ne bi trebalo da razmišljamo kao o nečemu što sadrži život ili što ga izražava već kao o nečemu što nastaje u okvirima samog životnog procesa.

Prirodne nauke, uključujući i evolutivnu biologiju, na Zapadu su se razvile u proučavanje objektivnih svojstava stvari. Zato primenljivost evolutivne biologije na ljude zavisi od naše spremnosti da prihvatimo da su i oni, u određenom smislu, stvari. Ipak, *oni su mi*, i ako smo samo stvari, kako uopšte možemo da prepoznamo sebe kao ono što jesmo? Paradoksalno, ako su organizmi stvari, onda, da bismo sebe videli kao organizme, *moramo* biti nešto više od organizama. Upravo je taj „eksczes“ ono na osnovu čega smo skloni da merimo raspon naše zajedničke ljudskosti. Dok je neka životinja, kao što je medved ili šimpanza, u celini organizam, za ljudsko biće se kaže da je organizam „plus...“ (Collins 1985) Njegova organska priroda navodno je krunisana nekim dodatnim faktorom – nazovimo to umom ili samosvesću – koji se ne može otkriti spoljašnjim posmatranjem već samo na osnovu spoznaje koju imamo o sebi, kao nečemu što poseduje određeni identitet, osećanja, sećanja i namere.

Tu leži ta čudna, stepenasta predstava o ljudskom postojanju, tako karakteristična za modernu misao i nauku. Naravno, kao što naučnici insistiraju, ljudi su deo prirode. Oni su biološki organizmi, sastavljeni od iste materije, koji su se razvijali u skladu sa istim principima, kao i organizmi bilo koje druge vrste. Kao i druga stvorenja, rađaju se, stare i umiru, moraju da jedu da bi živela, da se zaštite da bi preživela i da se sparuju da bi se razmnožavala. Ali, kada bi to bilo sve, kako bi uopšte moglo biti nauke? Kao da je sama mogućnost naučnog prikaza čovečanstva vrste kao prirodne vrste otvorena samo za stvorenje kod kojeg je biće isto što i znanje, i koje svoju svest može toliko udaljiti od prometa svojih telesnih interakcija sa okruženjem da ovo drugo može posmatrati kao predmet svog ispitivanja. Biti ljudsko stvorenje, u tom smislu – postojati kao svesni subjekt – znači biti *osoba*, kako to obično kažemo. Prema tome, da li je naučnik pre osoba nego organizam? Kako možemo postojati i unutar prirodnog sveta i izvan njega, kao organizmi i kao osobe, sve u isto vreme?

<sup>1</sup>Vilijam Šekspir, prevedeno kao „Snoviđenje na noć Ivanjsku“ i „San letnje noći“. Sledi doslovan prevod, zbog karakterističnog nabiranja, na koje se Ingold kasnije osvrće, a koje u postojećim prevodima izostaje. Treći čin, prva scena, stihovi 97–100: „Puk (Đavolak): Ponekad konj biću, ponekad pas; Ponekad krmak, ponekad medved bezglavi, ponekad vatra; I njištaću, lajaću, groktaću, urlikaću i paliću; Kao konj, pas, krmak, medved, vatra, na svakom koraku.“ (Prim. prev.)

<sup>2</sup>„Living things“, uobičajena fraza na engleskom. Kod nas je uobičajeno „ljudska bića“. (Prim. prev.)

Meni se čini da postoji samo jedan izlaz iz paradoksa i kontradikcija utkanih u stav moderne nauke prema čovečanstvu. Treba poći od premise da svi organizmi, uključujući i ljudske, nisu stvari već bića. Kao bića, osobe *jesu* organizmi, a pošto su organizmi, one – ili radije mi – nisu nepristrasni posmatrači prirode već unutar nje učestvuju u kontinuitetu organskog života. Da bih ilustrovao mogućnost prikazivanja živog sveta na osnovu te premise i ukazao na neke njene implikacije, u ovom poglavlju ću se osvrnuti na jednu naročitu antropološku studiju o tome kako ljudi iz jednog nezapadnog društva opažaju sebe i svet oko njih. To je izveštaj Alfreda Irvinga Halovela (Alfred Irwing Hallowell) o tome šta znači biti osoba među severnim Odžibvama (Ojibwa ili Ojibway), urođeničkim lovcima i traperima iz šuma istočno od jezera Vinipeg i severno of Gornjeg jezera u Kanadi.<sup>3</sup>

Halovelov članak, „Ontologija, ponašanje i pogled na svet Odžibva“ (*Ojibwa ontology, behavior and world view*; u daljem tekstu OO), prvi put objavljen 1960, po mom sudu, jedan je od velikih klasika severne podarktičke etnografije.<sup>4</sup> Mnogo puta sam se vraćao na njega, u potrazi za nadahnućem, i svako čitanje mi je donosilo neki novi uvid. Međutim, moram da naglasim da ono što sledi nije napisano kao prilog etnografiji Odžibva. Nisam se bavio terenskim istraživanjem u toj oblasti, niti imam dovoljno dubok uvid u literaturu o tom narodu, da bih mogao obaviti taj zadatak. Umesto toga, nudim neka razmišljanja, koja su, iako podstaknuta čitanjem Halovelovog dela, prevashodno motivisana gore navedenim ciljem – naime, vraćanjem ljudskih bića u organski živi svet, na način koji ih pri tom ne svodi na puke prirodne objekte. Ipak, ta razmišljanja nisu potpuno lišena etnografske supstance, zato što odražavaju teme koje se sa zadivljujućom učestalošću pojavljuju u literaturi o severnim podarktičkim društvima,<sup>5</sup> kao i moje sopstvene stavove, nesumnjivo oblikovane iskustvom stečenim u terenskim istraživanjima u tom regionu.<sup>6</sup>

## Životinje kao osobe

Na Zapadu se uobičajeno pretpostavlja da pričati o osobama znači pričati o mislima, namerama i postupcima ljudskih bića. „Osoba“ i „ljudsko biće“ su praktično sinonimi, do te mere da pitanje da li i neljudske životinje mogu biti osobe izgleda skoro perverzno. Međutim, ljudi iz zapadnih društava često se ophode prema životinjama ili im se obraćaju *kao* ljudskim bićima. Mnogi ljudi koji smatraju da životinje, po pravilu, ne mogu biti osobe, skloni su da hitro kao izuzetak navedu svoje kućne ljubimce.

---

<sup>3</sup>Halovel rad potiče iz perioda 1930–40, kada je boravio među ljudima iz grupe iz Berner Rivera, koja je brojala oko devetsto osoba. Ti ljudi se često nazivaju Solto (Saulteaux, od francuskog *Saulteurs*, imena koji su im dali francuski trgovci, što se može prevesti kao „narod s vodopada“). U mnogim ranijim radovima, sam Halovel je takođe koristio taj naziv (Hallowell 1955); šta više, i sami ti ljudi se često poistovećuju s tim nazivom. Mnogi drugi autori o njima govore isključivo kao o Odžibvama. Alternativni naziv, zvanično usvojen od strane Bureau of American Ethnology bio je Čipeva (Chippewa; ibid.: 115). Međutim, Wub-e-ke-niew (1995: xviii), koji o svom narodu iz Red Lejka (Red Lake, Minesota) govori kao o Ahnishinahbæeó<sup>1</sup>jibway (doslovno, „narod Odžibva“), tvrdi da je „Čipeva“ potpuno veštački naziv, koji je vlada SAD skovala da bi ih stopila s francuskim Metisima (Métis), koji su se u tom regionu bavili trgovinom krznom. Stajnebrg (Steinberg 1981) je napisao koristan pregled istorije, rasprostranjenosti, organizacije i nomenklature grupa Odžibva/ Solto oko jezera Vinipeg. Radi jednostavnosti i doslednosti, u odnosu na Halovelovo kasnije korišćenje tog pojma, nastaviću da o njima govorim kao o Odžibvama.

<sup>4</sup>Sav etnografski materijal iz ovog poglavlja, osim tamo gde je drugačije naznačeno, potiče ili iz tog članka ili iz ranije zbirke Halovelovih eseja, *Culture and Experience* (1955). Paginacija će biti priložena samo za direktne citate iz tih izvora ili tamo gde citiram sasvim određene delove. Članak *Ojibwa ontology, behavior and world view* će biti označen kao OO, a zbirka *Culture and Experience* kao CE.

<sup>5</sup>Na osnovu svog (do sada) vrlo ograničenog i površnog čitanja etnografije urođeničkih amazonskih društava, bio sam zapanjen time što su se iste teme vrlo često pojavljivale i tamo. Paralele su izuzetne i zaslužuju dalje istraživanje. (Videti naročito Descola 1992, 1996, i Viveiros de Castro 1998.)

<sup>6</sup>Tim Ingold je najveći deo svojih etnografskih istraživanja obavio u evropskom podarktiku, među finskim Samima (Saami). (Prim. prev.)

Ali, ako ih upitate zašto su kućni ljubimci osobe ili makar kao osobe, dok ostale životinje to nisu, verovatno će vam reći kako su zbog toga što su odgajane u ljudskim domaćinstvima, skoro kao članovi porodice, te posebne životinje i same postale skoro ljudske. Pripisuju im se ljudska osećanja i reakcije, njima se obraća i od njih se očekuje da to razumeju, daju im se imena, prolaze kroz obrede odrastanja i ponekad se čak oblače. Daleko od toga da ublaži ili zaseni granicu između ljudskosti i animalnosti, taj posebni tretman kućnih ljubimaca predstavlja izuzetak koji potvrđuje pravilo; a ono, na Zapadu, glasi: biti osoba znači biti ljudsko biće. Životinje mogu biti osobe u meru u kojoj su se, da tako kažemo, „očešale“ o ljudskost, kroz blizak kontakt s ljudskim članovima domaćinstva. I kao što životinje nikada ne mogu postati *potpuno* ljudske, tako se i njihova ličnost može razviti samo delimično. Zato se kućni ljubimci često tretiraju kao da su nekako zaostali, ograničeni na večito detinjstvo. Ma koliko da su stari, nikada im se ne dopušta da odrastu, već se pre tretiraju kao da su ometeni u razvoju.

Drugi primer zapadnjačke sklonosti za povezivanje životinja s ličnošću su bajke, naročito one za decu. Naše pričanke su pune priča o ljudskim likovima koji postaju ili se sami pretvaraju u vukove, medvede, miševe, žabe, ptice, ribe i mnoga druga stvorenja. Neke od tih priča su veoma stare. Ali, šta god da su značile ljudima iz daleke prošlosti, za savremenu publiku i čitaocima nema govora o tome da bi one mogle biti nešto drugo *osim* priča. Životinjski likovi, često opisani u izrazito ljudskom obliku, služe kao metafore onih ljudskih i ilustruju specifično ljudske sklonosti i mane – lukavi lisac, nevini jelen, uobražena žaba, plemeniti lav i tako dalje. Ukratko, životinjski likovi se koriste da bi se izneli komentari o prirodi *ljudskog* društva. Šta više, nijedno dete odraslo u savremenom zapadnom društvu neće pobrkati priče o životinjama sa prirodnjačkim knjigama i onda pretpostaviti da je „Princeza i žaba“ izveštaj posmatrača o ponašanju amfibija ili da je „Crvenkapa“ izveštaj o navikama vuka. Deca se od malih uče da prave razliku između pripovedanja priča i iznošenja „činjenica“.

Oba primera, držanje kućnih ljubimaca i bajke, ilustruju sklonost, tehnički poznatu kao antropomorfizam, ka dodeljivanju ljudskih kvaliteta neljudskim bićima. U jednom slučaju, to dodeljivanje je metonimijsko (životinja je produžetak ljudskog), a u drugom metaforičko (životinje služe kao zamena za ljude). U oba slučaja, sve dok se držimo pretpostavke da samo ljudi mogu biti prave osobe, pripisivanje ličnosti životinjama nužno je antropomorfično.<sup>7</sup> Odžibve, međutim, ne polaze od te pretpostavke. U svetu Odžibva, osobe mogu da poprime veliki broj različitih oblika, među kojima je onaj ljudski samo jedna od mogućnosti. One mogu poprimiti obličje raznih životinja, meteoroloških pojava, kao što su grom ili vetrovi, nebeskih tela, kao što je sunce, a čak i nekih opipljivih predmeta, kao što je kamenje, koje bismo mi bez oklevanja opisali kao nežive. Nijedan od tih raznolikih oblika nije ništa temeljniji ili „doslovniji“ od drugih. Šta više, videćemo da se osobe mogu sresti ne samo u budnom stanju već, jednako opipljivo, i u snovima i pripovedanju mitova. Što je najvažnije, one mogu da promene oblik. Upravo ta sposobnost za metamorfozu za Odžibve predstavlja jedan od ključnih aspekata ličnosti, kao i kritični pokazatelj moći: što je neka osoba moćnija, utoliko lakše će menjati svoj oblik.

Iako se osobe mogu pojaviti u životinjskom obličju, nisu sve životinje osobe. Da je neka životinja osoba obično se može reći kada njeno ponašanje odstupa od uobičajenog. Ali, neke životinje su uvek neobične. Jedna od njih je i medved. Lovac koji naiđe na medveda ophodiće se prema njemu kao prema osobi koja može da razume ono što je rečeno i koja će na to reagovati u skladu sa sopstvenom

---

<sup>7</sup>To je pretpostavka Džona Kenedija (Kennedy 1992), koji kao antropomorfičan označava svaki pokušaj da se životinjama dodele atributi kao što su mentalna stanja, motivacije, namere i osećanja. Prema Kenediju, svako takvo dodeljivanje je „definitivno pogrešno“, napuštanje naučne misli ili, još gore, „povratak na primitivni animizam“. (1992: 9, 32) Ali, u kritici onoga u čemu vidi antropomorfičnu predrasudu u proučavanju životinjskog ponašanja, on propušta da razmotri ili da uopšte primeti, antropocentričnu predrasudu u sopstvenom razmišljanju, koja ljudsko stanje izjednačava sa sposobnošću racionalne inteligencije, koja prevazilazi prirodna određenja. Ta predrasuda nema nikakvo empirijsko opravdanje u nauci; ipak, ona je suštinski deo ideološkog opravdanja za nauku. O razlici između antropomorfizma i antropocentrizma, videti Viveiros de Castro (1998: 484–5, fn. 11).

voljom. (OO, str. 36) U tome nema nikakvog antropomorfizma. Lovac ne gleda na medveda kao na ljudsko biće. Naprotiv, on se nedvosmisleno opaža kao medved. Za razliku od kućnih ljubimaca iz zapadnog društva, ličnost medveda ne zavisi od njegovog prethodnog kontakta sa ljudima – u stvari, njemu takav kontakt uopšte nije potreban. Iz istog razloga, medved je „prava osoba“, u istoj meri kao i ljudski lovac. Odžibve se osobama u obliku životinja obraćaju kao odraslima, a ne kao deci. I dok se antropomorfizovane životinjske ličnosti na Zapadu tretiraju kao bića koja njihovi ljudski staratelji moraju da paze ili kontrolišu, za životinjske osobe iz okruženja Odžibva smatra se da se nalaze na istom nivou kao i ljudska bića ili da su čak moćnija od njih.

Slično tome, životinje koje se u tradicionalnom usmenom predanju Odžibva pojavljuju kao osobe nisu antropomorfni likovi. Njihove priče, kao i naše, obiluju događajima u kojima su se ljudi pretvorili u životinje, venčali sa životinjama, rodili životinje i obrnuto. Ali, to nisu bajke, niti imaju nameru da iznesu alegorijski komentar o ljudskom stanju. To su priče o događajima koji su se zaista desili, u istorijama stvarnih osoba i u istom svetu o kojem ljudi stiču iskustvo u redovnom odvijanju svojih svakodnevnih života. Ono o čemu Odžibve pričaju počiva na detaljnom, preciznom posmatranju pejzaža, vremenskih uslova i ponašanja životinja. Na primer, mitološka figura Gromovnika, može se pojaviti u obliku grmljavine ili neke vrste jastreba. Postoji zapanjujuća podudarnost između normalne sezonske pojave oluja s grmljavinom i perioda u kojem se ptice selice, koje zimu provode na jugu, pojavljuju u zemlji Odžibva. U jednom mitu, čovek koji ženi pticu Gromovnicu i odlazi da živi sa svojom tazbinom (s mitskim „gospodarima“ raznih vrsta jastrebova), zatiče sebe kako jede ono što je za njih „dabrovina“, a što su za njega žabe i zmije – koje su zaista tipična hrana kobca („sparrowhawk“, *Accipiter nisus*).<sup>8</sup> A gnezda Gromovnika mogu se prepoznati u pejzažu kao hrpe kamenja na visokim, nepristupačnim mestima. (OO, str. 32–3)

Ukratko, ono po čemu se Gromovnik razlikuje od običnog jastreba uopšte nije ono na osnovu čega mi pravimo razliku između Vuka iz „Crvenkape“ i vuka iz šume. Nije reč o razlici između životinja iz fantazije i onih činjeničnih već o razlici između životinja koje su osobe i onih koje to nisu. Životinjske osobe nisu ništa fantastičnije od ljudskih. Odžibve, međutim, prave razliku između kazivanja o prošlim iskustvima te dve vrste osoba. Halovel ih naziva „mitovima“, odnosno „pričama“. (OO, str. 26–7) Priče govore o događajima iz života ljudskih bića, anegdotskim i legendarnim. Za razliku od njih, mitovi govore o životima neljudskih osoba – ili, preciznije, mitovi *jesu* te osobe, koje pripovedanjem nisu samo komemorisane već oživljene i prizvane. Zato je pripovedanje mita ujedno i obred, a postoje i neka ograničenja, o tome ko može da ga priča i kada se može pričati. Ali, uprkos tim formalnostima, mitovi nisu ništa manje istiniti ili, opet, fantastičniji od priča. Razlika je prosto u tome što su protagonisti mitova osobe iz klase „drugačije od ljudske“, koje su inače poznate i kojima se obraća inkluzivnim srodničkim izrazom, „dedovi“.

## Dedovi drugačiji od ljudskih

Sve osobe, ljudske i neljudske, imaju zajedničku temeljnu strukturu. Ta struktura se, prema Halovelovim rečima, sastoji od „unutrašnjeg, vitalnog dela, koji je postojan, i spoljašnjeg oblika, koji se može menjati“. (OO, str. 42) Unutrašnja suština, ili duša, obdarena je svojstvima osećajnosti, volje, sećanja i

---

<sup>8</sup>To je lep primer za ono što Viveiros de Castro (1998) naziva „perspektivizmom“, naime, za shvatanje „po kojem svet naseljavaju različite vrste subjekata ili osoba, ljudskih ili neljudskih, koje stvarnost poimaju s različitih stanovišta.“ (1998: 469) Ta stanovišta nisu alternativni načini gledanja na isti svet, kao što to misli ortodokсни kulturni relativizam, već posledica prenošenja istog stanovišta u alternativnu realnost. Naime, biti osoba znači pretpostaviti određenu poziciju subjekta, a svaka osoba, u svojoj sferi, opažaće svet na isti način – kao što to osobe inače čine. Ali, *ono* što će videti biće drugačije, u zavisnosti od oblika života koji su poprimile. Ako je meso dabra hrana za ljudske osobe, onda je ono hrana i za neljudske osobe, kao što su to Gromovnik i „gospodari“ jastrebova. Ali, ono što je za ptice „dabar“, iz perspektive ljudi su vodozemci i gmizavci.

govora. Svako biće koje poseduje te attribute jeste osoba, nezavisno od suštinski nepostojanog oblika u kojem se pojavljuje. I dok su ljudske osobe i dedovi-drugačiji-od-ljudskih u tom pogledu isti, tako da se između njih ne može ustanoviti apsolutna razlika, oni se ipak razlikuju u stepenu – to jest, u moći koju neka osoba poseduje i, shodno tome, u sposobnosti za metamorfozu. Dedovi su moćniji od ljudskih bića. Najmoćniji su Sunce, Četiri vetra i Gromovnici, kao i „gospodari“ raznih životinjskih vrsta. Ta bića su besmrtna, ali mogu relativno lako da menjaju oblik, ukazujući se čas kao ljudi, čas kao životinje, čak kao neka meteorološka pojava – kao što smo videli u slučaju Gromovnika. U miru, ta Ptica može da se pojavi kao muškarac ili žena, u snovima kao jastreb, dok na javi ukazuje na svoje prisustvo kao prasak groma. Za razliku od njih, najmoćnija ljudska bića, kao što su čarobnjaci i šamani, mogu da pređu u neki neljudski oblik i opet se vrata u ljudski – ali, samo po cenu opasnosti i uz neke teškoće. Čarobnjaci, na primer, mogu da se pretvore u medvede, da bi bolje izvodili svoje opake aktivnosti.

Ipak, za većinu ljudi metamorfoza znači smrt: jedina promena oblika kroz koju svi ljudi prolaze jeste ona koja dolazi sa smrću. Kao i kod bilo koje druge metamorfoze, smrt podrazumeva promenu očigledne pojavnosti, dok vitalna suština osobe nastavlja svoje postojanje u nekom drugom obliku. Zato su duhovi mrtvih još moćniji i mogu se pojaviti bilo kao sablasti (koje se mogu čuti ili videti), bilo kao životinje, često ptice.<sup>9</sup> Ali, dok se moć ljudskih bića uvek uvećava kada umru, za njih postoji samo jedan način da za života uvećaju svoju moć, a to je kroz zaštitu ili starateljstvo jednog ili više dedova. Pomoć dedova je naročito važna za muškarce, u njihovom rvanju sa životnim obrtima. Nekada je svaki dečak, po ulasku u pubertet, prolazio kroz duži period gladovanja. Sam u šumi, nadao se da će usniti svog budućeg zaštitnika, od koga će dobiti blagoslov i koji će bdeti nad njim dok bude prolazio kroz sve vrste nedaća kasnije u životu – sve bude ispunjavao određene obaveze prema dedovima o kojima je reč. Na primer, u jednom kazivanju, dečak u snu sreće neku čovekoliku figuru, koja se zatim pretvara u zlatnog orla. Ta osoba je „gospodar“ orlova. U snu se i dečak pretvara u orla – i onda, s krilima i pokriven perjem, leti na jug sa svojim novim zaštitnikom, pre nego što se vrati na mesto s kojeg je pošao. (Hallowell, *Culture and Experience*, u daljem tekstu CE, 1955, str. 178)

Ideja da se ljudsko biće može pretvoriti u medveda koji tumara šumom ili u orla koji kruži nebesima, jednostavno je nepojmljiva u normalnom kanonu zapadne misli. Svako biće rođeno od ljudskih roditelja smatra se ograničenim na svoj ljudski telesni okvir, bez obzira na to u kakvim bi se sve okruženjima moglo naći u životu. Ta telesna specifikacija jeste ono što je utvrđeno i postojano, dok su načini razmišljanja, osećanja, govora i ponašanja – uz sve ono što se uobičajeno naziva „kulturom“ – ono promenljivo, čak i u okviru životne istorije pojedinca. To je, po svemu sudeći, precizna inverzija modela osobe kod Odžibva, po kojima je promenljivo telo to koje obavija postojanu duhovnu suštinu, koja se sastoji od moći samosvesti, svrhovitosti, osećajnosti i govora. U susretu sa Evroamerikancima, Odžibve je očigledno uznemiravala neuskладivost tih različitih ontologija ličnog postojanja. Džon Taner (John Tanner), belac koji je početkom XIX veka odrastao među Odžibvama i kasnije zabeležio svoja iskustva, tvrdio je kako je medved-čarobnjak, koji je noću tumarao okolo, u stvari bio muškarac *zaogrnut* u medvedu kožu. (CE, str. 1977) Tu tvrdnju, kao i slične izjave urođeničkih i neurođeničkih sagovornika, prema Halovelu, treba shvatiti kao „racionalizacije pojedinca koji pokušavaju da pomire verovanja Odžibva i nevericu na koju nailaze u svojim odnosima s belcima.“ (OO, str. 37)

Svođenje metamorfoze na neku vrstu presvlačenja svakako je jedan od načina da se ona objasni – ili pre odbaci – u pojmovima koje bi zapadnjaci mogli da shvate. Telesni oblik osobe se *u stvari* ne menja; on se samo sakriva ispod spoljašnjeg ogrtača ili plašta. Ipak, kao što je primetio Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 1998: 482), opis metamorfoze kao oblačenja duše, daleko od toga bude

---

<sup>9</sup>Značajno je to što duhovi mrtvih i dedovi imaju istu dvostruku strukturu, koja se sastoji od unutrašnje suštine i spoljašnjeg oblika, ali da se samo prvi mogu ukazati kao sablasti, budući da ovi drugi nikada ne umiru. (CE, str. 179–80)

neki čudnovat odgovor na ontološki jaz, sreće se veoma često u etnografiji američkih urođeničkih naroda. Ono što je strano jeste ideja da je svrha oblačenja da nešto pruruši ili sakrije. U kosmologiji američkih Indijanaca, odeća ne pokriva telo, ona *jeste* telo. (*Ibid.*) Drugim rečima, ona ne služi tome da nešto sakrije već da obezbedi, dopuni posebnu opremu – koja uključuje kako umeća i sklonosti tako i anatomske pribor – s kojom neka osoba može da u ovom svetu živi na određeni način. Viveiros de Castro (*Ibid.*) poredi preuzimanje naročitog telesnog obličja sa roniocem koji navlači mokro ronilačko delo, ne zato da bi se prurušio u ribu, već da bi mogao da pliva kao ona. Prema tome, metamorfoza nije sakrivanje, već *otvaranje* osobe prema svetu. Osoba koja je u stanju da poprime brojna obličja može se naći u svakakvim situacijama, čas u jednom obličju, čas u drugom, od kojih svako pruža drugačiju perspektivu. Što je sposobnost neke osobe za metamorfozu veća, utoliko je širi raspon njenih praktičnih mogućnosti postojanja; samim tim, njeno iskustvo i pojavno prisustvo imaju širi zamah i domet.

Ideju da uzastopnim oblačenjem telesnih oblika životinja njihov nosilac može proći niz iskušenja koja zahtevaju različitu snagu i sposobnosti, lepo ilustruje jedna priča Odžibva, koju je tokom devedesetih godina XIX veka zabeležio Homer Huntington Kider (Homer Huntington Kidder). Pripovedač je Žak LePik (Jacques LePique), osoba mešovitog porekla, koja je tečno govorila engleski i kanadski francuski, kao i jezike naroda Odžibva i Kri (Cree). Priča govori o čoveku zvanom Tvorac Gvožđa, koji zajedno sa jedanaest saputnika tone na dno jezera, pošto se njihov čamac prevrnuo. Posle susreta na dnu jezera sa jednim starcem staricom i zmijom, Tvorac Gvožđa zatiče sebe kako grabi vazduh pošto je izronio na površinu vode.

„Pomislio je na dabra, da bi mu onda jedan dabar prišao i dao mu svoje telo. Zaplivaovao je ka obali, ali pre nego što je stigao do nje, osetio je kako gubi moć da zadrži oblik dabra. Pomislio je na vidru. Onda mu je vidra dala svoje telo i u tom obliku je stigao do kopna.

Onda se Tvorac Gvožđa našao nag u svom telu. Vreme je bilo ledeno... Umro bi od hladnoće, da nije bilo četiri životinje, koje su mu, jedna za drugom, davale svoja tela da bi stigao do kuće: prvo medved, u čijem je obliku prešao dobar deo puta, zatim ris, rakun i na kraju bizon.

Kada Tvorca Gvožđa više nije mogao da zadrži oblik bizona, već je bio nadomak svoje kolibe. Potrčao je nag ka svojoj kući i srušio se preko praga napola mrtav od hladnoće.“ (Bourgeois 1994: 69)

Kao i Puk (Đavolak) iz Šekspirovog *Sna letnje noći* – čijim rečima počinje ovo poglavlje i koji preti kako će uzimati obličja, redom, konja, psa, krmka, bezglavog medveda i vatre – Tvorac Gvožđa se vraća kući s dna jezera prvo kao dabar, a zatim kao vidra, medved, ris, rakun i bizon.

Sve to nas dovodi pred sledeći problem. Možemo da prihvatimo da neka osoba menja obličje po volji, sve dok znamo da je reč o liku koji, kao i Šekspirov Đavolak, postoji samo kao *dramatis persona*, iz neke maskarade ili komada, koga u stvari igra običan čovek, glumac. Ako bih, krajnje ozbiljno, rekao kako sam u stvarnom životu sreo lika kao što je Đavolak ili Tvorac Gvožđa, sumnjam da bi mi neko poverovao. Ljudi bi rekli da sam, ako već nisam lažov, žrtva obmane, koja me sprečava da razdvojim činjenice od fantazije ili stvarnost od snova. Ali Odžibve pričaju upravo takve stvari. Da li to znači da su lažovi ili žrtve obmane?

Optužbe obe vrste su dovoljno često upućivane Odžibvama i drugima koji misle kao oni, osnažujući stereotip o primitivnom Indijancu koji ne ume da razmišlja logično i kome se ne može verovati. Antropolozi su, po temperamentu i obuci, skloni da sa više naklonosti gledaju na kazivanja urođenika. Ipak, u celini gledano, oni usvajaju strategiju objašnjavanja, sličnu onoj nekog ljubitelja pozorišta koji odlazi na predstavu Šekspirovog *Sna*, što se svodi na svesno potiskivanje neverice. To im omogućava



da pristupe radu na razumevanju onoga što nam ti ljudi govore, ne pitajući se da li u stvarnosti ima osnova za to što imaju da kažu. (Videti prvo poglavlje, str. 14) I Halovel radi upravo to, kada kaže da atributi ličnosti za Odžibve predstavljaju deo sveobuhvatnog „pogleda svet“, projektovanog na stvarnost kakvu poznajemo. On želi da shvati pogled na svet, a ne temeljnu prirodu stvarnosti. Ipak, on naglašava da *same* Odžibve ne „personifikuju“ prirodne objekte. (OO, str. 29) Na primer, sunce se opaža kao osoba iz klase „drugačije od ljudske“; ono se ne opaža prvo kao prirodni objekt, na koji se onda projektuju atributi „osobe“. Drugim rečima, ono nije *pretvoreno* u osobu; ono *jeste* osoba. I tačka.

Tu se srećemo s nečim što nije samo nagoveštaj moguće zabune. Bilo bi pogrešno, kaže Halovel, pretpostaviti da Odžibve personifikuju objekte; a opet, s njegovog stanovišta, kao antropološkog posmatrača, oni kao da rade upravo to. Halovel očigledno uzima za posebnu kulturnu konstrukciju spoljašnje stvarnosti ono što je u očima Odžibvi jedina stvarnost za koju znaju. Sunce je za Odžibve osoba *zato što se tako doživljava*; za Halovela sunce nije *zaista* osoba već je konstruisano kao takvo u mislima Odžibvi. A ako nije prava osoba, onda ono ne može da zaista prolazi kroz metamorfoze. Tako posmatrano, čini se da metafizika Odžibva ne predstavlja nikakav izazov za naše ontološke izvesnosti. Okrenuvši se od onoga što nam govore Odžibve, mi nastavljamo da insistiramo kako „prava“ stvarnost postoji nezavisno od ljudskog iskustva i da je razumevanje njene prirode problem kojim treba da se bavi nauka. Da li nam onda ostaje da zaključimo kako nam antropološko istraživanje urođeničkog poimanja, ma kakav bio njegov suštinski interes, ne može reći ništa o svetu kakav zaista jeste i da zato nema nikakvog značaja za naučno istraživanje prirode?

## Žive stvari i biti živ

To pitanje nas vraća na paradoks koji sam postavio u uvodu. Ideja da se osobe, kao bića u svetu, mogu pojaviti i u ljudskom i neljudskom obličju možda zvuči čudno, ali ni upola tako čudno kao ideja da postati osoba – biti u stanju da se priroda postojanja shvati i promišlja – znači izvesti sebe *iz* sveta. Izazov pred kojim se sada nalazimo sastoji se u tome da osobu, da tako kažemo, „vratimo na zemlju“, da obnovimo primarni kontekst njene uključenosti u okruženje. Ako taj uslov uključenosti uzmemo za polaznu tačku, da li možemo pronaći neki smisao u tome kako Odžibve poimaju takve stvari kao što je metamorfoza? Drugim rečima, da li za to poimanje možemo pronaći osnov u stvarnom iskustvu osoba u živom svetu, umesto da ga vidimo kao imaginarnu rekonstrukciju, u okviru neke sveobuhvatne kosmološke šeme? Da bismo prišli tom izazovu, potrebno je da se vratimo na pitanje još temeljnije od onog šta čini osobu. Naime, šta je to što nešto čini živim, što ga oživljava?

Halovel iznosi fascinantnu anegdotu koja govori o prirodi kamenja:

„Jednom sam upitao starca: da li je *svaki* kamen koje vidimo oko sebe živ? Dugo je razmišljao i onda odgovorio: 'Ne! Ali, *neki* jesu.' Taj promišljeni odgovor je na mene ostavio trajan utisak.“ (OO, str. 24)

Halovel je onda bio naveden da to pitanje postavi imajući u vidu posebnost gramatičke strukture jezika Odžibva. Kao i u drugim jezicima iz porodice Algonkin (ili Algonkvin; Algonquin), u tom jeziku navodno postoji formalna razlika između „živih“ i „neživih“ imenica. Kamenje je gramatički neživo i Halovel je pozeleo da sazna zašto. Međutim, odgovor koji je dobio bio je zagonetan iz dva razloga. Prvo, postavlja se opšte pitanje kako nešto naizgled nepokretno, kao što je kamen, može biti živo. Ali, drugo, zašto bi neko kamenje bilo živo, a drugo ne? Kao što je uvideo Halovel (OO, str. 23), kategorička razlika između živog i neživog nije nešto što artikulišu *same* Odžibve, već je, po svemu sudeći, nešto što su nametnuli zapadni lingvisti, koji su sa sobom doneli vlastito, uvreženo shvatanje šta bi ti pojmovi

trebalo da znače. Prema tome, pre nego što pokušamo da rešimo zagonetku kamenja, moramo zastati da bismo razmotrili značenje živog, kao kategorije zapadne misli.

Još od Platona i Aristotela, na Zapadu je bio uobičajeno da se svet prirode smatra sačinjenim od mnoštva zasebnih objekata, stvari, od kojih svaka ima vlastiti integritet i suštinska svojstva. Te stvari se mogu grupisati u klase različitog stepena inkluzivnosti, na osnovu izabranih svojstava, za koja se smatra da su im zajednička. Jedna velika klasa, poznata kao „živo“, sastoji se od svih stvari za koje se kaže da poseduju svojstvo života. Sve ostale stvari, koje nemaju to svojstvo, spadaju u „neživo“. Bilo je nogo rasprava o tome šta je to što nešto čini živim: vitalisti su govorili o postojanju neke tajanstvene životne sile, za koju su smatrali da struji kroz sve organizme; mehanicisti su odbacivali tu ideju kao nenaučni hokus-pokus, ali su u svom entuzijazmu da organizme svedu na satni mehanizam praktično utopili živo u kategoriju neživog. Problem je, u skladu sa aktuelnom modom, bio rešen otkrićem molekula DNA, popularno nazvanog „tajna života“, za koji se činilo da pruža osnovu za razlikovanje živih stvari, koja je zadovoljavala objektivne kanone prirodnih nauka. Ipak, tokom cele te debate, jedna temeljna ideja je ostala nerazmotrena, naime, to da je život glavni atribut objekata. Tragamo za njim u svetu koji se već sastoji od stvari po sebi, čija se suštinska priroda smatra za nešto dato, nezavisno od njihovog mesta i uključenosti u šira polja odnosa.

Tu su sada razne stvari – kamenje, drveće, ptice i tako dalje – koje se označavaju rečima iz klase koju gramatičari nazivaju „imenicama“. Svrstati reč Odžibva za kamen u gramatičku kategoriju „živih imenica“ znači pretpostaviti da, makar s jezičkog stanovišta, svo kamenje spada u stvari obdarene suštinskim atributom života. Isto bi važilo za drveće, sunce i mesec, grom i predmete kao što su kotlići i lule, za koje se takođe koriste reči iz klase „živog“. (OO, str. 23) Sudeći po njegovom promišljenom odgovoru, to je nešto što je čak i starcu koga je Halovel pitao o tome bilo teško da prihvati. Pošto je razmišljao o njegovom odgovoru, Halovel zaključuje da „Odžibve ne opažaju kamenje, u celini gledano, kao živo, ništa više nego mi. Ključna provera je iskustvo. Da li se može pronaći neko lično svedočenje?“ (OO, str. 25) I zaista, takva svedočenja se mogu navesti: Halovel je čuo za jedan slučaj u kojem je, za vreme nekog obreda, jedan kamen počeo da se kotrlja za vođom obreda, dok je ovaj išao oko šatora, zatim za slučaj kada je jedan kamen sa šarom sličnom ustima zaista otvorio svoja „usta“, kada ga je njegov vlasnik potapšao nožem, kao i za slučaj u kojem je neki čovek pitao određeni kamen da li ga može smatrati svojim i od njega dobio negativan odgovor!

Kritična crta u svim tim slučajevima jeste to što se kamenje pokazuje živim u kontekstu tesne povezanosti sa određenim osobama, pri tom, relativno moćnim. Drugim rečima, život nije svojstvo kamena kao takvog već njegovog mesta *unutar polja odnosa*, koje kao nosioce moći podrazumeva osobe.<sup>10</sup> Ili, izraženo na drugi način, moć skoncentrisana u osobama *oživljava ono što dospeva u sferu njihovog uticaja*. Zato živi kamen nije toliko neka živa stvar koliko način da se „bude živ“. To odmah daje smisao starčevom zapažanju, zato što to da li je neki kamen živ ili nije zavisi od konteksta u koji dospeva i u kojem se doživljava. To objašnjava i zašto se život pripisuje artefaktima (kao što su kotlići i lule) tesno povezanim sa životima osoba. Ali, isto tako, potpuno je besmisleno praviti kategoričku razliku između živih i neživih stvari. To jednostavno nije slučaj, kao što odlučno kaže Skot Atran; nije tačno da ljudi univerzalno dele „prirodne objekte“ na dve klase, tako da svaki objekt mora biti ili živ ili neživ. (Scott Atran 1990: 56) Nije stvar u tome da Odžibve prave razliku duž neke druge linije već u tome što u njihovoj ontologiji život uopšte *nije svojstvo* stvari već *uslov* postojanja.

---

<sup>10</sup>Nurit Bird-David (Nurit Bird-David) iznosi skoro identično zapažanje u svojoj analizi pojma *devaru* među Najakama (Nayaka) lovcima-sakupljačima iz južne Indije. Određeni kamen se može odati kao *devaru*, ako priđe nekoj osobi ili, kao u jednom svedočenju, ako joj skoči u krilo. Da li je to *devaru* ili samo običan kamen, zavisiće od toga da li je umešan u bilo kakav odnos s Najakama. Tako se „*devaru* ne odnosi samo na određene klase stvari. Reč je o određenim situacijama-stvarima, ma koje klase, ili, još bolje, o određenim situacijama.“ (Bird-David 1999: S74–5)

Strogo uzevši, u svetu Odžibva zaista nema „prirodnih objekata“ koji bi se mogli klasifikovati. Kao što je u svojoj analizi Halovelove etnografije pokazala Meri Blek (Mary Black), nije u prirodi Odžibva da objekte iz svog svakodnevnog iskustva identifikuju kao da su zasebno obdareni utvrđenim kombinacijama karakterističnih crta. Umesto toga, objekti se poimaju „u okvirima karakteristika koje ih definišu kao nestabilne, promenljive i nestalne.“ Priroda stvari koje se sreću, njihova suština, nije data unapred već se otkriva naknadno, a ponekad tek posle mnogo vremena, u svetlu kasnijeg iskustva – koje se, naravno, može razlikovati od osobe do osobe. Način na koji se Odžibve bave percepcijom je, kako to kaže Blekova, suštinski *antitaksonomski*, takav da unapred poražava svaki pokušaj premeštanja u granice nekog precizno uređenog sistema klasifikacionih podela. (Black 1977a: 101–4) Blekova je na osnovu sopstvenih terenskih istraživanja među Odžibvama, tokom šezdesetih godina prošlog veka, pružila podršku takvim zaključcima. Ono oko čega su se svi njeni sagovornici slagali bilo je odbacivanje strogih klasifikacija formalne lingvističke analize. Klase kao što su živo i neživo oni nisu videli kao uzajamno isključive, dok su predmeti mogli da se slobodno premeštaju iz klase u klasu, u zavisnosti od konteksta. (Black 1977b: 143)

Ono što je za nas ovde najvažnije, jeste to što Blekova takođe primećuje da se pojam Odžibva *be-ma.diziwa.d*, najbliži našem izrazu za „žive stvari“, doslovno prevodi kao „oni koji nastavljaju da budu živi“. Ipak, ona ukazuje da bi se taj pojam preciznije mogao prevesti kao „oni koji imaju moć“. Halovel nam, opet, kaže da reč Odžibva za život, „u najpotpunijem smislu“, što uključuje zdravlje, dugovečnost i sreću, glasi *pimädäživim*. To je nešto što svaka osoba pokušava da dostigne. (OO, str. 45) Ali, život, u tom smislu, nije nešto dato, unapred pripremljeno, kao neki atribut bića, koji se može manifestovati na ovaj ili onaj način. To je pre projekat na kojem se mora stalno raditi. Život je zadatak.<sup>11</sup> Kao stalni proces obnavljanja, on nije samo izraz načina na koji stvari postoje, već samo *stvaranje* bića. A moć je, u suštini, potencijal životnog procesa da stvori bića najrazličitijih oblika. Tako shvaćena, moć nije svojstvo izolovanih pojedinaca već ukupnog polja odnosa u kojem se nalaze. Samo unutar tog polja neka osoba može težiti *pimädäživim*. (OO, str. 48)

Da se za trenutak vratim na slučaj kamena koji se kotrljao za svojim gospodarom oko obrednog šatora. Na osnovu čega se on smatrao živim? Jasno je da je kritični kriterijum bio to što je bio viđen kako se kreće. Nije se kretao po svojoj volji, pošto se nalazio pod kontrolom gospodara; ipak, kamen je delovao, nije se delovalo na njega – na primer, tako što bi ga neko gurao ili vukao. Ali, još jednom, u pokušaju da shvatimo tu pojavu, moramo biti svesni karakteristično zapadnjačke pretpostavke da je svet pun stvari koje se mogu ili ne mogu kretati po sopstvenom nahođenju, u zavisnosti do toga da li spadaju u klasu živog ili neživog. Kao što smo videli, za Odžibve to ne bi imalo ništa više smisla od pretpostavke da neki kamen postoji kao živa stvar kao da je svojstvo života neki aspekt njegove suštinske prirode, onoga što ga čini „stvarnim“, nešto *odvojeno* od njegovog kretanja u svetu.<sup>12</sup> Kretanje nije neki spoljašnji izraz života već sam proces življenja kamena. Isto bi se moglo reći i za drveće, koje je uključeno u Halovelov spisak stvari koje gramatika Odžibva klasifikuje kao „žive“. (OO, str. 23) Zapadni biolozi bi sigurno bili skloniji da za „živu stvar“ pre smatraju drveće nego kamenje, na osnovu nekih aspekata njihove suštinske prirode, kao što su DNA ili sposobnost fotosinteze. Za lovca iz šume, međutim, ono što drvo čini živim je njegovo naročito kretanje, kako ga opaža u svom iskustvu:

<sup>11</sup>Narod Kri (Cree), susedi Odžibva, koji govore bliskim algonkinskim jezikom, imaju doslovno istu reč za „život“, *pimätisiiwin*. Kolin Skot (Scott 1989: 195) izveštava da je jedan Kri muškarac tu reč preveo kao „stalno rađanje“ (videti treće poglavlje, str. 51). Taj prevod se, po svemu sudeći, savršeno podudara sa shvatanjima Odžibvi.

<sup>12</sup>U razmatranju dodeljivanja atributa života kamenju, Dž. Berd Kalikot (J. Baird Callicott) ukazuje da je pretpostavka da sva telesna bića, uključujući životinje, biljke, čak i kamenje, imaju „odgovarajuću svest“ razumna isto koliko i pretpostavka da tu svest nema niko (osim ljudske vrste). Prvu pretpostavku izjednačava sa „indijanskim stavom“, a drugu sa stavom Evropljana i Evroamerikanaca. Ali, praveći takav kontrast, Kalikot ostaje zatočen unutar zapadne pretpostavke da je „biti živ“, to jest, svestan, upoznat ili posednut duhom“ suštinsko svojstvo stvari kao takvih, umesto da na život gleda kao na stvaralačko kretanje u kojem se one formiraju kroz razvijanje širih polja svojih odnosa. (Callicott 1982: 301–2)

njihanje njegovih krošnji na vetru, čujno šuštanje lišća, okretanje grana ka suncu. Prisetimo se da su za Odžibve vetrovi i sunce osobe i da mogu da pokreću drveće, kao što moćna ljudska bića mogu da pokreću kamenje.

Različita bića, bez obzira da li ispunjavaju uslove da budu osobe, imaju karakteristične obrasce kretanja – načine da budu žive – koji ih otkrivaju kao ono što zaista jesu. Sunce, na primer, ima svoj pravilni obrazac izlaženja i zalaženja, pravilnost koja je, prema Halovelovim rečima, „istog reda kao i uobičajene aktivnosti ljudskih bića“. (OO, str. 29) Ako bismo sunce posmatrali apstrahovano (odvojeno) od njegovog opaženog kretanja po nebu, onda bi nam ono zaista izgledalo kao puko fizičko telo, a njegovo kretanje kao mehaničko pomeranje. Ali, to nije način na koji nam se ono ukazuje u *neposrednom iskustvu*. Njegovo kretanje je deo načina na koji sunce *jeste*, kao što su i moji uobičajeni pokreti deo načina na koji ja jesam. A to kretanje, sunca ne nebesima, drveća na vetru, životinja i ljudi dok obavljaju svoje svakodnevne aktivnosti, ne odvija se na pozadini od prirode koja je fiksna, sa svim njenim mestima i udaljenostima zdatim unapred. Sve to su sastavni delovi ukupnog životnog procesa, kontinuirane prirode, kroz koji sam svet neprekidno nastaje. Ukratko, živa bića se ne kreću po svetu već *zajedno* s njim.<sup>13</sup> Vratiti se na tu temu u jedanaestom poglavlju.

## Značenje iskustva

Sada bih hteo da se vratim na Halovelovo zapažanje, povodom vitalnosti kamenja, da je „ključna provera iskustvo“. (OO, str. 25) Šta bi trebalo da podrazumevamo pod tom ključnom rečju, „iskustvo“? I šta je tačno provereno? Tim pitanjima bi se moglo prići i na sledeći način. S jedne strane, postoji stvarni svet, „tamo negde“, koji se obično naziva prirodom, čiji su oblici i sastav dati potpuno nezavisno od ljudskog prisustva; s druge strane, postoji svet ideja ili mentalnih predstava, koji samo delimično odgovara toj spoljašnjoj stvarnosti. Neke stvari iz sveta nisu predstavljene u duhu, ali i neke slike duha nemaju pandan u stvarnom svetu. Iskustvo je to koje posreduje između dva sveta, pružajući, u isti mah, sirovinu – u obliku čulnih podataka – od koje se formiraju ideje, i prilike za njihovu proveru na osnovu empirijskog posmatranja. Tako, na prvi pogled, možemo steći utisak da se određeni kamen zaista pomerio; to se onda može proveriti daljim ispitivanjem, koje bi ili potvrdilo ili pobilo početnu hipotezu.

Međutim, za Odžibve znanje ne počiva u akumuliranju mentalnog sadržaja. Oni svet ne spoznaju na osnovu predstavljanja u duhu već tako što se kreću u svom okruženju, bilo u snovima, bilo u budnom životu, i gledaju, slušaju i osećaju, aktivno tražeći znake kojima svet otkriva sebe. Iskustvo tu postoji kao neka vrsta čulne participacije, kao spoj kretanja vlastite svesti i kretanja aspekata sveta. A znanje koje se tako stiče nije propoziciono – ono nema oblik hipotetičkih stavova ili „verovanja“ o prirodi stvarnosti – već lično, sačinjeno od intimne osetljivosti na druge načine postojanja, naročita na razna kretanja, navike i temperamenta, koji se otkrivaju kao ono što jesu. Takvo znanje, koje u velikoj meri odgovara onom koje vešti zanatlija ima o svom materijalu, ne može se lako formulisati u obliku pretpostavki i moglo bi se obezvređiti samim pokušajem da se to izvede – da se iščupa iz svoje osnove u kontekstu ličnog bavljenja osobe onim što joj je znano. To je verovatno razlog zašto je mladiću, koji je na osnovu snevanog susreta stekao blagoslov „dedova drugačijih od ljudskih“, zabranjeno da u normalnim okolnostima priča o bilo kom detalju svog iskustva. (OO, str. 46) To je nešto što zadržavate za sebe – iako drugi, na osnovu vaših potonjih stavova i ponašanja, mogu reći da ste stekli novog životnog zaštitnika.

---

<sup>13</sup>U poglavlju o „jeziku“, Wub-e-ke-niew objašnjava da se na njegovom maternjem jeziku Ahnishinahbæeó<sup>1</sup>jibway „umesto delovanja na svet... (kaže kako) neko deluje u skladu s drugim bićima s kojima deli Majku Zemlju... Neka osoba skladno 'sreće Jezero', umesto što 'ide da uzme vodu'“. (1995: 218)

„Koncept 'prirodnog'“, govori nam Halovel, „ne postoji u misli Odžibva“. (OO, str. 28)<sup>14</sup> Prema tome, iskustvo ne posreduje između uma i prirode, budući na oni nisu ni razdvojeni. Ono je pre deo neprekidnog procesa *življenja u svetu*, potpunog čulnog prisustva osobe u svom okruženju. Šta onda znači iskustvena provera? Pokušaću da na to pitanje odgovorim pomoću drugog primera. Vizuelna opažanja Gromovnika u njegovom obliku jastreba izuzetno su retka, ali svedočenje jednog dečaka o takvom viđenju – u početku dočekanog s podozrenjem – bilo je prihvaćeno tek kada se pokazalo da njegov opis precizno odgovara onom koji je dao drugi čovek, koji se sa istom pticom sreo u snu. (OO, str. 32, videti i Callicott 1982: 305) Ljudi mogu da lažu o svojim susretima sa osobama drugačijim od ljudskih, ponekad s teškim posledicama, ali u ovom slučaju dečak je morao da govori istinu. Kako bi inače mogao da opiše pticu tako precizno? Međutim, uslovi istinitosti, u ovom slučaju, ne leže u korespondenciji između spoljašnje stvarnosti i njene idejne predstave već u *autentičnosti samog iskustva*. Umesto da potvrdi stvarno postojanje Gromovnika, kao prirodne činjenice nezavisne od iskustva, dečakova vizija je bila dokaz njegove izuzetne moći opažanja. Te moći su ono što iskustvo stalno stavlja na probu.

Pored toga, takva iskustva su formativna. Ona doprinose oblikovanju samosveti osobe, njenih stavova i orijentacije prema svetu. Ili, drugačije, iskustvo je svojstveno procesu stvaranja u kojem osobe – kako ljudske tako i one drugačije od ljudskih – stupaju u postojanje i slede životni cilj, svaka unutar polja svojih odnosa s drugima. I kao što Halovel ukazuje u svom klasičnom članku, „Sebstvo i njegovo bihevioralno okruženje“ (CE, poglavlje 4, „The self and its behavioral environment“), taj proces je uzajaman. *Formiranje sebstva je istovremeno i formiranje okruženja za to sebstvo*, tako da oboje nastaju iz zajedničkog procesa sazrevanja i ličnog iskustva. Kroz taj proces „pojmljivo bihevioralno (iskustveno) okruženje se konstituise za pojedinca najtešnje povezanog sa onom vrstom bića za koju je svestan da joj pripada, i to bihevioralno okruženje jeste ono u kojem je motivisan da deluje.“ (CE, str. 85–6) Sebstvo, prema tom viđenju, nije omađijani subjekt iz standardnog zapadnog modela, zatvoren u granice svog tela, koji se bavi sopstvenim pretpostavkama o tome šta bi spoljašnji svet mogao biti, na osnovu ograničenih informacija koje su mu dostupne. Naprotiv, za Halovela – i zapravo za Odžibve, koji su tako očigledno i duboko uticali na njegovu misao – sebstvo postoji u svom neprekidnom bavljenju okruženjem: ono je *otvoreno* za svet, a ne zatvoreno u njega.

Ipak, na prvi pogled, takvo viđenje sebstva protivreći strukturi ličnosti koju Halovel pripisuje Odžibvama. Podsetimo se da se ta struktura sastoji iz postojanog unutrašnjeg dela i pojavnosti podložne transformacijama. Zar to ne znači da je sebstvo zatvoreno unutar svog telesnog ogrtača? Već smo videli kako Odžibve, slično mnogim drugim američkim urođeničkim narodima, povezuju telo sa odećom koju duša navlači na sebe. I zaista, ono se često poredi sa posudom u obliku kutije. Ali, kao što odeća ne znači nužno prerašavanje ili sakrivanje, tako i biti unutar nečega ne znači nužno ozidanost, zatočenost ili nepokretnost. Umesto kao posuda, telo se opaža se kao neka vrsta vozila, koje proširuje prostorno-vremenski domet kretanja osobe, njen uticaj i iskustvo. Zato ono što Halovel, u svojoj karakterizaciji osobe kod Odžibva, naziva njenom unutrašnjom suštinom nije zatočeno unutar pojavne forme već pre leži iza nje – iza površnog sveta pojavnosti. Prema tome, prodreti ispod površine osobe ne znači ni ući u um, niti izaći u spoljašnji svet. Stvar je u tome da se rastvori sama granica koja

<sup>14</sup>Pošto Odžibve nemaju koncept prirodnog, tvrdi Halovel, oni nemaju ni koncept natprirodnog. Prema tome, bilo bi potpuno pogrešno tumačiti ideje Odžibva, recimo, o tome kako je neko kamenje živo ili o moći osoba drugačijih od ljudskih, u okvirima podvojenosti na prirodno i natprirodno. (OO, str. 28) Ake Hultkrantz se ne slaže s tim. (Ake Hultkrantz 1982) Razlika između prirodne i natprirodne realnosti je, po njemu, univerzalni temelj ljudskog religioznog iskustva. To nije, piše on, „razlika u filozofskom smislu, između dva apsolutno razdvojena sveta, već više praktična razlika, između svakodnevne realnosti i one drugačijeg reda, kojoj pripadaju duhovi i čuda.“ (Hultkrantz 1982: 179) Ipak, Halovelova poenta, ako sam ga ispravno shvatio, jeste da je iskustvo o osobama drugačijim od ljudskih višeg reda, u pogledu snage, a ne da je reč o realnosti superiornij u odnosu na prirodu. Takvo iskustvo znači intenziviranje, a ne prevazilaženje svakodnevne realnosti. Smit iznosi slično zapažanje u jednom novijem eseju o ontologiji Čipeviana. (Smith 1998: 42–4)

razdvaja um od sveta i da se konačno dospe do ravni u kojoj su oni jedno te isto. Najbolja ilustracija za to je razlika u načinu na koji Zapad i Odžibve tumače snevanje.

## Snevanje i metamorfoze

Ljudi sa Zapada se podstiču da na snove gledaju kao na halucinacije, sačinjene od struje nasumičnih slika, koje postoje samo u unutrašnjosti nesvesnog uma, koji se u snu oslobađa telesnih okova iz stvarnog sveta. Tako svet snova smatramo za suštu suprotnost čvrstom, fizičkom „spoljašnjem“ svetu, kao što je iluzija suprotnost stvarnosti, a fantazija činjenicama. Za Odžibve, međutim, svet snova, kao i svet mita, jeste nastavak onog iz budnog života. Kao što se mitovi shvataju kao prošla iskustva osoba drugačijih od ljudskih, tako i snovi spadaju u prošla iskustva ljudskih sebstava. (CE, str. 181) U svojim snovima ljudi sreću dedove, protagoniste mitova, i izvode s njima aktivnosti u poznatom pejzažu, iako viđenom iz nepoznate perspektive, otkrivajući tako tajne okruženja, koje se ranije nisu mogle primetiti, ali čije se prisustvo uvek potvrđuje kasnijom proverom. To ne znači da Odžibve brkaju iskustva iz snova sa onim iz budnog stanja. Razlika se sastoji u tome što je vitalnoj suštini osobe – sebstvu – u snovima omogućen stepen pokretljivosti, ne samo u prostoru već i u vremenu, koji joj je u budnom stanju normalno nedostižan. I dok telo snevača ostaje sasvim vidljivo na nekom fiksnom mestu, njegovo sebstvo može da luta daleko odatle. (OO, str. 41) Tako ste, na primer, mogli da vidite kako jedan čarobnjak spava u svom šatoru, ali on vas u svom snu sreće dok ste lovili u šumi. I naravno, pošto ste nedavno bili u lovu, u šumi ste imali napet susret s jednim medvedom. Taj medved je bio čarobnjak, koji je tumarao u tom obličju. (OO, str. 36)<sup>15</sup>

I Zapadnjaci i Odžibve bi se mogli složiti da snevanje, u određenom smislu, oslobađa duh od njegovog telesnog boravišta. Ali, dok po zapadnjačkom shvatanju to znači napuštanje stvarnosti, Odžibvama to pruža potpunu slobodu kretanja *unutar* zemaljskog i kosmičkog prostora svakodnevnog života. (Callicott 1982: 304) Snevajući um, daleko do toga da preseca svoju ionako tanku i provizornu vezu sa stvarnim svetom, u stanju je da u taj svet prodre do tačke u kojoj se um i svet ne mogu razlučiti jedan od drugog. Ta razlika u tumačenju ukorenjena je u temeljnim ontološkim polazištima. Uvrežena zapadna filozofija polazi od premise da je um drugačiji od sveta; to je sredstvo kojim osoba, podrazumeva se ljudska, dovodi svet u red da bi on za nju imao smisla. Kada nije zauzet traženjem smisla u svetu, u svoje „slobodno vreme“, um spava. S druge strane, za Odžibve, um živi kroz samo bavljenje osobe svetom. Umesto da svetu prilazi s pozicije koja se nalazi negde spolja, osoba, u očima Odžibva, može da postoji samo kao biće *u* svetu, uključena u aktuelni skup odnosa sa ostalim komponentama življenog okruženja. A značenja koja se otkrivaju u svetu, umesto da dolaze negde odozgo, od uma, izvlače se iz konteksta lične uključenosti. U svojim noćnim putovanjima, usnulo sebstvo, umesto da sebi priušti predah od rvanja sa stvarnošću, kreće u potragu za značenjima koja će mu pomoći da svoja iskustva iz budnog života ispuni smislom.

S tim zapažanjima na umu, vratimo se na problem metamorfoze. Kako odgovoriti na primedbe skeptika da se, šta god ljudi pričali, ljudi ne mogu *zaista* pretvoriti u orlove ili medvede, kao ni grom u neku vrstu jastreba, i obrnuto? Iz perspektive Odžibva, ta primedba nije toliko pogrešna koliko bespredmetna. Metamorfoza se možda ne može desiti u budnom životu, ali se svakako dešava u snovima. I kao što Halovel žuri da naglasi, „nema ničeg psihološki nepojmljivog u uključivanju snova u kategoriju ličnih iskustava.“ (CE, str. 96) Svest o sebi je fenomenološki stvarna i u snu i na javi, a ta snevana iskustva se

<sup>15</sup>Kao što pokazuje taj primer, sama otvorenost sebstva Odžibva prema svetu, naročito u snovima, ima i svoju lošu stranu. Naime, ona čini sebstvo veoma osetljivim na potencijalno neprijateljske namere drugih osoba. To je uzrok hronične strepnje ljudi, što je Halovel veoma živo dokumentovao (CE, str. 250–90), koji misle da mogu postati žrtve vradžbina i drugih prikrivenih napada, do uzajamnog podozrenja koje vreba ispod naizgled spokojne površine interpersonalnog života, i do onoga što posmatraču izgleda kao prenaplašena briga da se drugi ne uvrede. (OO, str. 40, 47)

ugrađuju u sebstvo na osnovu procesa sećanja, koji se ne razlikuje od onog koji obrađuje iskustva iz budnog života. Vratimo se na slučaj dečaka koji je, usred oluje, ugledao Gromovnika u obličju jastreba. Šta ako je samo sanjao? Čak i kada smo budni ponekad možemo da pustimo maštu da luta i vidimo stvari koji nisu „zaista“ tu. Ali, *sa stanovišta samog iskustva*, nije važno da li je dečak bio budan ili je sanjario ili zaista spavao. On je opet video pticu, bio zapanjen njenim prisustvom i upamtio taj susret za ceo život. Iskustva koja se stiču takođe su deo autobiografskog sećanja, kao i iskustva iz budnog života. (OO, str. 42)

Prema tome, ako prihvatimo da su susreti osobe, bilo u snu, bilo na javi, iskustva *bića u svetu*, onda se, kao što kaže Halovel, „metamorfoza može doživeti *lično*.“ (CE, str. 180) Umesto da čvrsto tlo doslovne stvarnosti pokrivaju slojevima iluzija, snovi prodiru ispod površine sveta, da bi je učinili prozirnom, kako bi se svet mogao videti s jasnoćom i oštrinom, koji u običnom životu nisu mogući. Kod Odžibva, svet se u snovima otvara za snevača; on mu se *otkriva*. To je razlog zašto pridaju tako veliku važnost snevanju kao izvoru znanja, budući da je znanje stečeno kroz snove i izvor moći. To znanje je, naravno, drugačije od onog koje ljudi sa Zapada nazivaju naukom. Kao što sam napomenuo u uvodu za ovo poglavlje, sam projekat prirodnih nauka počiva na udaljavanju ljudskog subjekta od sveta, kao objekta njegovog ispitivanja. Odžibve, polazeći od suprotne premise – da subjekt može postojati samo kao biće *u svetu* – dolaze do nečeg potpuno drugačijeg: ne do nauke već do *poetike prebivanja*. (O tom kontrastu, videti prvo poglavlje, str. 25–6) I ta poetika je kontekst u kojem treba shvatiti ideje Odžibva o metamorfozama, o suncu, vetrovima i gromu kao osobama, o živom kamenju, itd.

## Zvuk govora

U zaključku ovog poglavlja vratiću se na pitanje odnosa između poetike i nauke. Pre toga, hteo bih da dalje razvijem kontrast između zapadnog i Odžibva modela osobe, s posebnim osvrtom na kriterijum koji se, više od bilo čega drugog, navodi kao opravdanje za polaganje prava na jedinstveni status ljudskosti: naime, na moć govora. Prema Halovelu, za suštinske moći osobe, pored govora, Odžibve smatraju osećajnost, volju i sećanje. Mi koji smo formirani u zapadnoj tradiciji misli, ne bismo imali nikakav poseban problem s tom idejom. Ali, *imamo* problem, kada te moći počnu da se pripisuju neljudskim životinjama, a još veći problem kada se one pripisuju stvarima koje smatramo neživim. Da bih dočarao taj problem, navešću još jednu anegdotu iz Halovelove studije o Odžibvama. Neki starac i njegova žena sede u šatoru, dok napolju besni oluja. Čuju se gromovi, sevaju munje. Grmljavina se čuje kao niz prasaka. Starac napregnuto osluškuje. Onda se okreće ka svojoj ženi i pita je, sasvim normalnim i pribranim glasom: „Da li su čula šta je rekao?“ „Ne“, odgovara ona, „promaklo mi je.“ (OO, str. 34) Šta nam to govori?

Naravno, sve dok ostajemo unutar zapadnog gledanja na prirodu osetljivosti, volje, sećanja i govora, priča deluje neverovatno. Delotvorni jezik, koji smo navikli da koristimo, podrazumeva biće, činioca, obdarenog voljom i ciljem, čije su postojanje i identitet dati nezavisno od svake akcije koju on ili ona odluči da izvede. Tako mogu izabrati da govorim ili ne govorim, ili da kažem ovo ili ono, ali kao biće s namerama i ciljevima – to jest, kao osoba – ja nisam isto što i moj govor. Slično tome, mogu izabrati da lupim dlanom o dlan, ali, kao fizički događaj u svetu, taj pljesak postoji odvojeno od mene – od osobe koja pljeska. Uočimo sličnost između takvog shvatanja aktivnosti, kao suštinskog atributa osobe, odvojenog od njenog vidljivog ponašanja i, s druge strane, ideje o životu ugrađene u zapadno shvatanje „živih stvari“, koje, kao što smo videli, konstruiše život kao suštinsko svojstvo objekata odvojeno od njihovog kretanja u svetu.

Da li to onda znači da grom pljeska rukama, kao i ja? Iako bismo mogli reći kako je „grom pljeska“, savršeno nam je jasno da govorimo figurativno, kao da postoji neko nebesko biće, s namerama i ciljevima sličnim našim, koje pljeska rukama kao ljudska osoba, samo u mnogo impresivnijim razmerama. Sigurni smo da takva kosmička bića u stvari ne postoje. A da bismo izbegli pitanje kako nešto može da se desi bez činioca koji bi to proizveo, možemo upotrebiti alternativni oblik i reći, „čuo se pljesak groma“. Stvar je u tome što grom ne postoji odvojeno od svog pljeska, u smislu u kojem ja navodno postojim odvojeno od svog. Naime, pljesak *jeste* grom; to je akustični oblik njegovog pojavnog prisustva u svetu. S tim pljeskom, grom čujno postoji za one koji ga čuju. Da taj kontrast predstavim na drugi način, ostajući za trenutak u okvirima zapadnog modela ličnog delovanja. Kada nešto kažem, ili, kao ovde, kada pljesnem rukama, to je zato imam neku ideju. Pokušavam da tu ideju prenesem i to onda činim, pomoću kodova ili signala koji se prenose zvukom. Informacija se prenosi konvertovanjem ideje iz uma u fizičke impulse u svetu. Ali, grom ne prenosi poruku. On, naravno, utiče na nas; uznemireni smo njegovim zvukom, možda i malo uplašeni. Ali, u tom zvuku ne tražimo poruku, niti pitamo, kao starac iz Halovelove priče, „Da li si čula šta je rekao?“

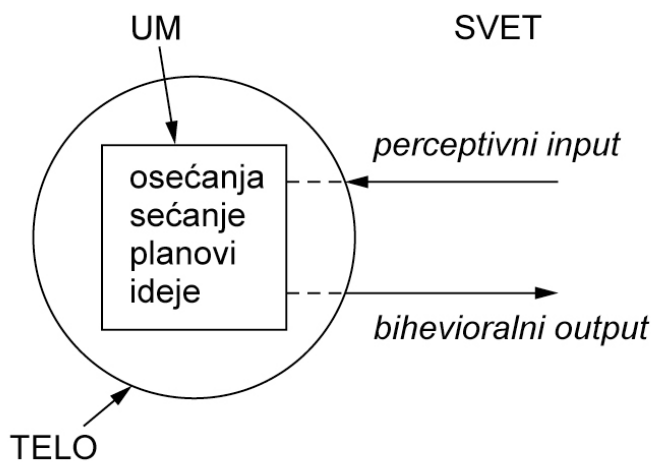
Kao što pokazuje taj primer, zapadna misao sistematično nastoji da razdvoji zvuke govora, zajedno s drugim gestovima koji proizvode zvuk, u nameri da stvore vidljivi izraz unutrašnjih ideja ili mentalnih stanja, od zvukova prirode, koji su prosto tu, ali koje niko nije proizveo. Moj pljesak i prasak groma dospevaju u te dve razdvojene kategorije. A ta podvojenost između unutrašnjih mentalnih stanja i njihovog spoljašnjeg fizičkog ili bihevioralnog izraza, koja prožima takvo shvatanje posebnosti govora, primenjuje se i na način na koji smo skloni da razmišljamo o ostalim aspektima ličnosti – osećajnosti, volji i sećanju. Tako volja podrazumeva svrhovitost akcije, ali zapadna misao smatra da se svrhovitost ne nalazi u samom delovanju već u misli ili planu koji um smišlja pre akcije i koji bi zatim trebalo da ostvari. Slično tome, skloni smo da na sećanje gledamo kao na skladište slika iz duha, umesto da sećanje vidimo kao aktivnost koja se odvija u svetu. A osećajnost shvatamo u okvirima unutrašnjih stanja ili „osećanja“, umesto da se fokusiramo na čulnu aktivnost doživljavanja sveta oko nas. Ukratko, čini se da sebstvo, kao središte ideja, planova, sećanja i osećanja, postoji kao suštinski entitet potpuno nezavisno od toga gde se nalazi i šta radi.

Iza svega toga stoji model ličnosti koji, kao što smo videli, poistovećuje sebstvo s nekom unutrašnjom inteligencijom, svesnim umom, zatvorenim u njegovoj fizičkoj posudi, telu. Prema tom modelu, telo prikuplja čulne signale iz sveta oko sebe i prosleđuje ih umu, koji ih obrađuje da bi stvorio slike ili predstave. Kroz logičku manipulaciju tih predstava, um formuliše plan za akciju, koji zatim prenosi kao uputstvo telu, koje ga sprovodi u svetu. Sam um se može videti kao višeslojan, pri čemu gornji slojevi svesti pokrivaju one dublje, podzemne nivoe nesvesnog. Naše misli, osećanja i sećanja tu ostaju zaključani, neposredno poznati samo nama, i mogu se osloboditi i otkriti drugima samo kroz njihovo telesno ispoljavanje, govorom ili gestom. Međutim, model ličnosti Odžibva je potpuno drugačiji. Kao što je šematski prikazano na slici 6.1, taj model ne uspostavlja sebstvo *pre* ulaska osobe u svet; umesto toga, sebstvo se formira kao središte aktivnosti i svesti u procesu svog aktivnog prisustva unutar okruženja. Osećanje, sećanje, htenje i govor aspekti su tog prisustva, kroz koje sebstvo neprekidno nastaje.

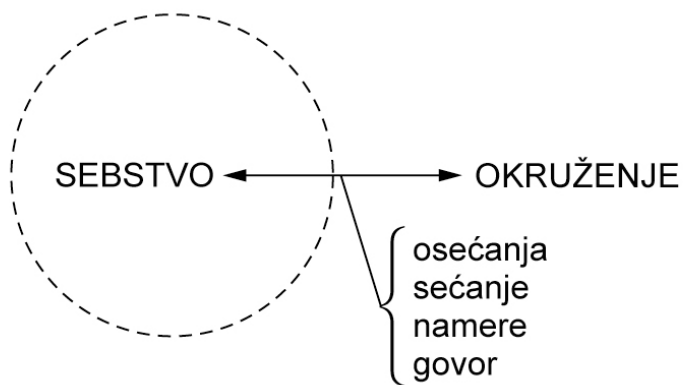
Ukratko, sebstvo Odžibva je *relaciono*. (Bird-David 1999: S77–8) Ako bismo pitali gde se ono nalazi, odgovor ne bi glasilo, „u glavi lovca, a ne tamo napolju, u svetu“. Naime, sebstvo postoji, ili pre, postaje, upravo kroz razvijanje tih odnosa koji postoje zahvaljujući tome što se biće nalazi *u* svetu, što se proteže u svoje okruženje – i tako povezuje sa ostalim sebstvima – duž tih relacionih staza. Ako pođemo od takvog viđenja, kao što to čini Halovel, jasno je da se između uma i sveta ne može uspostaviti nikakva fizička barijera. „Svaka podvojenost između unutrašnjeg i spoljašnjeg“, kaže Halovel, „s ljudskom kožom kao granicom, psihološki je beznačajna.“ (CE, str. 88) Ali, kao što smo videli, to je upravo ona podvojenost na osnovu koje se pravi konvencionalna razlika između govora i sličnih eks-



### ZAPADNI MODEL



### MODEL ODŽIBVA



6.1

presivnih gestova, i zvukova prirode. Uzeti Halovela za reč znači usvojiti potpuno drugačije viđenje govora, ne kao spoljašnjeg izraza unutrašnjih misli već kao jednog od načina na koji sebstvo pokazuje svoje prisustvo u svetu. Kada nešto kažem ili pljesnem rukama ja nisam odvojen od zvuka koji pravim – od svog glasa ili od efekta udaraljki koji proizvodim kada udaram dlanom o dlan. Ti zvuci su deo načina na koji ja jesam, oni pripadaju mom biću onakvom kakvo stupa u svoje okruženje. Drugim rečima, govor nije oblik prenošenja informacija ili mentalnog sadržaja; to je *način da se bude živ*.

Ako sada preuzmemo takvo viđenje govora, onda nije nimalo čudno pretpostaviti, kao što to rade Odžibve, da grom može da govori i da drugi ljudi mogu da ga čuju. Grmljavina groma je manifestacija njegovog prisustva u svetu, kao što je zvuk ljudskog govora, pevanja, pljeskanja rukama ili bubnjeva manifestacija našeg. Slično tome, u „predstavama prizivanja“ (Hallowell 1942, 1976: 459), kada su se glasovi dedova drugačijih od ljudskih čuli kako dopiru iz šatora u obliku bureta, koji se neprekidno tresao od njihovog dejstva, svaki od prizvanih karaktera je postigao da se njegovo prisustvo oseti, a prisutni su ga prepoznavali, na osnovu posebnosti njegovog govora, uključujući crte glasa, rečnik i intonaciju. Tako je svet u kojem Odžibve borave poliglotski, ispunjen bićima s različitim stilovima govora ili pevanja.<sup>16</sup> Dok se ljudi kreću kroz šumu u lovu ili dok slušaju recitovanje mitova ili sede napolju oko obrednih koliba, oni neprekidno osluškuju zvuke karakteristične za te raznolike oblike života i odgovaraju na njih zvukom svog govora. Neljudski zvuci, kao što su grom, zov životinja i glasovi osoba drugačijih od ljudskih, slični su govoru ljudskih bića ne samo po tome što imaju moć da pokrenu one koji ih čuju već i po tome što svoje značenje izvlače iz konteksta u kojem se mogu čuti. U tom pogledu, nema suštinske razlike između zvukova prirode i zvuka ljudskog govora.

Da li onda to što se grom čuo, ali ne i video, ima neki značaj? U istoriji zapadne misli postoji duga tradicija uspostavljanja razlike između gledanja i slušanja, u smislu da je prvo udaljeno i objektivno, takvo da odseca posmatrača od stvari koje posmatra, dok je ono drugo intimno i subjektivno, koje razvija neku vrstu uzajamnog prodiranja ili sazvučja između slušaoca i sveta. U Halovelovom izveštaju ima nekih nagoveštaja da Odžibve možda prave sličnu razliku. Na jednom mestu on kaže kako ni pod kakvim okolnostima unutrašnja suština osobe, njena duša, ne sme biti predmet neposrednog vizuelnog opažanja. „Ono što se može vizuelno opaziti jeste samo onaj aspekt bića koji ima neki oblik ili strukturu... Jedini čulni način na koji se prisustvo duša može opaziti... jeste onaj slušni.“ (CE, str. 179–80) To je razlog zašto se osobe drugačije od ljudskih, za vreme obreda „Šatora koji se trese“, mogu čuti, ali se nikada ne mogu videti. Što se slušateljstva tiče, te osobe *jesu* njihovi glasovi, kao što i grom *jeste* njegov prasak. U oba slučaja zvuk je suština bića, a ne njegov spoljašnji izraz. Ipak, ima i nekih kontraindikacija, u smislu da Odžibve ne moraju uvek da prave tako radikalnu razliku između gledanja i slušanja.

Jedna od tih indikacija je i to što se duhovi, spoljašnji izraz duša mrtvih, mogu i čuti i videti. Za njih se zna da mogu da zvižde. (CE, str. 174) Ali, što je još važnije, ideja da nas vizija uvodi u svet objektivnih formi počiva na pretpostavci koja odudara od relacionog modela ličnosti koji sam prethodno opisao. Prema toj pretpostavci, koja se podrazumeva u većini studija zapadnih psihologa o vizuelnoj percepciji, gledanje stvari podrazumeva formiranje slika u umu na osnovu čulnih podataka izvučenih iz igre svetlosti na mrežnjači. U prethodnom izlaganju o značenju iskustva kod Odžibva, pokazao sam kako za biće koje je živo za svoje okruženje, iskustvo ne posreduje između stvari i iz sveta i predstava iz

---

<sup>16</sup>Takozvani „obred Šatora koji se trese“ („Shaking tent ceremony“) zajednički je Odžibvama i njihovim susedima, narodu Kri. Za detaljan opis obreda kod ovih drugih, videti Feit (1994) i Brightman (1993: 170–6). Višejezični karakter obreda se posebno jasno vidi u Brajtmánovom izveštaju: duhovi koji se čuju iz šatora, mogu da govore na jeziku Kri, zatim na engleskom, francuskom, Solto, čipevianskom ili na nekom nepoznatom jeziku duhova. Pošto se članovi publike razlikuju u poznavanju tih jezika, duhovi mogu biti razumljivi jednima, ali ne i drugima. Životinje se prepoznaju po svojim intonacijama: „medved govori dubokim i brundavim glasom, ris siktavim, dok ribe proizvode zvuk brborenja, kao ispod površine vode.“ (Brightman 1993: 174)

duha, već je svojstveno čulnoj sprezi, u opažanju i akciji, između svesti o sebi i kretanja crta okruženja izabranih za središta pažnje. Takvo viđenje iskustva poziva na potpuno drugačije shvatanje gledanja. Ono bi trebalo da počiva na ideji o posmatraču kao aktivnom učesniku okruženja, a ne kao pasivnom primaocu nadražaja, čiji pogled prodire kroz svet umesto da služi samo kao njegovo ogledalo. Dejvid Smit (David Smith) je, pišući o Čipevianima (Chipewyan; Dene) iz severozapadnog kanadskog podarktika, ukazao na značaj upravo takvog gledanja za njihov „čestarski senzibilitet“. Dok se probijaju kroz šumu ili čestar, lovac i traper *neprekidno osmatraju ono što se dešava*. Ipak, kao što Smit takođe pokazuje, gledanje se, u pogledu vrste dinamike i čulne rezonance, u načelu ne razlikuje od slušanja, a na nivou pragmatičnog, neposrednog iskustva kretanja u okruženju, oni su za ljude toliko isprepleteni da se ne mogu razdvojiti. (Smith 1998: 413–14; videti i četrnaesto poglavlje ove knjige, str. 276–81) Mislim da to što važi za Čipeviane važi i za Odžibve, tako da između gledanja i slušanja u njihovoj praksi nema oštre razlike.<sup>17</sup>

Pre nego što napustimo temu slušanja i govora, ostaje nam da se pozabavimo još jednim pitanjem. Ono izvire iz Halovelovog zapažanja, povodom starčevog pitanja o gromu, upućenog ženi, da je ovaj „reagovao na taj zvuk na isti način kao što bi reagovao na ljudsko biće, čije reči nije razumeo“. (OO, str. 34) Videli smo da je životni svet Odžibva poliglotski, naseljen raznolikim bićima, od kojih svako ima sopstveni govorni obrazac. U iskušenju smo da te različite obrasce uporedimo sa različitim jezicima ljudskih zajednica, kao da je razumevanje zvuka groma, vetrova i raznih vrsta životinja stvar prevođenja, prenošenja značenja izraženih na mnoštvu stranih jezika u okviru našeg. Da li to znači da je starac tražio od svoje žene da mu nešto prevede? Da li su reči groma bile izgovorene toliko brzo da on, sa svojim nedovoljnim poznavanjem jezika, nije uspeo da shvati ono što je bilo rečeno? Metafora prevođenja podrazumeva određeno shvatanje jezika ili govora, kao sredstva za spoljašnje izražavanje unutrašnjih ideja. Prevesti znači „preneti“ neku ideju kodiranu u jednom izražajnom mediju u okviru drugog. Ipak, smatram da propisivanjem moći govora gromu Odžibve ne pretpostavljaju da on pokušava da ljudima prenese neke ideje već da njegovo prisustvo u svetu, kao i drugih bića, ljudskih i drugačijih od ljudskih, može poprimiti zvučni oblik. Reagovanje na to prisustvo, sa osetljivošću i razumevanjem, prema tome, nije stvar prevođenja. To je pre stvar empatije.

Pogledajmo, na primer, odgovor majke na plač njene bebe. Zbog posebnog odnosa koji postoji između njih, ona čuje taj plač – on je odmah razumljiv, na način na koji to plač drugih beba nije. Da bi bio shvaćen, plač ne mora da se prvo učini razumljivim prevođenjem na jezik koji ona i drugi mogu razumeti. Mislim da je starac iz Halovelove priče čuo grmljavinu na isti način. I on je morao biti u nekom posebnom odnosu sa Gromovnikom. I zaista, u jednom od poslednjih radova posvećenih Odžibvama, prvi put objavljenom 1966, Halovel dodaje ključnu kvalifikaciju svog ranijeg tumačenja priče o starcu, starici i gromu. „U celini gledano“, primećuje Halovel, „Odžibve ne podešavaju sebe tako da primaju poruke svaki put kada naiđe oluja.“ Prema tome, da bismo shvatili starčevu reakciju, moramo imati u vidu da se on u snu već susreo sa Gromovnikom, za vreme svog pubertetskog gladovanja. (Hallowell 1976: 459) To znači da je bio osetljiv na zvuk groma kao što to obične Odžibve (uključujući i njegove žene) nisu. Mogao je da saoseća s njim. Naravno, potpuna empatija je nemoguća, kao i savršen prevod. Ali, oni teku na potpuno različite načine. Umesto pomeranja u drugi izražajni registar, empatija znači prebacivanje u drugi način postojanja. Ukratko, puno razumevanje se *ne postiže prevođenjem već metamorfozom*. A to se, pre svega, dešava u snovima.

---

<sup>17</sup> Još jedan ključ za razumevanje uzajamne zamenljivosti slušanja i gledanja nalazi se u prevazi metafora o viziji i pogledu u odnosu na one o slušnom doživljaju osoba drugačijih od ljudskih, tokom prizivanja u obredu Šatora koji se trese. (Hallowell 1942: 9–10) Šta više, kod Krija, kao što primećuje Feit (1994: 292), naziv obreda, *koaspskikan*, ima lingvistički koren za koji je utvrđeno da znači „videti, vizija“, pored toga što znači i „pokušaj“.

## Naturalizam i animizam

Da li su Odžibve animisti? U novijoj antropologiji o animizmu se pisalo prilično loše, na osnovu ranije slobodne upotrebe tog pojma za označavanje sistema verovanja, kao što je primitivno sujeverje, u kojem se atributi duha ili duše pripisuju stvarima, živim ili neživim, koje su za svaku racionalnu, misleću osobu „očigledno“ samo prirodni objekti. (Pregled načina na koji se taj pojam koristio nalazi se u Bird-David 1999: S67–8) Filip Deskola, međutim, predlaže razmatranje animizma koje u većoj meri uvažava urođeničku misao. Animizam je, po njemu, „neka vrsta objektivizacije prirode (koje) prirodnim bićima dodeljuje ne samo ljudske dispozicije, što im daje status osoba s ljudskim emocijama, a često i moć govora, već i društvene atribute – hijerarhiju položaja, načine ponašanja zasnovane na srodstvu, uvažavanje određenih normi ophođenja.“ (Philippe Descola 1992: 114) Iako je svoje etnografske ilustracije Deskola izvukao iz amazonskih društava, čini se da se takva karakterizacija onoga što naziva „animističkim sistemima“ može lako primeniti i na slučaj Odžibva, iz Halovelovog istraživanja. Najvažniji momenat je to što u takvim sistemima odnosi između osoba – to jest, *društveni* odnosi – mogu prevazići granice čovečanstva kao vrste. Kao što izveštava Halovel, „svet ličnih odnosa u kojem Odžibve žive jeste svet u kojem vitalni društveni odnosi prevazilaze one koji se održavaju s ljudskim bićima.“ (OO, str. 43) Tome bi se moglo dodati da društveni odnosi osoba ostvaruju u istom prostoru – na koji se tako nadovezuju – u kojem se uspostavljaju odnosi i sa ostalim sastavnim delovima njihovog okruženja, to jest, i sa onim koji nisu osobe. Prema tome, ne postoji radikalni prekid između domena društvenih i ekoloških odnosa.

Ako pratimo Deskolu, mogli bismo napraviti sistematično poređenje animizma naroda kao što su Odžibve i naturalizma zapadne misli i nauke. Dok animizam uzima relacioni karakter sveta kao ontološki *a priori*, naspram kojeg „prirodnost“ bića – materijalni oblici u kojima se pojavljuju – izgleda nestabilna i problematična, naturalizam podrazumeva da priroda zaista postoji, kao ontološki domen poretka i nužnosti, u kojem su stvari to što jesu, po sebi. Naspram tog sveta prirode, status i oblici ljudske kulture su ono što izgleda problematično. (Descola 1996a: 88; videti i Viveiros de Castro 1998: 478) Ipak, za Deskolu, animizam i naturalizam (kao i totemizam, koji razmatram u sledećem poglavlju) mogu se posmatrati kao alternative „šeme prakse“, drugim rečima, kao „mentalni modeli koji organizuju društvenu objektivizaciju onoga što nije ljudsko“. (1996a: 87) To je blisko jeziku mentalnih modela, ideji o uklapanju bića koji su realno neljudska u šeme predstavljanja koje ih konstruišu kao društvena i, samim tim, ljudska bića, što i dalje ostaje čvrsto u granicama naturalističke ontologije, iz koje se onda izvlače i okviri za poređenje. Naime, ono što ti okviri postižu jeste održavanje mesta za „realno prirodnu“ prirodu, na koju ne utiču razne konstrukcije koje na nju može da projektuje ljudski um. Zato se poređenje naturalizma i animizma, u tim naturalističkim okvirima, teško može prihvatiti kao pravedno i uravnoteženo. (Videti treće poglavlje, str. 41–2)

Moja namera u ovom poglavlju je bila da popravim tu ravnotežu. Umesto da shvatanja Odžibvi pokušavam da objasnim u komparativnom okviru koji već pretpostavlja podvojenost između uma i prirode, nastojao sam da shvatanje zapadne nauke smestim u kontekst primarnih egzistencijalnih uslova, kakvi se ukazuju u misli i praksi Odžibva, u kontekst življenja *u* svetu. Pokušaću da sažeto prikažem ta dva pristupa. Prvi (zapadnjački) polazi od „spoljašnjeg“ sveta punog objekata, živih i neživih. Životni proces živih objekata, kao izraz njihove suštinske prirode (koja se danas shvata kao njihova genetska konstitucija), u datim uslovima okruženja, shvata se kao čisto posledičan, kao „is-hod“. (Videti prvo poglavlje, str. 19) Odatle sledi dodatno načelo, da se pojam uma ili svesti odnosi na sposobnosti kao što su svrhovito delovanje i moć spoznaje, koje normalno pripisujemo osobama. Za te moći, u animističkom sistemu kao što je onaj Odžibva, kaže se da su projektovane na neljudske vrste. Sve dok sledimo Deskolu u pretpostavci da su one u stvarnosti rezervisane samo za ljudska bića, takva projekcija mora biti antropomorfična. Ako, drugim rečima, samo ljudska bića *stvarno* imaju

namere, onda predstavljanje neljudskih bića, kao što su medvedi, kao da je reč o osobama s namera-  
ma, nužno znači predstavljati ih kao ljudska. (Kennedy 1992: 9) To je razlog zašto Deskola ugrađuje  
komponentu antropomorfizma u sopstvenu definiciju animizma, kao sistema koji prirodnim bićima  
dodeljuje ljudske sposobnosti. Izgleda da samo tako obdarena bića mogu imati društvene odnose.

Polazeći od načina na koji Odžibve shvataju život, ne kao empirijsko svojstvo stvari već kao egzis-  
tencijalni uslov postojanja, moja argumentacija je išla alternativnim tokom. To je značilo sagledavanje  
života iz ugla bića koje se nalazi unutar njega, kao ukupnog polja odnosa, čije se razvijanje poduda-  
ra s procesom samog života. Svako biće se pojavljuje, sa svojim posebnim oblikom, dispozicijama i  
sposobnostima, kao središte rasta – ili, prema Odžibvama, kao središte moći – unutar tog polja. Um,  
prema tome, nije dodat životu već je sastavni deo svrhovitog perceptivnog i praktičnog bavljenja bića  
ostalim elementima njihovog okruženja. Svet nije nešto *u* šta gledam, niti nešto *na* šta delujem, već  
nešto što teče, neprekidno stvaranje, koje se odvija zajedno sa mnom i svuda oko mene. Pošto je ta  
primarna uključenost uslov postojanja, ona mora biti i uslov znanja, bez obzira da li će se to znanje  
smatrati „naučnim.“ Svo pravo naučno znanje počiva na posmatranju, ali nema posmatranja bez učes-  
tvovanja – bez pokušaja posmatrača da uspostavi spregu između kretanja svoje pažnje i tokova koji  
se odvijaju u okruženju. Zato pristup koji sam sledio nije *alternativa* nauci, kao što je to animizam u  
odnosu na naturalizam; taj pristup pre svega nastoji da obnovi naučnu praksu u kontekstu ljudskog  
življenja u svetu. To je, naime, kontekst u kojem nastaje svo znanje.

Taj pristup ima još dve implikacije koje bih hteo da ukratko razmotrim. Prva nas vraća na pitanje  
antropomorfizma, dok se druga odnosi na ono što ću nazvati „geneaološkim modelom“. Prema fon  
Bertalanfiju (von Bertalanffy 1955: 258–9), prirodne nauke prilaze svetu kroz „progresivnu deantropo-  
morfizaciju“, to jest, kroz pokušaj da izbacе iz njenog poimanja stvarnosti sve što bi se moglo pripisati  
ljudskom iskustvu. Tako pročišćena, priroda se udaljenom ljudskom umu ukazuje kao domen stvari  
po sebi. I za ontologiju Odžibva bi se moglo reći kako sprovodi proces deantropomorfizacije, ali u  
potpuno suprotnom smeru. Umesto da preseca vezu između stvarnosti i ljudskog iskustva, ontologija  
Odžibva uvažava realnost iskustva o bićima drugačijim od ljudskih.<sup>18</sup> Svo iskustvo zavisi od zauzi-  
manja pozicije u svetu, povezane sa određenim oblikom života, ali, za Odžibve, ljudski oblik života  
je samo jedan od mnogih. I to onda, naravno, podriva središnju pretpostavku koju Deskola uvodi u  
svoju karakterizaciju animističkih sistema, kao suštinski antropomorfičnih, naime, da iskustvo zavidi  
od moći svesti i svrhovitosti koje svoje nosioce označavaju kao jedinstveno ljudske.

Geneaološki model je način razmišljanja o odnosima između živih bića utemeljen na ideji da je  
svako takvo biće određeno, u svojoj suštinskoj prirodi, pre nego što unese svoj život u svet. Prema  
tom modelu, elementi tog određenja se primaju kao neka vrsta zadužbine, koja se prenosi nezavisno  
od interakcije bića s njegovim okruženjem. A prenošenje ili „nasleđivanje“ te zadužbine, iz generacije  
u generaciju, jeste okvir u kojim se stvaraju odnosi. Taj model i njegove implikacije ću opširnije  
razmotriti u osmom poglavlju. Ovde je dovoljno reći da taj model ima središnji značaj ne samo za  
način na koji moderna biologija shvata vrste i njihove filogenetske veze već i za konvencionalno  
antropološko shvatanje srodstva. Tako jedna prosta linija iz dijagrama srodstva ukazuje da je neka  
komponenta suštine osobe primljena, prenošenjem, u tački začeca, pre nego što je osoba počela da se  
razvija u nekom okruženju. Prema geneaološkom modelu, lako je doći do sledećih propozicija: prvo,  
pripadnost ljudskoj (ili nekoj drugoj) vrsti data je rođenjem; drugo, životinje najrodnije ljudima su  
one (naime, veliki majmuni) s kojima dele najbliže geneaološke veze; i treće; ljudski srodnički odnosi  
ne mogu prolaziti kroz barijere između vrsta.

---

<sup>18</sup>Drugim rečima, ona odbacuje antropocentričnu pretpostavku koja automatski smatra antropomorfičnim svako dode-  
ljivanje atributa namera i osećanja neljudskim bićima (videti napomenu 4).

Iz perspektive Odžibva, nijedna od tih propozicija ne važi. Videli smo da bića mogu da prelaze iz oblike jedne vrste u drugi, da su životinje najbliže ljudima one poput medveda i orlova, koji se smatraju za saputnike u istom životu-svetu, i da jedna posebna kategorija srodnika – naime, „dedovi“ – uključuje kako ljudske osobe tako i one drugačije od ljudskih. Ontologija Odžibva se, međutim, ne može uskladiti s geneaološkim modelom na još temeljnijem nivou. Naime, ako oblici postojanja nisu izraženi već generisani kroz životni proces, onda se ti oblici ne mogu preneti kao deo bilo kog određenja nezavisnog od konteksta. Ne može se, drugim rečima, zadati oblik koji će neko biće preuzeti nezavisno od okolnosti svog življenja u svetu. Naročito u slučaju srodstva nije reč o prenošenju elemenata specifikacije ličnosti, već o načinima na koje druge osobe iz mog okruženja, svojim prisustvom, aktivnostima i negom koju pružaju, doprinose mom rastu i blagostanju. I pošto te druge osobe mogu biti i neljudske, kao i ljudske, nema ničeg čudnog u proširivanju srodničkih odnosa preko granica vrsta; takođe, ne moramo ni da povlačimo granicu između „pravog“ i „fiktivnog“ srodstva da bismo tako uklopili slučajeve ove vrste. Da bih dobio blagoslov od svojih dedova drugačijih od ljudskih nije neophodno da pođem od pretpostavke kako potičem od njih u geneaološkom smislu.

## Zaključak

Još od Darvina, zapadna nauka je snažno naginjala ideji da se ljudska bića razlikuju od ostalih životinja ne toliko u vrsti koliko u stepenu. Ipak, to stanovište je stvorilo više problema nego što ih je rešilo. Naime, ako se upitamo kako bi trebalo meriti te razlike u stepenu, ispostavlja se da bi ljudska bića nedvosmisleno trebalo postaviti iznad svih ostalih. Reč je razmerama u kojima se kod njih razvio razum, koji je postepeno odneo pobjedu nad okovima nagona. Ono u čemu se Darwin razlikovao od mnogih (iako sigurno ne od svih) svojih prethodnika bilo je to što je priznavao moć razuma podljudskim vrstama, ali i to što je uvažio uticaj nagona čak i na ponašanje ljudskih bića. Kao što je pisao u *Poreklu čoveka* (1971, poglavlja 3 i 4), početak razuma može se pronaći još pri dnu prirodne lestvice, ali tek s pojavom ljudske vrste on počinje da preuzima vođstvo. Ukratko, za Darvina i mnoge njegove sledbenike, evolucija vrsti u prirodi bila je u isti mah i evolucija koja je progresivno oslobađala um od pritisaka unutrašnjih dispozicija. Povrh toga, time što je uspon nauke i civilizacije uveo u krug istog evolutivnog procesa koji je od majmuna napravio ljude, a majmune od još nižih stvorenja, Darwin je bio prisiljen da uspon razuma na Zapadu pripíše urođenom nasleđu, što je zaključak koji se dana smatra krajnje neprihvatljivim. Moderna nauka je, uopšte govoreći, odgovorila razvezivanjem istorijskog procesa civilizacije od evolucije vrsta, i tako ugrozila tezu o kontinuitetu. Ljudska bića su učinjena različitim u stepenu, a ne u vrsti, od svojih evolutivnih prethodnika, dodeljivanjem istorijskog kretanja procesu koji se u vrsti, a ne u stepenu, razlikuje od procesa evolucije!

U ovom poglavlju sam tragao za načinom na koji bi se mogao shvatiti kontinuitet odnosa između ljudskih bića i drugih stanovnika zemlje, koji ne bi patio od teškoća argumentacije o razlici u stepenu – argumentacije koja je besramno antropocentrična zbog toga što ljudsku moć intelekta uzima za meru svih stvari, koja evoluciju vrsta u prirodi može da shvati samo tako što će pretpostaviti evoluciju razuma koja isključuje sve ostale vrste, i koja je, dosledno primenjena, u suprotnosti sa svakom etičkom posvećenošću zajedničkom ljudskom potencijalu. Pokušao sam da pokažem kako ontologija jednog nezapadnog naroda, Odžibva, otvara put ka rešenju. To nikako ne znači da orijentacija Odžibva ka životu u svetu nema svoje paradokse. Ne kažem ni da nudi prihvatljivu zamenu za nauku. Prethodno sam ukazao da ono do čega su Odžibve došli nije alternativa prirodnim naukama već poetika prebivanja. U prošlosti je postojala tendencija da se takve poetike odbacuju kao izlivi primitivnog mentaliteta, prevaziđeni usponom modernog naučnog pogleda na svet. Nasuprot tome, moj zaključak glasi da je naučna aktivnost uvek i nužno ukorenjena u poetici prebivanja. Umesto da je gurnemo pod tepih, kao

neprijatnost, verujem da je to nešto što treba slaviti i da će nam to samo pomoći da dođemo do bolje nauke.

## Bibliografija

- Atran, S. 1990. *Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bird-David, N. 1999. 'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40 (Supplement): S67–S91.
- Black, M. B. 1977a. *Ojibwa taxonomy and percept ambiguity*. *Ethos* 5: 90–118.
- 1977b. *Ojibwa power belief system*. In *The anthropology of power: ethnographic studies from Asia, Oceania, and the New World*, eds R. D. Fogelson and R. N. Adams. New York: Academic Press, str. 141–51.
- Bourgeois, A. P. (ed.) 1994. *Ojibwa narratives of Charles and Charlotte Kawbawgam and Jacques LePique, 1893–1895* (recorded with notes by H. H. Kidder). Detroit: Wayne State University Press.
- Brightman, R. 1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Callicott, J. B. 1982. *Traditional American Indian and Western European attitudes toward nature: an overview*. *Environmental Ethics* 4: 293–318.
- Collins, S. 1985. *Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology*. In *The category of the person: anthropology, philosophy, history*, eds M. Carruthers, S. Collins and S. Lukes, str. 46–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. 1992. *Societies of nature and the nature of society*. In *Conceptualizing society*, ed. A. Kuper. London: Routledge, str. 107–26.
- 1996a. *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In *Nature and society: anthropological perspectives*, eds P. Descola and G. Palsson. London: Routledge, str. 82–102.
- 1996b. *The spears of twilight: life and death in the Amazon jungle*, trans. J. Lloyd. London: Harper Collins.
- Feit, H. 1994. *Dreaming of animals: the Waswanipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting and missionisation*. In *Circumpolar religion and ecology: an anthropology of the North*, eds T. Irimoto and T. Yamada. Tokyo: University of Tokyo Press, pp. 289–316.
- Hallowell, A. I. 1942. *The role of conjuring in Saulteaux society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1955. *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1960. *Ojibwa ontology, behavior and world view*. In *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, ed. Stanley Diamond. New York: Columbia University Press, str. 19–52.
- 1976. *The role of dreams in Ojibwa culture* (1966). In *Contributions to anthropology: selected papers of A. Irving Hallowell*, eds R. D. Fogelson, F. Eggan, M. E. Spiro, G. W. Stocking, A. F. C. Wallace and W. E. Washburn. Chicago: University of Chicago Press, str. 449–74.
- Hultkrantz, A. 1982. *Religion and experience of nature among North American hunting Indians*. In *The hunters: their culture and way of life*, eds Å. Hultkrantz and Ø. Vorren (Tromso Museum Skrifter, Vol. XVIII). Tromso, Oslo, Bergen: Universitetsforlaget, pp. 163–86.



- Kennedy, J. S. 1992. *The new anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, C. 1989. *Knowledge construction among Cree hunters: metaphors and literal understanding*. *Journal de la Societe des Americanistes* 75: 193–208.
- Smith, D. M. 1998. *An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology*. *American Ethnologist* 25: 412–32.
- Steinberg, J. H. 1981. *Saulteaux of Lake Winnipeg*. In *Handbook of North American Indians*, Vol. 6, *Subarctic*, ed. J. Helm, str. 244–55. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Viveiros de Castro, E. 1998. *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4: 469–88.
- von Bertalanffy, L. 1955. *An essay on the relativity of categories*. *Philosophy of Science* 22: 243–63.
- Wub-e-ke-niew. 1995. *We have the right to exist*. New York City: Black Thistle Press.

Anarhistička biblioteka  
Anti-Copyright



Tim Ingold  
San podarktičke noći  
Uvod u ontologiju Odžibva  
2000.

Tim Ingold, „A Circumpolar Night’s Dream“, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, 2000, poglavlje VI, str. 89–110.  
Preveo: Aleksa Golijanin, 2013. [anarhija-blok45.net1zen.com](http://anarhija-blok45.net1zen.com)

[anarhisticka-biblioteka.net](http://anarhisticka-biblioteka.net)